

Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran

edited by
Camilla Adang
Sabine Schmidtke



Contacts and Controversies
between Muslims, Jews and Christians
in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran

ISTANBULER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT ISTANBUL

BAND 21

Contacts and Controversies
between Muslims, Jews and Christians
in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran

edited by

Camilla Adang
Sabine Schmidtke

WÜRZBURG 2016

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION

Umschlaggestaltung: Taline Yozgatian

Umschlagbild: Beginn der *Risālat ilzām al-yahūd fīmā zaʿamū fi l-taʿwīrāt min qibal ʿilm al-kalām* des al-Salām ʿAbd al-ʿAllām (Handschrift Fatih 2994, ff. 1b-2a, mit freundlicher Genehmigung)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

ISBN 978-3-95650-194-4

ISSN 1863-9461

© 2016 Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts Istanbul. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmung sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Gedruckt mit Unterstützung des Orient-Instituts Istanbul, gegründet von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Ergon-Verlag GmbH
Keesburgstr. 11, D-97074 Würzburg

Contents

List of Contributors	7
Preface	11
<i>Judith Pfeiffer</i>	
Confessional polarization in the 17 th century Ottoman Empire and Yūsuf İbn Ebi ‘Abdü’l-Deyyān’s <i>Kesfū’l-esrār fī ilzāmi’l-Yebūd ve’l-aḥbār</i>	15
<i>Camilla Adang</i>	
Guided to Islam by the Torah: The <i>Risāla al-bādiya</i> by ‘Abd al-Salām al-Muhtadī al-Muḥammadī	57
<i>Sabine Schmidtke</i>	
Epistle forcing the Jews [to admit their error] with regard to what they contend about the Torah, by dialectical reasoning (<i>Risālat ilzām al-yahūd fīmā za‘amū fī l-taḥrāt min qibal ‘ilm al-kalām</i>) by al-Salām ‘Abd al-‘Allām. A critical edition	73
<i>Monika Hasenmüller</i>	
Die Beschreibung Muḥammads im Evangelium. Eine muslimische Polemik gegen die Christen aus dem osmanischen Reich (Anfang 18. Jhdt.)	83
<i>Paolo Lucca</i>	
Šabbetai Šewi and the Messianic Temptations of Ottoman Jews in the Seventeenth Century According to Christian Armenian Sources	197
<i>Elisabetta Borromeo</i>	
Le clergé catholique face au pouvoir ottoman. Les brevets de nomination (<i>berât</i>) des évêques et des archevêques (17 ^{ème} siècle).....	207
<i>Heleen Murre-van den Berg</i>	
Apostasy or ‘a House Built on Sand’. Jews, Muslims and Christians in East-Syriac texts (1500-1850)	223
<i>Rudi Matthee</i>	
The Politics of Protection. Iberian Missionaries in Safavid Iran under Shāh ‘Abbās I (1587-1629).....	245

Dennis Halft

Schiitische Polemik gegen das Christentum
im safawidischen Iran des 11./17. Jhdts.

Sayyid Aḥmad ‘Alawī *Lawāmi‘-i rabbānī dar radd-i šubḥa-yi naṣrānī*..... 273

Reza Pourjavady & Sabine Schmidtke

Sayyid Muḥammad Mahdī al-Burūjirdī al-Ṭabāṭabā’ī’s (d. 1212/1797)
debate with the Jews of Dhu l-Kiḥl.

A survey of its transmission, with critical editions

of its Arabic and Persian versions..... 335

Vera B. Moreen

Iranian Jewish History Reflected in Judaeo-Persian Literature..... 397

Index..... 413

List of Contributors

Camilla Adang is Senior Lecturer at the Department of Arabic and Islamic Studies at Tel Aviv University. Her fields of specialization include interreligious polemics and classical Islamic religious thought. She is the author of *Islam frente a Judaismo. La polémica de Ibn Hāzīm de Córdoba* (Madrid 1994) and *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hāzīm* (Leiden 1996) and co-editor, with Sabine Schmidtke and David Sklare, of *A Common Rationality. Muʿtazilism in Islam and Judaism* (Würzburg 2007). She is one of the editors of the Series “Studies in the Children of Abraham”, published by Brill, Leiden. She is currently preparing a monograph on the creed of Ibn Hāzīm.

Elisabetta Borromeo is attached to the Laboratoire Etudes turques et ottomanes led by Gilles Veinstein at the Collège de France (Paris). A specialist on the travel history of the Levant, she is the author of *Voyageurs occidentaux dans l'Empire ottoman (1600-1644)* (Paris 2007). She has also published several articles on a number of travellers as well as on the image of the “Turk” in Europe. She is particularly interested in the Ottoman Catholics and in their rapport with the two powers they depended upon: the temporal power of the Sultan and the spiritual power of the Holy See. She is currently preparing a study on the relationship between Islam and Christendom in the Modern Age.

Dennis Halft has studied Islamic, Comparative Religious and Iranian Studies at Freie Universität Berlin, the Institut National des Langues et Civilisations Orientales in Paris and the Institut Français d'Études Arabes in Damascus. Between 2006 and 2007 he worked as advisor on Lebanon, under the auspices of the German Federal Ministry for Economic Cooperation and Development. In 2008 he was researcher at the Dominican Institut M.-Dominique Chenu, Berlin, and joined the Order of Preachers in 2009. His current research concentrates on Christian-Muslim polemical writings in Safavid Iran and Mughal India.

Monika Hasenmüller earned her master's degree in Islamic studies from Freie Universität Berlin in 2008 after studying Islamic and Arabic studies as well as Political Science in Bamberg, Cairo and Berlin. Until January 2009 she worked at C.H.Beck publishing house, Munich. Her edition of a polemical tract against Christianity published in this volume is a revised version of her master's thesis.

Paolo Lucca holds a doctorate in Oriental Studies (2007) from the Ca' Foscari University of Venice, where he is currently Teaching Fellow in Hebrew Language and Literature. During his doctoral program he specialized in ancient Armenian and Syriac. He has published on the textual criticism of the Armenian Bible and is working on a critical edition of the Armenian books of *Chronicles*. He is a member of the translation group preparing the Italian version of the *Septuagint* led by Paolo Sacchi.

Rudi Matthee is Unidel distinguished Professor of Middle Eastern History at the University of Delaware. He received his PhD in Islamic Studies from UCLA, 1991. He has published extensively on early modern Iranian history and is the author of the award-winning books *The Politics of Trade in Safavid Iran: Silk for Silver, 1600-1730* (1999) and *The Pursuit of Pleasure: Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500-1900* (2005). He is co-editor (with Beth Baron), of *Iran and Beyond: Essays in Honor of Nikki R. Keddie* (Mazda 2000); and (with Nikki Keddie), of *Iran and the Surrounding World: Interactions in Culture and Cultural Politics* (University of Washington Press 2002). His most recent book, *Persia in Crisis: The Decline of the Safavids and the Fall of Isfahan*, will be published by I.B. Tauris in 2010.

Vera B. Moreen received her PhD from Harvard University. She has been a Visiting Associate Professor at Swarthmore College and the University of Pennsylvania. Her primary research areas are the cultural world of Iranian Jewry as depicted in medieval and pre-modern Judeo-Persian literature and history, Iranian Jewish history and the interface between Muslim and Jewish religious, literary, and artistic topoi. She is the author of *Miniature Paintings in Judaeo-Persian Manuscripts* (Cincinnati 1985), of *Iranian Jewry's hour of peril and heroism. A study of Bābā ibn Lutf's chronicle, 1617-1662* (New York 1987) and of *In Queen Esther's Garden: An Anthology of Judeo-Persian Literature* (New Haven/London 2000). She is co-editor of the *Encyclopaedia of Jews in the Islamic World* (Leiden: Brill).

Heleen Murre-van den Berg is Professor for the History of Modern World Christianity at Leiden University. Her research is focused on 'non-western' forms of Christianity and her current projects concentrate on the Christianity of Iraq (especially concerning the Church of the East, Assyrian and Chaldean), as well as on Christian views of the 'Holy Land'. She is the author of *From a Spoken to a Written Language. The Introduction and Development of Literary Urmia Aramaic in the Nineteenth Century* (Leiden 1999) and has edited *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (Leiden 2006).

Judith Pfeiffer teaches Islamic history at the University of Oxford. Her current research focuses on conversion processes, in particular conversion to Islam in the Mongol Empire, and the interaction between the local and Mongol elites. She has published widely on religion and politics during the Mongol period and is co-editor of *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East. Studies in Honor of John E. Woods* (Wiesbaden 2006, with Sholeh A. Quinn) and of *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts* (Würzburg 2007, with Manfred Kropp).

Reza Pourjavady is a research associate at McGill University (Montreal) for "The Post-classical Islamic Philosophical Database Initiative". He obtained his PhD degree at Freie Universität Berlin in 2008 with a study on the life and work of Najm al-Din Hājji Maḥmūd al-Nayrīzī, an Iranian philosopher from the early

Safavid period, after studying philosophy and Islamic Studies in Tehran, Leeds and Berlin. Together with Sabine Schmidtke, he has published *A Jewish Philosopher of Baghdad. ‘Izz al-Dawla Ibn Kammūna and his writings* (Leiden 2006) and edited *Critical Remarks by Najm al-Dīn al-Kātibī on the Kitāb al-Ma‘ālim by Fakhr al-Dīn al-Rāzī, together with the Commentaries by ‘Izz al-Dawla Ibn Kammūna* (Tehran 2007).

Sabine Schmidtke is Professor of Islamic Studies at Freie Universität Berlin. She is sectional editor (theology & philosophy) of *The Encyclopaedia of Islam*, 3rd ed. and co-founder and -coordinator of the Mu‘tazilite Manuscripts Group (established 2003). She has published extensively on Islamic and Jewish intellectual history. Her works include *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfterschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelt des Ibn Abī Jumbūr al-Aḥsāʾī (um 838/1434-35 – nach 906/1501)* (Leiden 2000) and, together with Reza Pourjavady, *A Jewish Philosopher of Baghdad. ‘Izz al-Dawla Ibn Kammūna and his Writings* (Leiden 2006) and *Critical Remarks by Najm al-Dīn al-Kātibī on the Kitāb al-Ma‘ālim by Fakhr al-Dīn al-Rāzī, together with the Commentaries by ‘Izz al-Dawla Ibn Kammūna* (Tehran 2007). She has co-edited, with Camilla Adang and David Sklare, *A Common Rationality. Mu‘tazilism in Islam and Judaism* (Würzburg 2007).

Preface

The relations between the Muslim majority and members of the Jewish and Christian minorities in the Ottoman Empire as well as in pre-modern Iran received a series of new impulses from the 15th and 16th centuries onwards, which were reflected in intensified encounters in the intellectual and literary, as well as the social and political spheres. The most important impulse in the Ottoman Empire for a new social and intellectual flourishing of the Jews in particular was the immigration of Jewish exiles from the Iberian Peninsula in the aftermath of the Spanish Reconquista of 1492, while by the mid-17th century it was especially the sweeping but short-lived messianic movement that arose around Shabbetai Zvi (1626-1672) that had a major impact on the Jewish communities within the Empire and beyond, and that affected relations between Jews and Muslims. In Safavid and Qajar Iran, by contrast, it was the increasing presence of Christian, initially mostly Catholic, missionaries that constituted the main impetus for interreligious intellectual encounters. From the 19th century onwards they were joined by Protestant missionaries, mainly from Britain. In the Ottoman Empire, where native Christians of different denominations were numerous, the foreign missionary effort seems to have had less of an impact than in Iran. On the other hand, the Jewish communities in the latter country did not experience the same kind of renaissance enjoyed by their coreligionists in the Ottoman lands.

The purpose of the present volume is to bring into focus new textual materials that shed fresh light on the intellectual and social exchanges between Muslims and non-Muslims both in the Ottoman lands and in pre-modern Iran and to foster intensified cooperation between scholars from a variety of disciplines. One type of source that has hitherto been insufficiently explored is Muslim polemical and apologetical literature and the response it elicited. In more than one respect this genre of writings can supply information about the intellectual as well as the social position of the religious minorities. The arguments used, the events and persons referred to (even if at times only obliquely), as well as the literary sources quoted allow us to draw conclusions concerning the position of the respective minority. Moreover, the statements with which the authors preface or justify their works, the multiplication of polemical and apologetical tracts and the proliferation of manuscript copies of these same tracts, inform us about the socio-historical contexts in which these texts were written, received and subsequently reproduced. Judith Pfeiffer discusses a detailed refutation of Judaism written in Ottoman Turkish that was composed during the late 16th, early 17th century and attributed to Yūsuf Ibn Abī ‘Abd al-Dayyān, a Jewish convert to Islam. The comparatively large number of extant manuscripts and their geographical distribution suggest that the tract, which has so far completely escaped the attention of scholars, was very popular. Camilla Adang offers a translation and analysis of another

evidently widely received polemical tract by a Jewish convert to Islam, *al-Risāla al-Hādiya*, by one ʿAbd al-Salām al-Muhtadī. The introduction to the text includes a brief conversion account by the author who refers to Bāyazīd II (reigned 886/1481-918/1512) as the sultan ruling at the time of composition. Additional polemical tracts by converts from the Ottoman lands are offered in *editio princeps* by Monika Hasenmüller and Sabine Schmidtke. The first is a comprehensive tract against Christians by one Darwish ʿAlī, composed at the beginning of the 18th century; the second is a shorter epistle entitled *Risālat Ilzām al-yahūd fīmā zaʿamū fī l-tawrāt min qibal ʿilm al-kalām* by one al-Salām ʿAbd al-ʿAllām, a former Jew who apparently also wrote at the time of Bāyazīd II. Dennis Halft's contribution is a detailed study of the history and transmission of a popular 17th century Muslim polemical reply to Pietro Della Valle's *Epistola ad nobilem Persam, Lawāmiʿ-i rabbānī dar radd-i shubha-yi naṣrānī* by the Persian Twelver Shīʿī author Sayyid Aḥmad ʿAlawī. The contribution by Reza Pourjavady and Sabine Schmidtke likewise focusses on a Twelver Shīʿī text that was widely received among Iranian readers although it originated in Iraq; on the basis of most extant manuscripts of the account of Baḥr al-ʿUlūm's (d. 1797) famous debate with the Jews of Dhu l-Kifl the transmission of the account is studied and critical editions of the original Arabic version and its Persian translation are given. Paolo Lucca discusses the messianic movement of Shabbetai Zvi from a highly original point of view: that of two Armenian Christian chroniclers writing at the time of the events. An English translation is added to the Armenian texts, which show one of the authors to be sympathetic with the disillusioned Jews. Elisabetta Borromeo offers a close analysis of a series of 17th century nomination documents for Catholic bishops and archbishops in the Ottoman realm and discusses what these documents tell us about the relations between the Ottoman authorities and the official representatives of a religious minority. Heleen Murre-van den Berg analyses a chapter in the history of the Nestorian Syriac Church of the East, viz. its relations with its Muslim neighbours as reflected in a number of mostly unpublished texts in East-Syriac mainly from the 19th century. Rudi Matthee provides a detailed discussion of the changing attitudes of the Safavid rulers and the Iranian elite to Iberian missionaries. Although at first the latter were admired and appreciated as intellectuals and mediators between Iran and Catholic European rulers, support for them waned as the political and religious reality in Iran changed. Vera Moreen examines a number of representative, yet little studied texts in Judaeo-Persian from the Safavid period for what they tell us about the attitudes of Iranian Jews towards Islam and Muslims.

Some of the papers were presented at a workshop funded by the European Science Foundation and held in June 2007 at the German Orient Institute in Istanbul, and whose theme was "The Position of Religious Minorities in the Ottoman Empire and early modern Iran". Most of the manuscript materials for the contributions of Camilla Adang, Monika Hasenmüller, Judith Pfeiffer, Reza Pourjavady and

Sabine Schmidtke were purchased with the support of a research grant from the Gerda Henkel Foundation. We thank all the above-mentioned institutions and organizations for their generous financial support. We also thank the Süleimaniye Library and especially its director, Dr. Emir Es, for having granted us the permission to reproduce MS Fatih 2994, ff. 1b-2a on the title page of this volume. In addition, we thank Wilferd Madelung for his kind help with some of the editions contained in this volume, Jan Thiele and Josephine Gehlhar for their editorial assistance, Thomas Breier (Ergon) and Barbara Pusch (Orient Institut Istanbul) for seeing the volume through the press, and an anonymous reviewer for helpful comments.

The Editors

Confessional polarization in the 17th century Ottoman Empire and Yūsuf İbn Ebī ‘Abdū’d-Deyyān’s *Keşfü’l-esrār fī ilzāmi’l-Yebūd ve’l-aḥbār*¹

Judith Pfeiffer

Introductory remarks

Due to the great number of documents that have survived from the Ottoman period, and thanks to an increasing scholarly interest in religious minorities over the past decades, the social, economic, and legal history of the Jewish communities in the pre-modern Ottoman Empire has been relatively well researched. By contrast, the religious and intellectual history of these groups has on the whole received less attention. Here, especially the 17th century still presents the largest lacuna in the area. To my knowledge, and despite the fact that conversion looms large in most studies on the 17th century Ottoman Empire, the text (or, for that matter, the kind of text) that the present article is concerned with has so far attracted less scholarly attention than it deserves.²

¹ I am indebted to Sabine Schmidtke who directed me to the relevant manuscripts; and to Tijana Krstić, who in 2008 made available to me a copy of the Sofia manuscript of İbn Ebī ‘Abdū’d-Deyyān’s treatise, which I had not seen up to that point. An earlier version of this paper, entitled “The View of an Insider: İbn Abī ‘Abd al-Dayyān’s [*Kitāb*] *Kaṣf al-asrār fī ilzām al-Yahūd wa al-aḥbār*” was presented at the European Science Foundation Workshop on “The Position of Religious Minorities in the Ottoman Empire and Early Modern Iran, as Reflected in Muslim Polemical and Apologetical Literature,” German Oriental Institute, Istanbul, June 14-16, 2007. I am greatly indebted to İlker Evrim Binbaş for his help in interpreting difficult passages of the Ottoman text, and for saving me from several misinterpretations. Robert Dankoff, Adam Gacek, and Vera Moren kindly responded to individual questions, and I am grateful for their suggestions. Any remaining errors are, of course, my own. – Research for this paper was made possible by the Gerda Henkel Stiftung and the John Fell Oxford University Press Research Fund, to both of whom I am grateful for their support.

² For some of the relevant literature, see the bibliographies in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* 1-2, eds. Benjamin Braude and Bernard Lewis, New York 1982, vol. 2; Minna Rozen, *Jewish Identity and Society in the Seventeenth Century: Reflections on the Life and Work of Refaël Mordekhai Malki*, Tübingen 1992; eadem, *A History of the Jewish Community in Istanbul. The Formative Years, 1453-1566*, Leiden 2002; Avigdor Levy (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton, N.J. / Washington, D.C. 1994; Yaron Ben-Naeh, *Jews in the Realm of the Sultans: Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century*, Tübingen 2008; Marc D. Baer, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, New York / Oxford 2008. As far as I could see, none of these has made use of İbn Ebī ‘Abdū’d-Deyyān’s *Keşfü’l-esrār*.

The work in question is a polemical treatise against Judaism in Ottoman Turkish, which was composed in 1651. According to the lengthy introduction that is prefaced to it, the author was a Jewish convert to Islam by the name Yūsuf İbn Ebî ‘Abdü’l-Deyyān. The contents of the treatise, which is entitled *Keşfü’l-esrār fî ilzāmi’l-Yehūd ve’l-aḥbār* (‘Unveiling the secrets of compelling the Jews and the rabbis,’ viz. to accept the proofs of Islam),³ are by no means a novelty: addressing the abrogation of the law or religion of Moses, extolling the prophethood of Muḥammad, and denouncing the corruption of the Torah by the Jews, it faithfully follows the general structure and contents of the Islamic polemical tradition.⁴ More than that, in its core it is largely based on a very similar treatise by the 16th century Ottoman polymath and biographer Taşköprü(lü)zade (d. 968/1561), entitled *Risāla fî l-radd ‘alā l-Yahūd*.⁵

Within the Ottoman context, these two texts are by no means an isolated phenomenon – similar treatises against both Judaism and Christianity from the 16th through 18th centuries survive in multiple copies, and seem to be a much more widespread phenomenon than was previously assumed. Given the state of manuscript catalogues of the collections pertaining to the Ottoman Empire, it is more than likely that further discoveries will be made.⁶

What *is* new is the specific historical and political context, and the fact that – for the first time in this tradition, as far as I am aware – this treatise uses arguments from inner-Jewish debates in a Muslim polemical text that are based on au-

³ MS Bağdatlı Vehbi Efendi 2022, f. 120 b.

⁴ The main motifs of Muslim polemics against Judaism have been analyzed by Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992, and Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996. For an overview of similar works, see Moshe Perlmann’s “The Medieval Polemics Between Islam and Judaism” (in *Religion in a Religious Age*, ed. S.D. Goitein, Cambridge, MA 1974, pp. 136-38), which contains a chronological-bibliographical survey listing the primary and secondary Jewish-Islamic polemical literature from the 9th through the 15th centuries, with peaks in the 11th and 13th centuries.

⁵ Sabine Schmidtke and Camilla Adang, “Aḥmad b. Muṣṭafā Taşkubrîzâde’s (d. 968/1561) Polemical Tract Against Judaism,” *Al-Qanṭara* 29 (2008), pp. 79-113, 537-38, with references on Taşköprüzade, *ibid.*, p. 80 n. 1.

⁶ For a selection of such texts, including the treatise under discussion, see Camilla Adang, İlker Evrim Binbaş, Judith Pfeiffer, and Sabine Schmidtke, *Ottoman Intellectuals on Judaism: A Collection of Texts from the Early Modern Period* (in preparation). In addition, numerous autobiographical conversion narratives by Christians converting to Islam were produced in the Ottoman Empire during this period, of which the *Papāsnāme* (wr. 1062/1653) is chronologically closest to the *Keşfü’l-esrār*; see Tijana Krstić, “Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization,” *Comparative Studies in Society and History* 51 i (2009), pp. 59-60. I am grateful to the author for providing me with a copy of her paper prior to its publication. – I have not had access to Mehmet Aydın’s *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Ankara 1998.

thorities that are not usually found in such treatises.⁷ The author also translated quotations from the Hebrew Bible into Ottoman Turkish in support of his argument, which appears to be one of the earliest such attempts, predating by several years the translation efforts of the Polish convert ‘Ali Ufkî (previously known as Albertus Bobovius, 1610-1675),⁸ and even the so far earliest known translation by the Istanbuliot Jew known as Hâkî (fl. 1695).⁹ This possibly makes the passages translated by İbn Ebî ‘Abdü’-d-Deyyân the currently earliest known (partial) translations of passages from the Hebrew Bible into Ottoman Turkish.

Apart from references in catalogues and hand-lists, the only publications to my knowledge that mention İbn Ebî ‘Abdü’-d-Deyyân’s treatise (albeit briefly) are Eleazar Birnbaum’s 1984 bibliographical survey of uncatalogued Ottoman manu-

⁷ A close textual analysis based on all known manuscripts will reveal the extent of such quotations; for now, see n. 58 of this paper.

⁸ On him, see Cem Behar, *Ali Ufkî ve Mezmurlar*. Beşiktaş, İstanbul 1990, and ‘Ali Ufkî [Albertus Bobovius] (1610-1675). *Topkapı: Relation du sérail du Grand Seigneur*. Édition présentée et annotée par Annie Berthier et Stéphane Yerasimos, Arles 1999 (Introduction). The early 18th century editor of one of ‘Ali Ufkî’s epistles wrote in his introduction that “*about the year 1653. at the desire of Mr. Basire, [Ufkî] turn’d the English Church-Catechism into Turkish; and translated the whole Bible into the same Language for Levinus Warnerus, who transmitted it to Leyden, that it might be printed; and the Manuscript Copy is at present kept in the Library of that Place. I have the Psalms of David in Turkish, writ with his own Hand.*” *Four Treatises Concerning the Doctrine, Discipline and Worship of the Mahometans*, London [Printed by J. Darby for B. Lintott at the Cross-Keys, and E. Sanger at the Post-House in Fleetstreet] 1712, “Preface to the reader,” p. 106.

⁹ On Yahyâ b. Ishâk Hâkî, see H[annah] Neudecker, *The Turkish Bible Translation by Yahya Bin ‘Ishâk, also called Hâkî (1659)*, Leiden 1994. Prior to Bobovius, and also at the behest of Warner, the less well known Hâkî had completed his translation of the Pentateuch into Turkish in 1659 (ibid., p. 280). While carried out in very different contexts (Warner, in whose service both Hâkî and Ufkî worked, pursued the conversion of Muslims to Christianity, whereas İbn Ebî ‘Abdü’-d-Deyyân’s treatise deals with the conversion of Jews to Islam), the fact that the works of İbn Ebî ‘Abdü’-d-Deyyân, Hâkî, and Ufkî were completed within barely more than a decade is striking, and may have been more than a coincidence during this time of confessional polarization and international contacts: Just as clearly as İbn Ebî ‘Abdü’-d-Deyyân expressed that his treatise was meant to be used as a conversion manual, so did the powerful mentors who asked Warner to translate (or rather have translated) into Turkish the Old and New Testament leave little doubt about their aims. Writing to Warner in 1663, his patron, the Bohemian Protestant reformer Comenius (d. 1670), expressed great satisfaction that by his act of translation Warner had finally moved on from busying himself with human affairs to “being used now for divine affairs as well. Is it not given to you, my dear Sir, to be a chosen vessel to carry the Name of the Lord in the sight of the Nations? to open their eyes and to convert them from the darkness to the light?” (ibid., p. 376 n. 65). Fostering Bible translations for potential (future) Muslim and Jewish converts, whose mass conversions to Protestantism were anticipated as one of the signs of the end of the world was one way in which Protestants with chiliastic expectations such as Comenius prepared for the future (ibid., p. 380, with references). – On the relationship between Warner, Hâkî, and Ufkî, and the wider context of the intellectual circles of the 17th century Ottoman Empire and Ottoman-European relations, see Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Çelebi*. With an afterword by Gottfried Hagen, Leiden 2006, esp. p. 167, and Gottfried Hagen, “Afterword. Ottoman Understandings of the World in the Seventeenth Century,” in Dankoff, *An Ottoman Mentality*, esp. p. 251.

scripts in Turkey,¹⁰ and a 2009 article by Tijana Krstić on Ottoman conversion narratives in the seventeenth century.¹¹ The present author agrees with Krstić's observation that Ottoman 'confessionalization'¹² was closely related to fundamental societal changes as well as politics, and that by the 17th century, conversion to Islam in the Ottoman Empire, as well as to 'orthodoxy' within Islam, were effected from the bottom up,¹³ as opposed to a conversion process following primarily the principle of *cuius regio, eius religio*, starting from the Sultan and his circles from the top down.¹⁴ In addition to the Ottoman context, Krstić's percep-

¹⁰ Eleazar Birnbaum, "Turkish Manuscripts: Cataloguing since 1960 and Manuscripts Still Uncatalogued. Part 5: Turkey and Cyprus." *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984), p. 492. Birnbaum states that this is "an interesting polemical work, *Kesf ül-esrār fi il-zām il-Yehūd* by Yūsuf b. ʿAbdullah ed-Deyyān (Dayyān). The author, who had abandoned Judaism for Islam, declares that the purpose of the work is to provide the ʿulemā with information on Judaism, since he has personal knowledge of the Talmud and Jewish writings. The work, which contains many 'proof texts' from misinterpreted Jewish works, seeks to show Judaism's inferiority to Islam. The text is undated but probably 16th or 17th century."

¹¹ Krstić, "Illuminated by the Light of Islam," p. 57 n. 92 states "The earliest dated manuscript of Yusuf's account I was able to locate is MS #2050, 91a-107b, preserved in the Bulgarian National Library in Sofia, which suggests that the text must have been originally written in or before 1088 A.H. (1677/78)." Indeed, this assumption is confirmed by the colophon of MS Bağdatlı Vehbi Efendi 2022, which mentions 1651 (see below).

¹² For a definition of the term 'confessionalization,' which was "formulated in distinct opposition to the primacy of socio-economic forces [...] in German historiography of the 1970s," see Heinz Schilling, "Confessionalization: Historical and Scholarly Perspectives of a Comparative and Interdisciplinary Paradigm," in *Confessionalization in Europe, 1555-1700. Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*, eds. John M. Headley, Hans J. Hillerbrand, and Anthony J. Papalas, Aldershot 2004, p. 24. This is to be distinguished from the 'formation of confessions' ("Konfessionsbildung"), as it embraces, beyond the narrowly religious and ecclesiastical phenomena considered by the former, "a universal perspective that encompasses all of society. It understands the confessional element as the leading category of early modern socialization and thereby as the essential element in research on early modern society. [...] Thus it includes not only early modern church history but also political, social and legal history as well as cultural history in general and the history of literature and art in particular." To which extent similar forces were at work in the Ottoman Empire has yet to be investigated both in detail and on a large scale, for which treatises such as the one investigated here provide valuable insights and material.

¹³ Krstić has argued that whereas "in the sixteenth century confession building in the Ottoman Empire was a predominantly top-down process presided over by the sultan and his advisers, [...] the situation changed in the seventeenth century when new initiatives for religious reform and definition of 'orthodoxy' began to be articulated 'from below' in reaction to profound social, political, and economic transformations that the empire was undergoing," and that by the mid-seventeenth century, a "confessionalization from below" can be observed. Krstić, "Illuminated by the Light of Islam," pp. 40-41, 60. For a more detailed discussion of such changes in outlook, and the rise of 'middle class' intellectuals during the 17th century, see Hagen, "Afterword," esp. pp. 249-56.

¹⁴ The latter appears to be the paradigm suggested by, e.g., the recent study by Baer (*Honored by the Glory of Islam*), which focuses on the agency of Sultan Mehmed IV in his role as a "convert maker" during the second half of the 17th century. The author states that "rejecting any attempt to explain Ottoman Islamization in terms of the converts' motives, the book concentrates on the proselytizers" (abstract). The latter are found at the highest eche-

tive essay locates Ottoman conversion narratives largely in the inter-imperial (Ottoman-Hapsburg; Ottoman-Safavid) space, arguing that they were part of a larger process of confessionalization that included not only Europe, for which the phenomenon is well researched, but the Ottoman Empire as well, and that conversion narratives played an important part in inter-imperial confessionalization.

However, while Christian and Shīʿī converts to Sunni Islam are accommodated comfortably in such a geography and theoretical framework, those converts to Islam who lacked imperial ‘backing’ – such as former Jews – are more difficult to locate.¹⁵ Despite the rather lengthy conversion narrative that is prefaced to his treatise, İbn Ebī ‘Abdū’d-Deyyān’s work is therefore only tangentially touched upon in Krstić’s study, which focuses mostly on Christian conversions to Islam. While acknowledging the significance of the larger international context,¹⁶ the present article focuses primarily on conversion and conversion narratives *within* the context of Ottoman internal politics, which included the continuing conversion of Christians to Islam in the Balkans that reached an all-time high in the 17th

lons of society, notably Sultan Mehmed IV himself, his mother, his grand vizier, and the Kadızadeli preacher Vani Efendi, who “actively sought to establish his [Mehmed IV’s–JP] reputation as a convert-maker,” and who “considered themselves devoted Muslims returning society to the right path, from which it had deviated” (p. 245).

¹⁵ This lack of Jewish ‘imperial backing’ was already noticed by the 17th century Christian convert to Islam and keen observer of Ottoman society ‘Alī Ufkī, who stated: “Les juifs [...] sont regardés en Turquie avec autant de mépris que dans les autres cantons de l’Europe où ils se sont retirés et qu’ils habitent en fugitifs et vagabonds sans aucune protection, *n’y ayant point de souverains sur la terre qui vivent dans leur croyance.*” (Emphasis added). Ali Ufkī, *Topkapi: Relation du sérail du Grand Seigneur*, eds. Annie Berthier and Stéphane Yerasomis, Arles 1999, p. 47. – For a discussion of “the lack of a neutral place in early modern society” in the context of Jewish conversions to Christianity in early modern Europe, see Elisheva Carlebach, *Divided Souls—Converts from Judaism in Germany, 1500–1750*, New Haven / London 2001, p. 102.

¹⁶ Already Madeline C. Zilfi had stressed the importance of the international context for the religious history of the period, which was not only one of imperial competition, but was indeed ‘exported’ to Istanbul, where the “politicking of European ambassadors on behalf of their coreligionists and sympathizers was especially intensive in the first half of the seventeenth century [...] some of the Reformation seems to have been fought out in Istanbul, where the Protestant Dutch and English embassies tried to undermine the Catholic French and the latter’s helpmates, the Jesuits.” Madeline C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600–1800)*. Minneapolis 1988, p. 178 n. 84. Part of the international context were also, of course, the military failures of the Ottomans during this period, which were often interpreted religiously, and thereby contributed to the confessional polarization within the Ottoman Empire in the 17th century (see below). To the east, this international context included, in the first half of the 17th century, Western European missionaries in major cities in Iran, as discussed in the contributions by Halft and particularly Matthee to this volume, as well as intensive conversion efforts by the Augustine, Cappucine, and other missionaries among the Mandaecans in the Persian Gulf on behalf of the Portuguese, who viewed this as part of their trade politics (with, in particular, the trade route to Goa in mind).

century,¹⁷ various individual conversions to Islam within the Ottoman Empire during the same period,¹⁸ and the Kadızadeli movement, which peaked several times across the 17th century,¹⁹ and notably in the period when the *Keşf* was composed.

Formerly Jewish authors of polemical literature, and İbn Ebî ‘Abdü’l-Deyyân in particular, recognized and put to use standardized narrative *topoi*, and participated just as much in the 17th century confessional polarization as those converts who were initially represented by and then turned their back on an imperial polity representing their faith, such as, e.g., Bobovius/‘Alî Ufkî vis-à-vis Christian Poland. This preliminary study of the *Keşfü’l-esrâr* is but a small, further contribution to filling the gap in our knowledge on the religious and intellectual history of this period, and in particular our knowledge about inter-religious debates during the 16th and 17th centuries, which are still much uncharted territory, despite the fact that a growing number of treatises dedicated to such debates have been surfacing over the past few years.²⁰ The treatise shows that Ottoman converts from Judaism to Islam, rather than being ‘outsiders’ to the inter-imperial competition because of the lack of an *imperial* backing for their confession, certainly had several Empires to convert *to*, including the Ottoman Empire.

The author and his historical context

The composition date of 1651 locates the *Keşfü’l-esrâr* right in the middle of the Kadızadeli movement, an activist, socio-economic-political pietistic movement that originated from the pulpits of popular preachers who incited the wider Muslim population of the Ottoman Empire to ‘enjoin the right and forbid the wrong,’²¹ with the double aim and incentive of ‘returning’ to a pure, unadulter-

¹⁷ Eyal Ginio, “Childhood, mental capacity and conversion to Islam in the Ottoman state,” *Byzantine and Modern Greek Studies* 25 (2001), p. 93; Anton Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans. Kisve Babasi Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Leiden 2004, pp. 194-96; Krstić, “Illuminated by the Light of Islam,” p. 43.

¹⁸ Famous converts during the second half of the 17th century include Sabbetai Svi (d. 1676) and the above mentioned Bobovius/‘Alî Ufkî (d. 1675). On the former, see Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi, the mystical Messiah, 1626-1676*, trans. R.J. Zwi Werblowsky, Princeton, NJ 1973; on the latter, see n. 8 above. Among the less famous converts are such individuals as İbn Ebî ‘Abdü’l-Deyyân, about whom we only know through their own writings. For similar cases, see also the contributions of Camilla Adang, Monika Hasenmüller and Sabine Schmidtke to this volume.

¹⁹ Zilfi, *The Politics of Piety*; Ahmet Yaşar Ocak, “XVII Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi,” *Türk Kültürü Araştırmaları* 17-21 i-ii (1979-83), pp. 208-25.

²⁰ See Schmidtke/Adang, “Aḥmad b. Muṣṭafā Tāshkubrızāde’s Polemical Tract,” and the contributions of Adang, Hasenmüller and Schmidtke to this volume.

²¹ Zilfi, *The Politics of Piety*, pp. 137-43. The central issue were “tensions between innovation and fundamentalism” which “in large part determined the character of politics in the seventeenth century.” Zilfi, *The Politics of Piety*, p. 134. On the eponymous ‘founder’ of the

ated, original Islam, and prohibiting ‘innovations’ such as the consumption of coffee, tobacco, and opium; and practices of popular veneration that were perceived as ‘un-Islamic’ (such as the visiting of saints’ tombs, the attendance of Sufi ceremonies, and the pronouncement of blessings after mentioning the name of the prophet Muḥammad),²² while at the same time trying to evict their Sufi practitioners–cum–*madrassa*–educated competitors from the highly prestigious and lucrative, and hence much coveted, pulpits of Istanbul’s major Friday mosques.²³ Such endeavors converged effortlessly with polemics against non-Muslims, as well as conversion efforts focusing on the latter.

As Madeline Zilfi has demonstrated, the overall picture was exceedingly complex. By and large, most of the Kadizadelis appear to have enjoyed only a basic education, and those who ever became preachers (*vāʿiz*, pl. *vuʿāz*) at one of the Friday mosques of Istanbul in most cases did so by slowly working their way up through a number of positions at provincial and then lesser Friday mosques in Istanbul, and had to prove themselves in competition with others by attracting ever larger crowds. It was the sultans who appointed the *şeyhülislam*, the highest judiciary in the realm who was in most cases a product of the *madrassa* system, often close to Sufi circles, and in some cases, though not always, opposed to the Kadizadelis. A famous example of the latter is the notorious *şeyhülislam* Bahāʾī (d. 1654), who was a heavy smoker himself and issued a *fetvā* that tobacco was licit, thus taking the opposite stance to the Kadizadelis.²⁴ However, this did not mean that the sultans were not pleased with some of the Kadizadelis’ preachings: the prohibition of coffee – and by extension coffee houses – and opium meant the closure of coffee houses – not only competition of the mosque, but also places where political unrest could brood.

The Kadizadeli movement was close to the people, engaging with them physically in the same space (the mosque), much more so than the generally moderate *madrassa*-educated and -educating religio-political *ilmiye* elites. It constituted a movement ‘from below,’ while also appealing, in its arguments, to the larger international politics of the empire by making deviant religion responsible for Ottoman military defeat, ever increasing during the 17th century and one of the main reasons why it has become known as a “troubled century” and “period of decline.”

movement, Birgeli Mehmed, see Kâtip Çelebi (1609-1657), *The Balance of Truth*, translated with an introd. and notes by G.L. Lewis, London [1957], pp. 128-31; Zilfi, *The Politics of Piety*, pp. 143-46. On his creed, the *Ṭarīqa Muḥammadiyya*, see Bernd Radtke, “Birgiwîs *Ṭarīqa Muḥammadiyya*. Einige Bemerkungen und Überlegungen,” *Journal of Turkish Studies* 26 (2002), pp. 159-74.

²² See Zilfi, *The Politics of Piety*, especially pp. 133-37.

²³ Madeline C. Zilfi, “The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul,” *Journal of Near Eastern Studies* 45 (1986), pp. 251-69, and eadem, *The Politics of Piety*, especially Chapter Four, “The Kadizadeli Challenge,” pp. 129-81.

²⁴ For more on Bahāʾī, see Zilfi, *The Politics of Piety*, pp. 142-43.

Religious interpretations of political, social, and military ‘failures’ were rampant during the 1650’s, when the Ottomans were losing ever more lands to enemy forces, with the capital being almost starved by the Venetians’ overpowering force in the Mediterranean Sea.²⁵ Conversely, conversion of non-Muslims to Islam could be seen as a ‘success.’ This is by no means a new phenomenon. Narratives of conversion and conquest often go hand in hand and long predate the Ottoman Empire in the Islamic context.²⁶ Increasingly, however, politics were interpreted religiously, and *vice versa*. For example, when, in 1655, the islands of Bozca and Limni fell to the Venetians, the Kadızadelis “blamed the loss of the islands on the fact that Grand Vizier Boynueğri Mehmed Pasha was a Sufi.”²⁷

Such polarization was exacerbated around 1661 with the rise to power of Sultan Mehmed’s (r. 1648-87) preceptor and spiritual counselor of the Grand Vizier Köprülüzade Fazıl Ahmed (r. 1661-1676),²⁸ the Kadızadeli leader Vani Mehmed Efendi (d. 1685).²⁹ During his era, even the welfare of the public became polarized when, against the Sultan’s original order, which was based on the past practice of joint prayers of the Christian and Muslim congregations of Istanbul for the communal good of the city’s inhabitants, Vani Mehmed argued that communal prayers against the plague should *not* be performed in an inter-confessional manner.³⁰ Against the current *şeyhülislam*’s support of the practice of the past, Vani

²⁵ Rycaut’s entry for the year 1651 is full of accounts of Ottoman military failures, and so are the entries for the previous years: almost the entirety of his report on Sultan İbrāhīm’s reign (1640-48) is devoted to military campaigns (and mostly Ottoman defeat). Sir Paul Rycaut (1628-1700), *The history of the Turkish empire from the year 1623 to the year 1677. containing the reigns of the three last emperours, viz. Sultan Morat or Amurat IV. Sultan Ibrahim, and Sultan Mahomet IV. his son, the XIII. Emperour now reigning*, London 1680, pp. 1-35 (for Sultan Ibrahim’s reign), pp. 42-45 (for the year 1651).

²⁶ Judith Pfeiffer, *Conversion to Islam among the Ilkhans in Muslim Narrative Traditions: The Case of Ahmad Tegüder* [d. 682/1284], Ph.D. Thesis, The University of Chicago 2003, Introduction.

²⁷ Baer, *Honored by the Glory of Islam*, p. 71.

²⁸ On the career of this *ilmiye*-trained son of the Grand Vezir Köprülü Mehmed (d. 1661), see Zilfi, *The Politics of Piety*, pp. 84-85.

²⁹ On Mehmed ibn Bisām of Van, “Vani” Mehmed Efendi, and his involvement in politics, including his incitement of a new wave of Kadızâdeli activities, see Zilfi, *The Politics of Piety*, pp. 146-59. Zilfi locates conversion efforts especially with Vani Mehmed (pp. 146, 149-50, 152-53), and points out the parallels between the measures taken by the Kadızâdelis against Sufis and non-Muslims. “With regard to non-Muslims, so visible in Istanbul [...], Muslim ‘deviation’ lay in the direction of over-indulgence of the infidel. There had been too much toleration, too much latitude. His [Vani Efendi’s—JP] policies toward them were not unlike those toward the Sufis. Both policies were inspired by a similar vision. He set out to curb the public access of both groups.” Zilfi, *The Politics of Piety*, p. 153. Among others, Vani was personally involved in the interrogation of Sabbetai Svi that led to the latter’s conversion to Islam (Scholem, *Sabbetai Sevi*, pp. 673-86; Zilfi, *The Politics of Piety*, p. 154). Rycaut described Vani Efendi as “as inveterate and malicious to the Christian Religion, as any Enthufiaft or Fanatick is to the Rites of our Church and Religion.” *The history of the Turkish empire*, p. 105 (under the year 1662).

³⁰ Zilfi, *The Politics of Piety*, p. 157.

Mehmed argued successfully that the prayers should be performed in a segregated way, and that members of each faith should carry out their prayers separately. He took an even harsher position in interpreting the Great Fire of 1660. According to the contemporary observer Rycaut, Vani Mehmed attempted to push through his position by using confessional polarization as his main argument:

Vanni Effendi [...] perfwaded the [Grand] Vezir [Fazıl Ahmed Köprülüzade, d. 1676] that the terrible Fires in *Constantinople* and *Galata* in the year 1660, and the laft years unparalleled Pestilence, and the inconfiderable advance of the Turks on the Chriftians for fome years, were fo many parts of Divine Judgments thrown on the Muffulmen, or Believers, in vengeance of their too much Licence given to the Chriftian Religion [...] Wherefore a Command was iffued, That no Wine ſhould be henceforth fold within the Walls of the City [of Constantinople-JP]. And it was farther intended that Greeks and Armenians, and all other Chriftians, who had Dwellings or Poſſeſſions within the Walls of the City, ſhould within forty days ſell thoſe habitations, and depart; which otherwiſe ſhould be confiscated to the Grand Signior.³¹

Rycaut also stated with relief that “God who ſupports the Faithful in Tryals of Perſecution, moderated this Decree, and reſerved ſtill his Church in the miſt of Infidels; not ſuffering this City to loſe the Name nor Religion of that Holy Emperor, who both erected, and chriſtened it,”³² and went on to report how Christian prisoners, men who had been incarcerated because of their inſubordination to the initial decree – they had ſtarted re-building churches – were released through the ſpecial intervention of the Sultan mother Hatice Turhan Sultan (d. 1683) in order to help in the building of the Yeni Cami (Yeni Valide) mosque.

As Baer has demonstrated, the Jewish community was particularly badly affected by theſe events. During the Great Fire of 1660, entire quarters of Iſtambul that had been largely Jewish had burned down. They were now ‘converted’ into purely Muslim quarters under the new Sultan mother Valide Hatice Turhan Sultan. The completion of the huge Yeni Cami mosque that ſtill overlooks the entrance to the Golden Horn was the ‘flagſhip’ of this Islamization of urban ſpace in Iſtambul under the Valide, which was accompanied and partially made poſſible by the prohibition to ſell properties to Jews in Eminönü, and the relocation of large numbers of Jews outside of the imperial ſpace of old Constantinople (where many of them had been moved in the previous century and a half in the firſt place)³³ to other, already largely Jewish, parts of wider Iſtambul, moſt noticeably Hasköy.³⁴

³¹ Rycaut, *The history of the Turkiſh empire*, p. 105 (for 1662).

³² Rycaut, *The history of the Turkiſh empire*, p. 105 (under the year 1662).

³³ Uriel Heyd, “The Jewish Communities of Iſtambul in the Seventeenth Century,” *Oriens* 6 (1953), p. 304.

³⁴ Baer, *Honored by the Glory of Islam*, pp. 81-104, parts of which were published earlier as “The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Iſtambul,” *The International Journal of Middle Eaſt Studies* 36 (2004), pp. 159-81.

The Kadızadeli movement flared up in several large waves across the seventeenth century, with high points in the decades prior to the composition of the treatise under consideration here, including a famous debate between Kadızade Meḥmed (1582-1635) and the Ḥalvetî *şeyḥ* Sivāsî Efendi (d. 1639) which occurred in 1633 in the presence of Sultan Murād IV (r. 1623-40) and resulted in a royal decree for the immediate destruction of all taverns in Istanbul.³⁵ It was followed by a period of countless executions for smoking infractions between the years 1633-1638.³⁶ With the appointment of the Kadızadeli preacher Üstüvânî Meḥmed (d. 1661) as both the palace preacher and *vāʿiz* at Fatih (from 1655 onwards), a rare “official link between Kadızadeli pulpits and the palace” was forged.³⁷

While the movement was eventually suppressed, it was at its very height at the time when the treatise we are concerned with here was written: in 1651, the very same year in which it was composed,³⁸ the Kadızadelis under the leadership of Üstüvânî Meḥmed incited the congregations to attack Sufis and indeed even mere visitors to Sufi lodges, and called for the leveling of the Ḥalvetî lodge at Demirkapı. Under immense Kadızadeli pressure, the Grand Vizier Melek Aḥmed Paşa (d. 1662) issued an order for the destruction of the lodge, which was subsequently leveled.³⁹ How much this meant a ‘changing of the tides’ in favor of the Kadızadelis can be appreciated when we take into account that the previous dowager Kösem Mahpeyker (arguably the most powerful woman in Ottoman history, and not coincidentally also executed in 1651) was well known as a generous benefactress of the Ḥalvetî order.⁴⁰ By contrast, her successor Hatice Turhan Sultan was going to make the Kadızadeli preacher Vani Efendi the first *vāʿiz* of her newly completed Yeni Cami mosque upon its completion⁴¹ – the same mosque whose construction was made possible by prohibiting the Jews to return to Eminönü after the Great Fire of 1660.

The second Ḥalvetî lodge that the Kadızadelis attempted to attack in the same year (1651), “was that of [the Ḥalvetî *şeyḥ*—JP] Sivāsî Efendi’s cousin and disciple Mıṣrî Ömer (d. 1659), who had just been named Friday preacher at Süleyman-

³⁵ Zilfi, *The Politics of Piety*, p. 133. – See Appendix I for the main dates mentioned in this article.

³⁶ Zilfi, *The Politics of Piety*, p. 139.

³⁷ Zilfi, *The Politics of Piety*, p. 141.

³⁸ Some time between 1651 and 1654 was furthermore when Sabbetai Svi was expelled from his birthplace Izmir because of his messianic ambitions; Scholem, *Sabbatai Sevi*, pp. 138-52. His fate was to be determined by the Kadızadeli movement a decade later; see below. For a recent interpretation in the context of Ottoman religious and intellectual history, see Gottfried Hagen, “Afterword. Ottoman Understandings of the World in the Seventeenth Century,” in Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality*, Leiden 2006, pp. 215-56.

³⁹ Zilfi, *The Politics of Piety*, p. 142.

⁴⁰ Zilfi, *The Politics of Piety*, p. 139. As the mother of Sultans Murād IV (r. 1623-40) and İbrāhīm (r. 1640-48), and grandmother of Sultan Meḥmed IV (r. 1648-87), the Valide Sultan Kösem Mahpeyker was a powerful political player.

⁴¹ Zilfi, *The Politics of Piety*, p. 147.

iyye.”⁴² Consequently, Sufis were “given a chance to renounce unbelief by renewing their profession of the faith. If they refused, they would be killed. In any case, the lodges should be leveled without exception.”⁴³ Similarly, and only a decade and a half later, the Jewish claimant to messiahship Sabbetai Svi was given the same ‘chance’ to either renounce his faith or die. He elected to do the former, and famously converted to Islam in 1666.⁴⁴

It was in this atmosphere, in which religion was highly politicized, and confessional dissimilarities rather than similarities were stressed in order to highlight differences, that İbn Ebi ‘Abdü’d-Deyyân translated Taşköprüzade’s 16th century polemical treatise against Judaism from Arabic into Ottoman Turkish and infused it with further examples and an introduction-cum-conversion narrative.

While we supposedly know the author’s name,⁴⁵ it oscillates from manuscript to manuscript, and his historical identity remains elusive.⁴⁶ His name occurs as

⁴² Zilfi, *The Politics of Piety*, p. 142. Among the ca. 200 Friday mosques in Istanbul at the time, several of the first-rank (twenty or so) imperial mosques were occupied by Kadizadelis in the early 1650’s (ibid., p. 141), including Aya Sofya, “the premier mosque of the Ottoman Empire and the summit of the vaiz career,” (p. 132). The position of Friday preacher at the Aya Sofia had previously been held by the Hâlvetî ‘Abdûlahâd Nûrî (d. 1651), the most important şeyh of the time, who had been the successor to his maternal uncle Sivâsi Efendi, the already mentioned Hâlvetî Şeyh who represented the Sufi position in opposition to Kadizâde Mehmed in 1633

⁴³ Zilfi, *The Politics of Piety*, p. 142.

⁴⁴ Scholem, *Sabbatai Sevi*, pp. 673-86; Zilfi, *The Politics of Piety*, p. 154. A similar case is reported for a mint director in Ottoman Cairo around 1696, who escaped being beaten to death and burned (as had happened to his predecessor) by converting to Islam. Jane Hathaway, “The Grand Vizier and the False Messiah: The Sabbatai Sevi Controversy and the Ottoman Reform in Egypt,” *Journal of the American Oriental Society* 117 (1997), p. 670.

⁴⁵ The term Dey[y]ân may well refer to God (*al-Dayyân* – both forms occur in the manuscripts), ‘Abdü’d Deyyân thus being the equivalent of ‘servant of God,’ or ‘Abd Allâh, which is one of the most common names of converts to Islam, both in the early centuries of Islam, and in the Middle periods, when calques in other languages, such as *Khudābanda* (Persian for ‘servant of God’), emerge. See, for instance, the Jewish convert to Islam ‘Abd al-Haqq al-Islāmî’s name, who authored the polemical treatise *al-Sayf al-mamdūd fî l-radd ‘alā aḥbār al-yahūd*, ed. and trans. E. Alfonso, Madrid 1998, as well as the name of Nūḥ ibn Abdūlmannân, an Italian convert to Islam; Hagen, “Afterword,” p. 251. Secondly, it may also refer, if only indirectly, to the position that either İbn Ebi ‘Abdü’d-Deyyân himself or his father may have held in the past within the Jewish community, namely as a Dayan, a rabbinic judge.

⁴⁶ Further research into the archival sources may reveal more about his identity, as conversions are frequently recorded by *kadıs*, and in his conversion narrative, İbn Ebi ‘Abdü’d-Deyyân alludes to his conversion having taken place in the presence of the Sultan (possibly as part of a larger group). On relevant Ottoman archival sources, see Halil İnalçık, “Ottoman Archival Materials on *Millet*,” in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* 1-2, eds. Benjamin Braude and Bernard Lewis, New York 1982, vol. 1, pp. 437-49. On public conversions in the presence of the Sultan, see Marc Baer, “The Conversion of Christian and Jewish Souls and Space during the ‘Anti-Dervish Movement of 1656-76,’” in David Shankland (ed.), *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F.W. Hasluck, 1878-1920*. Istanbul 2004, vol. 2, pp. 183-200, here p. 192, fn. 2. Baer has located close to two hundred cases of converts

Yūsuf b./İbn Abī ‘Abd/‘Ubayd⁴⁷ ed-Dey(y)ān⁴⁸ in the introductions of the various manuscripts. In the colophon, his name also fluctuates considerably, between Yūsuf b. ‘Abdū’l-Melik⁴⁹ ad-Dey(y)ān, as represented by the lead manuscript (MS Bağdatlı Vehbi Efendi 2022) and its followers; Yūsuf b. Ebī ‘Abdū’d-Dey(y)ān;⁵⁰ and Yūsuf b. ‘Abdū’d-Deyyān.⁵¹ While the profession of his father (or one of his forefathers) is given as Kepenkçi (‘iron door gate maker’) or Kepenekçi (felt maker) in one of the manuscripts,⁵² I have so far not been able to establish his identity, or his social, occupational or family context from external sources, which would suggest that he may have been from those educated, though lower, echelons of society who often do not appear in historiographical or reference works until the modern period, if, of course, the author’s ‘name’ is not a pseudonym in the first place.

On the other hand, the introduction suggests that İbn Ebī ‘Abdū’d-Deyyān had connections to the “gate to the refuge of happiness” (*ol südde-yi sa’ādet-penāh*), a common epithet of the Sultan, and that he had been sheltered under the “bounteous patronage of the shadow of God on earth” (*zill Allāh fī arḍın*) – again, possibly referring to the Sultan), although this may mean much less than is suggested by the text.⁵³ The author’s connections to the court – if not fictitious – suggest that he may have lived in or close to the capital at the time of the composition of the treatise. Furthermore, we also learn that İbn Ebī ‘Abdū’d-Deyyān appears to have been from a wealthy family (he is able to endow his inheritance) and that he originally worked in trade, but gave up much of his wealth in order to live in seclusion. The latter is expressed in a terminology that is well known from Sufi circles – the author says that he wanted to “seclude himself in the corner of renunciation.”⁵⁴ On the other hand, he encourages his readers to contact him if they have any difficulties when engaged in a polemical argument with Jews (see

that are recorded in the Prime Ministry’s Ottoman Archive in Istanbul for Mehmed IV.’s reign alone, and points out that “several hundred more” are found in documents in Sofia (ibid.).

⁴⁷ Two of the manuscripts (Bağdatlı Vehbi Efendi 2022, ff. 101b, Princeton, Garrett Islamic MS 1183H [Trk Uncatalogued], f. 71a) have “‘Ubayd,” whereas the majority (and mostly later manuscripts Giresun 171/2, f. 30a; Giresun 102, f. 133b; Manisa 2986-8, f. 198b; Sofia, Bulgarian National Library 2050, f. 92a; Leiden Or. 25.756 Ar. 5836, f. 1b) have “‘Abd.”

⁴⁸ The Leiden manuscript (Or. 25.756 [= Ar. 5836], f. 1b) vocalizes “al-Dayyān” with a *shadda* over the *yā*.

⁴⁹ The Manisa manuscript has ‘Abd Allāh instead of ‘Abd al-Malik.

⁵⁰ Sofia, Bulgarian National Library 2050.

⁵¹ Leiden Or. 25.756 (= Ar. 5836).

⁵² Sofia, Bulgarian National Library 2050, f. 92a, where the author is introduced as Kepenk-çizāde/Kepenekçizāde.

⁵³ See Appendix II. However, mass conversions in the presence of the Sultan did apparently occur; see fn. 46.

⁵⁴ See Appendix II. Krstić (“Illuminated by the Light of Islam,” p. 57) takes this to mean that “he eventually became a Sufi.”

below, pp. 27-28). Such apparent inconsistencies do not make it easier to resolve the puzzle of the identity of the author. As no names are mentioned in the preface, a more specific contextualization is not possible from this passage.

Regarding the intentions and spiritual journey of İbn Ebî ‘Abdü’d-Deyyân, we learn from the introduction (Appendix II) that he was a Jewish convert to Islam who wrote this treatise to demonstrate the superiority of Islam over Judaism, and states that he uses his previous Jewish education in order to do so. Very similar claims had been made by earlier Jewish convert authors of anti-Jewish polemical treatises, such as, e.g., Samaw’al al-Maghribî (d. 570/1175).⁵⁵ How İbn Ebî ‘Abdü’d-Deyyân’s approach differs from these has yet to be investigated in detail. Most noticeably, the Arabic translations from the Hebrew Bible that are presented by Taşköprüzade are found almost verbatim in the *Keşfü’l-esrâr*, and neither appears to be based on or related to other known early translations into Arabic of the Hebrew Bible, though this point also requires further investigation.⁵⁶

İbn Ebî ‘Abdü’d-Deyyân also states that he was quite advanced in his Jewish education when he converted. The treatise demonstrates that the author was indeed well versed in the rabbinical tradition, as is evidenced by the examples from inner-Jewish debates that he adduces, and which are not contained in Taşköprüzade’s treatise.⁵⁷ It is also supported by the fact that he is capable of providing Hebrew quotations in transliteration in the Arabic alphabet.⁵⁸ In the conclusion, the author reveals more about the reasons for composing the treatise:

Here ends the book *Keşfü’l-esrâr fî ilzâmi’l-Yebûd ve’l-ahbâr*, which Yûsuf b. ‘Abdü’l-Melik ed-Deyyân composed. He says that the purpose of presenting this treatise is not to attain virtue or fame, but rather [to help] those scholars (*‘ulemâ*) who want to debate with the Jews (*ol tã’ifê*), but give them the upper hand [in the debate] instead, as they are not informed about the conditions (*ahvâl*). [Hence] the zeal for the aim of revealing the

⁵⁵ Samaw’al had stated: “The ultimate purpose in writing this work [i.e., the *Iḥḥām al-Yabūd-JP*] is to refute that obstinate and stubborn [Jewish-JP] people, and to reveal with what corruption their tenets are beset. It is true that, before my time, leading authorities - may their reward be augmented - applied themselves to this matter and pursued several lines of polemics with the Jews, but the latter hardly understood most of the controversy, nor found it convincing. By using scriptural passages current among the Jews, this book clears the way to silencing them. God made the Jews blind when they tampered with the text; so that these same passages, possessed by the Jews, might thus serve as evidence against the Jews.” Samaw’al al-Maghribî, *Iḥḥām Al-Yabūd. Silencing the Jews*, ed. and introduction by Moshe Perlmann, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 32 (1964), p. 33.

⁵⁶ In particular, future research should include comparisons with the 1559 translation of the Pentateuch by the Istanbul Jew known as Hāki (see Neudecker, *The Turkish Bible Translation*) and the Ottoman translation by ‘Alī Bey/‘Alī Ufkî, the Polish convert to Islam who worked as chief translator at Mehmet IV’s court, though it appears as though Ufkî’s efforts followed rather than preceded those of İbn Ebî ‘Abdü’d-Deyyân (see on him n. 8 above).

⁵⁷ Appendix III provides examples of this.

⁵⁸ It is particularly noteworthy that in his arguments the author makes frequent reference to the Hebrew Bible, the Talmud, and Jewish exegetes such as Rashi, Abraham ibn Ezra and Nahmanides.

truth arose in this poor one, and those matters that I had studied from its experts, the details and methods of their commentaries (*tefsīr*) as well as their book known as the *Talmud* and its branches (*furūʿ*) and abridgments (*muḥtaṣar*) were selected and written down as an instance of this, so that when they [the scholars] intend to study [these issues] and debate with a [Jewish] person, they would be knowledgeable about those abovementioned books. It is easy to debate with them (*ānların gibiler ile bahs āsāndır*), but it is difficult to convince the ignorant ones as they are exceedingly obstinate (*muʿāned-i maḥz*). If those people (*ol tāʿife*) ask questions and seek answers, let this poor one know. As long as I still have life to live in this world, let their doubts be eliminated.

This final paragraph, and especially the concluding sentence, places the treatise squarely into the field of interreligious polemics of the mid-17th century Ottoman Empire. It shows that interconfessional polemics was a highly relevant issue during this time, as it contains an invitation to contemporaries to consult the author if they needed guidance on how to conduct and win a polemical argument. This is what may indeed have happened to the treatise – at least this would explain why there are so many different versions in the surviving manuscripts, especially in the final chapter, representing entirely different recensions of the text: It may have been re-written and/or continued and supplemented with further examples and arguments after further questions were asked, i.e., after someone had ‘tried’ the treatise in a debate, and was faced with counter arguments, to which further responses and examples were then added.⁵⁹

While the introduction consists in large parts of a seemingly intimate conversation account, it contains several inconsistencies. The author claims to have composed the treatise, without acknowledging anywhere the older Arabic treatise by Taşköprüzade, to which it is deeply indebted. The latter is so clearly not only modeled on Taşköprüzade’s Arabic treatise, but in fact constitutes an Ottoman translation of it, that by today’s standards we would call it plagiarism. Additional confusion about the author’s identity and the time he lived in arises from the main text itself: here, the author mentions that he met someone who had gone to see a certain *Şeyhülislam* Saʿdī Efendi and engaged with him in a religious debate in his home.⁶⁰ Given the date, the name, and story, these appear to be a narrative interpolation.⁶¹ The only Ottoman *şeyhülislam* with this name is the *şeyhülislam* or *muftī* of Istanbul, Mollā Saʿdullāh b. ʿĪsā, known as Saʿdī Çelebī. Under Süleymān the

⁵⁹ A similar process explains the different recensions of Samawʿal al-Maghribī’s *Iḥām al-Yahūd*. See the introduction by Moshe Perlmann, p. 26; see also the editors’ introduction to *Samawʿal al-Maghribī’s (d. 570/1175) Iḥām al-yahūd. The Early Recension*, eds. Ibrahim Marazka, Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, Wiesbaden 2006. – Another example is provided by Monika Hasenmüller in this volume.

⁶⁰ For the full story, see Appendix III. The episode occurs in the answer to the sixth proof of the spuriousness of the arguments adduced by the Jews for the eternity of the religion of Moses. *Faṣl 1, Tezyif-i datil-i sâdis, javâb*.

⁶¹ See Appendix I for the main dates mentioned in this article.

Magnificent (r. 1520-1566) he held office as *şeyhülislam* for five years from 1533 until his death on 21 February 1538.⁶²

The life dates of the *şeyhülislam* are more compatible with the lifetime of Taşköprüzade – except that his treatise, at least in the copies that have come down to us, does not mention this episode. However, Taşköprüzade mentions Sa‘di Efendi in his *Şhaqā’iq al-Nu‘māniyya*, which includes the following passage:

Mollā Sa‘di Çelebī excelled over his contemporaries as a teacher. As a *qāḍī* he fulfilled this office in an irreproachable manner, and in his *fatwās* he always knew how to give an excellent answer. [...] His belief was pure, and he held fast onto the *sharī‘a*. He was one of those learned men who spent all their time studying. He also possessed a large library and had studied all kinds of curious things [emphasis added], of which he had memorized the important passages. He had an excellent memory and also knew by heart a good amount of the *manāqib* (hagiographies) and history works.⁶³

It is noteworthy that Taşköprüzade states that Mollā Sa‘di “had studied all kinds of curious things, of which he had memorized the important passages.” This might be a hint that he was possibly interested in the kind of inter-religious debate discussed here, though this must remain speculation, as Taşköprüzade does not provide any details on what kinds of “strange books” Sa‘di Efendi read.⁶⁴

Beyond these clues and references, the text reveals little about the author, and further speculation about his identity, including the possibility that the ‘Jewish convert’ is a fictitious *persona* invented to lend more credibility to the core text,⁶⁵ is not productive at this point. What we can be sure about, however, is the continued interest in the treatise as evidenced by the existence of several, mostly later, copies, and the apparent accretional ‘growth’ of the text over time.

⁶² Abdülkadir Altunsu. *Osmanlı Şeyhülislamları*, Ankara 1972, p. 275, provides the exact dates of his office as 17 April 1533 to 21 February 1538.

⁶³ “Sa‘dullāh b. ‘Īsā, known as Sa‘di Çelebī,” Taşköprüzade, *al-Şhaqā’iq al-Nu‘māniyya*, ed. Ahmed Subhi Furat, [n.p.] 1985, pp. 443-45; German trans. O. Rescher, Konstantinopel-Galata 1927, pp. 282-84.

⁶⁴ “*Wa qad malaka kutuban kathīratan wa-ṭṭala‘a ‘alā ‘ajā‘ib min al-kutub.*” *al-Şhaqā’iq al-Nu‘māniyya*, ed. Furat 1985, p. 444.

⁶⁵ A similar phenomenon can be observed in contemporary Europe, where 16th century Jewish conversions to Christianity were re-cast in conversion narratives that were stimulated by, if not modeled on, Luther’s ‘conversion narrative.’ “Eventually, the autobiographical narrative became such an integral feature of books written by converts, that when the converts did not provide their own narratives, their Christian editors or publishers would compensate by providing a biography of the convert-author to satisfy their readers.” One eighteenth century editor “worried that the absence of a ‘life’ of the author would diminish the value of his edition of a sixteenth-century convert classic.” Carlebach, *Divided Souls*, p. 93.

The text and its discursive context

While İbn Ebî ‘Abdü’l-Deyyân’s treatise and Taşköprüzade’s are very similar in title, contents, and structure, they also differ substantially. Notably, Taşköprüzade does not contain the introduction and conclusion (for obvious reasons – these pertain to İbn Ebî ‘Abdü’l-Deyyân as a real or invented convert author/compiler), but also does not contain the story about the *şeyhülislam* Sa’dî Efendi, and other interpolations (see Appendix III).

It becomes easier to analyze this relationship if we think of the text as consisting of three components: (i.) The first component is the core text, which is the Arabic text provided by Taşköprüzade, which İbn Ebî ‘Abdü’l-Deyyân translated into Ottoman Turkish a century later. (ii.) The second component is the ‘frame narrative’ which was added later, consisting of the introduction/conversion narrative (Appendix II) and the conclusion/invitation to the readers to consult the author if they face difficulties in a real-life polemical debate (provided here on pp. 27-28). This ‘framing,’ in turn, also lent greater credibility to the treatise itself.⁶⁶ Both components rely heavily either on previous texts and/or on existing *topoi*.⁶⁷ In addition, the combination of a refutation of the Jews and an autobiographical conversion narrative is something of a *structural topos*, as the similar set-up of ‘Abd al-Ḥaqq al-Islāmî’s and Samaw’al al-Maghribî’s works shows. (iii.) The third component are the many glosses, examples, names, and references that were added to the core text (i.) by İbn Ebî ‘Abdü’l-Deyyân and future scribes-*cum*-commentators, and which were, almost in a ‘zipper’ procedure, integrated with the main text.

(i.) The first component or ‘core narrative’ is so obvious and omnipresent that it does not need to be explained here further – a look at Appendix III, which is representative, demonstrates how much İbn Ebî ‘Abdü’l-Deyyân owes to Taşköprüzade.⁶⁸

⁶⁶ Interestingly, converts appear to be more credible ‘witnesses’ than believers born into a religion. This is even the case for ‘apostates’ (from the narrator’s perspective). Thus, the early 18th century editor of a group of epistles that contains a treatise by ‘Alî Ufkî on *The liturgy of the Turks* commented: “What he has left in writing concerning the Rites of the Turks, must be acceptable to the curious Reader; because these things have not been so well describ’d by others, nor indeed could they be accurately describ’d by any Christian.” *Four Treatises Concerning the Doctrine, Discipline and Worship of the Mahometans*, p. 105.

⁶⁷ For examples of such *topoi*, see Perlmann “The Medieval Polemics Between Islam and Judaism.” Especially Iberian/Sephardic Jews, who eventually constituted the majority of Ottoman Jewish Istanbul, might well have been familiar with the works of Ibn Ḥazm of Cordoba and the refutation of his, or similar, polemical arguments by Ibn Adret, Judah ha-Levi, and Maimonides. – On the ‘sepharadization’ of the Jewish community of Istanbul, see Rozen *A History*, Chapter Seven, “Interethnic encounters,” pp. 87-99. On Ibn Ḥazm, see Adang, *Muslim Writers*.

⁶⁸ Furthermore, most, if not all, of the arguments contained in the text already occur in earlier polemical debates, such as in, e.g., Maimonides, *The Epistle to Yemen*, tr. and annotated by Abraham Halkin, in *Epistles of Maimonides. Crisis and Leadership*, Philadelphia / Jerusalem 1985, pp. 107-14. On the arguments used by Samaw’al al-Maghribî, e.g., as well as

(ii.) Turning to the second component or ‘frame narrative,’ this as well is heavily indebted to various precursors in the Islamic polemical tradition, mostly in the form of *topoi*. Despite the fact that it looks as though here one convert speaks with his own voice, and the deceptively personal style and ‘confessions’ in the introduction notwithstanding, many of the topics mentioned in the introduction are stock *topoi* of conversion narratives of Jews to Islam throughout the centuries and indeed pre-date the Ottoman Empire.⁶⁹ Even the seemingly specific purpose of the treatise and the instructions to the readers in the concluding paragraph, namely to provide arguments for “those scholars (*‘ulemā*) who want to debate with the Jews,” are not new: for instance, ‘Abd al-Ḥaqq al-Islāmī in his *al-Sayf al-mamdūd fī l-radd ‘alā aḥbār al-Yahūd* had proposed exactly the same purpose of the composition of his treatise, which is why Esperanza Alfonso has dubbed it a “*manual de polémica*.”⁷⁰

Perhaps surprisingly, such generic *topoi* did not undermine the credibility of the treatise: on the contrary, they rendered it true and believable precisely because it ‘ticked the right boxes.’⁷¹ Part of the ‘cognitive matrix’ of ‘true’ (credible and con-

other Jewish intellectuals who converted to Islam, see Sarah Stroumsa, “On Jewish Intellectuals Who Converted in the Early Middle Ages,” in *The Jews of Medieval Islam. Community, Society, and Identity*, ed. Daniel Frank, Leiden 1995, pp. 191-96. It should be pointed out that Ibn Ebī ‘Abdū’d-Deyyān’s treatise differs from Samaw’al’s in that he asserts the superiority of Islam (as opposed to Samaw’al, who asserted the equality of all religions; Stroumsa, “On Jewish Intellectuals,” pp. 195-96). See also Mercedes García-Arenal, “Dreams and reason: Autobiographies of converts in religious polemics.” In *Conversions Islamiques. Identités religieuses en islam méditerranéen = Islamic conversions: religious identities in Mediterranean Islam*, ed. Mercedes García-Arenal, Paris 2001, pp. 94-100.

⁶⁹ Several ‘precursor’ texts (both by converts and non-converts) which used similar arguments are listed in Schmidtke/Adang, “Aḥmad b. Muṣṭafā Ṭāshkubrīzāde’s Polemical Tract,” especially pp. 82-83 n. 9.

⁷⁰ “Su propósito explícito es dar argumentos que faciliten la polémica con los judíos; en este sentido, lo que trata de escribir no es un relato autobiográfico que transmita su experiencia de conversión, sino un *manual de polémica*.” ‘Abd al-Ḥaqq al-Islāmī, *al-Sayf al-mamdūd*, p. 36. Alfonso also pointed out that in addition to earlier, similar, tracts written by Jewish converts to Islam (such as the *Iḥām al-Yahūd* by Samaw’al al-Maghribī or the *Kitāb Masālik al-Nazār* by Sa’īd b. Ḥasan), very similar texts were also written by Muslims against Jews; see *ibid.*, p. 37. A case in point is the *Izhār* in Ibn Ḥazm’s *Kitāb al-Fiṣal*. On the latter, see especially Adang, *Muslim Writers*.

⁷¹ Using research on conversion narratives from such varied environments as Catholicism and Protestantism, Jehovah’s Witnesses, the Divine Light Mission, Nichiren Shoshu, Hare Krishna, and others, the social anthropologist Thomas Luckmann has distinguished between the substance of *conversions qua act*, and conversion as the *articulated experience* of conversion, and its inter-subjective reconstruction, as expressed in *conversion narratives*. His careful analysis has demonstrated that *conversion narratives* are part of the *conversion* itself, precisely because they are part of a known, recognizable, and expected cognitive matrix which makes conversion narratives believable, and hence, ‘true.’ Thomas Luckmann, “Kanon und Konversion,” in *Kanon und Zensur, Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, eds. Aleida and Jan Assmann, München 1987, p. 40. See also Carlebach, *Divided Souls*, p. 88, who (apparently unaware of Luckmann’s study) states that “Conversion

vincing) *conversion narratives*, cognates of polemical literature in Islam, is the *reliance on reason*, which Sarah Stroumsa has identified as “part of the Arabic polemical tradition.”⁷² This is precisely what the author of the *Keşfü'l-esrār* stresses in his introduction, where he juxtaposes the incomprehension and intuitive rejection with which he studied the Torah in his youth, with the maturity of his decision to convert to Islam as an adult, which, he claims, was entirely based on deliberate study and rational insight:

[...] Even as far back as the time of [my] youth when I was applying myself to the study [of] the Torah [...], I came across some words which would not please my heart, I could not understand them easily, and they were not agreeable to me because they contradicted common sense. However, I did not reject them because they were written down in the Torah. And because of my young age, I did not attempt to understand them. And whenever they were mentioned, the strength of the aversion in my heart increased and became stronger.

And now that I have reached maturity and have become aware of the temporality of the world, I have begun to think about and reflect upon the commands of my religion and the affairs of my future life [*ākībet*]. I did not benefit from the religious authorities [*ahbār*] that I consulted [regarding] those matters of doubt. I did not find consolation [for] my mind [*tasallī-yi hāṭir*] in those answers that they provided. I saw complete disorder in the Jewish mode of conduct and perceived the beauty of order in the traditions of Islam. The love for the belief installed itself in my heart and desire for Islam impressed itself upon my soul.⁷³ Being thus affected, I devoted myself to the regular practice of the religious sciences and the study of Theology.⁷⁴

I set out on a journey in the path of exploring [the manifestation/existence of] God/the truth, and spent the major portion of my efforts in the quest of absolute truth. After a while, when this wretched one became able to read the exegetical works on the Torah, and to see his doubts in their own place, he began to comprehend the words of the experts. I exerted strong efforts and read many books and epistles, but naturally, I was not capable of convincing my heart to accept the matters against which I had an aversion. I even considered as acceptable and adequate the assumption that those parts of the copies of the Torah were the corruptions of copyists and alterations of scribes.

I was successful in finding in many other places proof and signs for the prophethood of the seal of prophets Muḥammad Muṣṭafā – may the best of prayers and the most perfect greetings be upon him – and for the truth of the glorious Koran. I became aware of the misrepresentations and the zeal [*teʿemmūf*] of the Jews (may God lead them to the straight path) with regard to the issue of the eternity [*taʿbīd*] of the religion of Moses (peace be

narratives figured prominently among the elements of successful conversions in many traditions.”

⁷² Stroumsa, “On Jewish Intellectuals,” p. 196. See also Moshe Perlmann’s reflections on Samau’al al-Maghribī’s role as a “rationalist,” stating that “Again and again Samau’al harp[ed] on pure logic as the spring of his conversion.” Samau’al al-Maghribī. *Iḥām Al-Yaḥūd: Silencing the Jews*, pp. 22-24. It should be pointed out that reliance on reason is part of *inner-Islamic* disputations as well (see Josef van Ess, “Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze,” *Revue des Etudes Islamiques* 44 (1976), pp. 23-60).

⁷³ *Muḥabbet-i imān gönlümde yer ve rağbet-i islām cânıma te’şir eyledi.*

⁷⁴ Note that this is not only a theological argument; see below.

upon him). Inevitably, the beliefs that I had inherited from my ancestors began to shake, and my religion that was based on the principle of [unquestioning] tradition (*iktibās it-dügüm it-tikādātım*) began to waver. The incitements of the harbingers of divine guidance triumphed [*taglib kılıb*] over my heart in various ways [*elvân-ı shittā*], and I gradually severed my attachment to the society of my fellows and the company of my friends,⁷⁵ and turned the reins of self-control to the path of right guidance.

The *motif* of rational insight is a *topos* also frequently found in the conversion narratives of Jews converting to Christianity in early modern Europe,⁷⁶ as opposed to *dreams* which dominated the medieval and late medieval conversion narratives as factors explaining conversion.⁷⁷ It is beyond the scope and purpose of this article to investigate these parallels in the transition from the late medieval to the early modern in more detail, but they certainly deserve further study in the framework of a larger Mediterranean history that envisions the ‘connecting of the dots’ between areas that are geographically, culturally, and intellectually connected,⁷⁸ but are often perceived as distinct entities, precisely because religion divides them.

Conversion in either direction (*conversion to* or *apostasy from*), rather than ‘bridging the gap’ through the adherence of convert individuals to more than one confession across their life time, often fed, and continues to feed, the perception of a gap and distinction rather than similarities between confessions. Conversion in the late medieval and early modern periods was not (only) a matter of personal

⁷⁵ For a discussion of the notion of the ‘civil death’ that often occurs after a conversion, and examples supporting it, see Ginio, “Childhood,” pp. 95; 113. Part of this process of ‘wiping out’ the former persona is the re-naming after the conversion; on the latter, see Lewis R. Rambo and Charles E. Farhadian. “Converting: stages of religious change,” in *Religious Conversion—Contemporary Practices and Controversies*, eds. Christopher Lamb and M. Darrol Bryant, London 1999, p. 32.

⁷⁶ Autobiographical narratives of such converts often include “their experiences of Jewish education, worship, or ritual training.” Carlebach, *Divided Souls*, pp. 90, 95; for such a narrative, see especially p. 97.

⁷⁷ For a dream narrative that is pivotal in a Jewish convert to Christianity’s autobiographical conversion narrative (that of Hermannus Judaeus, 1107-1181), see Arnaldo Momigliano, “A Medieval Jewish Autobiography,” in idem, *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Rome 1984, pp. 335-36. Notice, however, the ambivalence in the contemporary (likewise 12th century) Samaw’al al-Maghribi’s *Iḥām Al-Yahūd*, who stresses that his conversion occurred on the basis of reason, and yet feels that he has to ‘slip in’ a conversion-inducing dream as well, only to assert afterwards that it was not this dream, but reason (based on proof and demonstration) that made him convert: “The reader of these pages should now understand that it was not the dream that had induced me to abandon my first faith. A sensible man will not be deceived about his affairs by dreams and visions, without proof or demonstration.” Samaw’al al-Maghribi, *Iḥām Al-Yahūd*, p. 87. For a further example of a reason-induced conversion, in this case of a Christian convert to Islam, see Krstić, “Illuminated by the Light of Islam,” p. 44. See also García-Arenal, “Dreams and reason.”

⁷⁸ On the concept of ‘connecting the dots,’ see Sanjay Subrahmanyam, “Connecting the Dots: Some Ways of Reframing South Asian History,” Keynote Address at the Annual South Asia Graduate Student Conference at The University of Chicago, April 17th and 18th, 2009, and idem, “Connected histories: notes towards a reconfiguration of early modern Eurasia,” *Modern Asian Studies* 31.3 (1997), pp. 735-762.

choice and conviction. It was also, and perhaps foremost, highly social, and hence, political.

Thus, while conversion narratives are based on literary *topoi* that have a long tradition in the Islamic polemical literature and beyond, and indeed in order to be convincing *have to be based on topoi* that are seemingly ‘timeless’ and disconnected from the specific historical context in which they are narrated, they are also intricably connected to this very historical context. In İbn Ebî ‘Abdü’l-Deyyân’s case and the context in which he wrote, his conversion narrative feeds into the confessional polarization that can be observed during this time on all fronts: within the Ottoman Empire, between the Kadızadeli movement, several Sufi groups (above all the Halvetiyye and Mevleviyye), and various representatives of the state, who took different positions vis-à-vis these groups over time. In the international context, the (Twelver Shi‘i) Safavid and (Christian) Hapsburg Empires were the major sparring partners of the Ottoman Empire in the arena of religious polemics. Conversion narratives laid stress on the differences – as such, they are highly political, despite the seemingly apolitical, frozen, literary, topical, garb in which they are presented.

Moreover, conversion on the basis of reason constitutes not only a theological argument: It is of legal importance as well. As Eyal Ginio has shown for 18th century Ottoman Salonika (Thessaloniki), children under the age of seven were deemed lacking discernment, and conversions undertaken before this age were legally invalid, unless undertaken “following the parents” (*ebeveynine teba‘iyyet ile*).⁷⁹ Discernment between good and evil was of particular importance for the legal confirmation of the validity of conversion.⁸⁰ That İbn Ebî ‘Abdü’l-Deyyân stresses here his advanced age and full rational grasp of his conversion also implicitly emphasizes its legal validity. Thus, the seemingly *topoi*-based, perhaps *topoi*-driven *conversion narrative* of İbn Ebî ‘Abdü’l-Deyyân is a speech act of the first order, and has strong legal, in addition to theological and political implications that should have resonated with several audiences.

(iii.) Turning to the third component, it is less obvious than the previous two and can only be extrapolated by a close textual analysis and comparison. There are two kinds of interpolations: Paragraph-long passages that are found in İbn Ebî ‘Abdü’l-Deyyân but not Taşköprüzade, and shorter supporting ‘footnotes’ and references that were inserted directly into the (translated) text instead of in the margins where supportive material and examples were required. The text in its

⁷⁹ Ginio, “Childhood,” pp. 92, 99-101, 109, 113. For children over the age of 10 it was assumed that they had reached the maturity necessary to understand what they were doing, though later re-conversion / apostasy was not punished in the same severe way as for adults. The problematic age group was the 7-10 year olds, who had to be personally interrogated by the *kadı*, who investigated whether they had sufficient discernment to undertake a legally valid conversion to Islam.

⁸⁰ Ginio, “Childhood,” p. 101.

present form, of course, may already be the product of a later scribe's copying efforts. It is not uncommon in the Islamic manuscript tradition that an original text and its commentary are 'merged' into one continuous text, though normally the text and its commentary would remain distinguishable through such devices as framing (*qāla* ...) and the use of different script or color to distinguish the text from the commentary or glosses.

The following passage is an example for the first, longer, type of interpolation. It is found right at the beginning of the first chapter of the main book, Part One, First Proof.

Part One on the refutation of the six strong and well-known reasons [adduced by] the Jews regarding the issue of the eternity [of the law of Moses]. The claim of the eternity [of the Law of Moses] is a recent invention. The modern authors have deceived the imperious (*mütekebbir*) Jews. In their secluded activities they used and employed the uneducated (*ejlāf*) and base (*erāzil*) ones among them, and, protecting their property and children, together with them [and] with the aim of seeking help and assistance, they spent much effort in the matter of making permanent, as they were before, their places that they used to return to for reference. They took great pains, [and] among them they talked [great] nonsense (*hezeyān*). But if one were to investigate it thoroughly, they have altogether, and by communal agreement, abandoned like a thing forgotten, most of the rules of the Torah. For instance, according to the rules of the Torah, during the forty days after childbirth (*nefās*) or during [a woman's] period (*ḥayz*), if there is a [certain] amount of purulent matter (*midde*) apparent among them, the ritual purity of whatever they touch will be nullified (*naḳḏ*), and there are many such examples. [...] And if there is found, on the oven or a plate or pot, a beetle or a fly, it becomes canonically unclean (*murḏār*) and is no longer permissible for use and must be scorched. And if someone carries a dead body, they [must] wash all their clothes, and on that day they will not become pure [reach ritual purity again] until the evening. Currently, they have abandoned this and many similar [rules].⁸¹

Like the interpolation on the *ṣeyhülislam* Sa'di Efendi, this is a typical example for the 'third component' in a lengthy, 'pure' form: The reflections on the violation of the purity laws related to menstruation and child-birth, and the touching of beetles and dead bodies are not found in Taşköprüzade's treatise. Even if we assume that some of this picture is tainted by the author's polemical intent, this account displays both a vivid disapproval and critique of deviations from the Law and current practice among some of the Jews (which, as our author does not miss to point out, demonstrates the hypocrisy of the Jewish leaders, possibly serving apologetic purposes as well), while also inadvertently providing information on the existence of this usage during the author's life time.⁸²

⁸¹ MS Bağdatlı Vehbi Efendi 2022, ff. 103b-104b. Such accounts, if accurate, may also serve as examples of abrogation practised by the same Jews who deny its permissibility.

⁸² This confirms Suraiya Faruqi's observation that "from about the second half of the seventeenth century [...] the beginnings of a cultural change [which manifested itself in] an increasing emphasis on everyday life and an interest in the experiences of 'ordinary' people" became evident, and that this can be observed particularly in autobiographical texts,

A different and more complex kind of example, representing the second and more common type of (short) interpolations, is the refutation of the sixth proof in the First Part of the treatise, which is rather representative of the entire treatise in terms of the similarities between the texts of Taşköprüzade and İbn Ebî ‘Abdü’l-Deyyân. Because of its length it is quoted in full in Appendix III. The table juxtaposes parallel paragraphs from a sample passage from both treatises. The various degrees of quotations from Hebrew texts, scholarly Jewish arguments, and Muslim counter-arguments illustrate how closely these (the ‘accretional core’ and the later text – almost an integrated text and commentary) are related, and give a sense and somewhat representative insight into the kind of debates that this text engages with.

This passage not only puts into context the Sa’dî Efendi story, but it also demonstrates how (and how abundantly) İbn Ebî ‘Abdü’l-Deyyân embedded Hebrew quotations in his arguments. Even though the core of this treatise is clearly an Ottoman rendering of Taşköprüzade’s Arabic treatise, this makes the text an important key for understanding Taşköprüzade’s work, as in many cases where Taşköprüzade simply quotes, İbn Ebî ‘Abdü’l-Deyyân also provides the source. Thus İbn Ebî ‘Abdü’l-Deyyân’s treatment is not merely an appendix (*zeyl*) or an explanation or exegesis (*beyân* or *tefsîr/şerh*), but also an integrated effort to make Taşköprüzade’s treatise more convincing and accessible in his own time. Together, these three elements beautifully demonstrate the intertextuality and workings of an accretional text in the Muslim polemical tradition, of which Taşköprüzade was apparently one of the first, if not *the* first, within the Ottoman context.

Manuscript witnesses and reception

As is evidenced from the copying dates of the manuscripts, İbn Ebî ‘Abdü’l-Deyyân’s treatise was popular for a period of two, if not three, centuries, and copies of it are today found in libraries as far apart as Giresun on the Black Sea (two copies, which are clearly not copies of one another); Manisa, in Western Anatolia, near the Aegean; Istanbul, represented by the Bağdatlı Vehbi Efendi manuscript, and Sofia in the Balkans. Two further manuscripts are today held in Princeton and Leiden.

The text under discussion consists of an introduction, four main parts or chapters of uneven length, and a conclusion.⁸³ Some of the main chapters are further divided into extensive sub-chapters. The parts presented in translation and discussed in this paper are the Introduction, Part 4.6 (Appendix III), and the Con-

including conversion narratives, of which many more were produced than is commonly believed. Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, London / New York 2000, pp. 202-3.

⁸³ For an overview of the structure of the treatise, see Schmidtke/Adang, “Aḥmad b. Muṣṭafā Ṭāshkubrīzāde’s Polemical Tract,” p. 85.

clusion (above, pp. 27-28). The translation is based on the following four manuscripts:⁸⁴

- أ = A Giresun 171/2, ff. 30a-45b [15 fols.], not dated
- ب = B Giresun 102, ff. 133b-164a [31 fols.], copied Tuesday Dhū al-Qa‘da 1245/April-May 1830
- ج = C Bağdatlı Vehbi Efendi 2022, ff. 101b-120b [20 folios], copied 1177/beg. 12 July 1763; the colophon states that the book was completed in Şafar 1061/beg. 24 January 1651.⁸⁵
- د = D Manisa 2986-8, ff. 198b-227a [30 folios], not dated.⁸⁶

The best copy of the text that has come down to us is MS Bağdatlı Vehbi Efendi 2022, where it covers 20 folios (fols. 101b-120b). It is both the oldest extant dated copy, and also the copy with the best documented history of the manuscript itself. The colophon states that the treatise was composed in the month of Şafar of 1061, corresponding to January/February 1651: *hurriṛa*⁸⁷ *fi Şafar al-khayr li-sanat ihdā wa-sittīn wa-alf*.⁸⁸ The specimen in question was copied about a century later, by a scribe with the name “Nedimī”⁸⁹ in the year 1177/beg. July 1763.⁹⁰ Furthermore, the seals at the end of the epistle and in other places of the *majmū‘a* in which it is preserved show that the manuscript was endowed by a certain Ibn ‘Abd al-Mu‘īd al-Dūrī⁹¹ yet another 150 years later, in 1331/1912.⁹² The manuscript also contains fewer scribal errors than some of the later manuscripts (especially Giresun 102). For these reasons, MS Bağdatlı Vehbi Efendi 2022 was taken as lead manuscript for the edition and translation.⁹³

⁸⁴ The manuscripts listed below are the four manuscripts that were used for the paper presented at the ESF workshop in 2007. The remaining three were discovered after this date, and will be included in the forthcoming critical edition and English translation of the text (in preparation).

⁸⁵ MS Bağdatlı Vehbi Efendi 2022, f. 120b.

⁸⁶ For an early mention and description of this manuscript, see Birnbaum, “Turkish Manuscripts: Cataloguing since 1960,” p. 492, who stated: “The text is undated but probably 16th or 17th century [...] It is bound together with other MSS dated 1023, 953 and 952/1615, 1546 and 1545.” Birnbaum identified this manuscript as “MS 2986/8, ff. 198-297. Author and title near the end, f. 226b (elsewhere Yūsuf b. Ebī ‘Ubeyd).”

⁸⁷ Adam Gacek, *The Arabic Manuscript Tradition: A Glossary of Technical Terms & Bibliography*, Leiden 2001, p. 30, where the third meaning given for *taḥrīr* is ‘composition’.

⁸⁸ MS Bağdatlı Vehbi Efendi 2022, f. 120b.

⁸⁹ Future research, based on improved catalogues and a study of relevant colophons, may reveal more about the identity of this scribe.

⁹⁰ 1177/beg. 1 July 1763.

⁹¹ As in the case of the scribe, it is hoped that future research may reveal more about the identity of Ibn ‘Abdū’l-Mu‘īd ed-Dūrī.

⁹² Here and on other folios (f. 1a, cover page of the volume, and f. 116b, in the middle of the treatise). The seal is visible in the clearest shape on folio 116b. It reads “اوقف هذا الكتاب ابن اوقف هذا الكتاب ابن عبد المعيد الموري. و هي ١٣٣١ 1331 Hijrī began on 11 December 1912.

⁹³ In terms of accuracy, Bağdatlı Vehbi Efendi 2022 is followed by Manisa 2986-8 and Giresun 171/2. The much later Princeton manuscript shows the efforts of a discerning copyist

However, towards the end the manuscripts deviate substantially from each other, and we have to assume the existence of three, if not four, different recensions of the work, rather than mere textual variants in the same work.⁹⁴

The other dated copy (Giresun 102, ff. 133b-164a [31 folios]) is more recent, dating to a Tuesday in the month of Dhū al-Qa‘da of 1245, April-May 1830. Together with the already mentioned endowment seals in MS Bağdatlı Vehbi Efendi 2022, this is further evidence showing that the interest in the contents of the work did not abate for at least two, if not three centuries after its composition. This manuscript, however, is an often faulty, late copy by a scribe who was apparently not educated in Ottoman Turkish and did not know Arabic, as he repeatedly made mistakes where someone with an education in Arabic (or Ottoman Turkish, for that matter) would not have hesitated to place the correct form. Examples are the orthography of *zeyl* for *zeyl*,⁹⁵ and the consistently inaccurate rendering of Arabic long vowels, which suggests that the scribe may possibly have written ‘by ear’.⁹⁶

Future research will have to pursue the question of the reception of Taşköprüzade’s and İbn Ebī ‘Abdū’d-Deyyān’s treatises. A full critical edition and English translation of the text together with similar texts is currently in preparation.

who was trying to make sense of obscure passages, and is overall more accessible to the modern reader. However, this ‘cleaning up’ resulted at times in a rather strong tendency of ‘modernization’ and thus deviation from the older text, which appears best preserved in MS Bağdatlı Vehbi Efendi 2022.

⁹⁴ When this paper was presented in 2007, only two ‘versions’ of the narrative were known to the author, of which MS Giresun 102 deviated most substantially from the manuscript tradition following MS Bağdatlı Vehbi Efendi 2022. Since then, one or possibly two further recensions as represented by manuscripts that were discovered later have to be accounted for, though these could no longer be taken into consideration for the present paper.

⁹⁵ MS Giresun 102, f. 128b.

⁹⁶ Thus, we find *قادر* for *قادر* (MS Giresun 102, f. 129b), *واصل* for *واصل* (f. 130b), *داخل* for *داخل* (f. 130b), *تفصيل* for *تفصيل* (f. 131a), *مصارف* for *مصارف* (f. 129a), *اذعان* for *اذعان* (f. 129a), *تلبس* for *تلبس* (f. 129b), *انسلرومك* for *انسلرومك* (f. 130a), *خيرتن* for *خيرتن* (f. 130a), *اعتق دم* for *اعتق دم* (f. 131a), and many others. There are also cases where the scribe may have copied visually (i.e., from a manuscript) rather than aurally, as in the case where the manuscript has *ṣaḍīqa* for *ḥaḍīqa* (f. 130b), and the *ḥ* was mis-read for a *ṣ*. The scribe had furthermore either little or no knowledge of Persian: MS Giresun 102 has *روشنای* for *روشنای/روشناب* (f. 130a). – Overall, however, it looks almost as though the work was dictated to the scribe, who wrote down what he heard – this is most probably also true for the Hebrew passages, that are transliterated in Arabic characters, where *alif* and *‘ayn* are used interchangeably, e.g., and so are *thā* and *tā*, *thā* and *sīn*, etc. – Similar observations have been made by Joseph Sadan with regard to *Risālat ilzām al-yahūd fī-mā za‘amū fī l-tawrāt min qibal ‘ilm al-kalām* by al-Salām ‘Abd al-‘Allām; see his “A Convert in the Service of Ottoman Scholars Writing a Polemic in the Fifteenth-Sixteenth Centuries” [Hebrew], *Pe‘amim* 42 (winter 1990), 91-104, and idem, “Naiveté, verses of Holy Writ, and polemics. Phonemes and sounds as criteria: Biblical verses submitted to Muslim scholars by a converted Jew in the reign of Sultan Bāyazid (Beyazıt) II (1481-1512),” in *O ye Gentlemen. Arabic Studies on Science and Literary Culture in Honour of Remke Kruk*, eds. Arnoud Vrolijk and Jan P. Hogendijk, Leiden 2007, pp. 495-510.

It is hoped that together, they will stimulate further investigation into this genre and its role in the confessionalization of the early modern Ottoman Empire.

Conclusions and Outlook

Polemical literature contributes to the shaping of communal identities. As such, the treatise investigated here contributed, even if indirectly, to the formulation of the early modern notion of the Ottoman plural society as one capable of accommodating a variety of faiths. The treatise presented in this paper sheds further light on conversion to Islam in the 17th century Ottoman Empire, and provides unique insights into the popular and semi-popular debates of the time. Predating the era of the mature Mehmed IV, which has recently been identified as one of active conversion efforts by the Sultan especially during the years following the Great Fire of 1660, it also puts into perspective such Sultanic efforts: it appears as though here, just as in the earlier case of the Mongol converts to Islam, the ruler, rather than *initiating* conversion, *reacted* to a movement that had started from the bottom up and made it his own.

Texts such as İbn Ebi 'Abdü'd-Deyyân's *Keşfü'l-esrār* also show that despite more integrative, 'melting pot' aspirations of the Ottoman ruling elite in the long run,⁹⁷ there were moments in history when this ideal was seriously challenged. Regardless whether they were written to facilitate 'a distinct kind of integration'⁹⁸ and possibly to serve apologetic purposes, or whether they were written with the aim to encourage future conversions, or both: texts such as the one presented here also fostered confessional polarization during the crisis of the mid-seventeenth century. Future appreciations of the period will have to take into account the existence and contents of treatises such as this when investigating its social, religious, and intellectual dynamics.

The date of the present treatise, its semi-popular and popular origins and reception and transmission, and the multitude of surviving copies of these and other polemical treatises from the 16th century onwards reflect a reality in which Muslims and non-Muslims lived side by side, and felt that they had to re-assert their identities not only in the courts and everyday life, but also in the spiritual realm – over and over again, despite the fact that most of the arguments they used were almost as old as the polemical traditions of Judaism and Islam themselves.

⁹⁷ On the view of the 16th century Ottoman intellectual Âli on this issue, see Cornell H. Fleischer, "Muslim and Ottoman. Âli's view of Rum," in idem, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, Princeton 1986, pp. 253-272.

⁹⁸ Ginio, "Childhood," p. 113.

*Appendix I:**Overview of the most important events and persons mentioned in the paper*

Saʿdī Saʿdullāh Çelebī Efendi, <i>şeyhülislam</i> (in office):	1533-1538
Taşköprüzade	1495-1561
dictated <i>al-Shaqāʾiq al-Nuʿmāniyya</i>	965/1558
<i>Risāla fī l-radd ʿalā l-Yahūd</i>	[undated]
Debate between Kadızade Mehmed and Sivāsī Efendi	1633
Kadızade Mehmed	1582-1635
Halveti <i>şeyh</i> Sivāsī Efendi	d. 1639
Countless executions for smoking infractions	1633-1638
Sultan Mehmed IV, ruled:	1648-1687
Execution of dowager Kösem Mahpeykar	1651
Bağdatlı Vehbi Efendi 2022, <i>hurrira fī</i>	1061/1651
The Great Fire of 1660	1660
Köprülü Mehmed, grand vizier	d. 1661
Üstüvānī Mehmed	d. 1661
Köprülüzaade Fāzıl Aḥmed, grand vizier	1661-1676
Sabbetai Svi, proclaims himself Messiah	1665
Sabbetai Svi, forced to convert to Islam	1666
Vani Mehmed	d. 1685
MS Bağdatlı Vehbi Efendi 2022, copied in	1177/1763
MS Bağdatlı Vehbi Efendi 2022, endowed in	1331/1912

*Appendix II:**Introduction of İbn Ebî ‘Abdii’d-Deyyān’s**Keşfü’l-esrār fī ilzāmi’l-Yehūd v’el-aḥbār*

In the name of God, the Beneficent, the Merciful; praise be to God, Lord of the Worlds, the Beneficent, the Merciful, the Lord of the Day of Judgment, it is You Whom we worship, and it is You Whom we ask for help. Prayer and greetings [be] upon our lord [*sayyidinā*] Muḥammad and over his entire family and closest kin [*‘alā sayyidinā Muḥammad wa ālihi wa ‘ashīratibi ajma‘īn*].

Now [let us] pass to our subject: This poor servant of the all-bounteous God [*Melik-i mennān*], and the most needy of the creatures of the One to Whom we have recourse, the lowly and submissive Yūsuf b. Abī ‘Ubayd ed-Deyyān⁹⁹ says that even as far back as the time of [my] youth when I was applying myself to the study [of] the Torah, in some of the stories of the prophets (peace and prayers be upon them), I came across some words which would not please my heart, I could not understand them easily, and they were not agreeable to me because they contradicted common sense. However, I did not reject them because they were written down in the Torah. And because of my young age, I did not attempt to understand them. And whenever they were mentioned, the strength of the aversion in my heart increased and became stronger.

And now that I have reached maturity and have become aware of the temporality of the world, I have begun to think about and reflect upon the commands of my religion and the affairs of my future life [*ākībet*]. I did not benefit from the religious authorities [*aḥbār*] that I consulted [regarding] those matters of doubt. I did not find consolation [for] my mind [*tasallī-yi hātır*] in those answers that they provided. I saw complete disorder in the Jewish mode of conduct and perceived the beauty of order in the traditions of Islam. The love for the belief installed itself in my heart and desire for Islam impressed itself upon my soul. Being thus affected, I devoted myself to the regular practice of the religious sciences and the study of Theology.

I set out on a journey in the path of exploring [the manifestation/existence of] God/the truth, and spent the major portion of my efforts in the quest of absolute truth. After a while, when this wretched one became able to read the exegetical works on the Torah, and to see his doubts in their own place, he began to comprehend the words of the experts. I exerted strong efforts and read many books and epistles, but naturally, I was not capable of convincing my heart to accept the matters against which I had an aversion.

I even considered as acceptable and adequate the assumption that those parts of the copies of the Torah were the corruptions of copyists and alterations of scribes.

⁹⁹ On the importance of (re-)naming individuals as part of their conversion, see above n. 75.

I was successful in finding in many other places proof and signs for the prophethood of the seal of prophets Muḥammad Muṣṭafā – may the best of prayers and the most perfect greetings be upon him – and for the truth of the glorious Koran. I became aware of the misrepresentations and the zeal [*teʿemmīf*] of the Jews (may God lead them to the straight path) with regard to the issue of the eternity [*teʿbīd*] of the religion of Moses (peace be upon him). Inevitably, the beliefs that I had inherited from my ancestors began to shake, and my religion that was based on the principle of [unquestioning] tradition (*iktibās itdūgūm iʿtikādātum*) began to waver. The incitements of the harbingers of divine guidance triumphed [*taghlīb kılıb*] over my heart in various ways [*elwān-ı şittā*], and I gradually severed my attachment to the society of my fellows and the company of my friends,¹⁰⁰ and turned the reins of self-control to the path of right guidance.

I was granted success [divine guidance] by the kind and compassionate God [who] saved the foundation of the [one who was] shunning belief and [was] estranged from religion and the community, from the atmosphere of confusion and the gulf of alienation and showed him the path to the plain of the unimpaired state of Islam.

He ornamented and adorned the stature of my integrity [*istikāmetimī*] through the state of the pronunciation of the Oneness of God and the permission to follow the Muḥammadan *sharīʿah*, and with the collyrium of the purity of the phrase “There is no god but God” and the pure collyrium and clean elixir of the phrase “Muḥammad is God’s Messenger” he polishes[d] and cleanses[d] my eyes [‘the sources of my sight’].

“Praise be to God Who has guided us to this. We could not truly have been led aright if God had not guided us.”¹⁰¹

Although there was neither pretension in my effort, nor necessity [compulsion?] in my inner self to attain this eternal fortune and to reach this eternal happiness, only He, the munificent and great Distributor of blessings, granted from His treasury of favors, and in accordance with the book of divine fore-ordination, by virtue of His eternal power [and] with the sign of His eternal will, He exalted this poor, wretched one with the blessing of faith and bestowed upon him the honors of Islam: “Such is the grace of God which He gives to whom He will. God is All-Embracing, All-Knowing.”¹⁰²

The reasons for composing¹⁰³ [these] words are the obvious ones [“reasons”] that are summarized at the beginning of the discourse, namely choosing the par-

¹⁰⁰ For a discussion of the notion of the ‘civil death’ that occurs after a conversion, and examples supporting it, see above n. 75.

¹⁰¹ Qurʾān 7:43. Here and in the following, the references to the Qurʾān are a modernized rendition of *The Meaning of The Glorious Qurʾan*. Text and Explanatory Translation by Mahmud Pickthall, Karachi / Lahore / Rawalpindi [1971].

¹⁰² Qurʾān 5:54.

¹⁰³ Literally, ‘the cause of the composition of...’

ticulars of the causes of the religious rules and precepts [*ḵavā'id*] in striving for the ultimate good in obtaining the attained result [namely that] belief without doubt may grow and expand in the garden of equanimity, "Like a good tree, its root set firm, and its branches reaching into heaven."¹⁰⁴

Its fruit is that, out of the purity (*ḥulūs*) of my intentions, I have endowed my lawful property that I had acquired via trade and inheritance as a result of blessings, and I entrusted the affairs of the endowment to the specialists [*efḵāfi evliyā-sına tefvīz itdim*]. I withdrew from [*taḥfif idīb*] worldly affairs, and with the intention of spending the rest of my life in old age in obedience and prayer, I secluded myself in the corner of renunciation.

After performing my obligations, I made it my responsibility and special duty to pray for the prolongation of the bounteous patronage of the shadow of God on earth [*zill Allāh fī arzımy*], [i.e., the Sultan] under whose wings I was sheltered. I was assiduous in making known that my conversion [(recently acquired) religion: *ī'tikādım*] be known as being based on virtue and sincerity. That "gate to the refuge of happiness" [*ol südde-yi sa'ādet-penāb*: the Sultan] elevated [me] to the might and loftiness of the right course, and "God accomplishes what He wills"¹⁰⁵ and "He does command according to His Will and Plan."¹⁰⁶ [...]

The details of the reasons for the guidance¹⁰⁷ are recorded in the[se following] four chapters. The first chapter is on the refutation of the proofs [*edille*] [adduced by] the Jews regarding the issue of [the] eternity [of the law or religion of Moses]; the second chapter is on the proofs for the Prophethood [of Muḥammad] that are [found] in the books [*muşūş*] of the Torah; the third chapter is on incidents of corruption [in the Torah] and on putting forward the principles of doubt; the fourth chapter is on freeing from defect the circumstances of the Prophets [found in] the invectives of the Jews. God is All-Knowing; He is the Supreme Judge.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Qur'ān 14:24. The full verse is as follows: "Don't you see how God coins a similitude: a good saying, like a good tree, its root set firm, and its branches reaching into heaven." Befittingly, the context of this verse both in the Qur'ān and in İbn Ebī 'Abdü'd-Deyyān's work is conversion: the attempts of those believing in God's signs to convince others to join them.

¹⁰⁵ Qur'ān 3:40.

¹⁰⁶ Qur'ān 5:1.

¹⁰⁷ Or conversion [*bidāyet*].

¹⁰⁸ See the translation of Taşköprüzade's treatise by Schmidtke/Adang, "Aḥmad b. Muṣṭafā Tāshkubrīzāde's Polemical Tract," p. 97, and the subtitles of the sections in the same.

Appendix III:
Sample comparison

	İbn Ebî ‘Abdū’-d-Deyyān (108a-111b) Refutation of the sixth proof (<i>Tezyīf-i delīl-i sādīs</i>)	Taşköprü(lü)zade The sixth proof [of the Jews] [cf. Schmidtke/Adang, “Ṭāsh- kubrīzāde’s polemical text,” pp. 89-92 (Arabic), 103-105 (English)]	Biblical references
1	They say that God Almighty has said in the Torah that	It is said in the Torah:	
2a	[in Hebrew]: “The Children of Israel shall observe the sabbath throughout their generations forever”. (وَسَامِعُوا بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ هَسْبَتْ لَعْنَتُ أَتَّ هَسْبَتْ لِمُورُوثِهِمْ بَرِيَتِ عَوْلَمِ.)	./.	* Exod. 31:16
2b	meaning, [in Arabic]: “The Children of Israel shall observe the sabbath throughout their generations forever”. (ليحفظ بنو إسرائيل السبت في دهورهم أبداً)	“The Children of Israel shall observe the sabbath through- out their generations forever.” (ليحفظ بنو إسرائيل السبت في دهورهم أبداً)	
2c	(108b) [In Ottoman]: This verse indicates that God Al- mighty ordered the Children of Israel to observe the sabbath as long as the World stands. (بو آیت دلالت ایدرکه الله تعالى بنی اسرائیل سبت کوتی دنیا دوردقجه صاقلیق ایلہ امر اتمش اولہ)	./.	
3	Thus, if another law comes and prohibits the observance of the sabbath, this implies that God commanded the Children of Israel to both observe and abandon the sabbath. This it- self is imposing the impossible (<i>teklîf-i mâ lâ yuṭāq</i>). To the law- giver (<i>ṣārī</i>), imposing the im-	They say: If we would follow a law other than that of Moses (peace be upon him), this would require the non- observance of the sabbath, even though the observance of the sabbath is eternally bind- ing on us. This then would imply that we observe the sab-	

	possible (the <i>tektîfî mâ lâ yuṭāq</i>) is not permissible. Therefore Moses' law (<i>ṣerī'at</i>) must be eternal.	bath and not observe it at the same time. This is imposing the impossible (<i>taklîf mâ lâ yuṭāq</i>), which is completely absurd.	
4a	Response: This ornamented analogy is a result of the wrongdoing of the original wrongdoing. The structure of their proofs, which constitute the basis of the claim of the eternity of the observation of sabbath in the Torah,	The [Muslim] reply: This	
4b	is a lie, because in the verse in question, the word <i>‘olam</i> is used. The commentators [of the Torah: <i>müfessirler</i>] agree that this word has the meaning of an extended sojourn (<i>mekṣ-i ba‘īd</i>) in Hebrew. Avraham b. Ezra says in his commentary of this verse [in Hebrew]:	is an obvious lie, for “eternity” is not the sense in which the word <i>‘olam</i> which occurs in the Torah can be understood. Rather, it has the meaning of an extended sojourn in their language. Ibn Ezra has made this clear in his commentary on some verses	
5	قَيِّقْنَه عَوْدَ. عَوْرَى سَس سَلَم [شش شیم] یَعْبِد آبَه سَنَعِبِد بَصَه لُحْصَى خَتَم اِم بَغْيُو بَا يُو بَغْيُو بَصَه اِم بَاغَل اِنْسَه هُو وَبَصَه اِیْسُو عَمُو وَاَم اَمْرِیُو مَرَهَا عَبْد اَهْبَتِی اَثْ اَذْنُوْنِی اَثْ اِیْسِی وَ اَثْ بَنَا لَوَاَصَد لُحْصَى وَ هَفِیْشُو اَذْنُوْنَا وَ اَل هَالِالْ یَوْهَم وَ هَفِیْشُوَالْ هَمَلْتُ اَوَالْ هَمْرُوْنَا وَرَضَع اَذْنُوْنَا وَ اَثْ اَذْنُوْنَا مَرَضَع وَ عَبْلُوْنَا لَام.	./.	Exod. 21:2-3, 5-6.
6a	(109a) [implying] that the word <i>‘olam</i> has the meaning of time in an absolute sense. He also quotes some books of the prophets to the effect that <i>‘olam</i> means absolute time.	and he corroborated this by what is found in the books of some of the prophets (peace be upon them), to the effect that [the word] occurs in the absolute sense of time,	
6b	He says that the phrase <i>haye lōlamim</i> (הַיָּה לְעוֹלָמִים) [לעלמים] in the Books of Solomon, son of David (peace be upon both of them) has the meaning of “it was like that in the past time.”	and he quotes what is found in the books of Solomon, son of David (peace be upon both of them), where past time is indicated,	* Referring to Ecc. 1:10

6c	The term found in the Book of David in the verse <i>vayashoshim ad 'olam</i> (וַיָּשֹׁשִׁימוּ שָׁמָּה עַד עוֹלָם) refers to a certain span of time.	and what is found in the book of David (peace be upon him), where the meaning of a certain span of time is intended.	
6d	Rabbi Shlomo Ishāki [Rashi] said in his commentary on the abovementioned verse that [in Hebrew]: <i>עוֹלָם לעוֹלָם מוֹסֵל</i> <i>יְרוּל</i> where the 'olam is the 'olam of yovel. He says that the 'olam in this verse is a time, and its limit is the yovel, which is well known to the experts of the Torah and it happens in every fifty years, when all buying and selling transactions are annulled and slaves are set free.	Also, it is stated in the commentary on some verses of the Torah that 'olam is another expression for yovel, and that yovel stands for a [period of] time which is generally recognized among them and which occurs once every fifty years, when commercial transactions and all other agreements are annulled and slaves are set free.	* cf. Lev. 25:10-17
6e	In one of their authoritative books called <i>Mahalnā [Mekbilta]</i> , Moshe b. Nahman says that the limit of the 'olam is fifty years. Hence the term 'olam does not refer to eternity. It is obvious that these sorts of proofs fall short of proving their claims. (109b)	Moshe ben Nahman reported that the maximum limit of 'olam is fifty years,	
6f	One day I met one of the prominent members of the Jews, who was coming from a meeting with the Šeyhülislām Sa'dī Efendi . He told me about a conversation in the house of the Šeyhülislām and said that Sa'dī Efendi had argued that the term 'olam in the abovementioned verse does refer to eternity. He asked for my opinion. I said : God said in the Torah that: "...it is the sabbath of the Lord in all your dwellings."* [in Hebrew]: <i>סִבֵּת הִיא אֶתְּוֹנַי בְּכָל מְסֻוֹתֵיכֶם</i> .	whereas [another] one of them attested that with regard to the sabbath, it appears in the sense of eternity, also according to what is said in the Torah concerning the sabbath, where it says: "it is a sabbath for God in all your dwellings", that is, as long as you dwell in the land.*	* Lev. 23:3

6g	I showed the verse in Arabic translation to him. He said that he had said to them that it meant <i>Mā dumtum sākinīn fī l-arḍ</i> . I replied and asked: “Did you say that because they are not well informed about these issues, or is your understanding also that inadequate?” The signs of anger appeared in his face and he said: “O! Is there any other possibility?” I said:	./.	
6h	“Did you not know that some famous verses in the Torah refer to Jerusalem, some refer to other places, and some refer to both Jerusalem and other places in general? Therefore, since the meaning of this verse is that the observation of the sabbath is not particular to Jerusalem, it is obvious that it is applicable to wherever you dwell. While all the commentators agree in this explanation, and announce through a circular the <i>mūrāḥele</i> and <i>münāzele</i> , where (110a) did you get this wrong meaning and from which words (or Scripture) did you learn it? When you ask whether, contrary to the rules of the Hebrew language, whole places necessitate whole times, I can cite many other examples like this from the Torah.” He was bewildered and could not give any answer.	<u>To this will be replied</u> that what is mentioned here [refers to] places in general, which does not require that time in general is meant. The principle underlying this is that some of the rulings of the Torah are specific for Jerusalem, some are specific for other places, and some are generally applicable to all places. The import of His saying “in <i>all</i> your dwellings” is that [keeping] the sabbath belongs to the third category.	
7a	Some other prominent members of the Jews dared to dispute and debate with me and said: “You say that the term ‘ <i>olam</i> ’ refers to the meaning of extended sojourn. What about	<u>It may be said:</u> The word ‘ <i>olam</i> ’ is mentioned in connection with the Almighty, and cannot, therefore, refer to anything but eternity.	

	the verse on God, which is also written with the term <i>‘olam</i> ? As there is nothing other than eternity itself.”		
7b	The proper response given to this question is: The meaning “eternity” comes from the word <i>va’ez</i> , not from the word <i>‘olam</i> . The word <i>va’ez</i> means a “later time” not eternity. * This question and answer proves that they considered the meaning of time certain in [God’s] eye and received the answer.	<u>The reply to this</u> is that what is mentioned with regard to the Almighty is the word <i>‘olam</i> together with a qualification, namely the expression <i>va-‘ed</i> ,* and eternity is only to be understood from the expression <i>va-‘ed</i> , not from the word <i>‘olam</i> .	* cf. Exod. 15:18
8a	When they asked again: “What about the the word <i>‘olam</i> , which occurs in the tenth part of the fifth book and refers to God without the word <i>va’ez</i> ? What do you say about this?” *	<u>It has been objected</u> to this that the word <i>‘olam</i> occurs in the tenth part of the fifth book without the qualification of the expression <i>va-‘ed</i> , even though there it also refers to the Almighty.*	* Ref. to Deut. 32: 40-41
8b	I answered to this question by saying: “It is understood that you are not familiar with the [literature] of commentaries! The word <i>‘olam</i> written in this instance means neither time nor extended sojourn, nor eternity.	<u>We reply</u> that the majority of commentators have stated in general that the word <i>‘olam</i> in this passage has neither the meaning of time, nor of a lengthy sojourn, nor the meaning of eternity,	
8c	The meaning of that verse is that God promises and says that (110b) when I raise my hand and order to the Throne and the See (<i>‘arʕ ve kürsī</i>) and say that Oh! For the sake of me, God of the Universe, when I whet my sword and grip the butt (<i>ḳabʒa</i>) of subjugation, I take vengeance from the polytheists and seek justice from the enemies.	but rather means “universe”, for the word <i>‘olam</i> is ambiguous, and there is nothing dishonest about this. But what is referred to in this place is that “God (exalted is He), shall say ‘In the time when I shall lift up my hand to the Throne and the See and shall speak of my being living and lasting <i>forever</i> ; in the time when I shall whet my sword and grip it in order to take vengeance, I shall take vengeance from the polytheists	* cf. Deut. 32: 40-41

		and demand justice from the enemies”.*	
8d	Then let me intoxicate (<i>mest edem</i>) my blades with drink (<i>dem</i> , i.e. by making them drinking blood), and let my sword eat the flesh.* Verses with this meaning are written [in the Torah]. Now, the word ‘ <i>olam</i> here means the universe (‘ <i>ālem</i>). Thus, the conditions of the common meanings of the term ‘ <i>olam</i> are discussed, and similarly the weak questions [of the Jews] are answered.	Thus the word ‘ <i>olam</i> appears here in the sense of abstract time, and nothing else.	* cf. Deut. 32: 40-41.
9	[SUMMARY: Then, Deyyān says that the heart of the problem in the arguments of the Jews is their reluctance to accept abrogation (<i>mesb</i>). He goes on to discuss this issue in detail with specific examples of four different cases (<i>vech</i>):]	Moreover, the Jewish sect rejects abrogation in the strongest terms, although it occurs in the [very] Torah in numerous places.	
10	The first case: In the law (<i>geri-at</i>) of the Prophet Adam, the consumption of meat was forbidden, but later, at the time of the Prophet Noah, it was permitted (<i>helāl oldu</i>).* God says in the Torah [in Hebrew]:	Thus, for example, the consumption of meat was forbidden according to the law of Adam (peace be upon him),* whereas in the time of Noah (peace be upon him), it was ordered;*	* cf. Gen 1:29; Gen 9:3
11	قَوْلَ هَرَمَسَ أَشْرَهُو هُنَّ لَحْمٌ يَبِيدُ لَا خُلَاةَ قَبْرِقِ عَسَبَ تَتَانِي لَحْمٌ أَثَّ قَوْلِ	./.	Gen. 9:3
12	The meaning of this verse according to the agreement of all the commentators is that “Oh Noah! I made eating meat permissible while it was forbidden. So that I made eating vegetables and meat permissible to the human being before you.” It is known that the command regarding the (111a)	./.	

	impermissibility of eating meat was sent to Adam.		
13	The second case: The Children of Israel were obliged to get circumcised, but later it was forbidden in the Valley of Tih [at the foot of Mount Sinai]. While it was forbidden in the Valley of Tih, it was ordered again when they left the Valley of Tih.* God says in the book of the Prophets [in Hebrew]:	circumcision was first made incumbent upon the Children of Israel,* then its practice was forbidden in the desert, and subsequently they were ordered [to perform it] again after forty years;*	* cf. Gen 17:12; Joshua 5:2-7
14	وَيَوْمَ آتَوْنَاهُ آلَ يٰسَ عِشَّةَ أَلَحْ خُرُوتِ صُورِيمَ وَ شُومُولَ بَنِي إِسْرَائِيلَ شَيْثَ وَيَقُولُ يٰشَيْعُ أَنْتَ إِسْرَائِيلَ بَتَوَعَّثَ هَرَعْلُوتُ كِي مَوْلِيمَ هَبُو هَانِمَ هَبُوصَ إِيْمَ مِمَصْرِيمَ أَوْ تَصَامَ عِصْرِيمَ لَا مَلُوكِي أَزْيَعِيمَ شَنَّهُ هَالُخُو بَنِي إِسْرَائِيلَ يَنْزَ بَرَعْتَدَمَ قُلْ هَذُو إِنْشِي هَمْلَحْمَه	./.	cf. Joshua 5:2-7
15	The meaning of this verse is that when Joshua left the Valley of Tih, God ordered him to reinstitute circumcision, which was also ordered to Moses before. Because, in the Valley of Tih, the rule of circumcision was abrogated and the Children of Israel were ordered to urinate (lit. <i>su sepmek</i> "scattering the water") in a position like the Christians. Joshua was ordered to circumcise after forty years. This is also a clear abrogation.	./.	
16	The third case: In Jerusalem, daughters were not entitled to inherit, but sons were. However, the daughters of Zelophehad, Mahlah, Noah, Hoglah, Milcah, and Tirza came to the <i>bey</i> s of the Children of Israel, Eleazar b. Aaaron, who was a <i>seyyid</i> at	at first, daughters were not entitled to inherit, but then it was ordered that they be made to inherit, and if there are no daughters, [the inheritance] should be given to their brothers;*	* cf. Numbers 27: 1-9

	that time, and Moses, and said that (111b) our father died in the Valley of Tih and he had no sons. Why should the name of our father disappear from his relatives? Include our names with his inheritance together with his brothers so that our father's name may endure among his relatives." Moses brought their demand to God, and God gave their father's inheritance to them. And Moses ordered that if a deceased man has no male offspring, his inheritance should go to his daughters, and if he has no daughter, his inheritance should go to his brothers.* This is also a clear abrogation.		
17	The fourth case: At first Aaron was commanded to worship inside the dome/tabernacle (<i>kubbe</i>), later he was forbidden to enter the dome more than once in a year. This is mentioned in the Torah and famous and known to the experts.	Aaron (peace be upon him) was [at first] ordered to worship inside the tabernacle every day, while later on he was forbidden to enter it except once a year.*	*cf. Lev 23:1-8
18	These four cases demonstrate that abrogation is possible according to their religion. There are more examples for this, but since brevity was aimed at here, these examples should suffice.	./.	

References

- ‘Abd al-Ḥaqq al-Islāmī, *al-Sayf al-mamdūd fī l-radd ‘alā aḥbār al-yahūd* (*Espada extendida para refutar a los sabios judíos*), ed. and trans. Esperanza Alfonso, Madrid 1998.
- Adang, Camilla, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996.
- Adang, Camilla, İlker Evrim Binbaş, Judith Pfeiffer, and Sabine Schmidtke, *Ottoman Intellectuals on Judaism: A Collection of Texts from the Early Modern Period* (in preparation).
- Ali Ufkî [Albertus Bobovius], *Topkapi: Relation du sérail du Grand Seigneur*, eds. Annie Berthier and Stéphane Yerasimos, Arles 1999.
- Altunsu, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972.
- Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Ankara 1998.
- Baer, Marc, “The Conversion of Christian and Jewish Souls and Space during the ‘Anti-Dervish Movement of 1656-76,’” in David Shankland (ed.), *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F.W. Hasluck, 1878-1920*, Istanbul 2004, vol. 2, pp. 183-200.
- Baer, Marc D., “The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul,” *The International Journal of Middle East Studies* 36 (2004), pp. 159-81.
- , *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, New York / Oxford 2008.
- Behar, Cem, *Ali Ufkî ve Mezmurlar*, Beşiktaş, Istanbul 1990.
- Ben-Naeh, Yaron, *Jews in the Realm of the Sultans: Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century*. Tübingen 2008.
- Birnbaum, Eleazar, “Turkish Manuscripts: Cataloguing Since 1960 and Manuscripts Still Uncatalogued. Part 5: Turkey and Cyprus,” *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984), pp. 465- 503.
- Braude, Benjamin, and Bernard Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* 1-2, New York / London 1982.
- Carlebach, Elisheva, *Divided Souls: Converts from Judaism in Germany, 1500-1750*, New Haven / London 2001.
- Dankoff, Robert, *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Çelebi*. With an afterword by Gottfried Hagen, Leiden 2006.
- Faruqi, Suraiya, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, London / New York 2000.
- Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, Princeton 1986.

- Four Treatises Concerning the Doctrine, Discipline and Worship of the Mahometans*, London [Printed by J. Darby for B. Lintott at the Cross-Keys, and E. Sanger at the Post-House in Fleetstreet], 1712.
- Gacek, Adam, *The Arabic Manuscript Tradition: A Glossary of Technical Terms & Bibliography*, Leiden 2001.
- García-Arenal, Mercedes, "Dreams and reason: Autobiographies of converts in religious polemics," in *Conversions Islamiques. Identités religieuses en islam méditerranéen = Islamic conversions: religious identities in Mediterranean Islam*, ed. Mercedes García-Arenal, Paris 2001, pp. 94-100.
- Genio, Eyal, "Childhood, mental capacity and conversion to Islam in the Ottoman state," *Byzantine and Modern Greek Studies* 25 (2001), pp. 90-119.
- Hagen, Gottfried, "Afterword. Ottoman Understandings of the World in the Seventeenth Century," in Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality*, Leiden 2006, pp. 215-56.
- Hathaway, Jane, "The Grand Vizier and the False Messiah: The Sabbatai Sevi Controversy and the Ottoman Reform in Egypt," *Journal of the American Oriental Society* 117 (1997), pp. 665-71.
- Heyd, Uriel, "The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century," *Oriens* 6 (1953), pp. 299-314.
- İnalçık, Halil, "Ottoman Archival Materials on *Millets*," in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* 1-2, eds. Benjamin Braude and Bernard Lewis, New York / London 1982, vol. 1, pp. 437-49.
- Kâtip Çelebi, *The Balance of Truth*, translated with an introd. and notes by G.L. Lewis, London [1957].
- Krstić, Tijana, "Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization," *Comparative Studies in Society and History* 51 i (2009), pp. 35-63.
- Lazarus-Yafeh, Hava, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992.
- Levy, Avigdor (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton, N.J. / Washington, D.C. 1994.
- Luckmann, Thomas, "Kanon und Konversion," in *Kanon und Zensur, Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, eds. Aleida and Jan Assmann, München 1987, pp. 38-46.
- Maimonides, *The Epistle to Yemen*, tr. and annotated by Abraham Halkin, in *Epistles of Maimonides. Crisis and Leadership*, Philadelphia / Jerusalem 1985, pp. 91-149.
- The Meaning of The Glorious Qur'an*. Text and Explanatory Translation by Marmaduke Pickthall, Karachi / Lahore / Rawalpindi [1971].
- Minkov, Anton, *Conversion to Islam in the Balkans. Kisve Babasi Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Leiden 2004.

- Momigliano, Arnaldo, "A Medieval Jewish Autobiography," in idem, *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Rome 1984, pp. 331-40.
- Neudecker, Hannah, "A 17th Century Jew Demanding His Due," *Journal of Turkish Studies* 26 (2002), pp. 155-58 (*Barbara Flemming Armağanı II*. Ed. Jan Schmidt).
- , *The Turkish Bible Translation by Yahya Bin 'Ishāq, also called Haki (1659)*, Leiden 1994.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "XVII Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi," *Türk Kültürü Araştırmaları* 17–21 i–ii (1979–83), pp. 208–25.
- Perlmann, Moshe, "The Medieval Polemics Between Islam and Judaism," in *Religion in a Religious Age*, ed. S.D. Goitein, Cambridge, MA 1974, pp. 103-38.
- Pfeiffer, Judith, *Conversion to Islam among the Ilkhans in Muslim Narrative Traditions: The Case of Aḥmad Tegüder* [d. 682/1284], Ph.D. Thesis, The University of Chicago, 2003.
- Radtke, Bernd, "Birgiwîs *Ṭarîqa Muḥammadiyya*. Einige Bemerkungen und Überlegungen," *Journal of Turkish Studies* 26 (2002), pp. 159-74 (*Barbara Flemming Armağanı II*. Ed. Jan Schmidt).
- Rambo, Lewis R. and Charles E. Farhadian, "Converting: stages of religious change," in *Religious Conversion—Contemporary Practices and Controversies*, eds. Christopher Lamb and M. Darrol Bryant, London 1999, pp. 23-34.
- Rozen, Minna, *Jewish Identity and Society in the Seventeenth Century: Reflections on the Life and Work of Refael Mordekhai Malki*, Tübingen 1992.
- , *A History of the Jewish Community in Istanbul. The Formative Years, 1453-1566*, Leiden 2002.
- Rycaut, Sir Paul, *The history of the Turkish empire from the year 1623. to the year 1677. containing the reigns of the three last emperours, viz. Sultan Morat or Amurat IV. Sultan Ibrahim, and Sultan Mahomet IV. his son, the XIII. Emperour now reigning*, London 1680.
- Sadan, Joseph, "A Convert in the Service of Ottoman Scholars Writing a Polemic in the Fifteenth-Sixteenth Centuries" [Hebrew], *Pe'amim* 42 (winter 1990), pp. 91-104.
- , "Naïveté, verses of Holy Writ, and polemics. Phonemes and sounds as criteria: Biblical verses submitted to Muslim scholars by a converted Jew in the reign of Sultan Bāyazīd (Beyazıt) II (1481-1512)," in *O ye Gentlemen. Arabic Studies on Science and Literary Culture in Honour of Remke Kruk*, eds. Arnoud Vrolijk and Jan P. Hogendijk, Leiden 2007, pp. 495-510.
- Samau'al al-Maghribī, *Iḥḥām Al-Yahūd: Silencing the Jews*, ed. and introduction by Moshe Perlmann. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 32 (1964).
- Samau'al al-Maghribī's (d. 570/1175) Iḥḥām al-yahūd. The Early Recension*, eds. Ibrahim Marazka, Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, Wiesbaden 2006.

- Schilling, Heinz, "Confessionalization: Historical and Scholarly Perspectives of a Comparative and Interdisciplinary Paradigm," in *Confessionalization in Europe, 1555-1700. Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*, eds. John M. Headley, Hans J. Hillerbrand, and Anthony J. Papalas, Aldershot 2004, pp. 21-35.
- Schmidtke, Sabine, and Camilla Adang, "Aḥmad b. Muṣṭafā Ṭāshkubrīzāde's (d. 968/1561) Polemical Tract Against Judaism," *Al-Qanṭara* 29 (2008), pp. 79-113, 537-538.
- Scholem, Gershom, *Sabbatai Ṣevi, The Mystical Messiah, 1626-1676*, trans. R.J. Zwi Werblowsky, Princeton, NJ 1973.
- Stroumsa, Sarah, "On Jewish Intellectuals Who Converted in the Early Middle Ages," in *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity*, ed. Daniel Frank, Leiden 1995, pp. 179-97.
- Subrahmanyam, Sanjay, "Connected histories: notes towards a reconfiguration of early modern Eurasia," *Modern Asian Studies* 31.3 (1997), pp. 735-762.
- , "Connecting the Dots: Some Ways of Reframing South Asian History," Key-note Address at the Annual South Asia Graduate Student Conference at The University of Chicago, April 17th and 18th, 2009.
- Ṭaşköprüzāde, *al-Shaqā'iq al-Nu'māniyya*, trans. O. Rescher, *eṣ-Şaqā'iq en-No'māniyye*, Konstantinopel – Galata 1927.
- , *al-Shaqā'iq al-Nu'māniyya*, ed. Ahmed Subhi Furat 1985.
- van Ess, Josef, "Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze," *Revue des Etudes Islamiques* 44 (1976), pp. 23-60.
- Zilfi, Madeline C., "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul," *Journal of Near Eastern Studies* 45 (1986), pp. 251-269.
- , *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis 1988.

Guided to Islam by the Torah: The *Risāla al-hādiya* by ‘Abd al-Salām al-Muhtadī al-Muḥammadī¹

Camilla Adang

The present contribution offers, for the first time, an English translation of *al-Risāla al-hādiya*, a polemical tract written by ‘Abd al-Salām al-Muhtadī al-Muḥammadī, a Jewish convert to Islam who lived in Istanbul in the early Ottoman period. Apart from the information provided by the author himself in the tract—from which we learn that he converted during the reign of Sultan Bāyazīd II (ruled 886/1481-918/1512)—we find additional data in the well-known bibliographical survey *Kashf al-zunūn* by Ḥājji Khalīfa, also known as Kātib Çelebi (d. 1067/1657). In this work, which lists books according to the alphabetical order of their titles, two entries may be found on our author, or rather his tract, one under *al-Risāla al-hādiya*, the other under *al-Hādiya*. The tract is described as a short refutation of Judaism in three parts (whose titles are given by Ḥājji Khalīfa); the author is named as ‘Abd al-Salām al-Muhtadī or al-*Daftārī*, who converted to Islam from Judaism, and who knew the entire Torah by heart. During the reign of Sultan Selīm I (ruled 918/1512-926/1520) he became a *daftārī* (that is, an official in the Ottoman financial administration), and he founded a mosque and a number of religious endowments.² Unlike other converts to Islam, ‘Abd al-Salām al-Muhtadī does not provide a detailed explanation of the reasons or circumstances of his conversion to Islam. As various others before and after him, he suggests that it was the very Torah that inspired him; if only people would understand it correctly, they would become convinced of the truth of Muḥammad’s mission, as he himself had. He mentions the encouragement received from Sultan Bāyazīd, but it is not clear to what this amounted. An identical claim is made by the author of a very similar, though less sophisticated tract, who goes by the name of Salām ‘Abd al-‘Allām.³

¹ I use the opportunity to thank the Gerda Henkel Stiftung, which funded the research for this article. I am grateful also to Judith Pfeiffer, Yaron Ben-Naeh and Yasin Meral for providing me with bio- and bibliographical details about the author of the tract presented here (or his namesake), as well as to Sabine Schmidtke for her valuable comments.

² Muṣṭafā b. ‘Abd Allāh al-Qusṭantīnī al-Rūmī, *Kashf al-zunūn ‘an asāmī al-kutub wa-l-funūn* 1-2, Beirut 1413/1992, vol. 1, p. 900; vol. 2, p. 2027. Cf. Moritz Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*. Leipzig 1877 (reprint Hildesheim 1965), p. 64 § 51; idem, *Die arabische Literatur der Juden. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber, größtenteils aus handschriftlichen Quellen*. Frankfurt am Main 1902 (reprint Hildesheim 1986), pp. 268f., § 223. Steinschneider mentions the tract, but does not seem to have been aware of the second entry in the *Kashf*, under *al-Hādiya*.

³ See on this tract Joseph Sadan, “A Convert in the Service of Ottoman Scholars Writing a Polemic in the Fifteenth-Sixteenth Centuries” [Hebrew], *Pe’amim* 42 (winter 1990), pp. 91-

In his *Künhü l-akbbār* the somewhat earlier writer Muṣṭafā ʿĀlī of Gallipoli (d. 1008/1600), lists a former Jew named ʿAbd al-Salām among the *defterdār*s (finance ministers) who served under Selim I.⁴ The famous traveller Evliya Çelebi (d. 1095/1684), perhaps taking his cue from Muṣṭafā ʿĀlī, also mentions the Jewish convert ʿAbd al-Salām as *defterdār* during the reign of this sultan.⁵ Although neither of these sources adds that this official is the author of *al-Risāla al-hādiya*, it is very tempting to attribute the tract to him, for how many former Jews named ʿAbd al-Salām could have been attached to the imperial treasury under the same ruler?

In the Ottoman records, the *defterdār* ʿAbd al-Salām is mentioned as the owner of various properties, some of them purchased from Jews in different quarters of Istanbul and attached to his own *waqf*.⁶ Some of these transactions seem to have benefited the Jewish community,⁷ and it may well be to this patronage that the Jewish author Yosef Sambari refers in his *Divre Yosef*, completed in 1673, when he describes a *talmid hakham* in Istanbul who went over to the religion of Ishmael and changed his name to ʿAbd al-Salīm Efendi. In this position he was able to help and support the Jews at the time of their sorrow and to cancel a number of harsh enactments that had been imposed on them. He wrote a letter to the Jews in which he said, referring to himself: “The Lord has created every thing for its own end, even the wicked for the day of evil.” (Prov. 16:4).⁸ Sambari’s statement suggests that ʿAbd al-Salām enjoined considerable influence with the authorities.

104, and idem, “Naïveté, verses of Holy Writ, and polemics: Phonemes and sounds as criteria: Biblical verses submitted to Muslim scholars by a converted Jew in the reign of Sultan Bāyazīd (Beyazıt) II (1481-1512),” in *O ye Gentlemen. Arabic Studies on Science and Literary Culture in Honour of Remke Kruk*, eds. Arnoud Vrolijk and Jan P. Hogendijk, Leiden 2007, pp. 495-510, which is a somewhat revised English version of the first article, and now Camilla Adang, “A Polemic against Judaism by a Convert to Islam from the Ottoman Period: *Risālat Ilzām al-Yahūd fīmā zaʿamū fi l-Tawrāt min qibal ʿilm al-kalām*,” *Journal Asiatique* 297.1 (2009), pp. 131-151.

⁴ See Joannes Schmidt, *Pure water for thirsty Muslims. A study of Muṣṭafā ʿĀlī of Gallipoli’s Künhü l-akbbār*, Leiden 1992, pp. 260, 355; Mark Alan Epstein, *The Ottoman Jewish Communities and their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Freiburg 1980, p. 36.

⁵ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi seyahatnāmesi*, vol. 1, Istanbul 1314/1896, p. 345.

⁶ Hājī Khalifa mentions the establishment of *waqfs*, but without naming them. However, the Defterdar Abdüsselam Camii in Izmit, ca. 100 km east of Istanbul, and the Defterdar Abdüsselam Bey Medresesi in the Istanbul suburb of Küçükçekmece, both attributed to the famous imperial architect Sinan (d. 996/1588) and his school, may be associated with him. If he was able to commission Sinan this must mean that he was wealthy as well as influential.

⁷ See Dilek Akyalçın, *The Jewish Communities in the Making of Istanbul Intra Muros: 1453-1520*, MA Thesis, Sabancı University, 2003, pp. 60f.

⁸ Yosef Sambari, *Sefer divrei Yosef by Yosef ben Yitzhak Sambari. Eleven Hundred Years of Jewish History Under Muslim Rule*. The full text edited on the basis of manuscripts and early printed editions and annotated by Shimon Shtober, Jerusalem 1994 [in Hebrew], pp. 389-90.

According to Ekmeleddin İhsanoğlu, ‘Abd al-Salām, the author of *al-Hādiya*, was not ‘Abd al-Salām the *defterdār* and property-owner; the latter apparently hailed from Egypt and came to Istanbul after Selim’s conquest of Egypt. The *Hādiya* was written earlier, and dedicated to the previous sultan, Bāyazīd II. However, İhsanoğlu has another candidate: İlyās b. Abram (Eliahu ben Avraham), a Jewish doctor and scholar from Spain who came to Istanbul after the expulsion of 1492 and soon converted to Islam.⁹ Eliahu ben Avraham is the author of a well-known Arabic tract about the bubonic plague which he dedicated to Sultan Selim I after his move to Istanbul. Attractive though İhsanoğlu’s theory may be, there is no evidence linking Eliahu to ‘Abd al-Salām al-Muhtadī.¹⁰ Further research is needed to decide conclusively whether al-Muhtadī and the *defterdār* are one and the same person, but this is beyond the scope of this contribution.

*The Rightly-Guiding Epistle*¹¹

In the name of God, the Merciful, the Beneficent, in whom I put my faith.

Praise be to God who in the end of time graciously bestowed upon his servants the message of his Beloved who was sent from among the Banū ‘Adnān, the illiterate Hashimite Arab prophet who was sent to men and jinn alike, and by whom the [sequence of] the prophets was sealed, and whose nation includes the martyrs and the righteous. May God bless our messenger Muḥammad, and grant him benediction and salvation—[he] who was exclusively granted six things that the [other] messengers were not given¹²—and his family and companions, who strove in the way of God with their hearts and souls, even if the critics scolded them.¹³

⁹ Ekmeleddin İhsanoğlu, *Büyük Cihad’dan Frenk fodulluğuna*, Istanbul 1996, pp. 89-96; see also Mehmed Süreyya, Nuri Akbayer, Seyit Ali Kahraman, *Sicill-i Osmanî*, vol. 1, Istanbul 1996, p. 139.

¹⁰ On Eliahu ben Avraham and his work, see Ron Barkai, “Between East and West: A Jewish Doctor from Spain,” in *Intercultural contacts in the Medieval Mediterranean*, ed. Benjamin Arbel, London/Portland 1996, pp. 49-63.

¹¹ The present translation is based on the edition by Sabine Schmidtke in “The Rightly Guiding Epistle (*al-Risāla al-Hādiya*) by ‘Abd al-Salām al-Muhtadī al-Muḥammadi. A Critical Edition”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 36 (2009), for which five manuscripts were used. The relatively large number of manuscripts, dating from different periods, is an indication of the tract’s continued popularity. No full analysis of the tract is undertaken at this point; I refer the reader to a forthcoming collection of polemical treatises from the Ottoman period, three of them by Jewish converts to Islam (edited by Camilla Adang, İlker Evrim Binbaş, Judith Pfeiffer and Sabine Schmidtke) in which such an analysis is undertaken and the style, contents and reception of the treatises are discussed.

¹² The authoritative *ḥadīth* collections of al-Bukhārī and Muslim contain traditions according to which the Prophet listed not six, but five things that were exclusively granted to him among God’s messengers: He was sent to all of humanity rather than to any particular nation; the spoils of war were made lawful for him, which had not been the case for his predecessors; the whole earth was made pure for him and a source of purification (namely with sand in the absence of water), as well as a suitable place for prayer; God had rendered

Now then, ‘Abd al-Salām al-Muhtadī al-Muḥammadī,¹⁴ the poor soul who is desirous of the eternal benevolence of Aḥmad¹⁵ says: His Eternal Happiness¹⁶ supported me and cast into my heart the love of Islam and the Muslim, and hatred of those who are neither scholars nor students. I perused the books of the Torah, one after the other, and found therein evidence of how the Jews are thwarting God, exalted is He, and Moses, peace be upon him, one foul thing after another, when “trading the grace of God for unbelief. They established their people in the house of perdition: Gehenna, exposed to its flames; a wretched abode”.¹⁷ “They are content to be with ones who stayed behind. God sealed their hearts, so that they did not believe”¹⁸ until they saw the painful punishment, for they rejected the prophethood of the Seal of the Prophets, which is tantamount to rejecting the prophethood of the *Kalīm*¹⁹ and they did not turn to God in repentance, so how can they say: “We have turned unto you”²⁰. O you who stubbornly oppose the clear truth, be mindful of that which has been imposed upon you in the Torah, the truthful words of God, He who hurls the truth against falsehood and shatters it, for He is the annihilator [of falsehood] who dispenses justice,²¹ and if you do not, woe to you from what you ascribe [to Him], and beware, after the establishment of proof, of the sword of a sultan who walked the path of Jesus in time (?), resplendent with the gleam of trust and protection; a sultan who accumulated all his praiseworthy qualities in the rich pastures of sound action, between the sheep and the wolves, lightning sparking off his sword’s edge. He will deliver you from the gaping chasm through [his] benevolence and charity, solicitude and graciousness.

These are the proofs excerpted from the book of Moses, peace be upon him, concerning the Seal of the Prophets, Muḥammad the Chosen One. If you repent and return to belief in [the true contents of] this book²², you will be safe in the security of Islam from the evil nature of the End that will come upon humanity in the course of time. But if you do not embrace Islam, you will not be safe from

him victorious by instilling fear in his enemies, even those at a month’s journey’s distance; he had been given the right of intercession.

¹³ Possibly a reference to the Shī‘ites who are known for their hostility to those of the Prophet’s Companions who did not support the candidacy of ‘Alī b. Abī Ṭālib for the succession to Muḥammad.

¹⁴ These names were not chosen fortuitously: *al-muhtadī* means the one who has been rightly guided viz. to Islam, in other words, a convert, while al-Muḥammadī seems to be a name that is common for converts, like al-Islāmī. Perhaps the translation “the Muslim convert” might be justified. We do not know what the author’s original, pre-conversion name was.

¹⁵ I.e., Muḥammad.

¹⁶ The sultan.

¹⁷ Qur’ān 14:28f.

¹⁸ Cf. Qur’ān 9:87, 94.

¹⁹ I.e., Moses, the one who was addressed by God and conversed with Him.

²⁰ See Qur’ān 7:155. The verb *hāda/yabūdu* of course echoes the word *yabūd*, Jews.

²¹ Cf. Qur’ān 21:18.

²² I.e., the Torah.

the edge of the sword of the sultan, son of the sultan, Sultan Bāyazīd Khān, may God assist him in perpetuating the religion and may He assist his empire in fighting the unbelievers and the heretics. He who says Amen!, God will save his soul. This call encompasses all of humanity.

When I gathered the proofs setting forth the evidence against the despicable sect, I used it as a means to enter [the sultan's] service by addressing it to his noble name, seeking to obtain the greatest measure of his all-embracing grace. I entitled it "The Rightly-Guiding Epistle". It is divided into three sections, and on God we rely for the [just] division.

The first section deals with the invalidation of the proofs of the Jews; the second with the confirmation of the prophethood of Muḥammad, prayer and peace be upon him, on the basis of phrases [taken] from the Torah after its alteration by the Jews; the third section demonstrates that they have altered certain words in the Torah.

As for the first section [on the invalidation of the proofs of the Jews], the exegetes of the Jews claim that the religion of Moses, peace be upon him, will be eternally valid, and say: "We have found [certain] sayings in the Torah that demonstrate the eternal validity (*abadiyya*) of the religion of Moses, peace be upon him, such as the words of the Exalted: '*washāmrū banī Isrāyīl hasba bath ladhūrusam barīth 'ulām*',²³ till the end of the verse. [In Arabic²⁴] this means: "the nation of the Children of Israel shall observe the Sabbath throughout their times as an eternal covenant (*'abdan abadiyyan*)". Now this verse [so they say] demonstrates the eternal validity (*abadiyya*) of [the commandment of] refraining from work on the Sabbath. If God, exalted is He, would order an end to inactivity on the Sabbath in the Glorious Qur'ān, this would imply a contradiction in the words of the Creator, far is He exalted above this!

This being the case [so they say], the religion of Moses, peace be upon him, must be eternally valid, and therefore they say: we shall not obey a messenger who abolishes this precept.

I say: [Our] reply to their claim is that even if the verse which occurs in the Torah is qualified by something that according to the Hebrew language²⁵ conveys [the concept of] eternity, namely the expression '*ulām*', [this] *abad* has two meanings; the first is that of a lengthy duration, and the second absence of finiteness. What is meant by [the expression] *abadiyya* that is mentioned in this verse is the first sense, not the second one, and the eternal validity of the religion of Moses, peace

²³ Exod. 31:16.

²⁴ *Wa-mā'nāhu bi-lughat al-'Arab*.

²⁵ All the manuscripts consulted actually read *lughat Imrān*, which would mean "the language of Amram", who was Moses' father. Since this is a highly unusual way to refer to the Hebrew language, which is obviously what is meant here, preference is given to the reading *lughat al-'ibrān*, the language of the Hebrews.

be upon him, is not implied by the second sense, which is what you mean, and no contradiction is implied either, because every commandment comes down from God, exalted is He, for a particular period because of a certain wisdom and a benefit.

If these incompetent people among the exegetes of the Jews object, saying: “What is your proof that what is meant by *abadiyya* in the verse quoted is the first sense rather than the second one?”, we say: “You have taken the second sense from the saying of the Exalted ‘*ūlām wā’id*, where He says in the Torah: *Adbūnay yamlak ‘ūlām wā’id*,²⁶ which [in Arabic] means: ‘God reigns forever’. And you say: If ‘*ūlām* is combined with *wā’id*, this combination [of words] means *abadiyya* in the second sense, but if ‘*ūlām* is not combined with *wā’id*, then what is meant by ‘*ūlām* is *abadiyya* in the first sense. Now, in the above-mentioned verse the saying of the Exalted: *washām rū* is not [thus] combined, so know that the intended meaning is the first sense, not the second one.

Similar to this is what you [Jews] object with regard to the Torah, saying: God, exalted is He, says in the Torah: *Kī tiqnaḥ ‘abad ‘ibrī shash shānīm ya‘bud wabasabī’at yašā ḥuṣṣī waim yūmar ha‘abad aḥabti adbūnay waishbi wabānay lū ašā ḥuṣṣī [...]* *waraša’ adbūnaw udhunū bimarša’ wa‘abadū l’ūlām*.²⁷ This means [in Arabic]: If you buy a Hebrew slave, this slave shall serve for six years, and in the seventh he shall go free, but if the slave says: ‘I love my master, my wife and my sons; I will not be set free’, then his master will pierce his ears with an awl and he will serve him forever (*abadan*).

Elsewhere in the Torah God, exalted is He, says: *wa-safart sab‘ shānīm sab’a fa‘amīm wa-hayū tisa‘ wa-arba‘im sana wa-qadastim thanath bā ḥamīšim aw qarāthim darūr bāraš la-kul yūshabib ḥiya wa-hā‘abad ‘ad thanath ha-yūbal ya‘bud wa-yašā ma‘imakh lū ymākhar mim karath ‘abad*, until the end of the verse.²⁸

This means [in Arabic]: “Count seven years seven times, so that they shall be forty-nine years, then [in] the fiftieth year you shall hallow and proclaim in the land, and the herald shall say: After forty-nine years every person shall become free, and the slave who was in the jubilee year shall go free, and shall not ever be sold (*abadan*)”. There is a contradiction between these two verses, because the purport of the *first* verse is that if in the seventh year the slave says, “I love my master, I will not be set free,” he will forever serve his master (*abadan*), whereas the meaning of the *second* [verse] is that in the jubilee year *every* slave will be set free, and there is a clear contradiction between these two [statements].

You reply to this objection that *abad* has two meanings, that of lengthy duration and absence of finiteness, but what is meant by *abad* [in these two verses] is the

²⁶ Exod. 15:18.

²⁷ Cf. Exod. 21:2-6.

²⁸ Cf. Lev. 25:8, 10, 40-42.

first sense, not the second, because the expression *‘ulām* is not combined with *wa’id*, so [in the end] your reply is in fact [identical to] our reply.

Then [the Jews] say: If the religion of Muḥammad, prayer and peace be upon him, were true, it would be abrogating and the religion of Moses, peace be upon him, abrogated, because on most issues the precepts of the Glorious Furqān²⁹ differ from those of the Torah, which would imply regret on the part of the Creator, exalted is He, and God, exalted is He, is far from that, and highly exalted above it. Moreover, He says in the Torah: *Lū ʾish al wa-kadhab wa-banī Adam wayatanakham*,³⁰ until the end of the verse, which [in Arabic] means: “God is not a man [...] nor a son of man that he should be regretful”. According to this [verse] the eternity of the religion of Moses, prayer and peace be upon him, is required [so they say].

In answer to this objection I say: We do not accept that this implies regret on the part of God, because the meaning of regret is that the one who regrets performs an act, and then realizes the inappropriateness of this act, and even the appropriateness of its opposite, and says: ‘If only I had not done that’, and God, exalted is He, is free from this, because He knows from eternity all that was and all that will be, and in His hands is the dominion over all things.³¹

At the basis of [their] objection lies a lack of understanding of the meaning of regret. It is similar to when a doctor says to a sick person, for example: “Do not eat meat, for it is harmful to you”, then after some time has passed and the condition of the sick man has changed, the doctor says to him: “Eat meat!” This distinction is not attributable to the doctor’s knowledge, but rather to the shift in the patient’s condition and the change in what is beneficial to him, and it is the same here. Consider this.

Then they objected and said: God, exalted is He, says in the Torah: *Kī yaqūm ba-qirbakah nābī ū ḥūlam ḥalūm wa-nathan alayka ūth ū mūfath lamūr nilkhab aḥarī lūham aḥarīm wa-naʿbudum lū tishmaʿ lū wa-hanabī hābū yūmath*,³² and the rest of the verse. The meaning of this verse [in Arabic] is: “If a prophet should rise up from among you, or sees an event, and he brings you proof and evidence but says: ‘Come and worship another deity (*maʿbūd*)’, do not accept him, nor obey him, nor sympathize with him, but kill him. This verse [they say] proves that not a single human being must be obeyed, whoever he might be, if he says: “I am a prophet, so obey me, and worship with another [kind of] worship”, because this contradicts the Torah. According to this [verse], then, the eternity of the religion of Moses, peace be upon him, must be accepted.

²⁹ I.e., the Qurʾān.

³⁰ Num. 23:19.

³¹ Cf. Qurʾān 23:88.

³² Cf. Deut. 13:2-6.

I say in response: this is an abominable error and a tremendous misstep, as will be clear to anyone endowed with the slightest [degree of] discernment, and you err with regard to the meaning of “another deity” like someone who lacks any insight or understanding, because you have taken [the expression] “another deity” [which occurs in the verse] to mean “another [kind of] worship,” and [in fact] say: “If a man should claim and say, ‘I am a prophet, so obey me and worship with another [kind of] worship,’ we do not accept his words and will not obey him, but we will kill him; we will not sympathize with him at all, because his claims contradict what is stated in the Torah, as is imagined by the Jews—God’s curse be on all of them; “surely God’s is upon the evildoers”.³³ And know, o Jewish people, that what is meant by “another deity” is not “another [kind of] worship” as you claim, but rather another god, as is stated in the Glorious Qur’ān: “Whoever hopes for the meeting with his Lord, let him do righteous work, and make none the sharer of the worship due unto his Lord”.³⁴ This being the case, our lord and master, and lord of the prophets, Muḥammad (may God bless him and grant him salvation) did *not* say: “I am a prophet, come and worship another god”, which would allow you to say: “We do not follow the lord of the messengers, may God bless him and grant him salvation”.³⁵

Then they say: We shall not obey anyone after Moses (peace be upon him) even if what he says is in accordance with the Torah, as long as he does not produce a miracle. As for the miracle that [your] prophet, prayer and peace be upon him, produced, claiming: ‘this is from my Lord’, we have seen it and heard it, and it is not a miracle and does not constitute proof in our eyes, but it is [just] eloquence and stylistic beauty, and it is possible that someone more eloquent and more stylistically gifted will appear after [Muḥammad]. Don’t you see that [in the same way] Plato, Aristotle, Euclid and Ptolemy [each] appeared [consecutively] at a certain point in time and that their speech was characterized by eloquence and stylistic beauty – even if none of them was a prophet?

We say: the relation between [these] sages is not like the relation that obtains between the prophet and others, because even if the sayings³⁶ of the sages are dissimilar, still one is comparable to the other. As for the sayings that were brought by the Prophet, may God bless him and grant him salvation, they were not matched by anyone at any time, and had it been from other than [God] “they

³³ Qur’ān 11:18.

³⁴ Qur’ān 18:110.

³⁵ The point made by the author is that while the Torah condemns the worship of another god, this does not apply to a different way of worshipping the same deity, who is the one and only God worshipped by Muslims and Jews alike. There is no reason not to accept Muḥammad, since he never called to worship another god; on the contrary.

³⁶ All manuscripts have *kamāl* here instead of *kalām*, which is obviously required by the context, as is shown also by the Qur’ānic verse in the next sentence.

would have found therein much incongruity”³⁷. Their analogy, then, is like an analogy with a discrepancy.³⁸ Consider!

Then they said: We do not obey a single human being as long as we have not heard the voice of God, exalted is He, even if his precepts should be in agreement with those of the Torah, because God, exalted is He, says in the Torah: *Ha-darwārīm ba'alūh dibbar adhūnay al qahalkam qūl jādhūl wāyikdarwam 'al sana lūhath ābah nīm wātmr wa-hin qūl adhūnay sama'nu mitūkb hā'ish*, and the rest of the verse.³⁹ The meaning of this verse [in Arabic] is: “These are the words God spoke to your congregation with a great voice, and God wrote these words on two tables of stone, and you said: Here we have heard the voice of God from the midst of the fire”. Now this verse demonstrates that as long as we do not hear the voice of God we are not required to obey any prophet, which is indicated by the fact that God, exalted is He, enjoined [the Israelites] not to obey Moses [until] after they had heard the voice of God and acknowledged it saying: If we were to hear the voice of God during the time of another prophet, like we heard it in the time of Moses, peace be upon him, we would obey, but we did not hear it and therefore we do not obey him.

We say in response: At that time the Children of Israel said to *Haḍrat* Moses, peace be upon him: “O prophet of God, beseech God, exalted is He, on our behalf so that we shall not hear the voice of God [again] or else we shall die at once”, as God says in the Torah: *wa-yūmrū banī Isrāyīl im yūsfīm anaḥnu lsmū'a qūl adhūnay 'awd wa-matnu qarab wa-sama' kul asbir yūmar adhūnay alakhab wa-sama'nu wa-yūmar adhūnay haḥībū ashar dībarū*.⁴⁰

The meaning of this [in Arabic] is: “The Children of Israel said: ‘If we hear the voice of God another time we shall die. Draw you near [to Him] and listen to all that God, exalted is He, shall command you, and we shall hear it from you’. And God said: ‘They spoke well’.” From this it becomes clear that God, exalted is He, accepted their wish that He, exalted is He, refrain from making His voice heard, which is why He said, “They spoke well”.

Then the Jews said: God, exalted is He, said in the Torah: *kl badāwār ashar anī maṣaw atkhab lū tūḍīf'alaw wa-lū tighragh mīmanū*, and the rest of the verse,⁴¹ which [in Arabic] means: “Every commandment that I shall command you, do not add

³⁷ Qur'ān 4:82. According to Muslim belief, the Qur'ān is God's word and neither the Prophet nor any other person had had a hand in its composition; it is inimitable and no one will be able to match it, unlike products of the human mind. The inimitability of the Qur'ān is regarded as a miracle.

³⁸ In Islamic legal theory this is regarded as a faulty and invalid type of reasoning by analogy; see Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*. Third revised and enlarged edition, Cambridge 2003, pp. 273f.

³⁹ Cf. Deut. 5:22-24.

⁴⁰ Cf. Deut. 18:16-17, Deut. 5:24, 25, 27, 28 and Exod. 20:19.

⁴¹ Cf. Deut. 12:32.

to it nor detract from it.” So how can we [possibly] add to it or detract from it? But if we obey [your Prophet Muḥammad] we are bound to add and detract [some], because some precepts of [your] Furqān differ from the precepts of [our] Torah.

We say: The answer to this is that the adding and subtracting that is not permitted is adding to or subtracting from the *conditions* of the commandments, not to or from the [essential] commandment itself. It is like the fact that in the Torah there was just *one* fast, then afterwards the prophet Jeremiah, peace be upon him, added four fasts [to that one], and you obeyed him;⁴² the prophet Solomon, peace be upon him, added one commandment which in the Hebrew language is called *‘erubin*;⁴³ and the prophet Mattathias,⁴⁴ peace be upon him, added a commandment called Hanukkah, and you obeyed in all of that, and similar cases are too numerous to be counted.

You objected to [the new dispensation] saying, How can we obey a commandment not imposed upon us in the Torah, when it is prohibited in the very Torah to add to its commandments? But you [yourselves] answer that what is meant by [the expression] “every commandment” is: the *conditions* of every commandment, that is, “do not add to the conditions or detract from them”. As an example, you mentioned the commandment of the priestly blessing (*barakat al-imām*) which was laid down in three specific verses, as He has clarified in the Torah,⁴⁵ and you say that the blessing of the priest may neither consist of two, nor of four verses. Also, it is not allowed to exchange these specific verses for other ones, and it is likewise with regard to every one of the commandments of the Torah. Thus you replied, and your reply is essentially [the same as] our reply.

Then the Jews said: God, exalted is He, says in the Torah: *Tūrā širwā lanū Mūsā biya mūrāshah qblth Ya‘qūb*.⁴⁶ [In Arabic] this means: When *Ḥaḍrat* Moses, peace be upon him, passed on he said, with regard to the Torah, that it became the heritage of the community of Jacob. This verse demonstrates that it is not required to obey anything but the precepts of the Torah, and therefore they say: we do not obey anyone whose precepts differ from the precepts of the Torah.

We say: We do not accept that what is meant by the [above-mentioned] saying of Moses, peace be upon him, is what you mention, but rather [hold] that what Moses, peace be upon him, meant by these words is that the children of Jacob,

⁴² It is Zechariah rather than Jeremiah who is credited in the Hebrew Bible with the institution of four additional fasts; see Zech. 8:19.

⁴³ See the Talmudic tractate Eruvin.

⁴⁴ The text has Mathiyāʾ, but the context makes it clear that Mattathias is intended, the father of the Maccabee brothers who revolted against Seleucid rule in Judea in the 2nd century BC. Cf. 1 Macc. 4. Neither in Judaism nor in Islam is Mattathias regarded as a prophet.

⁴⁵ Cf. Num. 6:24-26.

⁴⁶ Cf. Deut. 33:4.

peace be upon him, obeyed the Torah, and that obedience to the Torah is confined to them [alone]; Moses, peace be upon him, does not mean that the community of Jacob, peace be upon him, is confined to obedience to the Torah [alone] or that their obedience cannot be to anything but the Torah.⁴⁷ As for the counter-arguments they put forward, they are very weak so there is no point in mentioning them.

Then I say to them: O Jewish people, if you refuse [to acknowledge] abrogation, this will be refuted as well. Don't you see that certain commandments that are laid down in the very Torah have for some reason themselves become abrogated, such as the daily worship of the prophet Aaron, peace be upon him, inside the tabernacle; when the sons of the prophet Aaron, peace be upon him, introduced a foreign [i.e., unholy] fire [into the tabernacle], God, exalted is He, caused them to die, and then God, exalted is He, commanded Moses, peace be upon him: Say to your brother that he should not enter the tabernacle except once a year and not go in at all times.⁴⁸

Similar things are numerous. So why do you deny that abrogation exists in the very Torah, and how can you deny that the Qur'ān abrogates certain precepts of the Torah? This is manifest to whoever contemplates and abandons obduracy.

The second section, on the confirmation of the prophethood of the lord of both worlds, Muḥammad (prayer and peace be upon him), from the Torah itself, [even] after the Jews had altered it

The first proof is God's saying in the Torah: *wa-yūmar adhbūnay nābī aqīm laham mi-qarab aḥīhim kāmūkbah wa-natbitī dabaray ba-fīw wa-dabar alīhim kul ashar aṣawānū wa-bayah bāyish ashar lū yismaʿ al baray ashar yadabar bi-smī anūkbī adrūsh mʿamū*, and the rest of the verse.⁴⁹ Now, the meaning of this verse [in Arabic] is: God, exalted is He, said: "I will raise up a prophet for the Children of Israel from among their brethren, like you, and I will put my words into his mouth; and the prophet shall speak to them all the words that I shall command them, and the man who will not listen to the words that the prophet shall speak in My name, I will require [it] of him". There are three aspects to this verse, each of which demonstrates the truth of the prophethood of Muḥammad, prayer and peace be upon him.

The first aspect is that the expression "from among their brethren" points to the prophethood of Muḥammad, prayer and peace be upon him, because the ones that are meant by the "brethren" in [the phrase] "from among their brethren" are the brethren of the Children of Israel, who are the Children of Ishmael,

⁴⁷ The point is, of course, that Jews may, or rather should, also accept other laws, viz. that of Muḥammad. Apparently a critique of particularist tendencies within Judaism.

⁴⁸ Cf. Lev. 10:1-2; 16:1, 34.

⁴⁹ Cf. Deut. 18:18-19.

peace be upon him, and there is no one among the prophets of that descent except our Prophet Muḥammad, prayer and peace be upon him, so know that this verse indicates the truth of his prophethood, peace be upon him.

The second aspect is that the expression “like you” points to him, for “like you” is addressed to Moses, prayer and peace be upon him, and what is meant by it is that he is “like you” in that he received the scripture containing commandments and prohibitions, and among the prophets who are acknowledged by the Jews none rose up who was like Moses in that he was given the scripture. Know, therefore, that it is Muḥammad [who is being referred to here]. No one can say: How do you know that what is meant by the expression “like you” is “like you” in the sense that he, too, received the scripture containing precepts, when it is possible that what is intended is that he is “like you” in another one of his characteristics?

For we say: Before this verse God, exalted is He, says something which [in Arabic] means: “Say, o Moses, to the Children of Israel: Do not obey that which the masses obey, because they obey sorcerers and astrologers, and you are not like that; rather, God will raise up for you a prophet from among your brethren like me, so obey him.”⁵⁰ This in fact means “obey a prophet like me who shall bring precepts that contradict the precepts of the sorcerers and the astronomers”. This verse, now, demonstrates that what is meant by “like” is the likeness that is in the revelation of precepts to him.

The third aspect is that God’s words, exalted is He, “I will put my words into his mouth” indicate that the scripture will be revealed to this prophet, and this prophet is [therefore] Muḥammad, prayer and peace be upon him, and the one who is meant by this prophet is not Joshua ben Nun as the Jewish scholars imagine when applying this verse to him, for these three aspects each indicate that the one intended is not Joshua, for Joshua belonged to the Children of Israel, and was not from among their *brethren*. In addition, he was not “like” Moses, peace be upon him, because the scripture was not revealed to him. Moreover, [God] did not put His words into [Joshua’s] mouth, and this is very clear.

The second proof: God, exalted is He, says in the Torah: *wa-lū qām nābī ‘ūdḥ bāsrāyīl kamūshīya asḥar yad’ū adūnay fānīm alfānīm*, and the rest of the verse.⁵¹ [In Arabic] its meaning is: “No prophet will rise up from among the Children of Israel like Moses whom God, exalted is He, knew face to face”. This verse indicates that someone like Moses will come from among others than the Children of Israel, and we have not found anyone like Moses, peace be upon him, from others than the Children of Israel, except Muḥammad, prayer and peace be upon him. As for the leading exegetes of the Jews, they said that the prophet who came from among others than the Children of Israel was Balaam ben Beor, but this is

⁵⁰ Cf. Deut. 18:14-15.

⁵¹ Deut. 34:10.

an absurd error and a patent lie, for Balaam, even if he would be a prophet in their view [which he is not], is not like Moses, peace be upon him, for Moses, peace be upon him, was a messenger [of God] to whom the scripture was revealed, while Balaam was not a messenger in their view either. In particular, we do not accept that he was a prophet; rather, he was a governor who was divested of his position, and in the end he died an unbeliever, so how could he be like Moses?⁵²

The third proof: God, exalted is He, says in the Torah: *Adūnay mi-sinā bā' wa-zarah mi-sā'ir lamū hūfighab mi-bar fāran wa-atbab marbūth qūdas*, and the rest of the verse.⁵³ [In Arabic] this means: “The might of God came from Mount Sinai and rose up from Mount Seir and shone from Mount Paran and gave from the multitude of holiness”. This verse, now, includes [a reference to] four books that were sent down on the part of God: the first is the Torah, which was sent down to Moses, peace be upon him, on Mount Sinai, and the Jews followed him; the second is the Evangel (*al-Injīl*) which came down to Jesus, peace be upon him, and the Christians followed him. The Christians, now, were from the lineage of Esau, the brother of Jacob, and he was king on Mount Seir, as is mentioned in the Torah.⁵⁴ The third [scripture] is the Glorious Qur'ān which was sent down to Muḥammad, prayer and peace be upon him, who was from the lineage of Ishmael, peace be upon him, and Ishmael was associated with Mount Paran, as is made clear in the Torah.⁵⁵ Mount Paran is a mountain in the Ḥijāz. The fourth [scripture] is the Psalter (*al-Zabūr*), which was sent down to David, peace be upon him, and it is indicated by the expression “the multitude of holiness” as is clear from the tales of the prophets⁵⁶ and the Psalter [itself]. If [the Jews] object that the Psalter should have been mentioned after the Torah and before the Evangel and the Furqān, according to the [chronological] order of their revelation, we say: the reply to this is that the Psalter was devoid of precepts, and therefore [God] put it last and mentioned the other [books] according to their order of revelation. This verse is the strongest evidence and the most convincing indication of the truth of the prophethood of Muḥammad and Jesus, prayer and peace be upon both of them, because no one rose up from Mount Seir and shone forth from Mount Paran except the two of them, and here, too, the Jews have absolutely nothing to go on.

The fourth proof is the saying of the Exalted in the Torah: *wa-yiqra' Yā'qūb al bānaw wa-yūmar ilayhim hāsū wa-ajīdha lakum ashar yiqra' atkam bāḥrīth hay-yāmīm lū yāsūr shabaṭ min Yabūdab wa-maḥūqāq mi-bin rijlaw 'adb kay yābū Shilū wa-*

⁵² For the enigmatic figure of Balaam, the “gentile prophet”, see Num. 22-24.

⁵³ Cf. Deut. 33:2.

⁵⁴ Cf. Gen. 33:16.

⁵⁵ Cf. Gen. 21:21.

⁵⁶ Arabic *qīṣaṣ al-anbiyā'*; probably the biblical books of the prophets are intended, rather than the popular islamized accounts known under that name.

*lū yiqbath ‘amīm.*⁵⁷ [In Arabic] this means: “Jacob told his sons, saying to them: ‘Gather together and I will tell you what will happen to you in the last days. The judge will not depart from Judah nor a ruler from between his feet until the coming of the one for whom and unto whom the nations will gather’”. In this verse there is an indication that our master Muḥammad, prayer and peace be upon him, will come after the termination of the rule of Moses and of Jesus, prayer and peace be upon the two of them, because the one who is meant by “the judge” is Moses, peace be upon him, since after Jacob there was no lawgiver until the time of Moses except Moses [himself], peace be upon him. The one meant by “the ruler” is Jesus, peace be upon him, for after Moses, peace be upon him, until the time of Jesus, peace be upon him, there was no lawgiver except Jesus [himself], peace be upon him, and after the two of them there was no lawgiver except Muḥammad, prayer and peace be upon him.

And know that the one meant by Jacob’s saying “in the last days” is our prophet Muḥammad, prayer and peace be upon him, because in the last days, after the rule of the judge and the ruler elapsed, no one has appeared except our master Muḥammad, peace be upon him. [God’s] words “until the coming of the one for whom ...,” meaning the rule, also point to him, as is indicated by the wording of the verse and by its context. As for His saying, “and unto whom the nations will gather”, it is an obvious sign and a clear indication that the one intended is our master Muḥammad, prayer and peace be upon him, because the nations did not gather except unto him. The only reason why the Psalter is not mentioned is that it does not contain precepts, and [moreover] the prophet David, peace be upon him, was [himself] a follower of Moses, peace be upon him, and the announcement of Jacob [specifically] refers to a [new] lawgiver.

The fifth proof: It is clear that most proofs of the Jewish scholars are based on numerology, that is, the letters of the alphabet. Thus, for example, they looked for an indication of the length of the continued existence of the Temple in the letters of the alphabet, and when the prophet Solomon, prayer and peace be upon him, built the Temple the Jewish scholars gathered and said: This building will remain standing for 410 years, then destruction will befall it, because they calculated the word *bi-zāt* (*be-zot*) in God’s words in the Torah: *bi-zāt yabū Hārūn al ha-qūdas*,⁵⁸ whose meaning [in Arabic] is “*bi-zāt* the priest (*al-imām*)—who is indicated by the name of Aaron—worships in the Temple,” and they ruled that the length of its stay and the rule of the priests there is *bi-zāt* years, that is, 410 years. Similar proofs of theirs are too numerous to be counted.

Now if it is like that, then I say⁵⁹: God, exalted is He, says in the Torah: *wa-yūmar Adbūnay li-brābīm li-smā’il sama‘tikhah binah barakti ūthū wa-hirbathī ūthū wa-hifrathī*

⁵⁷ Cf. Gen. 49:10.

⁵⁸ Cf. Lev. 16:3.

⁵⁹ Meaning: If they can use numerology to argue their point, so can I.

ūthū bi-mād mād,⁶⁰ which [in the language of the Arabs] means “God, exalted is He, said to Abraham: behold I have accepted your plea with regard to Ishmael and I will bless him and multiply him and make him fruitful *bi-mād mād*.” Now when the numerical value of the letters [in the expression] *bi-mād mād* is calculated, the outcome is the name of our prophet Muḥammad, prayer and peace be upon him, because the numerical value of [each of] these two expressions⁶¹ is ninety-two. That which demonstrates what we have said is the phrase “I will bless him and multiply him and make him fruitful *bi-mād mād*,” because the blessing of the children of Ishmael, his multiplication and his fruitfulness occurred only through [Muḥammad], and there is one word in particular in which God, exalted is He, mentions the blessing of Ishmael, his being multiplied and rendered fruitful: [the expression] *bi-mād mād* which He did not mention in [His] blessing of his brother Isaac, peace be upon him, and this is a clear proof.

They objected to this proof saying that the [letter] *bāʾ* in [the expression] *bi-mād mād* is not an integral part of the word but rather an auxiliary letter that establishes a connection. If the [numerical value of the] name of Muḥammad is to result from it, a second *bāʾ* is needed, and it would have to say *bi-bi-mād mād*.

We say: it is well known among them that if two *bāʾ*s come together, one auxiliary and one an integral part of the word, the auxiliary one is elided and the one that forms part of the actual word remains. This is common among them in countless places, and there is no need to mention it here, and this is what we reply with regard to the second *bāʾ* in *bi-mād mād*.

The third section demonstrating the alteration of some words in the Torah, from a number of respects

The first aspect: We have found in the Torah that they possess that in the early days there was a king who was associated with Canaan who was called “the Canaanite”, and Abraham [lived] in his kingdom. It was struck by a famine and Abraham, peace be upon him, moved from one corner [of the kingdom] to another, and thus we find in the Torah they possess: *wa-yaʿbūr Ibrāhīm bā ariṣ ʿadb maqūm Shakhm ʿadb Aylun Mūrah wa-ba-Kanāʿanī az ba-arḍ*.⁶² [In Arabic] this means: “Abraham went in the land from the town of Shekhem to the desert of Moreh while the Canaanite was in the land at that time”. From his words “while the Canaanite was in the land *at that time*” one may understand that at the time of Moses, he was *not* in the land, but this is untrue, because the Canaanite never moved away from his place and from his kingdom except in the time of Joshua ben Nun, because God, exalted is He, says in the Torah: “O Moses, you will not oust the Canaanite from his kingdom, but [only] Joshua, peace be upon him, will oust him”. Now if that were so, the expression “at that time” is a mistake which

⁶⁰ Cf. Gen. 17:15, 20.

⁶¹ I.e., of *bi-mād mād* (Hebrew: *bi-meʾod meʾod*) on the one hand, and *Muḥammad* on the other.

⁶² Cf. Gen. 12:6; 13:7.

occurred in the wording of the book of the later [scholars]. The greatest of the exegetes of the Torah among the Jews, whose name is [Abraham] Ibn Ezra, understood this alteration and said: "In the expression 'at the time' there is a great secret on which the one with understanding keeps silent".

The second aspect: In the Torah they possess we found: *wa-ya'al Musā al Har Nabū wa-yamuth sham wa-yaqbur uthū wa-yabkū banī Isrāyīl ath Mūsā thalūshim yūm*.⁶³ [In the language of the Arabs] this means "And Moses climbed Mount Nebo and died there, and he was buried there and the Children of Israel lamented Moses thirty days". What is to be understood from these accounts which are presented in the past tense is that these events took place in the past, but it is well known that the Torah was revealed to Moses when he was healthy and alive, not *after* his life, and it is even said: "He died there and was buried and they lamented him", which points to their alteration of the Torah which is found nowadays.

The third aspect: We have found in the Torah: *Wa-lū yāda' ish qabūr āthū 'ad hayūm badhab*.⁶⁴ [In Arabic] its meaning is: "No man knows his grave, i.e., the grave of Moses, peace be upon him, until this day". From its meaning their alteration is clear, because His saying "until this day" shows that Moses, prayer and peace be upon him, died *before* this statement was made. This in turn shows that it was not revealed to Moses, peace be upon him, and this is obvious, so one should consider it.

Know that the Torah that the Jews possess contains many examples of such sayings. For this reason the above-mentioned exegete [Ibn Ezra] said: "If you understand the secret of these words and the like of them, you will distinguish the truth, and one should look at his interpretation."

Know, furthermore, that we have already found in the most famous interpretation of the Torah called by them the Talmud,⁶⁵ that in the days of King Ptolemy (Talmāy), who lived after Nebuchadnezzar, the king had asked the Jewish scholars for the Torah, and they were afraid to show it, because he objected to some of its commandments, so seventy men from among the Jewish scholars gathered together and altered whatever they wished of the words which this king objected to out of fear of him. Now, if they admit to the alteration carried out by them, how can it be believed and how can one rely on a single verse? God is the one whose help we seek in the search for the truth at which "falsehood cannot come [...] from before or from behind".⁶⁶ Praise be to God, the Lord of the worlds, and our perfect prayer be upon our lord Muḥammad.

⁶³ Cf. Deut. 34:1, 5, 6, 8.

⁶⁴ Cf. Deut. 34:6.

⁶⁵ Cf. Babylonian Talmud, tractate Megillah 9 a-b. The reference is to the production of the Septuagint; see Abraham Wasserstein and David J. Wasserstein, *The Legend of the Septuagint. From Classical Antiquity to Today*, Cambridge 2006.

⁶⁶ Qur'ān 41:42.

Epistle forcing the Jews [to admit their error]
with regard to what they contend about the Torah,
by dialectical reasoning (*Risālat ilzām al-yahūd
fīmā zaʿamū fī l-tawrāt min qibal ʿilm al-kalām*)
by al-Salām ʿAbd al-ʿAllām.
A critical edition¹

Sabine Schmidtke

The Fatih Collection (now held in the Süleymaniye Library in Istanbul) holds a manuscript of a tract entitled *Risālat ilzām al-yahūd fīmā zaʿamū fī l-tawrāt min qibal ʿilm al-kalām* by one al-Salām ʿAbd al-ʿAllām. The introduction of this tract contains a conversion account in the course of which the author refers to Bā-yazīd II (reigned 886/1481-918/1512) as the sultan ruling at the time of composition. The tract thus falls within a period in which a number of polemics against Judaism are known to have been composed by Ottoman Muslim authors. Mention should be made in particular of an epistle against Judaism by the prolific Ottoman scholar Aḥmad b. Muṣṭafā Ṭāshkubrizāde (d. 968/1561)² and *al-Risāla*

¹ The present edition is part of a larger project involving the edition, translation and analysis of a number of polemical treatises by Ottoman authors against Judaism; see Camilla Adang, İlker Evrim Binbaş, Judith Pfeiffer, Sabine Schmidtke, *Ottoman Intellectuals on Judaism: A Collection of Texts from the Early Modern Period* (forthcoming). The present writer expresses her gratitude to Nevzat Kaya, the former Director of the Süleymaniye Library (Istanbul) and his staff for granting access to the manuscript and for permission to publish the edition. The acquisition of a copy of the manuscript and the research for this article was supported by a grant from the Gerda-Henkel Foundation. Thanks are also due to Camilla Adang, Wilferd Madelung and Judith Pfeiffer for helpful remarks on an earlier draft of the edition. – For a translation of this tract into English together with a brief analysis, see Camilla Adang, “A Polemic against Judaism by a Convert to Islam from the Ottoman Period: *Risālat Ilzām al-Yahūd fīmā zaʿamū fī l-Tawrāt min qibal ʿilm al-kalām*,” *Journal Asiatique* 297 i (2009), pp. 131-51; see also Joseph Sadan, “A Convert in the Service of Ottoman Scholars Writing a Polemic in the Fifteenth-Sixteenth Centuries” [Hebrew], *Peʿanim* 42 (winter 1990), pp. 91-104, and idem, “Naïveté, verses of Holy Writ, and polemics: Phonemes and sounds as criteria: Biblical verses submitted to Muslim scholars by a converted Jew in the reign of Sultan Bāyazīd (Beyazīt) II (1481-1512),” in *O ye Gentlemen. Arabic Studies on Science and Literary Culture in Honour of Remke Kruk*, eds. Arnoud Vrolijk and Jan P. Hogendijk, Leiden 2007, pp. 495-510.

² For an *editio princeps* of the tract with an annotated translation, see Sabine Schmidtke & Camilla Adang, “Aḥmad b. Muṣṭafā Ṭāshkubrizāde’s (d. 968/1561) Polemical Tract Against Judaism,” *Al-Qanṭara* 29 (2008), pp. 79-113, 537-539.

al-Hādiya by a certain ‘Abd al-Salām al-Muhtadī al-Muḥammadi³, both of which were evidently more popular than the text that is dealt with here.

The following *editio princeps* al-Salām ‘Abd al-‘Allām’s tract is based on the single extant manuscript of the text, MS Fātiḥ 2994 (22 ff, 9 lines to a page) which is undated. It is unclear therefore whether it is an autograph or a later copy of the text. The orthography has been silently modernized, e.g., صلاة for *ṣalā* . The various abbreviations used in most of the manuscripts such as *ع* for *ع* تعالى , *باطل* for *باطل* , *أيضاً* for *أيضاً* , *حينئذ* for *حينئذ* , *ح* for *ح* ظاهر / الظاهر / الظ / *ع* for *ع* عليه السلام were not specifically mentioned in the footnotes. In addition to the Arabic translations of the Biblical quotations in Arabic transliteration that is part of the text, a later reader of the manuscript has added interlinear translations and explanations to some the Hebrew words. These are mentioned in the footnotes.

* * *

رسالة إلزام اليهود فيما زعموا في التوراة من قبل علم الكلام

[أ] بسم الله الرحمن الرحيم

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [سورة الأعراف (٧) ٤٣] والصلاة على من أرشدنا إلى سواء السبيل، الموازي علماء أمته لأنبيا بني إسرائيل، محمد الذي أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله فيما سبق، وعلى آله وأصحابه التابعين والذين اتبعوهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد، فيقول الفقير إلى الله السلام [أ٢] عبد العلام عفا الله عنه: إن الله تعالى لما هداني إلى دين الإسلام، وألف قلبي مع أهل الإيمان معرضاً عن الكفر والآثام، إذ كنت من بني إسرائيل وزمرة أخبارهم، مطلعاً على آيات كتابهم وأخبارهم، وقد لمع على عين بصيرتي، وسطع في أبصار سريرتي، نور وهدى بالصفاء، إلى حقبة نبوة محمد المصطفى، صلى الله عليه وسلم من مشكاة آيات التوراة بعد أن حرقوا ما كان صريحاً بيناً، وبياناً متيناً مبيناً، واستخرجوا من بعض آياتها وكلماتها بالاهتمام، ما يدل بزعمهم على تأييد دين [أ٢] موسى عليه السلام، وظنوا أن فيها الإشارة إلى انقطاع الوحي عندها، والكتاب السأوي بعدها، وحسبوا أنهم على شيء إلا أنهم في مرية مما

³ For an *editio princeps* of this tract, see my “The Rightly Guiding Epistle (*al-Risāla al-Hādiya*) by ‘Abd al-Salām al-Muhtadī al-Muḥammadi. A Critical Edition,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 36 (2009) [in press].

يقولون، فضلوا وأضلوا كثيراً وما يضلّ به إلا القوم الفاسقون. فبعد المحاورات والمشاجرات مع علماء بني إسرائيل على حسب اصطلاحاتهم في مضامين الآيات التي استدلوها بها على التأييد صارت آيات التوراة هدى لي بعون الله المعين، وإرشاداً إلى الحق اليقين، وأنوار كلماتها مصباحاً أبصرت به في ظلمة الكفر طريق الدين المستبين. كما قال الله [١٣] تعالى في الكتاب المجيد الفرقاني الدليل ﴿وَأَتَيْنَاهُ مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَآئِيلَ﴾ [سورة الإسراء (١٧) ٢]، والحمد لله على دين الإسلام بفضلها الجميل.

فاستخرجت بتأييد الله تعالى من آيات التوراة تسع آيات بيّنت، موافقاً لما قال الله تعالى ﴿وَلَقَدْ أَتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ﴾ [سورة الإسراء (١٧) ١٠١]، أما الخمس منها ففي إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وأما الأربع ففي بطلان استدلالهم على تأييد دين موسى عليه السلام وانقطاع الوحي والتنزيل [٣] بعدها. ولما وقعت هدايتي إلى نيل هذه السعادة العظمى، وإصابتي لإدراك تلك الكرامة الكبرى، في ظل سلطان أعزّ الإسلام والمسلمين، ونصب أعلام العلم بين المؤمنين، وقهر بسطوته آثار المعاندين في الدين، وظهر بيمين دولته شرف دين الإسلام على كافة العالمين، أمير المؤمنين وناصر المسلمين، سلطان السلاطين وبرهان الخواقين، قهرمان الماء والطين، السلطان المجاهد في سبيل الله تعالى، قانع الكفرة بسيف الله، المؤيد من عند الله، السلطان ابن السلطان، [٤أ] سلطان بايزيد بن محمد خان، خلد الله لتأييد دين الحق سلطانه، وأيد لتأييد الشرع المبين أنصاره وأعوانه.

فأوجبت بعد أداء الفرائض والواجبات، دعاء دوام ظله عقيب الصلوات، وأهديت إلى نواب بابه الأعلى هذه الكلمات، راجياً من الله رفع الدرجات، آملاً من خدام السدة الرفيعة الرحمة والالتفات، لعل الله يهديني إلى سبيل الحق والصواب، ويجعله وسيلة للفوز بالأجر والثواب، وإليه المرجع والمآب.

[٤ب] أما الآيات الخمس التي تدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فأولاها قوله تعالى في التوراة: كَيِّ يَتَمَّ بِكَرْبَحَهُ نَبِيٍّ أَوْ هُوْلَمُ حَلْمٌ وَتَنَنْ يَلْبَحَهُ أَوْثٌ أَوْ مُوْقَشْ [...] وَأَمَرَهُ لَقَا وَتَعْبَدُ الْوَهِيمَ أَحْرِيْمُ [...] لَا تَسْمَعُ أَلْ ذِبْرِي هَنْبِي هَهُوَ [...] أَوْمَشْ.^٦ [cf. Deut. 13:2-4, 6] ومعناه على لغة

⁴ إشارة إلى سورة المائدة (٥): ٧٧: ﴿قُلْ أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾.

⁵ وأتينا: ولقد أتينا.

⁶ كي قيم ... /ومش: + اذا قام بينكم نبى او رآي رؤيا ويعطى اليكم دليلا او برهانا وليامر ايتوا لتعبد الها آخر لا تسمع كلمات النبي ذلك اوملكوه، إضافة تحت السطر.

العرب «إذا قام بينكم نبي أو رأيي رؤيا ويعطيكم دليلاً أو برهاناً ويأمركم بأن اتنوا لنعبد إلهاً آخر لا تسمعون كلمات ذلك [أ٥] النبي بل هلكوه».

وثانيها قوله تعالى في التوراة: هَنْبِي [...] أَشْرَ يَدَيْرُ بِسْمِي [...] أَلَوْ تَسْمَعُونَ.^٧ [cf. Deut. 18:15-20] ومعناه على لغة العرب «النبي الذي يتكلم باسمي فاستمعوا له». ولما كان هذه الآية معطوفة على الآية الأولى كان تقدير الكلام: وإذا قام بينكم نبي ويعطيكم دليلاً أو برهاناً ويتكلم باسمي فاستمعوا له، أي أطيعوه.

اعلم أن هاتين الآيتين تدلان على وجوب إطاعة شريعة محمد وعيسى عليهما السلام وقبول نبوتهما، لأن الشرائط [٥ب] المذكورة في الآيتين، وهي إتيان الدليل والبرهان والتكلم باسم الله تعالى، أي الإخبار عن التوحيد، متحققّة وموجودة فيهما عليهما السلام.

فإن قيل: من أين يُعلم ثبوت هذه الشرائط في محمد وعيسى عليهما السلام؟ قلنا: إن التكلم باسم الله تعالى، وهو الإخبار عن التوحيد وإتيان الدلائل والبراهين التي تكون بالمعجزات، معلومٌ بالتواتر بأن هذه الشرائط موجودة فيهما عليهما السلام. فإن طريق العلم بثبوت المعجزات للأنبياء عليهم السلام [١٦] وأكثر أحوالهم بالنسبة إلينا ليس إلا بالتواتر، وحيث أطلق الله تعالى في التوراة النبي الموصوف بتلك الأوصاف ولم يقيد بكونه متديناً بدين موسى عليه السلام فثبت بذلك وجوب إطاعة بني إسرائيل لمن ادّعى النبوة كعيسى ومحمد عليهما السلام.

وثالثها قوله تعالى في التوراة: وَلَا قَم نَبِي عُوْدَ كَمُوسَى بِإِسْرَائِيلَ.^٨ [cf. Deut. 34:10] ومعناه: «ما قام نبي ولا يقوم كموسى من بني إسرائيل». ورابعها قوله تعالى في التوراة: [٦ب] نَبِي أَمَّ لَهُمْ مَكْرَبٌ أَهْيَحْمَ قَمُوخَمَ وَنَبِي دَبْرِي بَفِيو [...] وَهَيْه هَنْبِي أَشْرَ لَا يَسْمَعُ أَلْ دَبْرِي هَنْبِي هَهُوَ أَنْحِي أَذْرُوشَ مَعْمُو.^٩ [cf. Deut. 18:18] ومعناه في لغة العرب: «أقيم نبياً لهم من بين أخيهام مثلك^{١٠} وأعطي كلماتي فيه^{١١} ليطيعوه ويكون الرجل الذي لا يسمع كلمات ذلك النبي مؤاخذاً مني». وهاتان الآيتان تدلان على وجوب إطاعة شريعة محمد وقبول نبوته عليه السلام [١٧] بطريق الخصوص، إذ لولا ذلك لزم التناقض بين الآيتين، لأن المفهوم من الآية الأولى أن مثل موسى عليه السلام ما

⁷ هَنْبِي ... تسمعون: + النبي الذي يتكلم باسمي إليه تسمعون، إضافة تحت السطر.

⁸ وَلَا قَم ... بإسرائيل: + أي ما قام نبي يدل على الاستدلال مثل موسى من بني إسرائيل، إضافة تحت السطر.

⁹ نَبِي أَمَّ ... معمو: + نبي أقيم لهم من بين أخيهام مثلك وأعطي كلماتي فيه ويكون الرجل الذي لا يسمع كلمات النبي ذلك أنا اطلب منه، إضافة تحت السطر.

¹⁰ مثلك: + خطاب لموسى ع م، إضافة تحت السطر.

¹¹ بفيه: + أي بفيه، إضافة تحت السطر.

قام^{١٢} ولا يقوم من بني إسرائيل، والمفهوم من الآية الثانية أن مثل موسى عليه السلام يقوم من بني إسرائيل فيلزم التناقض، وكلام الباري منزه متعال عما يقول الظالمون علواً كبيراً عن التناقض لأن المراد من الأخ على زعم علماء اليهود في الآية الثانية في قوله «من بين أخيه» الأخ المجازي يعني الإخوة في الدين فيكون [٧ب] حينئذ من بني إسرائيل فيلزم التناقض. وهذا القول منهم، يعني حملهم الأخ على المعنى المجازي، مردود لأن حمل النصوص على ظاهرها واجب ما لم توجد فيه الضرورة، ولا ضرورة في هذا المقام لأن يحمل على المعنى المجازي مع أن محمد عليه السلام قد بعث من بين بني أخيه لأنه عليه السلام من بني إسماعيل، وهو أخ حقيقي لبني إسرائيل، لأن مبدأ بني إسرائيل هو إسحاق النبي عليه السلام وإسماعيل النبي عليه السلام أخ له حقيقة.

فإن قيل في دفع التناقض بأن [٨أ] المراد من الآية الأولى: «ما قام ولا يقوم مثل موسى عليه السلام» في جميع الجهات، يعني في نزول الكتاب والأحكام، ومن الآية الثانية أن «مثل موسى عليه السلام» يأتي من بني إسرائيل في بعض الجهات، يعني في نزول الكتاب فقط، وهو داود النبي عليه السلام إذ ليس في كتابه أحكام فاندفع التناقض، فنقول: ذلك التطبيق باطل من وجهين، الأول أنه لا يصلح أن يكون المراد من «مثلك» في الآية الثانية في قوله تعالى «أقيم نبياً لهم من بين أخيه» مثلك» داود النبي عليه السلام [٨ب] لأن المراد من «مثلك»: لا بد أن يكون ذلك النبي مثله في نزول الأحكام لأن قوله تعالى «ليطيعوا» في الآية الثانية يدل على أن يكون صاحب الأحكام لأن الإطاعة لا تكون إلا في مقابلة الأحكام التي جاء بها ذلك النبي، وداود عليه السلام لم يؤت بحكم وأمر غير أحكام التوراة. والثاني أن المراد «من بين أخيه» هو الأخ حقيقة، والأخ الحقيقي لبني إسرائيل خارج عن بني إسرائيل لأن الضمير في قوله تعالى «من بين أخيه» راجع إلى بني إسرائيل بأسرهم، وإفراد لفظ الأخ وإضافته إلى ضمير الجميع تشعر [٩أ] بأن أخاهم هو شخص واحد وهم الجماعة التي سميت ببني إسرائيل. فلولا ذلك الإشعار لكان شأن العبارة أن يقول: من بين بني إخوانهم، فيكون الأخ خارجاً عنهم، وداود النبي عليه السلام منهم، فلا يصح أن يكون أخاً حقيقياً إذ على ذلك التقدير يلزم أن يكون داخلياً فيهم وخارجاً عنهم معاً، وهو محال فلا يندفع التناقض. ويمكن دفع التناقض بأن نقول: إن المراد من الآية الأولى أن مثل موسى عليه السلام في نزول الكتاب [٩ب] والأحكام ما قام^{١٣} ولا يقوم من بني إسرائيل، ومن الثانية أن مثل موسى عليه السلام في نزول الكتاب والأحكام يقوم من أخي بني إسرائيل، وليس أخاً حقيقة لبني

12 ما قام: + نفى، إضافة تحت السطر.

13 ما قام: + نفى، إضافة تحت السطر.

إسرائيل إلا بنو إسماعيل فالنبي الذي جاء من بني إسماعيل ونزل عليه الكتاب والأحكام ما هو إلا محمد عليه الصلاة والسلام. فاندفع التناقض فوجب قبول نبوة محمد عليه السلام.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد من «مثلك» في الآية الثانية عيسى عليه السلام لأن عيسى عليه السلام [١٠] مثل موسى عليه السلام في نزول الكتاب والأحكام مع أنه ليس من بني إسرائيل لأنه عليه السلام لم يولد من الأب ولا يكون النص على اختصاص قوله تعالى «من بين أخيم» محمداً عليه السلام، قلنا: لا تتحمل على ذلك عبارة «من بين أخيم» لأن عيسى عليه السلام من جهة الأب ليس من بني إسرائيل ولا من أخ لبني إسرائيل، وأما من جهة الأم فهو من بني إسرائيل لأنه عليه السلام يُعرف بالمسيح بن مريم، ومريم رضي الله عنها بنت [١٠] عمران الإسرائيلي لا من أخ بني إسرائيل، فلا يصلح أن يكون المراد من «مثلك» عيسى عليه السلام، فتعين أن يكون المراد محمداً عليه السلام. ويدل أيضاً عبارة الآية الأولى بقوله تعالى «ما قام نبي ولا يقوم كموسى من بني إسرائيل» على وجوب مجيئه من غير بني إسرائيل ممن يماثل موسى عليه السلام، لأن قوله تعالى «من بني إسرائيل» قيد احترازي، فذلك النبي إما عيسى وإما محمد عليهما السلام. ففي الآية دلالة على وجوب [١١] مجيء رسالة عيسى ومحمد عليهما السلام.

وخامسها قوله تبارك وتعالى في التوراة: *لَا يَأْسُرُ سَبْتُ مِيْهُودِي وَمُحْكُوكَ مِنْ رَجُلٍ عِنْدَ كِي يَابَا سِيلُو وَلَوْ يَشْخَطُ عَمِيمٌ*.^{١٤} [cf. Gen. 49:10] ومعناه على لغة العرب: «لا يزال عصا من يهودا ولا يزال عصا رجل عظيم الشأن الذي يخرج من بين أرجل يهودا حتى يجيء الذي له العصا وإليه تجمع الأمم». اعلم أن في هذه الآية دلالة على خمسة أمور، الأولى [١١] على شريعة موسى عليه السلام، والثانية على شريعة عيسى عليه السلام، والثالثة على شريعة محمد عليه الصلاة والسلام، والرابعة على انتهاء شريعة موسى وعيسى عليهما السلام إلى شريعة محمد عليه الصلاة والسلام، والخامسة على كون شريعة محمد عليه الصلاة والسلام على كافة الأنام لأن هذه الآية حكاية عن إخبار يعقوب النبي عليه السلام على أبنائه عن أحوال آخر الزمان بقوله: «لا يزال عصا» أي أحكام «من» [١٢] يهودا» وهو إشارة إلى شريعة موسى عليه السلام، ويقول تعالى «لا يزال عصا» أي أحكام «رجل عظيم الشأن الذي يخرج من بين أرجل يهودا» هو إشارة إلى شريعة عيسى عليه السلام لأن نسبة عيسى عليه السلام إلى اليهودا من جهة أمه، فشبهت أولاد^{١٥} أمه بأرجل يهودا لأنه ليس من ظهره، بل من بين أرجله، ويقول تعالى «حتى يجيء الذي» أي الرجل «الذي

¹⁴ لا يأسر... عميم: + لا يزال عصا من يهودي عاطفه عظيم الشأن من بين رجليه حتى ان يجيء من له واليه تجمع الأمم، إضافة تحت السطر.

¹⁵ أولاد: ولاد.

له عصا» يعني يختص له الأحكام، وهو إشارة إلى شريعة محمد [١٢ب] صلى الله عليه وسلم وانتهاء الشريعتين الأوليين إلى هذه الشريعة لأن قوله تعالى عَدَ [٦٧] بمعنى «حتى»، و«حتى» يدل على الانتهاء. وقوله تعالى: ولو [١٦١] أي لهذا الرجل «تجمع الأمم» يدل على عموم شريعة محمد عليه الصلاة والسلام لأن شريعة موسى عليه السلام تختص ببني إسرائيل لا كل الأمم، فهذه الآية تدل على انتهاء شريعة موسى وعيسى عليهما السلام إلى شريعة محمد وعموم شريعة محمد عليه السلام.

اعلم أن المفسرين من علماء [١١٣أ] اليهود فسّروا هذه الآية بقولهم: لا يزال عصاء، أي أحكام موسى عليه السلام، من بين يهودا ولا يزال كون الرجل العظيم الشأن الذي من بين أرجل يهودا، يعني من تحت حكومة هذه الشريعة، حتى يجيء الرجل الذي صار له الحكم وهو المهدي، لأن المهدي على زعمهم يجيء من بني يهودا على شريعة موسى عليه السلام. وتفسيرهم هذه الآية على هذا الوجه باطل من وجهين، الأول أن لفظ «حتى» في قوله تعالى «حتى مجيء الرجل الذي له العصا» [١٣ب] تدل على انتهاء الشريعة الأولى إلى شريعة الرجل الذي له العصا أي الحكم. فتعين أن [تكون] شريعة من له غير شريعة موسى عليه السلام فلا يجوز أن يكون شريعة من له العصا شريعة موسى عليه السلام. الثاني أن قوله تعالى «له العصا» يدل على اختصاص هذه الشريعة لذلك الرجل الذي له العصا، فلو كان هذه الشريعة شريعة موسى عليه السلام لم تكن مختصة للرجل الذي له العصا، فتعين أن تكون تلك^{١٦} الشريعة مغايرة لشريعة موسى عليه السلام.

[١٤أ] وأما الآيات الأربع التي استدلوها بها بزعمهم على التأييد، أي تأييد دين موسى عليه السلام، فأولها قوله تعالى في التوراة: يا موسى كُتِبَ هَشِيرُهُ هَطُفٌ لَفَنُو [...] وَهَيْهَ كَيْ تَمَسِّنُهُ أُوتُو رَعْدُ رُبُوثٌ وَسَرُوثٌ وَعَنْتُهُ هَشِيرُهُ [...] لَفَنُو [...] كَيْ لَا تَشْفَخَ مَفِي ضَرَعُو.^{١٧} [cf. Deut. 31:19-21] ومعناه في لغة العرب: «اكتب هذه التوراة أمام بني إسرائيل فإذا كان كذلك إذا وجدت [١٤ب] نكبات كثيرة ومضايقات، ونادتهم التوراة لأن التوراة لا تنسى من أفواه ذرياتهم». استدلوها، أي علماء اليهود، بهذه الآية على تأييد دين موسى عليه السلام وقالوا: لنا أن لا نطيع غير الأحكام التوراتية، فإن قوله تعالى: إن «التوراة لا تنسى من أفواه ذرياتهم» يدل على تأييد دين موسى عليه السلام وعلى تأييد أحكام التوراة، إذ نفي النسيان من أفواه ذرياتهم يدل على ذكر التوراة في أفواه ذرياتهم دائماً، فإذا كانت [١٥أ] التوراة في أفواه ذرياتهم مذكورة بلا نسيان في وقت من الأوقات فما هو إلا معنى التأييد. وهذا الاستدلال منهم ليس بصحيح لأن قوله تبارك

16 تلك: ذلك.

17 كتب هشيره ... ضرعو: + أي اكتب التوراة هذا امامهم واذا كان كذلك اذا وجدت لهم نكبات كثيرة ومضايقات ونادت التوراة امامهم لانها لا تنسى من افواه ذرياتهم، إضافة تحت السطر.

تعالى: إن «التوراة لا تنسى من أفواه ذرياتهم» ليس بحكم مستقل حتى يستدل به على التأييد، بل الأمر المفهوم والحكم المعلوم من الآية هو الأمر بكتابة التوراة لأن تحفظ بالكتابة وتعلم في زمان التعليم وتذكر عند النسيان بسبب الكتابة وتنادى بها في وقت الاحتياج. فمن [١٥ب] أين يلزم التأييد لجواز أن يكون معناه لا تنسى قبل كون التوراة منسوخة؟

وثانيها قوله تعالى: لَا بَسْمِيْمٌ هِيَ^{١٨} لَا مَرْمِي يَغْل لَنُو هَسْمِيْمٌ [...] وَلَا مَعَبَر هَيْم هِيَ^{١٩} لَا مَرْمِي يَغْبَر ه لَنُو^{٢٠} [cf. Deut. 30:12-13] ومعنى هذه الآية في لغة العرب: «لا في السموات أحكام لتأمرؤا شخصاً يصعد^{٢١} في السماوات ويأتينا بها ولا في وراء البحر أحكام لتأمرؤا من يعبر إليها ينقلها إلينا». استدلوأ، أي علماء اليهود، بهذه الآية على تأييد دين موسى عليه السلام وقالوا: [١٦أ] لنا لا نطيع غير الأحكام التوراتية لأن معنى الآية على زعمهم: ما في السماوات أحكام لتأمرؤا بالصعود إليها وإتيناها إلينا من السماوات ولا من وراء البحر أحكام لتأمرؤا بالعبور وإتيناها إلينا من وراء البحر، فتعين أن لا يكون في السماوات ولا في غيرها أحكام فينحصر الأحكام في الأحكام التوراتية، فيلزم التأييد. وهذا الاستدلال أيضاً باطل لأن حاصل معنى الآية أن الأحكام التوراتية موجودة عندهم لا تبعد عنكم [١٦ب] والمنفي في الآية كون الأحكام التوراتية في السماوات وفي وراء البحر لا الأحكام المطلقة بقرينة سياق^{٢٢} الكلام، لأن معنى الآية السابقة «يا بني إسرائيل اعبدوا إلهكم على أحكام التوراة النازلة عليكم» [cf. Deut. 30:10] إذ لا يبقى لكم حكم في السماوات ولا في وراء البحر من الأحكام التوراتية النازلة عليكم، فمن عدم الأحكام التوراتية النازلة على بني إسرائيل في السماوات لا يلزم عدم الأحكام الغير توراتية لجواز أن تكون^{٢٣} الأحكام الإنجيلية [١٧أ] والفرقانية في السماوات فتنزل للنسخ الأحكام التوراتية، فلا يلزم التأييد.

وثالثها قوله تعالى في التوراة: قُلْ هَلْبَر أَشْر أَنُوخي مَصُوخ [...] لَا تُوصِيْفُو عُلُو وَلَا تَجْرُعُو مَمْنُو^{٢٤} الآية. [cf. Deut. 12:32] فعنى هذه الآية في لغة العرب: «كل الأمر الذي أوصيتكم به لا تزيدوا عليه ولا تنقصوا عنه». استدل علماء اليهود بهذه الآية على تأييد شريعة موسى عليه السلام

18 هي: + ضمير راجع الى الاحكام، إضافة فوق السطر.

19 هي: + ضمير، إضافة تحت السطر.

20 لا بسميم ... لنو: + لا في السموات لتأمرؤا من يصعد إلينا في السموات ولا من وراء البحر .. لتأمرؤا من يعبرها إلينا، إضافة تحت السطر.

21 يصعد: + صفة شخص، إضافة تحت السطر.

22 سياق: سياق.

23 تكون: يكون.

24 قل هببر ... ممنو: + كل الامر الذي انا اوصيكم لا تزيدوا عليه ولا تنقصوا عنه، إضافة تحت السطر.

ويقولون: إن الله تعالى أمرنا بأن لا نزيد على أحكام التوراة وأن لا [١٧ب] ننقص عنها، فإذا كان كذلك فلا نطيع شريعة فيها زيادة عليها أو نقصاناً عنها، فلا نطيع شريعة محمد وعيسى عليهما السلام لأن الزيادة والنقصان في هاتين الشريعتين على شريعة موسى عليه السلام واضح غير محتاج إلى البيان. وهذا الاستدلال أيضاً باطل لأن الآية لا تنافي إطاعة شريعة عيسى ومحمد عليهما السلام لأن المفهوم من تلك الآية أن الأمر الذي نطق وأوصى موسى عليه [١٨أ] السلام ببني إسرائيل بأن قال: ولا تزيدوا فيه كمية ولا كيفية، وكأنه قال: صلوا كل يوم ثلاث صلوات بالأركان المخصصة ولا تزيدوا عليه بقولكم الصلاة المفروضة أربعة أو^{٢٥} اثنان ولا تنسبوا ذلك النقصان والزيادة إلى شريعة موسى عليه السلام. وأما الشريعة التي جاء بها عيسى عليه السلام والشريعة التي جاء بها سيدنا وسندنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم فليست أمراً أوصى به [١٨ب] موسى عليه السلام قومه ليصير كونها زيادة أو نقصاناً منافياً للآية ولا دلالة في تلك الآية المذكورة في التوراة على أن لا يطيعوا شريعة مستقلة يأتي بها نبي مبعوث بالحق، فإنه لا يطلق على الشريعة المستقلة أنها زيادة أو نقصان فيما أتى وأوصى به موسى عليه السلام.

ورابعها، أي الرابع من الآيات^{٢٦} الدالة بزعمهم على تأييد دين موسى عليه السلام، قول الله تبارك وتعالى في التوراة: [١٩أ] *تُورَهُ صَوِّهُ لَنُومُوسَى مُورَشَى كِهَلَاثَ يَعْقُوبَ*.^{٢٧} [cf. Deut. 33:4] ومعنى هذه الآية على لغة العرب: «التوراة التي أوصاكم بها موسى عليه السلام ميراث لجماعة يعقوب النبي عليه السلام». استدلو، أي علماء اليهود، بهذه الآية الكريمة على تأييد دين موسى وتأيد شريعته عليه السلام بأن يقولوا: إن دين موسى عليه السلام مؤبد لأن الآية تدل على أن التوراة [١٩ب] ميراث فيما بين قوم موسى عليه السلام، وهم جماعة يعقوب النبي عليه السلام، فهذا يقتضي على أن لا ينفك أحكام التوراة من قوم موسى عليه السلام، فمن عدم انفكك أحكام التوراة عن قوم موسى عليه السلام يلزم تأييد دين موسى وتأيد شريعته عليه السلام.

وهذا الاستدلال منهم أيضاً باطل، وجوابه: إن أسلوب الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: إن «التوراة [...] ميراث لجماعة يعقوب عليه السلام»، [٢٠أ] وهي قوم موسى عليه السلام، يدل على أن التوراة مختصة لجماعة يعقوب النبي عليه السلام فقط، لا لسائر الأمم، ومن اختصاص التوراة لجماعة يعقوب عليه السلام لا يلزم أن تكون جماعة يعقوب عليه السلام مختصة للتوراة^{٢٨}

25 أو: إضافة فوق السطر.

26 الآيات: الآية.

27 تورهُ صوه ... يعقوب: + تورية اوصى لكم موسى ع م ميراث لجماعة يعقوب عليه السلام، إضافة تحت السطر.

28 للتوراة: للتوريت.

حتى لا يطيعوا غير الأحكام التوراتية من الكتب السماوية، ولو كان معنى الآية الكريمة ما زعمتم لكان شأن العبارة أن يقول: إن جماعة يعقوب ميراث للتوراة، أي [٢٠ب] مختصة بأن تعلموا بالأحكام التوراتية فحسب. وليس كذلك فلا يلزم أن لا يطيعوا غير الأحكام التوراتية من الإنجيل والفرقان، كما زعمه علماء اليهود^{٢٩} المتمردين لعنة الله عليهم أجمعين.

وأما سائر أدلتهم المذكورة في التوراة بزعمهم على تأييد دين موسى عليه السلام، فلا تطول الكلام بإيرادها في هذا المقام لأن كلَّها ضعيفة جداً، فأعددتُها منزلة للعدم عدأً، فإنها كيبوت العنكبوت،^{٣٠} [٢١أ] فلا جواب عنها إلا السكوت.

والله ولي التوفيق والهداية بالإيمان، ومنه الإهداء وعليه التكلان. وقد تم الكتاب بعون الله الوهاب، والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين. تم.

29 اليهود: اليهودي.

30 إشارة إلى سورة العنكبوت (٢٩) ٤١.

Die Beschreibung Muḥammads im Evangelium. Eine muslimische Polemik gegen die Christen aus dem osmanischen Reich (Anfang 18. Jhdt.)

Monika Hasenmüller

Einleitung

Mit diesem Beitrag soll eine muslimische anti-christliche Polemik aus dem Osmanischen Reich, entstanden gegen Anfang des 18. Jhdts., erstmals in kritischer Edition zugänglich gemacht werden.¹ Von einem Eintrag in Moritz Steinschneiders *Polemische und apologetische Literatur* abgesehen,² hat diese Schrift, die in sechs Handschriften und zwei unterschiedlichen Rezensionen [im Folgenden als RI/RIa und RII bezeichnet] vorliegt, in der Forschung bislang keine Beachtung gefunden.³ Inhaltlich bewegt sich der Text zunächst in den vertrauten Bahnen der muslimischen Polemik, Ausgangspunkt ist der Vorwurf der Schriftverfälschung und die Ankündigung Muḥammads in Thora und Evangelium. In weiten Teilen besteht der Text aus einer Aneinanderreihung von Versen aus den Evangelien, auf deren argumentative Einordnung meist verzichtet wird.

Fünf Handschriften nennen als Verfasser einen gewissen Darwiṣ ‘Alī, der offenbar auch als Naqṣbandī, Inḡilī oder ‘Alī b. al-Yūnānī bekannt war.⁴ Angesichts der

¹ Ich danke Herrn Prof. Wilferd Madelung für kritische Durchsicht und wertvolle Anregungen zum edierten Text, sowie Amgad Keshki für Hilfe beim Entschlüsseln schwieriger Textstellen.

² Moritz Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden*, Leipzig 1877, S. 56 Nr. 36b. Folgende zwei Handschriften werden aufgelistet: Hss. Wetzstein II 1753 und Cod. arab. 886. Für diese sowie drei weitere Handschriften, vgl. unten.

³ Den Hinweis auf diesen Text verdanke ich Camilla Adang, Judith Pfeiffer und Sabine Schmidtke, die drei der von mir verwendeten Handschriften, Fatih 30, Fatih 31 und Köprülü 2ksm 105, im Rahmen des von der Gerda Henkel Stiftung geförderten Forschungsprojektes „Interreligious Polemics in the Ottoman Empire and pre-modern Iran“ gefunden und mir freundlicherweise zur Verfügung gestellt haben.

⁴ Neben der hier vorliegenden Schrift werden ihm auch zwei kleinere türkische Schriften mit Daten zur orientalischen Geschichte zugeschrieben. Vgl. Gustav Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien* 1-3, Wien 1865-67, Bd. 2, S. 154 Nr. 925/2, und *Verzeichniss der Handschriften im Preussischen Staate. Die Handschriften in Göttingen. 3. Universitäts-Bibliothek. Nachlässe von Gelehrten / Orientalische Handschriften / Handschriften im Besitz von Instituten und Behörden*, Berlin 1894, S. 40. Die in letzterem aufgelistete Sammelhandschrift Asch 75 enthält neben der türkischen Schrift auch eine Abschrift der hier edierten *risāla*, s.u. Flügel bezeichnet Darwiṣ ‘Alī in seinem Katalog als „Derwisch ‘Alī in Haleb“. Er vermutet, dass Darwiṣ ‘Alī unter Sultan Murād III. (reg. 982/1574-1003/1595) schrieb. Aufgrund der Widmungen an Sultan Aḥmad III. in der türki-

unterschiedlichen Rezensionen stellt sich jedoch die Frage, ob alle überlieferten Textteile oder nur ein Kernbestand auf *einen* Verfasser zurückgehen, dem spätere Autoren weitere Textblöcke hinzugefügt haben. Auf der Basis der vorliegenden Handschriften kann dies nicht abschließend entschieden werden. Inhaltliche Übereinstimmungen zwischen der Einleitung, in der sich der Autor selbst als Sufi beschreibt, der durch bestimmte mystische Lehren verwirrt worden war, und einer Aussage am Ende des ersten Teils, wo sich der Verfasser von der mystischen wie der christlichen Inkarnationslehre lossagt, indizieren, dass diese Textteile vom selben Autor, möglicherweise dem genannten Darwīš ‘Alī, stammen.

Nehmen wir die Selbstbekenntnisse aus Einleitung und erstem Teil als Grundlage, so lassen sich über Darwīš ‘Alī folgende Aussagen treffen: Die Beschreibung seiner mystischen Erfahrung in der Einleitung sowie die Kritik an bestimmten mystischen Vorstellungen aus mystischer Perspektive weisen ihn als Sufi aus. Hierauf weist auch ein in der Einleitung benannter Lehrer des Verfassers hin, ein gewisser Ġalāladdīn Auġī Muḥammad al-Birkawī at-Tānī [al-Qādirī].⁵ RI benennt zusätzlich Abū ‘Abdallāh as-Samarqandī an-Naqšbandī als seinen Lehrer, dem ein mystisches Werk mit dem Titel *muḥtaṣar al-wilāya* zugeschrieben wird.⁶ Die Distanzierung von der Inkarnationslehre, die Beinamen Inġilī bzw. ‘Alī b. al-Yūnānī („Sohn des Griechen“), sowie die guten Kenntnisse des Griechischen und des Neuen Testaments des Verfassers indizieren ferner, dass er ein zum Islam konvertierter Christ war.

Hinweise zur zeitlichen und örtlichen Einordnung der Schrift liefern zum einen die Schreiberkolophone, zum anderen die je nach Rezension unterschiedlichen Widmungen zu Anfang der Texte. Das früheste Schreiberkolophon verweist auf das Jahr 1135/1722-23, die in der Einleitung erwähnten Personen auf eine Entstehung nach 1703: Sultan Aḥmad III., dem der Text in Fatih 31 [= RIa] gewidmet ist, regierte von 1115/1703 bis 1143/1730.⁷

Die in RII überlieferte Widmung an ‘Abdallāh Pāšā, Sohn Muṣṭafā Pāšās, Sohn Mehmed Pāšās, dürfte sich auf ‘Abdallāh Köprülü, ein Mitglied der Wesirdynastie

schen Schrift aus Asch 75 und in RIa der *risāla* scheint mir diese zeitliche Einordnung jedoch unwahrscheinlich.

⁵ Steinschneider (*Polemische und apologetische Literatur*, S. 56) mutmaßt, ob es sich hierbei wohl um Mehmed al-Birkawī handeln könnte, einen Medrese-Lehrer des 16. Jhdts., der im 17. Jhd. zur Identifikationsfigur der Kadizadeli-Bewegung wurde. Vgl. Madeline C. Zilfi, „The Kadizadeli. Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul,” in *Journal of Near-Eastern Studies* 45 iv (1986), S. 251-269. Der zeitliche Abstand zwischen Birkawī und den anderen in der Einleitung erwähnten Personen lässt dies aber eher unwahrscheinlich erscheinen.

⁶ Isma‘īl Pāšā al-Baġdādī, *Īdāḥ al-maknūn* 1-2, Beirut o.J., Bd. 2, S. 451.

⁷ Die Regierungszeit dieses Sultans gibt der Autor mit fünfundfünfzig Jahren an, die er mithilfe von zahlenmystischen Berechnungen ermittelt. In diesem Zusammenhang findet sich auch ein Koranvers, dessen einzelne Buchstaben mir unbekannten Zeichen gegenüber gestellt werden; vgl. Hs. Fatih 31, Bl. 6a.

Köprülü, beziehen, der 1148/1735-6 als Befehlshaber der osmanischen Armee in einer Schlacht gegen die Perser fiel. Somit befinden wir uns mit dieser Widmung im gleichen Zeitraum wie durch die Widmung an Sultan Aḥmad III. ‘Abdallāh Köprülü war allerdings ab 1701 zwar Wesir, entgegen der Widmung aber nie Großwesir.⁸ Des Weiteren wird in RII ein *ṣaiḥ al-islām* Faiḍallāh erwähnt, der die *risāla* in Auftrag gegeben haben soll und der als *ṣabīd* ausgewiesen wird. Es handelt sich dabei wohl um den *ṣaiḥ al-islām* as-Saiyid Faiḍallāh Efendi, der sein Amt 1688 unter Süleiman II., später noch einmal von 1695 bis 1703 unter Muṣṭafā II. ausübte und 1703 im berühmten Vorfall von Edirne von rebellierenden Janitscharen getötet wurde.⁹ Eine weitere Widmung in RI gilt einem gewissen Tauqī‘ī Muṣṭafā.¹⁰ Auch er muss eine hochgestellte Persönlichkeit bei Hof gewesen sein, da er mit zahlreichen Ehrentiteln belegt wird. Die *risāla*, zumindest in ihrem Kernbestand, muss demnach nach 1703 entstanden sein, für 1722-23 ist sie bereits in RII belegt.

Handschriften

[1] *Fatib 30 (Süleimaniyye)* (ف):

Einzelhandschrift. 22 Bl., Format: 20 × 15 cm, 15 Zeilen.

Die Handschrift trägt Stempel und Stiftungsvermerk mit der Unterschrift Sultan Maḥmūds II. (reg. 1223-55/1808-39) (Bl. 1a). Der Vermerk stammt von Darwiṣ Muṣṭafā, dem *Waḡf*-Inspekteur der *Ḥaramain aš-ṣarīfain*.¹¹ Zwei kleinere Stempel sind nicht entzifferbar. Der Text ist in schwarzer Tinte geschrieben und durchgehend golden gerahmt. Bl. 1b ist als verziertes Eingangstor in den Farben gold, rot, grün und schwarz gestaltet. Koranverse und Bibelzitate sind schwarz überstrichen. Die Schrift ist klar und deutlich lesbar und von gleicher Hand wie die nachfol-

⁸ M. Kohlbach, “‘Abdallāh Paša Köprülüžāde,” in *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 1, S. 203.

⁹ Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, Ankara 1972, S. 98. – Zwischen ‘Abdallāh Köprülü und Faiḍallāh Efendi bestand eine enge Beziehung: Faiḍallāh unterstützte ‘Abdallāh auf seinem Weg zum Wesir, zudem war ‘Abdallāh mit der Tochter Faiḍallāhs verheiratet. Vgl. Kohlbach, “‘Abdallāh Paša Köprülüžāde,” S. 203.

¹⁰ Der Titel *tauqī‘ī* deutet an, dass er für die mit den Titeln des Sultans ausgestellten Dokumente zuständig und damit einer der höchsten Beamten des Osmanischen Reiches war. Vgl. F. Babinger und C. E. Bosworth, “Tawḳī‘,” in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, Bd. 10, S. 392-393. – Isma‘īl Pāšā al-Baḡdādī verzeichnet einen Tauqī‘ī ar-Rūmī Muṣṭafā, der 975/1567 starb; vgl. *Ḥadiyat al-‘arīfīn* 1-2, Beirut o.J., Bd. 2, S. 435 [Nachdruck der 1951 in Istanbul erschienenen Ausgabe].

¹¹ Im osmanischen Kontext könnte damit Mekka und Medina oder Jerusalem und Hebron gemeint sein; vgl. B. Lewis, “al-Ḥaramayn,” in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, Bd. 3, S. 175-176.

gend beschriebene Handschrift Fatih 31. Am Ende der Handschrift (Bl. 22b) wird, ohne Jahresangabe, der 7. Dū al-Ḥiġġa als Datum genannt, an dem Darwiš ‘Alī Naqšbandī, auch bekannt als Inġilī oder ‘Alī b. al-Yūnānī, die *risāla* vollendet haben soll. Der Titel der Schrift wird mit *ḍikr na‘t an-nabī Muḥammad fī l-inġil* angegeben:

تمت من يدي الفقير أحقر الورى درويش علي النقشبندي الشهير بإنجيلي وهو لمن قيل في حقه
علي بن اليوناني ويدخل القلب المكسور إلى بلاد الطنبور قبل تأليف الرسالة التي يسمى و (؟)
ذكر نعت النبي محمد عليه السلام في الإنجيل في اليوم السبت من ذي الحجة الشريفة.

Die Handschrift bezeugt zusammen mit Fatih 31 RI.

[2] *Fatih 31 (Süleymaniyye)* (ق):

Einzelhandschrift, 27 Bl., Format: 28,5 × 21 cm, 15 Zeilen.

Auf dem Vorsatzblatt befindet sich ein *ḥadīt* in osmanischer Sprache. Darunter sind als Titel des Textes *Bayān-e taḥrīf* und *Risāla fī bayān taḥrīf al-yahūd wa-n-naṣārā* notiert. Unter letzterem Titel findet sich zusätzlich die Notiz „15ṣ“. *Ḥadīt* und Titelangaben stammen von zwei unterschiedlichen Händen, keine der beiden stimmt mit der Hand des Kopisten überein. Bl. 1a weist wie Fatih 30 den Stempel Maḥmūds II. sowie einen *waqf*-Vermerk durch Darwiš Muṣṭafā auf.

Die Handschrift ist von gleicher Hand wie Fatih 30 und ähnlich wie diese gestaltet: Der Textbeginn auf Bl. 1b ist als Tor mit Blumenornamenten in rot, gold und blau gestaltet, der Schriftspiegel golden gerahmt. Der Text selbst ist mit schwarzer Tinte geschrieben. Ordnungswörter, Überstreichungen, Fremdwörter, Koran- und Bibelzitate sind mit roter Tinte hervorgehoben bzw. schwarz überstrichen. In der Einleitung sind der Name des Sultans und einige Jahresangaben mit ursprünglich wohl goldener, aber nachgedunkelter Tinte verziert. Als Verfasser wird am Ende des Textes Darwiš ‘Alī Inġilī namentlich erwähnt:

الأقاليمه (؟) على يد أضعف العباد درويش علي إنجيلي تمت الرسالة.

Von Fatih 30 unterscheidet sich die Handschrift nur durch die Einleitung. Im übrigen Text stimmen beide Handschriften weitgehend überein und können deshalb als Zeugen einer Rezension [RI] eingeordnet werden. Ob beide Handschriften auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen, vermag ich mangels Datierung und anderer Hinweise nicht zu entscheiden.

[3] *Wetzstein II 1753 (Staatsbibliothek Berlin)* (و):

Sammelhandschrift (22 × 15,6 cm, 17 Zeilen), *risāla*: Bl. 27b-38b.¹²

Der arabische Text der *risāla* ist mit schwarzer Tinte, die griechischen Zitate mit gelblicher, vielleicht ursprünglich roter Tinte geschrieben, die teilweise verwischt und schwer lesbar sind. Laut Schreiberkolophon wurde die Handschrift 1135/1722-3 von Muḥammad Rūscaqī (?) fertiggestellt, als Verfasser wird Darwiṣ ʿAlī genannt:

مؤلفه درویش علی ومحرره محمد روسچقی سنة خمس وثلاثون مائة وألف.

Die Handschrift ist einer der vier Textzeugen für RII.

[4] *Köprülü 2ksm 105 (Köprülü-Bibliothek)* (ك):

Sammelhandschrift (29 × 21 cm, 17 Zeilen), *risāla*: Bl. 163b-178a.

Auf Bl. 162b und 163a befinden sich der Stempel Aḥmad Köprülü's (datiert 1769), Sohn des Großwesirs Nuʿmān Pāšā. Für den Text wurde schwarze Tinte verwendet. Ordnungswörter, Bibelzitate, Überstreichungen und die teils vorhandene Vokalisierung wurde in roter Tinte geschrieben. Laut Schreiberkolophon wurde die Abschrift 1161/1748 vollendet:

قد وقع الفراغ في يوم الاثنين وقت الضحى من شهر صفر الحير سنة أحد ستين ومائة وألف.

Die Handschrift bezeugt ebenfalls RII, bietet aber oftmals andere Varianten als Wetzstein II 1753 und Cod. arab. 886.

[5] *Cod. arab. 886 (Staatsbibliothek München)* (م):

Die Handschrift ist Teil einer 338 Blatt umfassenden Sammelhandschrift (21,1 × 16 cm, 25 Zeilen) mit über 50 Abhandlungen.¹³ Es liegen zwei unterschiedliche Blattzahlungen vor: Nach der Zählung mit indischen Ziffern, die von der Hand

¹² Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin 1887, Bd. 2, S. 496 Nr. 2210. Vgl. auch Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur*, S. 56 Nr. 36b. - Neben der *risāla* enthält die *majmūʿa* eine Polemik Saʿd ad-Dīn at-Taftāzānīs (st. 793/1390) gegen Ibn ʿArabī (st. 638/1240), *Fāḍiḥat al-mulhidīn fi r-radd ʿalā l-ʿarīf bi-llāh Muḥyī d-Dīn wa-amṭālibī*. Am Rand von Bl. 1b-6a findet sich zusätzlich eine Widerlegung dieser Polemik, *Kitāb al-ḥaqq al-mubīn li-ḥaṭṭaʾ man ḥaṭṭaʾ al-ʿarīfīn* von Abū Bakr b. Aḥmad b. Dāwūd Naqšbandī. Vgl. Ahlwardt, *Verzeichniss*, Bd. 3, S. 41f., Nr. 2891 & 2892. - Zu Taftāzānīs Widerlegung, vgl. Alexander D. Knysh, *Ibn ʿArabī in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Albany 1999, S. 141ff.

¹³ Joseph Aumer, *Die arabischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*, München 1866, S. 392. - Vgl. auch Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur*, S. 56 Nr. 36b.

des Kopisten zu sein scheint, umfasst die *risāla* Bl. 33b-41b, nach der bei Aumer verwendeten modernen Zählung von westlicher Hand Bl. 49b-57b. Laut Kolophon, das Darwīš ‘Alī als Verfasser ausweist, wurde die Abschrift 1181/1768 von Šaiḥ Isma‘īl al-‘Umarī in Konstantinopel angefertigt:

مؤلفه درویش علي، محرره الشيخ اسمعيل العمري. غفر الله له ولوالديه وجميع المسلمين. تم تحريره في يوم أربعة وعشرين من شهر ذي الحجة سنة إحدى وثمانين ومائة وألف من هجرة من هو العز والشرف وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين في محروسة القنسطنطينية. لو ختم الله حق خيفته لعلمت العلم الذي لا جهل معه. ولو عرفتم الله حق معرفته لزالتم إدعائكم الجبال الحكم عن معاذ جامع الصغير من عنيه (؟).

In vielen Varianten ist die Handschrift deckungsgleich mit Wetzstein II 1753. Eine direkte Abhängigkeit von dieser ist aber aufgrund einer in Wetzstein II 1753 fehlenden, in Cod. arab. 886 aber vorhandenen Textstelle (II-41f.) auszuschließen.

[6] *Asch 75 (Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen):*

Diese Handschrift ist *nicht* Teil der Edition, da sie mir zum Zeitpunkt von deren Erstellung noch nicht vorlag.¹⁴ Sammelhandschrift (21 × 14,5 cm, 15 Zeilen), *risāla*: Bl. 87b-105a.¹⁵

Die Handschrift ist von gleicher Hand wie Wetzstein II 1753, das Schreiberkolophon lautet wie folgt:

مؤلفه درویش علي ومحرره محمد روسجقي.

Diese Handschrift ist Textzeuge für RII und steht Hs. Wetzstein II 1753 nahe. Am Rand finden sich Kollationsvermerke von der Hand des Kopisten, die darauf hindeuten, dass die Handschrift teils mit einer Handschrift der RI verglichen und verbessert wurde, allerdings tauchen gerade besonders markante abweichende Textstellen nicht auf.

Auf Bl. 87a-88b ist am Rand eine andere Version der Einleitung notiert, die trotz leichten Abänderungen und Kürzungen RIa zuzurechnen ist. Auf fol. 91a hat der Kopist am Rand einige Worte des im Text zitierten griechischen Verses in griechischen Buchstaben notiert, am Rand von Bl. 99a-103a findet sich ein unabhängiger Text, der gegen die Göttlichkeit Jesu argumentiert.

¹⁴ Den Hinweis auf diese Handschrift verdanke ich Dennis Halfp.

¹⁵ Vgl. *Verzeichniss der Handschriften im Preussischen Staate*, S. 40-41.

Kommentierte Inhaltsangabe¹⁶

Einleitung

Der Text beginnt in allen Rezensionen mit dem Dank an Gott, wobei der Autor in RI bereits Bezug auf das Thema der *risāla* nimmt, indem er um Segen und Heil Gottes für Muḥammad bittet, den er in Evangelium und Thora gefunden habe.

Die beiden Rezensionen unterscheiden sich im anschließenden Bericht zur Entstehung der *risāla*. Laut RII (II-2 bis II-7) verfasste der Autor bereits zuvor eine kürzere polemische Schrift zur Schriftverfälschung durch Juden und Christen. Wie die meisten Gelehrten vor ihm, habe er darin die Meinung vertreten, dass Juden und Christen Begriffe (*alfāz*) in Thora und Evangelium verfälscht hätten. Insbesondere hätten sie Muḥammads Namen und Beschreibung getilgt und durch andere Worte ersetzt (*tabdīl*). Diese frühere Schrift (*rusayla*) habe er dem *ṣāḥib al-islām* Faiḍallāh gewidmet, bei dem diese auf Zustimmung stieß. Faiḍallāh hätte ihn daraufhin mit einer zweiten Schrift beauftragt, die die Beschreibung und den Namen Muḥammads aus den Heiligen Schriften herausfiltern sollte.

Nachdem er durch seinen Lehrer Ġalāladdīn Auḡī Muḥammad al-Birkawī in die Geheimnisse der Mystik eingeführt wurde, untersucht er Evangelium, Thora und Psalmen von Neuem und entdeckt, dass die meisten Ausdrücke des Evangeliums *mutaṣābihāt*, d.h. mehrdeutig, oder bildlich zu verstehen sind. Im Unterschied zu seiner ersten *rusayla*, ist er nun der Meinung, dass Juden und Christen den Text der Heiligen Schriften nicht verändert, sondern durch falsche Interpretation verfälscht hätten (*taḥrīf al-maʿānī*). Auch den Namen Muḥammads, von dem er selbst und andere muslimische Gelehrte glaubten, dass er aus diesen Schriften getilgt worden sei, findet er nun in Thora, Evangelium und Psalmen. Entsprechend verteidigt er diese Schriften als Wort Gottes, das im Falle des Evangeliums in einem Mal herabgesandt worden sei, ganz im Gegensatz zu Koran und Thora. Das Evangelium sei ewiges Wesensattribut Gottes (*ṣifa azaliya qāʾima bi-dātibi*), den Aposteln von Gott durch Jesus eingegeben. In der Bedeutung gebe es zwischen dem Wort Gottes in verschiedenen Sprachen keinen Unterschied. Der Autor spricht schließlich über seine Motivation diese zweite *risāla* zu schreiben: Ausschlaggebend sei der Erfolg seiner ersten *rusayla* gewesen, mit dieser zweiten nun wolle er die mehrdeutigen Begriffe im Evangelium erklären.

In RI ist ebenfalls von zwei Schriften des Autors und von seiner Meinungsänderung bezüglich der Schriftverfälschung die Rede (I-4 bis I-8, Ia-4 bis Ia-8). Anders als in RII schließt sich an die Haltung der muslimischen Gelehrten von der Verfälschung der Schrift eine Erläuterung derselben an (I-2, Ia-2): Ihr Zugang zur Bibel

¹⁶ Die deutschen Bibelzitate folgen zumeist der deutschen Einheitsübersetzung (*Die Bibel. Einheitsübersetzung*. Hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz usw. Stuttgart 1980), die Zitate aus dem Koran stammen aus der Übersetzung von Rudi Paret (8. Aufl. Stuttgart 2001).

erfolge lediglich über die arabischen Übersetzungen – als Beispiele nennt der Verfasser Mas‘ūd b. ‘Umar at-Taftāzānī (st. 793/1390) und Shihāb ad-Dīn as-Suhrawardī (hinger. 587/1191) – so dass sie die tatsächliche Bedeutung mancher Ausdrücke in den Heiligen Schriften nicht erkennen konnten. Zudem sei die Nichtanerkennung Muḥammads als Prophet seitens Juden und Christen ein Grund dafür, dass die muslimischen Gelehrten deren Schriften als korrumpiert ansähen (I-3, Ia-3). Tatsächlich aber liege diese in der Ignoranz der Christen und ihrer fehlenden Rechtleitung begründet. Die Christen hätten viele Ausdrücke des Evangeliums nicht verstanden, zum einen aufgrund der zahlreichen *mutaṣābihāt*, zum anderen dadurch, dass sich das Evangelium nicht durch das laute Aussprechen erschließe, sondern durch das Lesen des Textes. Als Beispiel für eine solche Fehlinterpretation nennt er die Gleichsetzung des Namens Muḥammads mit dem Heiligen Geist. Hierbei bezieht sich der Autor auf den Paraklet aus dem Johannesevangelium.

Ausführlicher als in RII kommt der Autor in RI auf seine Einführung in die Mystik zu sprechen (I-4, Ia-4). Neben Birkawī nennt er Abū ‘Abdallāh Saiyid Muḥammad an-Naṣṣbandī als seinen *ṣaiḥ*. Der Verfasser berichtet, dass diese beiden Lehrer ihn in Dinge einführten, die anderen verborgen bleiben. Durch sie wurde ihm das Tor zum mystischen Pfad geöffnet, den er als Reise in die höchsten Höhen und tiefsten Tiefen, in die Paradiese und in das, was mit Worten nicht ausgedrückt werden kann, beschreibt.

Seine Einführung in die Mystik hat sich laut Fatih 30 nach seiner ersten Beschäftigung mit der „Welt der Bedeutungen“ (*‘ālam al-ma‘ānī*) zugetragen, also wohl nach seiner ersten Schrift, laut Fatih 31 aber vor dieser *rusayla*. Seine erneute Beschäftigung mit Evangelium, Thora und Psalmen stellt er als Ergebnis einer persönlichen und spirituellen Krise dar, in der er durch „anmaßende mystische Worte“ verwirrt worden war (I-5, Ia-5).

Auf die Entstehungsgeschichte der *risāla* folgt in allen Handschriften schließlich die Widmung dieser Schrift an einen Würdenträger, die in den unterschiedlichen Rezensionen differiert (I-8f., Ia-8 bis Ia-11, II-7 bis II-10; vgl. auch oben). Der Autor beendet die Einleitung (I-10, Ia-11, II-10) mit der Überzeugung, dass vor ihm niemand eine vergleichbare Schrift verfasst hat, und er schließt mit der Aufforderung an die *‘ulamā’*, den Text wohlwollend zu lesen und Fehler ggfls. zu korrigieren.

Aus der Einleitung wird deutlich, dass dem Autor die unterschiedlichen Positionen der muslimischen Polemik zum Wie des *tahrīf* geläufig sind. Mit seinem Anliegen, die Beschreibung Muḥammads in den Schriften der Juden und Christen nachzuweisen, stellt er sich zudem in die Tradition einer langen Reihe muslimischer Polemiker, die zahlreiche Verse aus Thora und Evangelium als Hinweis auf Muḥammad verstanden. In der früheren muslimischen Polemik vertraten die meisten Autoren die Position, die auch der Autor in dieser *risāla* vertritt: Sie gingen davon aus, dass Hebräische Bibel und Evangelium nicht an sich korrumpiert waren, sondern nur falsch interpretiert wurden. Mit dem Polemiker Ibn Ḥazm (st.

456/1064), der der Meinung war, dass die Texte an sich verfälscht wurden, wurde eine kritische Haltung gegenüber dem Text der Bibel zwar nicht unbedingt dominierend, aber doch weitverbreitet.¹⁷ Glaubt man dem Autor der *risāla*, so scheint sie zu seiner Zeit die Mehrheitsmeinung der Gelehrten gewesen zu sein.

Erster Teil: Muḥammads Beschreibung im (Johannes-) Evangelium

Mit dem ersten Teil des Koranverses 7:157 beginnt der Autor seine Abhandlung (I-11): „(denen) die dem Gesandten, dem heidnischen Propheten folgen, den sie bei sich in der Thora und im Evangelium verzeichnet finden“. Mithilfe von Zitaten aus der früheren muslimischen Koranexegese, die vom Verfasser nicht als solche kenntlich gemacht werden, wie den Kommentaren von ‘Abdallāh b. ‘Umar al-Baiḍāwī (st. 685/1286 o. 692/1293) und Abū ‘Alī al-Faḍl aṭ-Ṭabrisī (st. 548/1154), kommentiert er diesen Vers Wort für Wort. Er definiert, wer mit diesem Vers gemeint ist – nämlich alle, die vom Judentum oder Christentum zum Islam konvertiert sind – und führt aus, dass Christen die Beschreibung Muḥammads im Evangelium und im Psalter finden könnten. In Fatih 31 wird ergänzt, dass die Juden diese Beschreibung in Thora und Psalmen finden. In RI folgt sodann ein Zitat aus dem Korankommentar *al-Ġawābir al-ḥisān fī tafsīr al-Qurʾān* des ‘Abdarrahmān aṭ-Ṭaʿālībī (st. 873/1468), der seinerseits drei Interpretationen zu dem genannten Koranvers anführt (I-11f.): der Prophetengenosse Ibn ‘Abbās sieht Juden und Christen mit diesem Vers von der Teilhabe an der in Vers 7:156 in Aussicht gestellten Barmherzigkeit Gottes ausgenommen. Aṭ-Ṭaʿālībī selbst sieht in dem Vers eine Auszeichnung für die gesamte Gemeinschaft der Muslime. Die dritte Interpretation ist die Abū Ḥamid al-Ġazālī (st. 505/1111) aus seinem *Iḥyāʾ ‘ulūm ad-dīn*: Darin wird inhaltlich definiert, was es heißt, dem Propheten zu folgen, nämlich sich von der Welt und ihrem flüchtigen Glück ab- und Gott und dem Jüngsten Tag zuzuwenden. In RII fehlt dieses Zitat aus Ṭaʿālībīs Kommentar.

Der Verfasser wendet sich dann dem zweiten Teil von Koran 7:157 zu (I-13, II-12): „und der ihnen gebietet, was recht ist, verbietet, was verwerflich ist, die guten Dinge für erlaubt und die schlechten für verboten erklärt und ihre drückende Verpflichtung und die Fesseln, die auf ihnen lagen, abnimmt.“ Mit dem Kommen Muḥammads, so führt der Verfasser aus, indem er sich wiederum auf Baiḍāwī und Ṭaʿālībī stützt, ohne seine Quellen zu benennen, würden die Juden von bestimmten Speisever- und Reinheitsgeboten ebenso befreit wie von der strafrechtlichen Bestimmung, die die Blutrache (*qiṣāṣ*) bei vorsätzlicher wie fahrlässiger Tötung vorsehe. Mit dem „Abnehmen der Verpflichtung“ (*rafʿ al-iṣr*) ist somit die Aufhe-

¹⁷ Vgl. Martin Accad, “The Gospels in the Muslim Discourse of the Ninth to the Fourteenth Centuries. An exegetical inventorial table (Part 1),” in *Islam and Christian-Muslim Relations* 14 (2003), S. 72f.; Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996, Kapitel 7.

bung dieser jüdischen Gesetze gemeint, wie auch generell die Aufhebung des Bundes, der in der muslimischen Tradition als Strafe Gottes für die Israeliten verstanden wird.¹⁸ Anders als die zitierten Koranexegeten meint der Autor, dass auch den Christen durch Muḥammad ihre Bürde abgenommen werde, die unter anderem im Erlass von Blutrache und Blutgeld (*diyya*) auch bei vorsätzlicher Tötung bestehe, sowie im Mönchstum und in spirituellen Übungen.

Wie im weiteren Text noch häufiger zu sehen sein wird, bezieht der Autor nicht explizit Position, sondern lässt stattdessen Zitate aus Koran und Exegese sprechen. Auch wenn Darwīš ‘Alī sie nicht formuliert, so lassen sich aus diesen Zitaten doch zwei Topoi der muslimischen Polemik herausfiltern: Erstens behauptet er mit Koran 7:157, dass Muḥammad bereits in Evangelium und Thora angekündigt ist. Indem er in Muḥammad denjenigen sieht, der Juden und Christen ein neues göttliches Gesetz bringt, interpretiert er zweitens diesen Vers als Beleg für die Abrogation von Judentum und Christentum durch den Islam. Wenn wir darüber hinaus noch die in RI enthaltenen Zitate aus der exegetischen Literatur berücksichtigen, so entnimmt der Autor diesem Vers auch, dass allein Muslime und diejenigen Christen und Juden, die sich zum Islam bekehren, auf die Barmherzigkeit Gottes hoffen dürfen.

Der Verfasser kommt nun zu seinem eigentlichen Vorhaben. Er habe, so schreibt er, an sieben (RI) bzw. fünf Stellen (RII) in Joh Kap. 14 Namen und Beschreibungen Muḥammads gefunden (I-14, II-13), die er anschließend in ihrem griechischen Wortlaut in arabischer Transliteration zitiert (I-15f., II-14f.). Es handelt sich dabei um folgende neun bzw. sieben Verse oder zusammenhängende Passagen, von denen zwar der größte Teil, entgegen der Aussage des Autors aber nicht alle Joh Kap. 14 entnommen sind: Joh 14,1; 14,12; 20,17; 14,15-18; 14,24-26; 14,30; 15,25f.; 16,4; 16,7-13. Die letzten beiden Zitate aus Joh Kap. 16 sind in RII nicht enthalten. Alle diese Textstellen wurden bereits von früheren Polemikern verwendet.¹⁹

Alle zitierten Verse werden vom Autor im weiteren Verlauf übersetzt und einzeln analysiert. Seinen Einstieg in die Analyse biblischer Verse bildet aber eine in obiger Aufzählung nicht enthaltene Passage: Joh 6,60-69, in der die Spaltung unter den Jüngern geschildert wird (I-17, II-16). Nach Darstellung des Verfassers ist die im Evangelium geschilderte Begebenheit ebenso in Koran 3:52 zu finden, wo Jesus zu den Jüngern sagt: „Wer sind meine Helfer (auf dem Weg?) zu Gott?“, und diese antworten: „Wir sind die Helfer Gottes. Wir glauben an ihn. Bezeuge, dass wir ihm ergeben sind.“ Jesu Frage an die Jünger soll wohl Joh 6,67f. entsprechen, wo Jesus die Jünger fragt, ob auch sie weggehen wollen. Petrus antwortet (Joh 6,68) darauf Folgendes: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewi-

¹⁸ Vgl. Brannon M. Wheeler, „Israel and the Torah of Muḥammad,“ in *Bible and Qurʾān. Essays in Scriptural Intertextuality*, hg. J.C. Reeves, Leiden 2004, S. 78ff.

¹⁹ Vgl. Accad, „The Gospels in the Muslim Discourse.“

gen Lebens. Wir sind zum Glauben gekommen und haben erkannt: Du bist der Heilige Gottes.“ Dieser Vers wird vom Autor wie folgt wiedergegeben: „Wir sind die Anhänger deiner Religion, wir glauben daran, dass du der Prophet des lebendigen Gottes bist, der nicht sterblich ist, wir glauben daran, dass du *maḥmūd li-llāh*,²⁰ des Lebendigen des Ewigen, bist. Du bist Zeuge unserer Unterwerfung unter Gott (*bi-islāmīnā*).“ Es handelt sich also nicht um eine Übersetzung des Bibelzitates, sondern um einen an Koran 3:52 angelehnten Satz, der mit dem biblischen lediglich die grundsätzliche Bekundung von Unterstützung gemein hat. Jesus und Petrus werden hier zu muslimischen Figuren, deren Darstellung in der Bibel mit der im Koran übereinstimmt. Der Autor verfremdet den Evangeliumstext so sehr, dass die Zuordnung von arabischer Übertragung zu der entsprechenden Passage im Evangelium nur möglich ist, weil der Autor den griechischen Originaltext in Transliteration zitiert.

Der Umgang des Autors mit dieser Bibelstelle ist beispielhaft für alle noch folgenden Zitate: Er zitiert die griechische Bibelstelle im Originalwortlaut in arabischer Transliteration, präsentiert dann aber eine Übersetzung, die Wortlaut und Sinn des Bibelverses mitunter stark verändert. Diese Veränderungen zielen meist darauf ab, Jesus als Werkzeug Gottes zu zeigen, der nur Übermittler der göttlichen Botschaft ist und Muḥammad mit deutlichen Worten ankündigt. Als Belege nennt er zu den von ihm zitierten Versen aus dem Evangelium Koranverse, die in seinem Verständnis inhaltlich übereinstimmen. In einem großen Teil der *risāla* überlässt er es diesen veränderten Übersetzungen, dem Leser seine Positionen zu übermitteln, und verzichtet auf Kommentierung und Argumentation. Die „Islamisierung des Evangeliumstextes“, wie Martin Accad diese Methode nennt, ist in der muslimischen Polemik nicht neu, wird aber üblicherweise von Autoren praktiziert, die das Evangelium für korrupt halten und so die ursprüngliche Schrift wiederherzustellen meinen.²¹ Bei Darwīš ‘Alī steht dieses Vorgehen in Widerspruch zu seiner Verteidigung des Evangeliums als authentischem Wort Gottes.

Mit Joh 14,1 beginnt der Autor die Übersetzung der Verse, die er zuvor auf Griechisch zitierte (I-18, II-17). Nachdem er den Vers noch einmal in Kurzform wiedergibt, übersetzt er den ersten Teil – „euer Herz lasse sich nicht verwirren“ – dem Sinn nach korrekt, im zweiten Teil des Verses fügt er aber „und korruptiert nicht euren Glauben“ ein und verändert Jesu Aufforderung „Glaubt an Gott und glaubt an mich!“ zu „Glaubt an Gott und seinen Propheten!“. Der nächste Vers, Joh 14,12, ist zunächst ebenfalls korrekt übersetzt, nach „er wird noch größere vollbringen“ folgt dann ein Einschub, der besagt, dass derjenige, der an Jesus glaubt, nicht nur die gleichen oder sogar größere Taten vollbringen wird als Jesus, sondern dass er, wie Jesus, Gesandter Gottes und Gesandter Jesu werden und wie Jesus Wunder vollbringen wird. Dieser Einschub erfüllt zwei Funktionen: Durch

²⁰ Zur Verwendung des Begriffs *maḥmūd* für Jesus Christus, vgl. unten.

²¹ Vgl. Accad, „The Gospels in the Muslim Discourse,” S. 71.

die Ankündigung eines Propheten, die sich auf Muḥammad beziehen lässt, wird zum einen nachgewiesen, dass Jesus Muḥammad ankündigt, zum anderen weist sich Jesus durch seine eigenen Worte als Prophet aus. Zu beachten ist auch, welche Formulierung der Autor wählt, um die Wunder Jesu und des kommenden Propheten zu beschreiben: *zabarāt al-ḥawāriq min yadīhi*. Die Wunder werden also durch die Hand Jesu und des angekündigten Propheten offenbar, es wird nicht davon gesprochen, dass Jesus oder der zukünftige Gesandte die Wunder selbst vollbringt. Der Autor wählt diese Formulierung zweifelsfrei bewusst, um zu verdeutlichen, dass Gott sich der Propheten als Werkzeuge bedient, um Wunder zu wirken.²² Implizit vermittelt er durch diese Formulierung, was er durch die Interpolationen in Joh 14,1 und 14,12 explizit sagt: Jesus ist ein Prophet, der christliche Glaube an die göttliche Natur Jesu widerspricht Jesu eigenen Worten.

An diese Stelle knüpft der Verfasser mit einem Standardvers der muslimischen anti-christlichen Polemik an (I-18, II-17): Der letzte Satz aus Joh 20,17 – „Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott“ – wird von den frühesten polemischen Schriften an dazu benutzt, den Christen mit Jesu eigenen Worten nachzuweisen, dass Jesus selbst sich als Mensch versteht und die Distanz zwischen sich und Gott deutlich zum Ausdruck bringt. Wie oft in der muslimischen Polemik wird dieser Vers hier losgelöst von seinem eigentlichen Kontext, der Begegnung Maria Magdalenas mit Jesus vor seiner Himmelfahrt, verwendet.²³

Der nächste Abschnitt (I-18 bis I-24, II-17 bis II-23) befasst sich mit einem prominenten Argument der muslimischen Polemik, der Gleichsetzung des im Johannesevangelium angekündigten Paraklet mit Muḥammad. Der Verfasser nennt zunächst die betreffenden Verse aus dem Evangelium, erläutert das christliche und muslimische Verständnis dieser Verse und versucht abschließend, die Bedeutung des Wortes Paraklet zu klären. Joh 14,15-17 wird als der hier einschlägige Vers zitiert und sinngemäß richtig wiedergegeben: Jesus fordert seine Jünger auf, seine Gebote zu halten und kündigt an, ihnen einen Paraklet zu schicken, der für immer bei ihnen bleiben soll. Interessant sind die Änderungen, die bei der Übersetzung vorgenommen werden: Jesu Gebote werden, auch bei allen weiteren Zitaten, durch den Zusatz *min ‘inda llāh* näher definiert, wodurch, ähnlich wie bei den Wundern, deutlich gemacht wird, dass Jesus nur Übermittler, nicht aber Urheber dieser Gesetze ist. Ein größerer Eingriff durch den Übersetzer findet in Joh 14,16 statt: Hier bezeichnet Jesus den Paraklet, den der Vater den Jüngern schicken wird

²² Vgl. David Thomas, „The miracles of Jesus in early Islamic polemic,” in *Journal of Semitic Studies* 39 (1994), S. 223ff.

²³ Vgl. Martin Accad, „The Ultimate Proof-Text. The interpretation of John 20.17 in Muslim-Christian Dialogue (Second/Eighth-Eighth/Fourteenth Centuries),” in *Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in ‘Abbasid Iraq*, hg. David Thomas, Leiden 2003, S. 199ff. – In der christlichen Exegese, mit der der Verfasser vertraut gewesen sein dürfte, wird dieser Vers als Beleg für die zwei Naturen Christi verstanden, worauf Darwīš ‘Alī aber nicht eingeht.

und der für immer bei ihnen bleiben soll, als Propheten. Als Beleg dafür, dass mit diesem Propheten Muḥammad gemeint ist, führt der Autor ein Zitat aus dem *Šarḥ al-maqāsid* von Taftāzānī an.

Die nachfolgenden *tafāsīr*-Zitate, die Darwīš ‘Alī nun anführt (I-19, II-18), beschäftigen sich mit der Verwendung der Begriffe Vater und Sohn in Bezug auf Jesus und Gott und legen den Fokus von der Ankündigung Muḥammads durch Jesus auf Trinität und Inkarnationslehre – ein Topos, der zuvor in Joh 20,17 und anderen Formulierungen schon angeklungen ist. ‘Alī b. Muḥammad al-Ġurġānī (st. 816/1414) und Baiḍāwī werden in diesem Kontext wie folgt zitiert: Die Bezeichnung Vater, die Jesus in Joh 14,16 zugeschrieben wird, sei von den „Altvorderen“ (*qudamā*) im Sinne von Anfang bzw. erster Ursache verwendet worden. Die Bezeichnung Sohn für Jesus, den „Sprecher Gottes“ (*ḥāṭib allāh*), sei als Lobpreisung zu verstehen. Der Irrtum der Christen bestehe darin, die im übertragenen Sinne zu verstehenden Bezeichnungen Vater und Sohn, die im Juden- und Christentum häufig gebraucht würden, im wörtlichen Sinne verstanden zu haben.²⁴

Der Begriff Paraklet gehört laut Verfasser zu den *mutašābihāt* (I-20, II-19). Die Christen seien aufgrund dieser Mehrdeutigkeit unsicher gewesen, wie dieser Begriff zu übersetzen sei und hätten zunächst auch in der arabischen Übersetzung den syrischen Begriff benutzt.²⁵ Nach dem Tod der Apostel und aus mangelnder Rechtleitung hätte dann der Austausch (*tabdīl*) dieses Begriffes durch einen anderen erfolgt. Wie zahlreiche muslimische Polemiker vor ihm datiert er die Verfälschung des Christentums so auf die Zeit nach den Aposteln.²⁶

Wann und unter welchen Umständen diese korruptierte Version des Christentum entstand, wird dem Leser anschließend, je nach Handschrift in unterschiedlicher Ausführlichkeit, durch einen Bericht über das Konzil von Nicäa im Jahr 325, auf dem die Lehren Arius’ als häretisch verurteilt wurden, geschildert (I-21, II-20). Die Handschriften der RII beschreiben lediglich Folgendes: Die 318 Priester und Mönche, die Konstantin zum Konzil geladen hatte, waren es, die den „Unglauben der Trinität“ (*kufr at-taṭlīt*), hervorbrachten und sich zweihundert Jahre nach der Himmelfahrt Jesu darauf einigten, dass mit Paraklet der Heilige Geist gemeint sei. Arius findet in dieser Rezension keine Erwähnung. In RI wird außerdem beschrieben, wie Arius vor dem Konzil auftritt und seine theologische Position darlegt: Jesus sei wie alle anderen Propheten erschaffen (*mahlūq muḥdat*). Einzig die

²⁴ Die Diskussion um die Bezeichnungen Vater und Sohn hat in der muslimischen Literatur eine längere Tradition. So argumentierten beispielsweise (Pseudo-)Gazālī und ‘Abdalġabbār (st. 415/1025) für eine allegorische Interpretation der Bezeichnungen Vater und Sohn. Vgl. Shlomo Pines, “‘Israel, my firstborn’ and the Sonship of Jesus. A theme of Moslem anti-Christian Polemics,” in *Studies in mysticism and religion. Presented to G.G. Scholem*, hg. E. E. Urbach *et al.*, Jerusalem 1967, S. 187.

²⁵ Im weiteren Verlauf liefert der Verfasser eine detaillierte Diskussion zur Etymologie des Begriffes Paraklet, siehe unten.

²⁶ Zur Verfälschung des Christentums nach Jesus siehe: Accad, „The Gospels in the Muslim Discourse,” S. 73f.

Tatsache, dass er wie Adam von Gott ohne Vater geschaffen worden sei, unterscheide ihn von den übrigen Propheten. Nachdem Konstantin, der zunächst Zoroastrier (*mağūsī*) war und dann zum Christentum konvertierte, dies hört, wendet er sich vom christlichen Glauben ab. In Handschrift Fatih 31 ist dieser Bericht legendenhaft ausgeschmückt: Das Konzil findet hier in der Hagia Sophia statt (die zur Zeit des Konzils noch gar nicht erbaut war); die Auseinandersetzung zwischen den Konzilsteilnehmern und Arius wird als lebendiger Dialog dargestellt; die Abkehr Kaiser Konstantins von seinem Irrglauben und seine Hinwendung zum wahren Glauben werden muslimisch gedeutet (*āmana bi-llāh wa-rasūlibi*).²⁷

Nach diesem historischen Exkurs kehrt der Verfasser zur Analyse der Bibelzitate zurück. Einen Vers, der nicht auf Griechisch zitiert wird und im Evangelium unmittelbar auf den Paraklet-Vers folgen soll, übersetzt er folgendermaßen (I-22, II-21): „Wenn er [der Paraklet] zu euch kommt, ist der Heilige Geist, der von Gott ausgeht, bei ihm.“ Auf Grundlage dieses übersetzten Verses, der sich vermutlich an Joh 14,7 anlehnt, weist der Verfasser die christliche Interpretation des Paraklet als Heiligem Geist zurück. Augen und Herzen der Christen, so meint er, müssten verschlossen sein, um nicht zu erkennen, dass hiermit Muḥammad angekündigt sei.

Anschließend folgt ein Zitat aus einer Botschaft, die der Apostel Johannes (Fatih 31 und alle Handschriften der RII) bzw. der Evangelist Johannes (Fatih 30) an das Königreich der Araber gesandt haben soll (I-22, II-21). Darin ruft dieser dazu auf, nicht jedem Propheten nach Jesus zu folgen, sondern zu prüfen, ob dieser tatsächlich von Gott gesandt ist. Ein Jesus zugeschriebenes Zitat ergänzt die Aussage: Der Prophet, der sich zur Einheit Gottes, zum Glauben an Jesus sowie dazu bekennt, dass „Jesus das Wort Gottes ist, das er der Maria entbot“ (Koran 4:171), ist ein echter Prophet. Derjenige, der dies alles leugnet, wird als Antichrist, *ad-Dağğāl al-kaḏḏāb*, bezeichnet, seine Botschaft stammt nicht von Gott, sondern ist eine Einflüsterung des Teufels. Das Zitat ist dem 1. Brief des Johannes entnommen (1 Joh 4,1-3). Mit der „Botschaft an die Araber“ scheint also dieser Brief gemeint zu sein, der sich in der biblischen Version an die ganze Christenheit richtet. Die Heranziehung dieses Briefes zur genaueren Erklärung des Johannesevangeliums setzt voraus, dass der Autor mit der Bibel vertraut war und wusste, dass für Johannesevangelium und Johannesbriefe der Apostel Johannes als Verfasser angenommen wurde.

Der Text der RII ist in der Anordnung der Verse dem biblischen Brief des Johannes am nächsten; das Zitat ist allerdings in beiden Rezensionen nur noch in seiner Grundstruktur erkennbar, denn auch hier ist eine „Islamisierung“ des Textes vorgenommen worden: Während im Brief des Johannes von „Geistern“ die Rede ist, die darauf geprüft werden sollen, „ob sie aus Gott sind“, sollen im vorliegen-

²⁷ Eine ähnliche Verwendung Arius' als Vertreter eines unverfälschten Christentums, dem auch muslimische Positionen in den Mund gelegt werden, findet sich in Ibn Kaṭīrs *Qīṣaṣ al-anbiyā'* (Kairo 1968, Bd. 2, S. 471f).

den Text diejenigen geprüft werden, die eine Offenbarung bringen und Wunder wirken. Insbesondere tilgt der Verfasser die eindeutig christliche Komponente des Verses – dass jeder Geist nach Jesus anerkennen müsse, dass „Jesus im Fleisch gekommen“ sei (1 Joh 4,1) – und ersetzt diese durch spezifisch muslimische Bedingungen, die für die Anerkennung eines Propheten erfüllt sein müssen. So muss ein wahrer Prophet neben der Verkündung einer Offenbarung und dem Vollbringen von Wundern bekennen, dass Jesus Geist (*rūḥ min Allāh*) und Wort Gottes ist, das er Maria entboten hat (*kalimatubū alqābā ilā Maryam*). Letztere Formulierung ist Koran 4:171 entnommen. Außerdem ist ein tatsächlicher Prophet daran zu erkennen, dass er anerkennt, von Gott gesandt zu sein, um dessen Einheit (*waḥdānīya*) zu verkünden, den Namen Gottes zu offenbaren und die Menschen diese Offenbarung zu lehren.

In einem nächsten Schritt versucht der Autor die Bedeutung des Begriffs Paraklet zu eruieren (I-24, II-23). In RI zitiert er zunächst Taftāzānī, der Paraklet als Entdecker der verborgenen Dinge (*kāšif al-ḥafīyāt*) übersetzt. Der Verfasser der *risāla* bietet dann (in RII ohne den Hinweis auf Taftāzānīs Übersetzung) einige Erklärungsversuche, die die Bedeutung über die Etymologie des Wortes zu klären versuchen: Wenn von *bāraqalūs* (و, ك) oder *bārāqalūs* (ق, ف) abgeleitet, bedeute Paraklet der Gute, der mit vielen zufriedenstellenden Eigenschaften Ausgestattete. Wenn *barqaloṭos* (و, ك, م) bzw. *bārāqalaṭis* (ق, ف) zugrundeliegen, so stehe Paraklet für den Dankenden (*al-ḥāmid*). Die dritte von ihm angebotene Erklärung stützt sich auf *bārāqalaṭos* (و, ق, ك), *bārāqalaṭūs* bzw. *bārqlto* (و, م), was der Ersehnte oder Erwartete (*ma'mūl/marḡū*) bedeute. Des Weiteren werde Paraklet im Syrischen als Fürsprecher bei Gott verstanden. Die letzte Erklärung geht wieder von einer griechischen Wurzel des Wortes aus, und zwar von *bāraqalitīqūs* (و, ك), *bārqlēqtoṣ* (و) oder *bārāqalatiqūs* (ق), womit derjenige bezeichnet wird, der Gott intensiv oder übertrieben dient.²⁸

Um seinen arabischen Lesern verständlich zu machen, dass die Wortbildungsmechanismen im Syrischen, Griechischen und Hebräischen anders als im Arabischen nicht nach dem Wurzelprinzip erfolgen, sondern auch Buchstaben hinzuge-

²⁸ Die von der Bibelwissenschaft angebotenen Erklärungen für Paraklet, griechisch παρακλητοῦς, stimmen, mit Ausnahme der Bedeutung „Fürsprecher bei Gott“, nicht mit denen des Autors überein. Bei Danker und Bromiley wird Paraklet übersetzt als „jemand, der zu jemandes Hilfe gerufen wird“ und von παρακληος abgeleitet, das vielleicht das vom Autor genannte *bāraqalos* sein könnte, das weder in der Form βαρακαλος noch als παρακληος bezeugt ist. Im Lateinischen wurde der Begriff meist mit *advocatus* wiedergegeben, oft wird er aber auch aktivisch verstanden, als Tröster, Beistand etc. Vgl. G.W. Bromiley (Hg.), *International Standard Bible Encyclopedia* 1-4, Grand Rapids 1990, Bd. 3, „Paraclete“; Frederick W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature*, 3. Aufl. 2000, „παρακλητοῦς“. – Neben diesem lässt sich noch ein zweites vom Autor aufgeführtes Wort einem griechischen zuordnen: Mit *bārqlēteqos* könnte das griechische παρακλητικός gemeint sein, das die Bedeutung auffordernd oder ermunternd hat, damit allerdings der vom Autor genannten Bedeutung „jemand, der Gott übertrieben dient“ nicht entspricht.

fügt oder weggelassen werden können, betrachtet er als Beispiel das Wort Jesus (*īṣūs*, ʾĪsūs, ق, ف). Abgeleitet sei dies von *īyāsās*, was im Syrischen so viel bedeute wie die geschenkte Freude oder auch der Beschenkte. Falls das Wort auf einen hebräischen Ursprung zurückgehe, bedeute es „der in alle Zeiten Dauernde“ (ف, ق) oder der Gesegnete, der Glückliche (و, ك, م).²⁹

Nach diesen etymologischen Erklärungsversuchen nimmt der Text das Übersetzen der eingangs zitierten griechischen Bibelzitate mit einem an Joh 14,17 angelehnten Vers wieder auf (I-25, II-24). Jesus kündigt hier wie schon einige Abschnitte zuvor einen Gesandten an, der zusammen mit dem Geist der Wahrheit kommt und den die Leute der Welt nicht erkennen können, weil sie ihn nicht sehen.

Es folgen die Verse Joh 14,23-26, in denen Jesus verkündet, dass diejenigen, die ihn lieben, sein Wort halten werden, diejenigen aber, die ihn nicht lieben, es nicht halten werden. Diese Passage wird in allen Rezensionen zwar nicht nah am Originalwortlaut, aber doch sinngemäß richtig wiedergegeben. Auf Joh 14,26 werde durch Koran 9:33 verwiesen: „[Er (d.h. Gott) ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtleitung und der wahren Religion geschickt hat,] um ihr [d.h. der wahren Religion (des Islam)] zum Sieg zu verhelfen über alles, was es [sonst] an Religion gibt.“ In RII wird noch Folgendes hinzugefügt: Wer die Befehle und Verbote, mit denen Jesus von Gott kam, nicht im Gedächtnis behält, ist ein Vertrauter des Teufels und muss schließlich den ewigen Tod sterben. Diese Drohung ist verbunden mit dem Aufruf, auf dem richtigen Weg zu bleiben.

Jesu Aussage „er wird ihn in meinem Namen senden“ aus Joh 14,26 beschäftigt den Autor im nächsten Abschnitt intensiver (I-26, II-25). Die Interpretationen, die Taftāzānī (nur in RI erwähnt) und Suhrawardī für diese Formulierung anbieten, weist er zurück. Zu Suhrawardīs Interpretation merkt er folgendes an: *masīḥ* sei kein arabischer Ausdruck und könne deshalb auch nicht mit dem Hinweis auf die arabische Bedeutung des Wortes *mash* als „mit Licht gesalbt“ erklärt werden. Der Ausdruck komme nach Meinung der Exegeten aus dem Hebräischen und bedeute „der Gesegnete“ (*al-mubārak*). Vielmehr müsse bei der Interpretation von *yursilubū abī bi-smī* vom syrischen und biblischen Namen Jesu ausgegangen werden, also von Christos, was *al-ḥāmid*, der Dankende oder Preisende, oder *al-maḥmūd*, der Gelobte, der Gepriesene, bedeutet, da Christos dem griechischen Wort für danken, *ευχαριστώ*, entnommen sei, für dessen Verwendung er einige Beispiele anführt. *Yursilubū abī bi-smī* ist somit im wörtlichen Sinne zu verstehen: Jesus kündigt damit, wie in Koran 61:6, einen Propheten mit seinem Namen an, was im Arabischen einen Namen der Wurzel ḥ-m-d bedeutet. Eindeutig lässt sich für den Autor so der Beweis führen, dass Muḥammad schon im Evangelium angekündigt

²⁹ Weder die eine noch die andere Erklärung deckt sich mit den von Martin Karrer (*Jesus Christus im Neuen Testament*, Göttingen 1998, S. 46f.) angegebenen Bedeutungen, nach denen der Name Jesus meist als „Gott ist die Rettung“ oder „der Herr hilft“ gedeutet wird.

ist. Mit dem koranischen Elativ Aḥmad werde darüber hinaus ausgesagt, dass Muḥammad der beste, edelste aller Propheten ist.³⁰

Stimmten die beiden Rezensionen bislang noch weitgehend überein, so zeigen sich im Folgenden zunehmend Unterschiede im Inhalt und in der Reihenfolge der Argumente. In RI werden Joh 14,27 und Joh 14,29 auf Griechisch und in arabischer Übertragung zitiert (I-27), die beide in der zu Beginn des Textes angeführten Aufzählung von Zitaten nicht vorhanden sind. In RII finden sich diese Verse nicht. In Fatih 30 erweitert der Autor in seiner Übersetzung von Joh 14,27 den Frieden Jesu um den Frieden Gottes. In Fatih 31 heißt es etwas ausführlicher: „Meinen Frieden hinterlasse ich euch, denn wenn er zu euch kommt, gelangen sie (?) zum Frieden. Und besonders den Frieden Gottes gebe ich euch, ich gebe euch nicht einen Frieden, wie die Welt ihn euch gibt und gewährt.“ Beide Veränderungen sind vermutlich inhaltlich motiviert: Mit der zusätzlichen Erwähnung des Friedens Gottes wird die herausgehobene Stellung Jesu in diesem Vers korrigiert. Durch die Hinzufügung „und wenn er zu euch kommt“ bezieht sich der Vers auf das Kommen Muḥammads. Diese Veränderung nimmt der Autor auch bei der Übersetzung von Joh 14,29 vor. Anstatt „Jetzt schon habe ich es euch gesagt, bevor es geschieht, damit ihr, wenn es geschieht, zum Glauben kommt“ heißt es hier: „Jetzt schon habe ich es euch gesagt, bevor es geschieht, damit ihr, wenn er kommt, an ihn glaubt“. Aus einem Hinweis auf ein unbestimmtes, in der Zukunft liegendes Ereignis wird so ein eindeutiger Hinweis auf das Kommen einer Person, die in den vorangegangenen Versen bereits als der Prophet Muḥammad identifiziert wurde.

Joh 14,30 findet sich wieder in beiden Rezensionen (I-28, II-26). In RI erscheint aber der erste Teil des übersetzten Verses, *fa-lastu ukallimukum (kalāman) kaḫīran*, bevor er auf Griechisch zitiert wird. So entsteht der Eindruck, dass dies noch zu Joh 14,29 gehört. In RII wird der Vers, in dem Jesus den Jüngern ankündigt, dass er nicht mehr viel zu ihnen sagen werde, da der Herrscher der Welt komme, wie folgt wiedergegeben: „Es ist mir nicht möglich viel zu euch zu sagen, aber es kommt in dieser Welt ein Herrscher (*raḡul ḥākim dū ad-dawla wa dū aš-ša'n*), der mich in keiner Angelegenheit braucht.“ Der biblischen Version des Verses am nächsten ist die Übersetzung aus Fatih 30, wo „Herrscher der Welt“ mit dem griechischen Ausdruck *arḫūn* (ἄρχων) wiedergegeben wird. In Fatih 31 wird dieser *raḡul arḫūn*, wie er dort heißt, zusätzlich als reicher Wohltäter und oberster Herrscher beschrieben.

Der Autor interpretiert diesen Vers, der im christlichen Verständnis den Teufel als Herrscher der Welt ankündigt,³¹ als Ankündigung Muḥammads und führt dies

³⁰ Ähnlich argumentiert bereits ʿAlī Ibn Rabban al-Ṭabarī (st. ca. 251/865) im *Kitāb ad-Dīn wa-d-dawla*; vgl. *The book of religion and empire. A semi-official defence and exposition of Islam written by order at the court and with the assistance of the Caliph Mutawakkil (A.D. 847-861) by ʿAlī Ṭabarī*. Translated with a critical apparatus from an apparently unique MS. in the John Rylands Library by A. Mingana. Manchester / New York 1922, S. 108 und *passim*.

in RI näher aus. Die Christen, so schreibt er, hätten den zu den *mutašābihāt* gehörenden Ausdruck *arḥūn al-‘ālam* nicht verstanden und ihn deshalb auch nicht übersetzt. Er selbst gibt den Ausdruck in einer weiteren Übersetzung von Vers 14,30 als Urheber der Welt (*mubdi’ al-‘ālam*, Fatih 30) oder erste Ursache (*as-sabab al-awwal*, Fatih 31) wieder: Mit diesem *arḥūn* sei eindeutig Muḥammad gemeint. Der veränderte Schluss des Verses „und er braucht mich in keiner Angelegenheit“ weist für den Verfasser auf die Vollkommenheit des Gesetzes hin, das Muḥammad bringen wird (*šarī‘at Muḥammad*). Dieses Gesetz baut, im Gegensatz zu dem Gesetz, das Jesus brachte, nicht auf ein vorhergehendes Gesetz auf, sondern ist in sich abgeschlossen.

Im folgenden Absatz wird die Reihe der noch verbliebenen Zitate fortgeführt (I-29, II-26). Dies sind Joh 15,25f. sowie Joh 16,4, die auf Griechisch zitiert werden. Übersetzt werden allerdings einige Verse mehr, so auch Joh 16,1, 16,5 und 16,7, in RII zusätzlich Joh 16,6. Die Übersetzungen der Verse aus Kap. 15 geben den Inhalt der biblischen Verse korrekt wieder: Der kommende Paraklet werde wie seine Jünger für Jesus Zeugnis ablegen. Bei den Zitaten aus Kap. 16 ist eine deutliche Dekontextualisierung festzustellen. In der Bibel gibt Jesus seinen Jüngern mit diesen Versen Worte auf den Weg, um sie für eine zukünftige Verfolgung zu wappnen. Der Verfasser hingegen bezieht diese Verse, v. a. Joh 16,4, auf die Stunde, in der Muḥammad zu ihnen kommt.

Die Passage Joh 16,5-7, in der Jesus seinen Jüngern erklärt, dass er nach seinem Weggang den Paraklet zu ihnen schicken werde, kann nach Darwīš ‘Alis Meinung nicht so verstanden werden, dass die Entsendung des Paraklets durch Jesus bewirkt wird (I-30). Diese Entsendung sei selbstverständlich die Tat Gottes; die Worte Jesu seien lediglich eine Metapher, die auf die Verkündigung, nicht die Entsendung des Paraklet durch Jesus verweise. Diese Verkündigung sei notwendige Voraussetzung (*lāzim*) für die Entsendung Muḥammads; darauf wolle Jesus mit seinem obigen Ausspruch hinweisen. In RII findet sich diese Erklärung einige Abschnitte später (II-30), außerdem werden dort in Abschnitt II-29 weitere mögliche Interpretationen dieses Verses vorgestellt (s. u.).

Entsprechend den Versen Joh 16,8-12 wird dann berichtet, wie der Herrscher der Welt, Muḥammad, die Welt für ihre Sünden tadeln wird (I-31, II-27). Im Unterschied zum biblischen Vers wird dieser Herrscher der Welt, d. h. Muḥammad, nicht gerichtet, sondern er lädt die Welt zu seiner Religion ein.

Nach korrekter Übersetzung von Joh 16,12 greift der Autor bei Joh 16,13 deutlich in den Wortlaut des Verses ein (I-32, II-28). Kündigt Jesus in der Bibel den Geist der Wahrheit an, der die Jünger in die Wahrheit führen wird und dessen Worte von Gott kommen, so ist es in der arabischen Übersetzung in RI der warnende Prophet (*an-nabī an-naḍīr*, Fatih 31), oder nur der Warner (*an-naḍīr*, Fatih 30), in RII der Paraklet, den Jesus ankündigt und der den Geist der Wahrheit bei

³¹ Siehe Danker, *A Greek English Lexicon*: “ὑπομονή”.

sich hat. Nachdem der Verfasser zuvor deutlich gemacht hatte, dass Geist der Wahrheit und Paraklet nicht miteinander identisch sind, ist diese Änderung des Verses nur folgerichtig. In Fatih 30 wird diesem Vers hinzugefügt, dass dieser Prophet auch Ereignisse ankündigen werde, die nach ihm geschehen, und es folgt eine Aufzählung apokalyptischer Ereignisse.

Mit Joh 16,14 schließt der Verfasser den Teil der *risāla*, der sich mit den eingangs zitierten Versen aus dem Johannesevangelium beschäftigt, ab. Jesus verkündet seiner Übersetzung nach in diesem Vers, dass ihn der (kommende) Prophet verherrlichen wird, indem er von Jesu Botschaft, Prophetentum und Gesetz nimmt und verkündet, was Gott gehört. Durch seine Veränderung des Verses macht der Autor es unmöglich, dies als Hinweis auf die göttliche Natur Jesu zu interpretieren. Nur die muslimische Sicht auf Jesus, als Prophet Gottes und Überbringer des göttlichen Gesetzes, erscheint gerechtfertigt.

Erklärungen für die Verknüpfung zwischen dem Weggang Jesu und der Entsendung Muḥammads, die in RI unmittelbar auf die Übersetzung von Joh 16,7 folgen (I-30), erscheinen in RII an dieser Stelle und in ausführlicherer Form (II-29). So habe Jesus auf diese Weise vermutlich seine Hinwendung zu Gott demonstrieren wollen. Denkbar sei des Weiteren, dass nicht Jesus selbst hier spreche, sondern er nur das Wort Gottes wiedergebe. Drittens und letztens könne Jesus diese Formulierung auch deshalb gewählt haben, weil er fürchtete, dass man ihm nicht glauben werde, wenn er einen Propheten nach ihm ankündige. Indem er dessen Kommen mit seiner Person verknüpfe, hoffe er, seiner Ankündigung mehr Glaubwürdigkeit zu verleihen. Mit Entsendung meine er aber tatsächlich nur die Ankündigung dieses Propheten, der ganz besonders die Christen lieben werde, wenn sie sich zum Islam bekehrten. Diese Aussage Jesu werde durch Koran 5:82 bestätigt.

Das Vorhaben, die Ankündigung Muḥammads im Johannesevangelium nachzuweisen, das der Autor zu Anfang seines Textes formulierte, ist mit dem Zitat Joh 16,14 abgeschlossen. RI und RII stimmen in den nächsten Abschnitten noch überein, um dann schließlich in einen unterschiedlichen zweiten Teil überzugehen. Zunächst wird in allen Rezensionen die Erzählung vom Jüngsten Gericht, wie sie in Matthäus Kap. 25 bezeugt ist, wiedergegeben (I-33f., II-31ff.). Diese Passagen markieren einen Bruch im ersten Teil der *risāla*: Das zentrale Thema ist nun nicht mehr die Ankündigung Muḥammads im Evangelium, sondern die Möglichkeit der Annäherung an Gott. Die Kritik des Autors an der Bibelstelle Mt 25,31-44, die er als *mutašābih* bezeichnet, scheint folgende zu sein (I-34f., II-33f.): Eine Annäherung an Gott finde nicht, wie in diesen Versen dargestellt, durch Verrichtung nicht zwingend vorgeschriebener Dinge (*naḥwāfil*) statt, sondern allein durch die Verrichtung religiöser Pflichten. Zu den *mutašābihāt* zählt er auch die Aussagen in *ḥadīṭ*, Thora und Evangelium, wonach Gott Adam nach seinem Bild schuf. Die Unwissenden glaubten nun, dass nur das sinnlich wahrnehmbare Bild tatsächlich existiere und hingen einem anthropomorphistischen Bild von Gott an. Nähe zu Gott könne aber niemals räumliche Nähe sein, sondern bestehe darin, die lobenswerten

Attribute zu erwerben, die zu den göttlichen Attributen gehören, wie etwa Wissen und Güte, und der Schöpfung mittels dieser Attribute Gutes hinzuzufügen, die Menschen rechtzuleiten und sie von Verwerflichem fernzuhalten. Die Vorstellung, dass tatsächliche Nähe zu Gott durch den Erwerb seiner Attribute erfolgt, ist der Mystik entlehnt, wonach die Stufe des Entwerdens, *fanāʿ*, die höchste Stufe des mystischen Pfades, durch Auslöschung der unvollkommenen menschlichen Attribute gekennzeichnet ist, an deren Stelle die göttlichen Attribute treten.³²

RII ordnet die vorhergehenden Passagen in anderer Reihenfolge an, und das *ḥadīṭ* zur Schaffung Adams wird hier als Anknüpfungspunkt für die nachfolgenden Teile der *risāla* benutzt: Alle weiteren Zitate aus dem Evangelium seien wie dieses *ḥadīṭ* anthropomorphistisch, und stellten den Grund dafür dar, dass die Juden versucht hätten, Jesus zu steinigen, worauf der Autor im zweiten Teil näher eingeht.

Einige derer, die anthropomorphistische Vorstellungen von Gott hegen, hätten die angemessene Grenze vollends überschritten (I-35, II-34). Sie behaupteten, dass sich ihre menschliche mit der göttlichen Natur vereine (*dābābū ilā l-ittiḥād*) und dass Gott in ihnen inkarniert sei (*ḥulūl*). Einige sagten sogar, dass sie selbst die Wahrheit seien, und zwar auch wenn sie nicht im Zustand der Versenkung und Auslöschung (ihres Selbst-Bewusstseins) (*istiḡrāq wa-maḥw*) seien. Zwar nennt der Autor nicht den Namen derer, die diese Positionen vertreten, für die beschriebenen Ansichten und den Ausspruch „*anā l-ḥaqq*“ ist aber der 309/922 hingerichtete Mystiker Ḥusain b. Maṣṣūr Ḥallāḡ bekannt.³³

Die Christen, so meint der Autor, hingen in Bezug auf Jesus der gleichen Vorstellung an (I-36, II-35). Sie hielten ihn für Gott und behaupteten, dass Gott sich mit ihm vereint habe (*ittiḥada bihi*). Er selbst, so schreibt er in Form eines Bekenntnisses, sei einer der wenigen, dem die Unmöglichkeit der Einheit und der Inkarnation (*istiḥālat al-ittiḥād wa-l-ḥulūl*) sowie das Licht Gottes offenbar wurde.

Ohne Ḥallāḡ hier zu beschuldigen, spricht sich der Autor somit entschieden gegen die Möglichkeit göttlicher Inkarnation im Menschen oder einer Vermischung von göttlicher und menschlicher Natur aus. Die vom Autor hergestellte Verbindung zwischen der mystischen Lehre der Inkarnation und der christlichen Christologie findet sich, ebenso wie die Kritik an beidem, bereits bei dem Mystiker Abū Naṣr as-Sarrāḡ (st. 378/988) in seinem *K. al-Lumaʿ fi t-taṣawwuf*.³⁴ Der Autor befindet sich mit seiner Position zur Inkarnation und seiner Kritik am Christentum in der Tradition der Mystik, die nach Ḥallāḡ bestrebt war, das Wie des *fanāʿ*, des Entwerdens, genau zu definieren. Danach handelt es sich bei dieser höchsten Stufe des mystischen Pfades nicht um die Vermischung von göttlicher

³² Vgl. F. Rahman, „Baḳāʾ wa-fanāʾ,“ in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, Bd. 1, S. 951.

³³ Vgl. Annemarie Schimmel, *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*. München 2000, S. 32ff.

³⁴ Vgl. Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London 1914, S. 157; Julian Baldick, *Mystical Islam. An introduction to Sufism*, London 1989, S. 55.

und menschlicher *Substanz*, sondern vielmehr erfolgt in diesem Zustand der vollständige Austausch menschlicher durch göttliche Attribute. Der Sufi ist somit nicht Gott, sein Selbst-Bewusstsein aber wird ausgelöscht, sein Bewusstsein ist entsprechend von Gott erfüllt.³⁵

Zweiter Teil [RI]: Der mystische Pfad zu Gott

In RI wird im zweiten Teil nicht das polemische, sondern das mystische Thema vertieft, wobei sich der Autor nach eigener Aussage an den Termini der Sufimeister orientiert (I-36). Zunächst werden noch einmal zwei Begebenheiten aus den Evangelien wiedergegeben, die sich erneut mit der Möglichkeit einer Annäherung an Gott beschäftigen. So wird das Treffen des Pharisäers Nikodemus mit Jesus geschildert, von dem die Bibel in Joh 3,1-10 berichtet (I-38). Die für das griechische Zitat angebotene Übersetzung stimmt zwar nicht mit der biblischen Reihenfolge der Verse überein, gibt aber den gleichen Inhalt wieder: Der Pharisäer Nikodemus kommt zu Jesus, um ihn nach seiner Aussage zu fragen, dass nur der ins Himmreich komme, der zweimal geboren werde. Jesus bestätigt seine frühere Aussage und spricht von der Geburt aus dem Geist (*rūḥ*) im Unterschied zur Geburt aus dem Fleisch. Die zweite Aussage Jesu, die der Autor dem Leser an dieser Stelle präsentiert, ist Mt 18,1-6 (I-39): Jesus wird von seinen Jüngern gefragt, wer der Größte im Reich Gottes sei, worauf Jesus auf die Kinder verweist. Nur wer sich auf deren Stufe begeben könne diesen Platz für sich in Anspruch nehmen. Kommentiert werden diese Verse vom Autor nicht, im Kontext der nachfolgenden Beschreibungen (I-41) von Mystikern wird aber deutlich, dass der Autor Jesus durch diese Verse als Mystiker ausweisen will. Mit der zweiten Geburt, so schreibt er, sei das Austreten des Geistes aus dem Körper gemeint, und zwar vor dem Tod. Mit der Passage aus Matthäus soll dann wohl auf die Bereitschaft zur Askese und zur Entwerdung hingewiesen werden.

Als Beispiel für einen mystischen Gottsucher wird die Figur des Balʿam Ibn Baʿūrā vorgestellt (I-40). Der Autor zitiert hierzu Koran 7:175 und 7:176, in denen Balʿam zwar nicht genannt wird, die von den meisten Korankommentatoren aber auf ihn bezogen werden.³⁶ Er kommentiert diese beiden Verse so: Balʿam seien von Gott Wunder (*karāmāt*) gewährt worden, so z. B. die schnelle Antwort auf Bittgebete (*daʿawāt*) oder das Reden mit Engeln. Balʿam aber habe sich von diesen Wundern zurückgezogen und sich vom Teufel verführen lassen. Balʿam entspricht

³⁵ Vgl. Rahman, "Bakā' wa-fanā'," G. Böwering, "Baqā' wa fanā'," in *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 3, S. 722-724.

³⁶ Vgl. Heinrich Schützinger, „Die arabische Bileam-Erzählung. Ihre Quellen und ihre Entwicklung,“ in *Der Islam* 59 (1982), S. 202ff.; *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*, hg. George H. van Kooten, Jacques van Ruiten, Leiden 2008; G. Vajda, "Balʿam b. Baʿūr(ā)," in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, Bd. 1, S. 984; Gerhard Böwering, *The mystical vision of existence in classical Islam*, Berlin 1980, S. 190.

der biblischen Figur Bileam, die in der islamischen Mystik als Beispiel für einen vom rechten Weg abgekommenen Gottsucher gilt, so etwa bei Sahl at-Tustarī (st. 283/896).³⁷

Nach einer kurzen Kommentierung der Balʿam betreffenden Verse kommt der Autor auf die von Jesus propagierte zweite Geburt zu sprechen (I-41). Das mystische Erlebnis, das Jesus seiner Meinung nach in Worte gefasst hat, soll auch Muḥammad mit dem Ausspruch „sterbt, bevor ihr sterbt“ gemeint haben. Dieser Rückzug des Geistes (*rūḥ*) aus dem Körper, der hiermit gemeint sei, werde von den Sufis als *insilāḥ* bezeichnet. Grundsätzlich gebe es zwei Arten von *insilāḥ*: vom Guten zum Bösen und vom Bösen zum Guten. Als Beispiel für Letzteres wird der Mystiker Abū Yazīd Bisṭāmī (st. 261/874 o. 264/877-8) angeführt und mit folgendem Ausspruch zitiert: „Ich zog mich aus meiner Haut zurück, wie eine Schlange sich aus ihrer Haut zurückzieht, und dann war ich Er.“

Im Folgenden werden die sieben Stationen (*maqāmāt*) aufgezählt, wie sich dieser Rückzug bis zum durch Bisṭāmī beschriebenen Zustand des Entwerdens vollzieht (I-41): Die erste Station besteht im Austausch der schlechten durch gute Attribute. An der zweiten Station zieht sich die Seele (*nafs*) aus dem Körper zurück, an der dritten Station das Herz (*qalb*) aus der Seele. Anschließend folgt als vierte Station der Rückzug des Inneren des Herzens (*sirr*) aus dem Herzen, als fünfte Station der Rückzug des Verborgenen (*ḥafī*) aus dem Inneren des Herzens und als sechste Station der Rückzug des Verborgenen von seinen Attributen (*ṣifāt*). Bei der siebten und letzten Station, der vollständigen Entwerdung (*fanāʾ al-kull*), zieht sich schließlich das Verborgenste (*ahfā*) aus dem Verborgenen zurück.

Der Autor merkt zur ersten der sieben *insilāḥāt* an, dass sich diese nicht nur ein Mal, sondern viele Male vollziehe. Er kritisiert, dass von einigen bereits die Station des Rückzugs des Verborgenen aus dem Inneren des Herzens als *fanāʾ* oder *maqām al-tawḥīd* bzw. *maqām al-ḡamʿiyya* bezeichnet wird. Dies ist in den Augen des Autors deshalb falsch, weil noch etwas Nicht-Göttliches, nämlich das Verborgenste, im Bewusstsein des Sufi existiert. Deshalb sei Bisṭāmī auch nicht dazu berechtigt gewesen zu behaupten, er sei Gott. Denn wenn noch etwas Nicht-Göttliches in seiner Person ist, das ihn dazu befähige, „Ich“ zu sagen, so sei er nicht im Zustand des *fanāʾ kāmil*.

Anschließend wird die gegenläufige Entwicklung vom Guten zum Bösen thematisiert (I-42), die beschrieben wird als die Umkehrung der oben genannten Stationen. Derjenige, der diese Stationen hinaufgestiegen sei, steige sie auch wieder hinab, bis er erneut bei der Station des Glaubens (*maqām al-īmān*) angelangt sei. Einige allerdings steigen noch weiter hinab. Als Beispiele hierfür nennt der Autor den Teufel und Balʿam und fährt fort, die Balʿam zugeordneten Verse zu kommentieren (I-43ff.). Balʿam wird hier als jemand beschrieben, der, nachdem ihm bereits etwas aus der *ʿālam al-malakūt*, der Welt der unveränderlichen spirituellen

³⁷ Vgl. Schützinger, „Die arabische Bileam-Erzählung“, S. 195ff., 205ff.

Wahrheiten, enthüllt worden ist, wieder auf der Stufe des Erwerbs guter oder schlechter Taten (*kasb*) und des Weges (*tarīqa*) angelangt ist. Er steht damit erneut am Anfang des mystischen Pfades, an dessen Ende Gottesschau (*mukāṣafa*) und das Vollbringen von Wundern (*karāmāt*) stehen, da er sich durch seine vorwiegend schlechten Handlungen (*kasbihi wa-sū' iḥtiyārīhi*) selbst auf diesen „Weg nach unten“ begeben hat. Die *‘ālam al-ġabarūt*, die Welt der göttlichen Allmacht, habe Bal‘am hingegen nie erreicht, im Unterschied zum Autor, der in der Einleitung angibt, diese Welt gesehen zu haben.

Der Autor berichtet weitere Details aus der Geschichte Bal‘ams. Wie in der Bibel, Ta‘labis (st. 427/1035) *K. ‘Arā’is al-maġālis* und Ibn Waṭīmas (st. 289/902) *K. Baḍ’ al-ḥalq wa-qīṣaṣ al-anbiyā’* wird der Name des Königs genannt, der Bal‘am beauftragt: Bālāq ben Šippōr. Im Unterschied zum biblischen Bericht und in Übereinstimmung mit den muslimischen Quellen³⁸ schenkt Bālāq Bal‘am Geld, um ihn zur Annahme seines Auftrags zu bewegen. Auch ist es im Unterschied zur Bibel nicht Gott selbst, der Bal‘am anweist, die Israeliten nicht zu verfluchen, sondern ein Engel. Hier scheinen zwei biblische Erzählelemente, das nächtliche Gespräch Bal‘ams mit Gott und die spätere Vision eines Engels, der ihn auf seinem Weg aufhalten will, miteinander vermengt worden zu sein. Nachdem Bālāq sein Angebot noch einmal erhöht hat, akzeptiert Bal‘am schließlich, befiehlt Bālāq, Tiere zu opfern und Almosen zu zahlen. Im Unterschied zur Bibel und zu den meisten früheren muslimischen Quellen kommt es auch nicht zu einer Umwandlung der Flüche in Segenssprüche, vielmehr bleiben Bal‘ams Flüche wirkungslos. Erst als die Israeliten mit den Midianiterinnen Unzucht treiben, haben die Flüche Erfolg und die Israeliten verlieren ihre Stärke. Schließlich aber wird Bal‘am von Gott verflucht und verstoßen. Für den Autor zeigen diese Verse zwei Dinge: Erstens müsse ein Heiliger (*wālī*) nicht sein ganzes diesseitiges Leben (*fī dār at-taklīf*) ein gläubiger Mensch sein. Zweitens könnten Wunder von Heiligen wie von Propheten gewirkt werden. In einem letzten Kommentar zu Koran 7:176 wird erklärt, dass Bal‘am im Koran deshalb als Hund beschrieben wird, weil er resistent gegen Gottes Rat und Verbot ist – wie ein Hund, der egal ob gejagt oder in Ruhe gelassen, die Zunge heraushängen lässt.

Koran 7:179, wonach viele Menschen und *ġinn* nur für die Hölle geschaffen seien, da sie nichts mit ihren Herzen verstünden, wird durch ein Zitat aus dem *K. Mir‘āt al-arwāḥ* des Šams ad-Dīn ad-Dailamī (schrieb 899/1493) erklärt,³⁹ der zunächst unterschiedliche Bedeutungen für den Begriff Herz aufzählt (I-46 bis I-48). Einmal bezeichne der Begriff das körperliche Organ Herz, dann auch das *qalb an-naḥs* (Herz der Seele), das sich im körperlichen Herz befindet. Schließlich sei damit auch das edlere Herz (*qalb al-ṭayyib*) gemeint, das wiederum seinen Sitz im *qalb an-naḥs* hat. Dieses Herz, *sirr*, ist Sitz des Verstandes (*‘aql*) und des Geistes (*rūḥ*). Diese

³⁸ Vgl. Schützinger, „Die arabische Bileam-Erzählung“, S. 220.

³⁹ Zu diesem Werk, vgl. GAL, Bd. 1, S. 267.

beiden letzteren werden als spirituelle Lichter bezeichnet. Als viertes und letztes bezeichnet *qalb* auch das Verborgene des Herzens, *al-ḥafī* oder *sirr as-sirr*, und dessen Herz und Auge. Seine vorherige Darstellung der mystischen *maqāmāt* korrespondiert mit dem hier beschriebenen Aufbau des Herzens. Die einzige Abweichung besteht darin, dass es in seiner obigen Darstellung noch einen weiteren Bestandteil des Herzens gibt, *al-abḥā*, das Verborgenste.

Aus dieser Erklärung ergibt sich für ihn folgende Deutung von Vers 7:179: *qalb* ist als Sitz von *sirr* und *ʿaql* zu verstehen, außerdem als *qalb an-naḥs*, das durch das Licht von *rūḥ* und *ʿaql* versteht und denkt. Das in diesem Vers beschriebene Nicht-Verstehen liegt in einer Verhüllung des Herzens durch Härte und verschiedene Arten der Unmoral begründet. Da jede Sünde, wie der Autor anhand eines Prophetenḥadīṡ und Koran 83:14 darlegt, zu einer Schwärzung des Herzens führe, können *ʿaql* und *rūḥ* kein Licht ausstrahlen, da sie in einem schwarzen, verdunkelten Herzen liegen und ihr Licht die Seele (*naḥs*) nicht erreicht. Diese Verhüllung verhindert das Verstehen von Visionen (*ṣawābīd*), von Beweisen (*dalāʿil*) und eindeutigen Zeichen (*amārāt*) der Wahrheit. Die in diesem Vers genannten Ohren und Augen, mit denen die Menschen nicht sehen und hören, sind damit im übertragenen Sinne als Augen und Ohren des Herzens zu verstehen, zu denen das Licht von *rūḥ* und *ʿaql* nicht gelangen kann. Mit den Ohren könnten sie sonst Zeichen (*āyāt*), *aḥādīṡ* und eindeutige Beweise (*dalāʿil*) hören.

Zweiter Teil [RII]: Der Unglaube der Juden und Christen

RII setzt die Reihe der Verse aus den Evangelien fort, die unter die Bezeichnung *mutaṣābih* fallen. Zunächst werden Lk 11,15 und 11,20 zitiert, in denen die Juden Jesus beschuldigen, die Dämonen mit dem Teufel auszutreiben und so Kranke zu heilen (II-36). Jesus antwortet darauf in der Bibel mit einer längeren Verteidigungsrede, aus der der Autor folgenden Vers für seine Zwecke umgestaltet: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen.“ Den zweiten Teil dieses Zitats vom Reich Gottes nämlich unterschlägt er. Sein Augenmerk liegt allein auf dem Anthropomorphismus, dem „Finger Gottes“, was auch dadurch deutlich wird, dass er dieses Zitat einem *ḥadīṡ* gegenüberstellt, in dem Gott das Herz des Gläubigen zwischen zwei Fingern hält.

Zwei Verse aus dem Evangelium zeigen für den Autor, dass Jesus selbst seine Jünger zum Glauben an den einen Gott aufruft und den Glauben an den Heiligen Geist als *ṣirk* verurteilt: Joh 6,29 mache wie Koran 5:72 deutlich, dass jeder, der glaubt, dass Jesus der Sohn Gottes ist, ungläubig ist. Jesus fordert in diesem Koranvers dazu auf, Gott zu dienen, und kündigt jedem, der Gott andere Götter beigelegt, die Hölle als Bestrafung an. Der auf Griechisch zitierte Vers Joh 6,29 wird gefolgt von einer Übersetzung, die Joh 6,28-29 frei und mit kleinen Veränderungen wiedergibt: Ein Mann kommt zu Jesus und fragt ihn, wie er Gottes Werke voll-

bringen könne, worauf Jesus ihm antwortet, dass er nur wissen müsse, dass Gott einer ist, und an alles glauben müsse, was Gott gesandt hat. Die Übereinstimmung des Koranverses mit dem Bibelves, zumindest in Bezug auf die Aufforderung zum Glauben an den *einen* Gott, wird vom Autor erreicht, indem er das biblische „das ist das Werk Gottes, dass ihr an den glaubt, den er gesandt hat“ durch obigen Inhalt ersetzt.

Den Glauben an den Heiligen Geist sieht der Autor in Markus 3,28f. verurteilt (II-37). Die biblische Aussage, dass dem, der den Heiligen Geist lästert, nicht vergeben werde, wird in der Übersetzung des Verfassers in ihr Gegenteil verkehrt: derjenige ist ungläubig, der an den Heiligen Geist glaubt, und diesem werde nicht vergeben. Bereits in der Bibel also werde, wie in Koran 4:48 und 4:116, davor gewarnt, Gott andere Götter beizugesellen.

Trotz dieser Warnung seien im Evangelium keine Personen erwähnt, die Gott andere Götter beigesellen. Dies liege darin begründet, dass die Juden zur Zeit Jesu zumindest keinen offenen *širk* betrieben. Ihr Verleugnen der wahren Religion zeige sich aber in ihrem Verhalten gegenüber den Propheten, die sie bis zum Kommen Jesu töteten. Als Jesus mit klaren Erklärungen (*bayānāt*) und göttlichen Geheimnissen (*muğībāt*) zu ihnen kam, führten sie seine Abstammung auf illegitimen Geschlechtsverkehr zurück (*nasabūhu ilā z-zinā*), d. h. sie bezeichneten ihn als Sohn Josefs, Sohn des Eli, Sohn des Mattan (vgl. Lk 3,23f.), behaupteten, der prophezeite Messias werde nicht aus Nazareth kommen und beschuldigten ihn, seine Wunder mithilfe des Teufels zu vollbringen. Es seien ohnehin nur die Kranken, Unwissenden und Alten, die an Jesus glaubten. Wenn er tatsächlich ein Prophet wäre, so würden mehr jüdische Gelehrte an ihn glauben. Jesus wird dann noch einmal wie folgt zitiert: Mit dem Heiligen Geist sei das Licht des Prophetentums, die göttliche Offenbarung durch die Propheten und die Rechtleitung der Gläubigen gemeint. Wer dies nicht erkennt (und an den Heiligen Geist im christlichen Sinne glaubt), ist ungläubig. Christen wie Juden sind für den Autor damit *mušrikūn*, Erstere wegen ihres Glaubens an den Heiligen Geist, Letztere aufgrund ihrer Nichtanerkennung Jesu.

Im nächsten Vers, durch die Übersetzung des Autors eindeutig als Joh 5,24 zu erkennen, wird denjenigen, die an Jesu Wort glauben, ein Übergang vom Tod zum ewigen Leben ohne Prüfung am Jüngsten Tag in Aussicht gestellt (II-38). Erneut versucht der Autor zu zeigen, dass sich Evangelium und Koran bzw. *sunna* in ihren Aussagen decken. Es schließt sich die Schilderung der versuchten Steinigung Jesu durch die Juden gemäß Joh 10,30ff. an (II-39f.). Der biblische Kontext steht einer Verwendung in einer anti-christlichen Polemik eigentlich entgegen, da Jesus hier seinen Status als Messias und Sohn Gottes verkündet und verteidigt. Der Verfasser löst deshalb einzelne Verse aus ihrem größeren Zusammenhang und verändert diejenigen, die seiner Intention entgegenstehen. „Ich und der Vater sind eins“ aus Joh 10,30 wird bspw. umgeformt zu „glaubt an mich und glaubt an meinen Vater, der mich zu euch gesandt hat“. Ganz im Gegensatz zur Bibel distanziert

sich Jesus hier von der Aussage, er sei der Sohn Gottes, indem er sagt: „Behüte Gott, dass ich etwas sage, das mir nicht zusteht“, um dann mit Joh 10,34 fortzufahren: Er, Jesus, habe vielmehr immer nur gesagt, dass sie an den einen wahren Gott (*al-fard as-šādiq*) und an alles, was er gesandt habe, glauben sollten, und habe immer nur das Wort Gottes verkündet. All diese Aussagen, die der Autor als Zitate aus dem Johannesevangelium ausgibt, werden dann durch Koran 5:116 noch einmal bestätigt.

Anschließend wird die Diskussion um die Begriffe Vater und Sohn wieder aufgenommen und an dieser Stelle, nachdem die Position der Juden gegenüber Jesus dargestellt wurde, eine weitere Erklärung für diese Bezeichnungen angeboten (II-41): Gott habe Jesus deshalb als seinen Sohn bezeichnet, um ihn gegen die Angriffe der Juden bezüglich seiner unehelichen Geburt zu verteidigen.

Schließlich versucht der Autor indirekt zu belegen, dass Jesus bereits in der Thora angekündigt ist. Er bedient sich hierzu zweier Textstellen: Joh 5,44-47 und Apg 3,22f (II-41f.). An erster Stelle stellt Jesus den Glauben der Juden an Moses in Frage, hätten sie diesen nämlich, so müssten sie auch an ihn, Jesus, glauben. Bei dem Originaltext der zweiten Textstelle aus der Thora handelt es sich um Dtn 18,15, einen Standardvers der muslimischen Polemik, der anders als hier meist dazu verwendet wird, die Ankündigung Muḥammads in der Thora nachzuweisen. Der Autor gibt diese Bibelstellen im Wesentlichen unverändert wieder, beschreibt allerdings genauer, wie Jesus durch Mose angekündigt wird: als Prophet, der nach seinem Aufenthalt bei den Jüngern in den Himmel erhoben wird.

Jesus wird so analog zu Muḥammad beschrieben: Er ist bereits in der vorhergehenden Offenbarung als Prophet angekündigt; trotz dieser für den Autor eindeutigen Ankündigung leugnen die Anhänger der jeweiligen Offenbarung die Ankündigung des neuen Propheten in ihrer Schrift und weigern sich, diesen als Propheten anzuerkennen. Für die Christen, so meint er, sollte dieser Vers der endgültige Beweis sein, dass Jesus nur ein Prophet ist. Ihre Behauptung, dass Göttlichkeit in Jesus sei, führe in Kombination mit der Aussage des Evangeliums, dass Gott einer sei, unweigerlich zu dem Schluss, dass Jesus Gott selbst sei, wodurch der Autor die Unwissenheit der Christen klar erwiesen sieht. In Koran 5:75 sieht er die Aussage dieses Verses aus Deuteronomium bzw. der Apostelgeschichte bestätigt.

An diesen Vers aus der Apostelgeschichte anschließend befasst sich der Autor mit den von Propheten vollbrachten Wundern (II-43). Durch diese zeichne Gott die Propheten aus, sie vollbrachten diese Wunder aber nicht selbst, vielmehr sei es Gott, der durch die Propheten handle. Als Beispiel nennt der Autor die Verwandlung von Moses Stab in eine Schlange sowie die Auferweckung der Toten durch Jesus, wobei Ersteres als das Wundersamere bezeichnet wird. Ebenso wird die Erschaffung Jesu mit der Adams verglichen. Der Vergleich zwischen beiden fällt zugunsten Letzterer aus, da Adam ohne Vater und Mutter geschaffen wurde.

Für den Autor zeigen alle angeführten Zitate aus Thora und Evangelium, dass Jesus an der Göttlichkeit keinen Anteil hat. Um auf den rechten Weg zu gelangen,

müssten Juden und Christen also nur das begreifen und glauben, was in ihren eigenen Schriften steht. Weiterhin verwechselten sie eindeutige und mehrdeutige Aussagen in ihren Schriften (II-44). Aus diesem Grund würden sie Jesus einen Status zuerkennen, der ihm nicht entspricht. Die Juden erwarteten zwar einen Messias, behaupteten aber aus mangelnder Rechtleitung und hartnäckigem Starrsinn, dass dieser noch nicht gekommen sei. Dies sei auch der Grund, warum sie Muḥammad als Propheten ablehnten, obwohl sie ihn in Thora und Psalmen beschrieben fänden.

Abschließend verweist der Autor noch auf einen in der muslimischen Polemik häufig verwendeten Vers (II-45): Dtn 33,2 wird paraphrasiert und klassisch als Ankündigung der drei Propheten Moses, Jesus und Muḥammad verstanden. Das unmittelbar darauf beschriebene Aufflammen des Gesetzesfeuers wird vom Autor dementsprechend als Hinweis auf den Koran gelesen, der den Gläubigen Licht, den Ungläubigen Höllenfeuer sei.

Der Autor beschließt die *risāla* mit der Bemerkung, dass er sich vorläufig mit Zitaten aus dem Evangelium begnüge und Thora und Psalmen nicht berücksichtige, um den Text nicht zu verlängern (II-45). Sollte aber sein Text bei den Würdenträgern Gefallen finden, werde er auch die übrigen Zitate aus den drei Offenbarungen erwähnen.

Editionsprinzipien

Die beiden Rezensionen werden im Folgenden getrennt dargestellt. Für RI werden außerdem die beiden abweichenden Fassungen der Einleitung auf der Grundlage von Hss. Fatih 30 (I-1 bis I-10) und Fatih 31 (Ia-1 bis Ia-11) einzeln wiedergegeben. Der Text von RI basiert auf Hss. Fatih 30 und Fatih 31 und wurde außerdem mit den Handschriften der anderen Rezensionen verglichen. Durch Aufnahme von Varianten aus diesen Handschriften war es möglich, einige Verlesungen zu korrigieren.

Der Text von RII beruht weitgehend auf Hs. Wetzstein II 1753, da sie die älteste Abschrift dieser Rezension darstellt und oft die beste Lesart bietet. Die jüngste Handschrift Cod. arab. 886 bietet meist die gleiche Variante wie Wetzstein, in vielen Fällen aber auch Verlesungen. Sie findet im Text deshalb eher selten Berücksichtigung. Den Lesarten der Hs. Köprülü 2ks 105 dagegen, die oft andere Varianten bezeugt als Wetzstein und Cod. arab. 886, wurde an einigen Stellen der Vorzug gegenüber Hs. Wetzstein II 1753 gegeben.

Die Transliteration der griechischen Bibelzitate folgt in keiner der Handschriften einem einheitlichen System. So wird ein griechischer Buchstabe durch unterschiedliche arabische Buchstaben wiedergegeben, das Griechische τ beispielsweise durch ﺕ oder ﺗ. Umgekehrt wird zur Wiedergabe unterschiedlicher griechischer Buchstaben, wie beispielsweise υ und ι, nur ein arabisches Zeichen verwendet. Darüber hinaus stimmt die Zusammen- und Getrenntschrift von Wörtern in

vielen Fällen nicht mit dem griechischen Original überein. Mit den griechischen Zitaten wurde deshalb folgendermaßen verfahren: Ich habe jeweils die Lesart gewählt, die das griechische Original am besten erkennen lässt. Konjekturen erfolgten dann, wenn sich durch Vergleich unterschiedlicher Varianten Rückschlüsse auf die ursprüngliche Schreibung ziehen ließen. Auf Abweichungen vom griechischen Text, die sich nicht durch eine Variante oder durch Konjektur auflösen ließen, wird, wie auch im übrigen Text, nach dem betreffenden Wort durch [*kaḏā*] hingewiesen.

Konjekturen und konjekturale Auslassungen werden durch folgende Klammern angezeigt: < >. Neben dem Apparat, der die Textvarianten verzeichnet, gibt es einen zweiten Apparat, der Quellen bzw. Parallelstellen zum Text angibt. Zu den griechischen Bibelzitaten in arabischer Transkription findet sich in den Fußnoten der griechische Originalvers. Da diese an einigen Stellen nicht mit dem edierten Nestle-Aland-Text,⁴⁰ sondern mit einer der dort bezeugten Varianten übereinstimmen, weise ich diese Varianten anstatt des Nestle-Aland-Textes in den Fußnoten nach und markiere sie durch „*“ vor und nach der betreffenden Passage.

Zeichensetzung und Einteilung der Absätze stammen von mir. Die Orthographie wurde, insbesondere was die Hamza-Schreibung angeht, modernisiert und vereinheitlicht, ohne dies im Apparat zu notieren. So schreibe ich صلاة anstelle von صلوٰة und فضائل anstelle von فضائل. Defektive Schreibweisen wie تبعو wurden stillschweigend ergänzt. Die Abkürzung ‘*m*’, die in einigen Handschriften für die Formel ‘*alailī s-salām*’ Verwendung findet, wird in der Edition aufgelöst und nicht als Variante vermerkt.

⁴⁰ E. Nestle, *Novum Testamentum Graece*. 27. rev. Aufl. Neuer kritischer Apparat von Barbara Aland. Stuttgart 1995.

Rezension I

في بداية ق:

Ia-1 بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله القائم على كل نفس بما كسبت، الرقيب على كل جارية بما اجتاحت، المطلع على الضمائر إذا هجست، الحسيب على الخواطر إذا اختلجت، الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرضين تسكنت أو تحركت، المحاسب عن القليل والكثير، خفت أو ثقلت، المتفضل بقبول الطاعات وإن صغرت، المتطول «بالعفو»⁴¹ عن المعاصي وإن كبرت، وإنما يحاسبهم ليعلم كل نفس ما أحضرت، وينظر فيما قدمت وأخرت. فسبحان من عمت نعمته العباد وشملت، وأحاطت رحمته الخلائق وغمرت. وبحسن هدايته انجلت عن القلوب ظلمات الجهل وانقشعت، فمنه العطاء والجزاء والإبعاد والإدناء والإسعاد والإشقاء. والصلاة والسلام على رسوله النبي الأمي الذي وجدته مكتوباً في التوراة والإنجيل، أعني محمداً الذي هو نور الأنوار، وسيد الأبرار، وحبیب الجبار، وبشير الغفار، ونذير القهار، وقامع الكفار، وفاضح الفجار، وعلى آله سادة الأصفياء وعلى الصحابة قادة الأتقياء.

Ia-2 وبعد، فإني لما رأيت أكثر العلماء، كثروا الله إلى يوم الدين، قد ذهبوا إلى تحريف ألفاظ الكتب الإلهية المتقدمة وحكموا بأن اليهود والنصارى حرفوا التوراة والإنجيل وبدلوا اسم محمد ونعته صلى الله تعالى عليه وسلم، وكتبوا مكانه غيره. وهذا الظن كان من عدم اطلاع على حقيقة معاني ألفاظها لأنهم لا يعلمون لغات العبري والسرياني واليوناني. غاية ما عرفوا وعلموا من ترجمة التوراة والإنجيل إلى العبري كما ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد وشهاب الدين السهروردي في هياكله وسيجيء تفصيلهما. وكتاب الله تعالى لن يمكن لأحد أن يترجمه إلى لسان غير مُترّله على مراد الله. فإذا «ترجم»⁴² كان مخالفاً لحقيقة معناه، كما قال الله تبارك وتعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ [١٤ إبراهيم ٤].

Ia-3 وسبب الذهاب إلى التحريف قول اليهود والنصارى الجاهلين المنكرين بنبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام. وكان إنكارهم من تعندهم وانعدام الهداية إلى علمهم على حقيقة معاني الألفاظ لأنهم كانوا جاهلين: لا يعلمون معاني ألفاظ التوراة والإنجيل، فإن أكثر ألفاظها كانت من التشابهات. وأنت تعلم أن التشابهات في القرآن وغيره من الكتب الإلهية كثيرة، لا سيما أنها كانت في الإنجيل

41 بالعفو: بالعوف، ق.

42 ترجم: يترجم، ق.

أكثر منها في غير الكتب الإلهية، سيما أن معاني الأناجيل لا يعلم من لفظه كما يعلم معاني العربي من لفظه، بل علم معاني ألفاظ الأناجيل من الكتابة لا من لفظها. فمن لا يعلم علم الخط الذي يقال له *غَرَامًا دِيَكِي* [γραμματική] لا يقدر أن يفسر الإنجيل. فإذا فسر فسر غلطاً ⁴³ غالباً، كما فسروا اسم محمد عليه السلام تفسيراً غلطاً. وقالوا: إن المراد منه إنما هو الروح القدس الذي ظهر في الحواريين حين أمروا لتبليغ رسالة عيسى عليه السلام. وهذا الوهم كان من عدم الهداية منهم إلى الإسلام.

Ia-4 فلما من الله علي فأعلمني وخصني بحقائق المعاني وعلمني من العلوم ما هو مخفي على كثير من الناس بهمة أستاذي الشيخ الكامل، العالم الفاضل، العارف بالله جلال الدين أوجي محمد البركوي الثاني القادري، لا سيما برك روح القدس لشيخني أبي عبد الله السيد محمد السمرقندي النقشبندي قدس الله أرواحهما. فإنه لما فتح الله بإعانتها وهمتها لعبده الضعيف أبواب المشاهدات وقواني على الارتقاء. فارتقيت يوماً إلى أعلى عليين، ويوماً طفت أسفل السافلين، ويوماً جرت عوالم الملكوت والجبروت في حظيرة سري، وأشرفت على فراديس القدس وضربت الآزال في الآباد وتمكنت بهمتها المباركة ما لا يعبر عنه بعبارات الحروف والكلمات ولا يوصى إليه بالإشارات. وهو كان قبل ما أمرت في عالم المعاني مرة بعد أخرى في تلك السنة بأن أجمع رسالة. فشمرت الذيل وشرعت ثانياً وألفت في تلك السنة رسالة واضحة مما علمني ربي من متشابهات الإنجيل والفرقان العظيم، وذكرت فيها نبذة من الفتوحات الماضية وحسن وقعها عند أولي الأبواب.

Ia-5 فلما طال تعبي وضنكي ومضايقي من كثرة الديون وآلام الدهر، وكنت مضطرباً بإصباة بعض الكلمات الصوفية المدعية، طالعت الإنجيل والتوراة والزبور ووجدت أكثر ألفاظها من المتشابهات والمجازات والكنائيات والإشارات غير محرفة الألفاظ، بل التحريف واقع في معناها. هكذا قاله الإمام فخر الدين الرازي في تفسير ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [٤ النساء ٤٦ وغيرها] أي معانيه، يعني يميلون عن الحق إلى التأويل الباطل.⁴⁴ وقال صاحب المدارك: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾، أي يفسرونها على غير ما أنزل. وهكذا قال ابن البرجان في تفسيره: وهذا التحريف الذي كان في المعنى لا في اللفظ شائع أيضاً. ألم تر أن الشيعة والخوارج يحرفون بعض معاني الآيات العظام ويفسرونها على زعمهم الباطلة مخالفاً لأهل الحق واليقين؟

Ia-6 فأنا وجدت اسم محمد ونعته صل الله تعالى عليه وسلم فيها، أي في الكتب الثلاثة انجلاءً وتوريةً ⁴⁴ (؟) فالإنجيل كلام الله تعالى أنزل على عيسى عليه السلام دفعة واحدة، غير

43 غالباً: غالباً، ق.

44 ومزبوراً: زبوراً، ق.

أن القرآن العظيم أنزل على نبينا محمد عليه السلام منجماً بواسطة جبرائيل عليها السلام. وآية السب في تورا أنزل بعدها على موسى عليه السلام، حين سب الإسرائيلي نبياً من الأنبياء عليهم السلام.

Ia-7 وأما ما رأيته في الأناجيل من السؤال والجواب اللذين وردا من اليهود أخبر الله تعالى على عيسى عليه السلام قبل أن يسأل ويجاب. فليس الأمر كما زعم أنهما من كلام الحواريين، بل كلها كلام الله تعالى. وليس من جنس الأصوات والحروف، بل صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، منافية للسكوت والآفة، كما في <الخرس>⁴⁵ والطفولية. هو بها أمرٌ ناهٍ مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة أو الإشارة أو الكناية. ولو لم تحجج عبارة الأناجيل إلى التأويل لما قال علي ابن أبي طالب كرم الله وجهه ورضي الله تعالى عنه: أنا مُتَوَلِّ الإنجيل، أنا مفسر التوراة، أنا مفصح الزبور. فإذا عبر <عنها>⁴⁶ بالعبرانية فتوراة وبالسريانية زبور وبال يونانية فإنجيل. فالاختلاف في العبارات دون المسمى، كما إذا ذكر الله باللسنة مختلفة ولغات متعددة: وبالعربي الله وبالفارسي /يَرِد وبالعبراني /يَل [בָּר] وبالسرياني آِل [كذا]ⁱⁱ وبال يوناني ثَؤُس [θεός] وبالروسي بُوَرَة [Богъ] وبالأفلاقي زِيوُⁱⁱⁱ وبالكرجي⁴⁷ مَرتي [ἡμεῖς] وغيرها.

Ia-8 وما حثني على وضع هذه الرسالة أني لما ألّفت في هذا الغرض الرسالة وحسن وقمها عند أولي الأبواب، شرعت ثانيا فيها لأن أكتب هذه الرسالة إن شاء الله تعالى، رسالة موضحة للمتشابهات في الإنجيل غاية الإيضاح، مستعيناً بالله الوهاب أن ترتفع عن تقليد الإيمان على أن ترتقي إلى إيقان الإحسان، إنه خير المستعان وعليه التكلان، وجعلته وسيلة للوصول إلى حضرة السلطان الأعظم، مالك رقاب الأمم، مولى ملوك العرب والعجم، ظل الله في العالم لكن مظهر ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [١٧ الإسراء ٧٠] رافع راية العدل والإحسان، وناصب لواء شريعة محمد في آخر الزمان، وخافض علامة أهل البغي والطغيان والفساد، أبو النصر والظفر والنجم الأقمر، بيت آياله (؟) من مليك، جل مطلعته في العدل والفضل، وازى عدله الفلك. وحين أشخصته الأبصار من عجب قلت: أكسروا العين منه. إنه ملك ولي العدل بالاستحقاق، وخليفة الله على الإحقاق، وأمين الله في جميع الآفاق، بعناية الله الملك الرزاق، أحق ملوك آل عثمان، المنفرد بالبلوغ إلى أقصى مراتب الجود والكرم، كاسر أعناق رؤوس الأحمر بالسيف الأخضر، المؤيد دين

45 الخرس: الخرس، ق.

46 عنها: عنه، ق.

47 وبالكرجي: + وبالكرجي، ق.

النبي المبعوث إلى الأسود والأحمر، صاحب السيف والسنان والحجة والبرهان أحسن حسنات الزمان، باسط الأمن والأمان، المؤتم لنص ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [١٦ النحل ٩٠] السلطان ابن السلطان، سيد الغازي أحمد خان ابن السلطان محمد خان، المؤيد من عند الله الملك المنان.

Ia-9 وقد سمعت من الثقة الذي لا يتصور منه الكذب أن مدة خلافته كانت خمساً وخمسين سنةً أو تسعة وأربعين سنة والله هو أعلم. وهكذا يدرك من قواعد العلم الذي خص لعبده الضعيف. فإن من آيات القرآن العظيم ما كانت موردها على الخصوص وحكمها على العموم. قال الله تبارك وتعالى ﴿يَا دَاوُدَ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ [٣٨ ص ٢٦] وكانت أصول الآية عشرين حروفاً. فإذا أضيف إلى المضاف، أعني إلى الآية المذكورة، عدد اسم الخليفة الذي كان ثلاثة وخمسين عدد فصار المجموع ثلاث وسبعين. فإذا أضيف أصول مواد اسم الخليفة صارت سبع وسبعين عدد. فإذا ضربت أصول الحروف الخمسة عشر ومائة وألف الذي كان وقت جلوسه الهمام السعد وعددها ثلاث عشر حرفاً. ثم ضم إليها أصول اسم الله الحي فصار خمسة عشر حرفاً. فإذا ضربتها مع ما قبلها حصل خمس وخمسون ومائة وألف. ثم أضيف إليها ثلاث وثلاثون الذي مضى وانقضى قبل الخلافة فصار المجموع ثمان وثمانين ومائة وألف. ثم إن أخرجت من المجموع المضمم (?) الذي مضى قبل الخلافة، بقي خمس وخمسون سنة فصارت مدة الخلافة خمسا وخمسين سنة. وفي رواية أخرى أربع وخمسون سنة، الله أعلم وأحكم بما يريد وما يشاء.

Ia-10 خلد الله ملكه وسلطانه أبد الأبدین وأعز بفضله أنصاره وأعوانه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين. وغفر لأبائه العظام وأجداده الكرام الذين جاهدوا في الدين حق حماده وخص بنهم لمزيد العدل والإحسان ولتأييد الدين بالسيف والسنان تارة وبالحجة والبرهان، والدعوة إلى سبيل ربه الرحمن، بالحكمة والموعظة الحسنة. زاده الله العلو والسناء وجعله المؤئل وأقبل القلوب والألسن بالمدح والثناء وصرف عنه بوائق الزمان وحرسه عن خوارق الحدثن.

Ia-11 وجعلتها تحفةً لحضرته <العلية>⁴⁸ وخدمة لسدته السنية. لا زالت ملجأ بطوائف الأنام، وملاذاً لهم من حوادث الأيام، وحصناً حصيناً للإسلام بالنبي وآله عليه وعليهم السلام. فحسبي ما أرجو من الثواب الجزيل في الآجل وما توفيقني إلا بالله عليه توكلت وإليه أُنِيب. إذ هي تحفة تبقى الأيام والدهور ولا يفنى بكرور الأعوام والشهور، فإنه ما سبقتني أحد في هذه الطريقة ولا فتح أحد قبلي أكمام هذه الحديقة فمن له بهذه الرسالة سوء الظن فعليه المراجعة في الكتب الإلهية المتقدمة.

وأرجو من أكبر الفضلاء وأماثل العلماء الناظرين فيها أن ينظروا بعين الرضى ويصلحوا ما عثروا عليه فيها من الزلل والخطاء. فإني بالنقصان لمعترف، وللخطايا لمعترف، وأسأل الله إلهام الصواب، إنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير.

* * *

في بداية ف.

I-1 بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله القائم على كل نفس بما كسبت، الرقيب على كل جارة بما اجتاحت، المطلع على الضمائر إذا هجست، الحسيب على الخواطر إذا >اختلجت<⁴⁹، الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض، تسكنت أو تحركت، المحاسب عن القليل والكثير، خفت أو ثقلت، المتفضل بقبول الطاعات وإن صغرت، المتطول بالعفو عن المعاصي وإن كبرت، وإنما يحاسبهم ليعلم كل نفس ما أحضرت وينظر فيما قدمت وأخرت. فسبحان من عمت نعمته العباد وشملت، وأحاطت رحمته الخلائق وغمرت. وبحسن هدايته انجلت عن القلوب ظلمات الجهل وانقشعت، فمنه العطاء والجزاء والإبعاد والإدناء والإسعاد والإشقاء. والصلاة والسلام على رسوله النبي الأُمِّي الذي وجدته مكتوباً في التوراة والإنجيل، أعني محمداً الذي هو نور الأنوار، وسيد الأبرار، وحبيب الجبار، وبشير الغفار، ونذير القهار، وقامع الكفار، وفاضح الفجار، وعلى آله سادة الأصفياء وعلى الصحابة قادة الأتقياء، رضي الله تعالى عنهم.

I-2 وبعد، فإني لما رأيت أكثر العلماء، كثرة الله تعالى إلى يوم الدين، قد ذهبوا إلى تحريف ألفاظ الكتب الإلهية المتقدمة وحكموا بأن اليهود والنصارى حرفوا التوراة والإنجيل وبدلوا اسم محمد ونعته صلى الله تعالى عليه وسلم، وكتبوا مكانه غيره. وهذا الظن كان من عدم اطلاع على حقيقة معاني ألفاظها لأنهم لا يعلمون لغات العبري والسرياني واليوناني. غاية ما عرفوا وعلموا من ترجمة التوراة والإنجيل إلى العربي كما ذكره العلامة التفتازاني والسهوردي في هياكل نوره وسيجيء تفصيلها في موضعه إن شاء الله تعالى. وكتاب الله تعالى لن يمكن لأحد أن يترجمه على مراد الله إلى لسان غير مُترِّله. فإذا ترجم كان مخالفاً لحقيقة معناه، كما قال الله تبارك وتعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ [١٤ إبراهيم ٤].

49 اختلجت: اجتاحت، ف.

50 رَسُولٍ: + قبلك، ف.

I-3 وسبب الذهاب إلى التحريف قول اليهود والنصارى الجاهلين المنكرين بنبوّة نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم. وكان إنكارهم من تعندهم وانعدام الهداية إلى علمهم على حقيقة معاني الألفاظ لأنهم كانوا جاهلين: لا يعلمون معاني الكتب المتقدمة، فإن أكثر ألفاظها كانت من المتشابهات. وأنت تعلم أن المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب الإلهية كثيرة، لا سيما أنها كانت في الإنجيل أكثر منها في غير الكتب الإلهية، سيما أن معاني الأناجيل لا تعلم من لفظه، بل من الكتابة لا من لفظها. فمن لا يعلم علم الخط الذي يقال له *غَرَامًا دَكِي* [γραμματική] لا يقدر أن يفسر الإنجيل. فإن فسر برأيه فسر غلطاً غالباً، كما فسروا اسم محمد عليه السلام تفسيراً غلطاً. وقالوا: إن المراد منه إنما هو الروح القدس الذي ظهر في الحوارين حين أمروا بتبليغ رسالة عيسى عليه السلام.

I-4 فلما من الله علي فألمني وخصني بحقائق المعاني وعلمني من العلوم ما هو مخفي على كثير من الناس بهمة أستاذي الشيخ الكامل، العالم العامل، الفاضل العارف بالله جلال الدين أوجي محمد البركوي الثاني، لا سيما ببركة الروح القدس لشيخ أبي عبد الله السيد محمد السمرقندي النقشبندى قدس الله أسرارهما. فإنه لما فتح الله تعالى بإعانتها وهمتها لعبده الضعيف أبواب المشاهدات وقواني على الارتقاء. فارتقيت يوماً إلى أعلى عِلين، ويوماً طفت أسفل السافلين، ويوماً جرت عوالم الملكوت والجبروت في حظيرة سري. وأشرفت على فراديس القدس وضربت الآزال في الآباد وتمكنت بهمتها المباركة ما لا يعبر عنه بعبارة الحروف والكلمات ولا يومئ إليه الإشارات. وهذا كان بعد بما أمرت في عالم المعاني مرة بعد أخرى بأن أستخرج من الأرض الجامع الذي كان ذو القبة السبعة و بأن أجمع رسالة. فشمرت الذيل وشرعت وألفت رسالة واضحة مما علمني ربي من متشابهات الإنجيل والفرقان العظيم. وذكرت فيها نبذة من الفتوحات الماضية وحسن وقعها عند <أولي>⁵¹ الألباب.

I-5 فلما طال تعبي وضنكي ومضايقي من كثرة الديون وآلام الدهر، وكنت مضطرباً بإصباة بعض الكلمات الصوفية المدعية، <طلعت>⁵² الإنجيل والتوراة والزبور ووجدت أكثر ألفاظها من المتشابهات والكنائيات والإشارات غير محرفة الألفاظ، بل التحريف واقع في معناها. هكذا قاله الإمام فخر الدين الرازي في تفسير: ﴿يُخَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [٤ النساء ٤٦ وغيرها]، أي معانيه، أي يميلون عن الحق إلى التأويل الباطل.^{٥٣} وقال أيضاً صاحب المدارك في تفسير: ﴿يُخَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾، أي يفسرون لفظها تفسيراً على غير ما أنزل. فهذا التحريف شائع أيضاً. ألم تر أن

51 أولي: أولوا، ف.

52 طلعت: وطالعت، ف.

الشيعة والخوارج يحرفون بعض معاني القرآن العظيم ويفسرونه على زعمهم الباطلة مخالفاً لأهل الحق واليقين؟

I-6 فأنا وجدت اسم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فيها انجلاءً وتوريةً ومزبوراً (?). فالإنجيل كلام الله تعالى أنزل على عيسى عليه السلام دفعة واحدة غير أن القرآن الكريم أنزل على نبينا عليه السلام منجماً بواسطة جبرائيل عليهما السلام. وآية السبّ في توراة أنزل بعد نزولها على موسى عليه السلام، حين سب الإسرائيلي نبياً من الأنبياء عليهم السلام.

I-7 وأما ما رأيته في الأناجيل من السؤال والجواب اللذين وردا من اليهود أخبر الله على عيسى عليه السلام قبل أن يسأل ويجاب. وليس الأمر كما زعم أنهما من كلام الحواريين، بل كلها كلام الله تعالى. فليس من جنس الأصوات والحروف بل صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، منافية للسكوت والآفة، كما في الخرس والطفولية. هو بها أمرٌ ناهٍ مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة أو <الكناية>⁵³ أو الإشارة. ولو لم <تحتج>⁵⁴ عبارة الأناجيل إلى التأويل لما قال علي ابن أبي طالب كرم الله وجهه ورضي الله تعالى عنه: أنا مُتَوَلِّ الإنجيل، أنا مفسر التوراة، أنا مفسح الزبور. فإذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالعبرية فتوراة وبالسريانية واليونانية فإنجيل. والاختلاف في العبارات دون المسمى، كما إذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة: وبالعربي الله وبالعبري *إيل* [אל] وبالسرياني *آل* [ܐܠ] و باليوناني *ثيُوس* [θεός] وبالفارسي *آيَزْد* وبالتركي *تنكري* [كذا]^{vi} وبالروسي *بُوژَه* [كذا]^{vi} و بالأفلاقي *زيو*^{viii} وبالكرجي *مُرتي* [მეგრეთი]^{ix} وغيرها من الألسنة. فالإنجيل من الله تعالى، أوحى إلى قلب عيسى عليه السلام، ثم نقل عن لسانه بحسب ما يقتضي مقتضى.

I-8 فتهولت لأن أكتب هذه الرسالة، وأن ألحق فيها نبذة من اصطلاح المشايخ الصوفية إن شاء الله تعالى، رسالة موضحة غاية الإيضاح للمتشابهات في الإنجيل، مستعيناً بالله الوهاب أن نرتفع عن تقليد الإيمان على أن نرتقي إلى إيقان الإحسان. إنه خير المستعان وعليه التكلان. وطلبت الوصول بها إلى حضرة من خصه الله بتوفير العلماء العاملين والأولياء الصادقين وتوفير الفقراء الصابرين. وخصه الله تعالى بأوفر حظ من العلى وأتي من الفضائل العلمية والعملية <بالقدحين>⁵⁵ الرقيب والمعلّى. ولم يترك له في حوز المكارم السنية مكاناً إلا وحق له قول من قال:

53 الكناية: الكتابة، ف.

54 تحتج: يحتج، ف.

55 بالقدحين: بالفدحين، ف.

I-9

لقد ذلت له سُبُل المعاني وفاق الخلق طُراً بالبياني وهو صاحب الأعظم والدستور المفخم، واهب السيف والقلم، المنقذ للخلائق من المهاوى والمهالك. وهي له <طبيعة>⁵⁶ لا إضافية وحقيقة لا وضعية، ولا يعنى غيره بقول القائل:

جنانك مثل روضات الجناني ومنك تنال غايات⁵⁷ الأمانى
حللت من المكارم في ذراها ففيها أنت كالسبع المثاني
فلا زالت من الرحمن نعى إليك قطوفها أبداً دواني⁵⁸ x

سعد الحق والملة والدين، ملجأ الأفاضل والأعاضم في العالمين، <كهف>⁵⁹ المظلومين، مغيث الملهوفين، معين الملوك والسلاطين. ليس ما كان مكارم إلا وكان حيزاً، ولا محامد إلا وكان بها فيزاً، شمس النولة والدين، صفي الإسلام، تاج الأقران، خلاصة خلق الله، لطيفة صنع الله، صاحب المجد والكرم، أبو الطاهر والمآثر والسعادة والمفاخر، أعني التوقيعي مصطفى باشا، زاده تعالى العلو والسناء وجعله المؤئل والمتأئل. اللهم ثبت له الشرف والرفعة وأبسط له التمكين والعزة، وأدام إقبال القلوب والألسن إليه بالمدح والثناء آمين يا معين.

I-10 إذ هي تحفة تبقى الأيام والدهور، ولا يفنى بكرور الأعوام والشهور، فإنه ما سبقني أحد في هذه الطريقة ولا فتح أحد قبلي أكمام هذه الحديقة. فمن له بهذه الرسالة سوء الظن فعليه المراجعة في الكتب المتقدمة. وأرجو من أكبر الفضلاء، وأمائل العلماء، الناظرين فيها أن ينظروا بعين الرضى <ويصلحوا>⁶⁰ ما عثروا عليه فيها من الذلل والخطاء. فإني بالنقصان لمعترف وللخطايا لمقترف، وأسأل الله إلهام الصواب، إنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير.

* * *

I-11 أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، باسم الله الرحمن الرحيم

﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ [٧ الأعراف ١٥٧]، المراد من الأتباع من آمن منهم بمحمد عليه الصلاة والسلام⁶¹ من اليهود

56 طبيعة: طبيعية، ف.

57 غايات: غاية، ف.

58 دواني: دوالي، ف.

59 كهف: كهوا، ف.

60 ويصلحوا: ويصلح، ف.

61 عليه الصلاة والسلام: عليه السلام، ق.

والنصارى، والمراد من ﴿الرسول﴾ هو الذي يوحى إليه كتاباً مختصاً به وهو القرآن^{xiii}. وإنما سماه رسولاً بالإضافة إلى الله تعالى والمراد من ﴿النبي﴾ من كان صاحب المعجزات وتسميته نبياً بالإضافة إلى العباد. والمراد من ﴿الأمي﴾ هو الذي لا يكتب ولا يقرأ ولا يتعلم من أحد، وصفه الله تعالى⁶² به⁶³ تنبيهاً على أن كمال علمه مع حاله هذه كان إحدى معجزاته^{xiii}. وقوله ﴿يجدون﴾، أي يجدون نعتهم أولئك الذين يتبعونه من بني إسرائيل^{xiv} في التوراة والزبور، ويجدون اسمه وصفته جميعاً أولئك الذين يتبعونه⁶⁴ من النصارى في الإنجيل وأيضاً في الزبور. وقال ابن عباس، رضي الله تعالى⁶⁵ عنهما: هذه الألفاظ أخرجت اليهود والنصارى من الاشتراك الذي يظهر في قوله ﴿فَسَأْتِئُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [٧ الأعراف ١٥٦]. وخلصت هذه الآية للأمة⁶⁶ محمد، صلى الله تعالى عليه وسلم. وذكر في الجواهر الحسان في تفسير القرآن: وهذه الآية⁶⁷ مُعلّمة شرف هذه الأمة على العموم في كل من آمن بالله تعالى وأقر برسالة النبي عليه الصلاة والسلام. ثم هم يتفاوتون بعد في الشرف بحسب تفاوتهم في حقيقة الأتباعية للنبي، صلى الله عليه وسلم.

I-12 وقال أبو حامد الغزالي قدس الله سرّه⁶⁸ في الإحياء: وإنما أمته صلى الله تعالى⁶⁹ عليه وسلم من اتبعه. وما اتبعه إلا من أعرض عن الدنيا وأقبل على الآخرة، فإنه ما دعى إلا إلى الله واليوم الآخر وما صرف إلا عن الدنيا والحظوظ العاجلة. فبقدر ما تعرض عن الدنيا وتقبل⁷⁰ على الآخرة، تسلك سبيله الذي سلكه صلى الله عليه وسلم⁷¹. وبقدر ما سلكت سبيله فقد اتبعته. وبقدر ما اتبعته صرت من أمته. وبقدر ما أقبلت على⁷² الدنيا عدلت عن سبيله ورغبت عن متابعتها والتحقّت بالذين قال الله تعالى فيهم: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ وَءَاثَرَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوٰى﴾ [٧٩ النزعات ٣٧-٣٩] انتهى^{xv}.

62 تعالى: -، ق.

63 به: -، ف.

64 من بني إسرائيل ... يتبعونه: -، ف.

65 تعالى: -، ق.

66 لأمة: + نبينا، ق.

67 الآية: الأمة، ف.

68 قدس الله سرّه: -، ف.

69 تعالى: -، ق.

70 وتقبل: ويقبل، ق.

71 الذي ... وسلم: عليه السلام، ف.

72 على: عن، ف.

I-13 وقوله ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [٧ الأعراف ١٥٧] يحتمل أن يكون ابتداء كلام وصف⁷³ به النبي، صلى الله تعالى عليه وسلم⁷⁴، ويحتمل أن يكون متعلقاً بـ ﴿يَجِدُونَهُ﴾ في موضع الحال على تجوز (?)، أي يجدونه في التوراة آمراً بشرط وجوده. و﴿المعروف﴾ ما عرف بالشرع، وكل معروف من جهة المروءة (?) فهو معروف بالشرع. فقد قال، صلى الله تعالى عليه وسلم: بعثت لأتمم محاسن الأخلاق. والمنكر مقابله. والمراد من ﴿الطيبات﴾ ما حرم عليهم من الأشياء الطيبة كالشحوم وغيرها، أو ما طاب في الشريعة والحكم مما ذكر اسم الله <عليه>⁷⁵ من الذبائح وما خلا كسبه من السحت. والمراد من ﴿الخبائث﴾ ما يستخبث⁷⁶ من نحو الدم والميتة ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به، أو ما خبث⁷⁷ حكماً كالربا والرشوة وغيرها من المكاسب الخبيثة.^{xvi} والمراد من رفع إصْرهم أن يخفف <عنهم>⁷⁸ ما كلفوا من التكليف الشاقة كتعيين القصاص في العمد والخطأ وقطع الأعضاء وقرض موضع النجاسة^{xvii} في شريعة اليهود، وعفو⁷⁹ القصاص والدية في العمد والخطأ وغيرهما من التكليف كالرهبانية والرياضة في شريعة النصارى. والإصر الثقل والإصر أيضاً⁸⁰ العهد، هكذا زوي عن ابن عباس وغيره.⁸¹ و﴿الأغلال التي كانت عليهم﴾ عبارة مستعارة أيضاً لتلك الأثقال، أي قطع الجلد من أثر البول وأن لا دية ولا بد من قتل القاتل مطلقاً إلى غير ذلك^{xviii} في شريعة الأولى، أعني في اليهود.

I-14 فأنا⁸² وجدت إسم محمد ونعته، صلى الله تعالى عليه وسلم⁸³ في سبعة مواضع من الإنجيل الذي كتبه يوحنا الذي هو واحد من الحواريين⁸⁴ في الصحاح الرابع عشر وعبارته على هذا المنوال:

73 وصف: ووصف، ق.

74 صلى الله تعالى عليه وسلم: عليه السلام، ق.

75 عليه: -، ف ق.

76 يستخبث: يستحب، ق.

77 خبث: حبث، ق.

78 عنهم: عليهم، ف ق.

79 وعفو: وعوف، ق.

80 والإصر أيضاً: وأيضاً الإصر، ق.

81 وغيره: وغيرهم، ف.

82 فأنا: وأنا، ق.

83 إسم محمد ... وسلم: إسمه ونعته عليه الصلاة والسلام، ق.

84 الحواريين: + والآن كان في أيدي النصارى يقرؤونه في كنيستهم، ف.

I-15 مِدَارَسْتُو اُمُون اِقَارِزِيَا: بَسْتَوْد⁸⁵ اِس دُون⁸⁶ تَتُون، كَاس اَم بَسْتَوْد⁸⁷ xix آَمِن آمِن⁸⁸ اَعُو
 اِمِن، اُو بَسْتُون ايس اَم دَا اَرَا⁸⁹ 90 اَعُو⁹¹ 92 قَاكِنُوس بَيْيس⁹³، كَمَزَنَا دُونُون بَيْيس⁹⁴، اَوْد
 اَعُو بَرُوس⁹⁵ دُونِبَادَرَام [كَذَا] بَرُوس⁹⁶ اَنَاوُون⁹⁷ دُونِبَادَرَامو⁹⁸ كَتُونُم كَتُون
 اِمُون. xxi اَن⁹⁹ اَعْبَادَم، دَاس اَنْدُولَاس دَاس¹⁰⁰ اِمَاس دَرِيسَد¹⁰¹ كَاَعُو اَرُودِيسُو دُونِبَادَرَا كَالُون
 بَارَقِلُطُن¹⁰² دُونِس اِمِن اِنَا مَن مَتْمُون اِس دُون اَعُونَا¹⁰³، دُو بَتُومَا دِس¹⁰⁴ اَلِثْيَاس، اُو اُو قُونُوس
 اُوذِنَا تَه لَآوِين¹⁰⁵، اَوْد اُو تَتُور اَفْطُو اَوْد يَتُوسَك: اَفْطُو اِمِس دِينُوس كَد اَفْطُو¹⁰⁶، اَوْد بَار مَن
 مَن¹⁰⁷ <كَام>¹⁰⁸ اَسْتَه. اَوْقَافِيسُو اِمَاس اُورْقَانُوس¹⁰⁹، <اَرَحَم>¹¹⁰ بَرُوس اِمَاس. xxi اَوْم اَعْبُونُم

85 بَسْتَوْد: بَسْتَوَسَد، ف.

86 اِس دُون: اِسْتُون، ق.

87 بَسْتَوْد: بَسْتَوَسَد، ف.

88 آمِن آمِن: آمِن آمِن، ف.

89 دَا اَرَا: دَا عَرَا، ف.

90 آ: عَن، ف.

91 اَعُو: وَعُو، ق.

92 بُو: بُونُون، ف.

93 بَيْيس: بَيْس، ق.

94 بَيْيس: بَيْس، ق.

95 بَرُوس: بَرُوس، ق.

96 اَنَاوُون: اَنَاوُون، ق.

97 دُونِبَادَرَامو: دُونِبَادَرَام، ق.

98 اِمُون: اِمُون، ق.

99 اَن: اَعَن، ف.

100 دَاس: + اَنْدُولَاس دَاس، ف.

101 دَرِيسَد: دَرِيسَد، ق.

102 بَارَقِلُطُن: بَارَقِلُطُون، ق.

103 اَعُونَا: اَوْنَا، ق.

104 دِس: تِس، ق.

105 اُوذِنَا تَه لَآوِين: اُوذِنَا دَلَاوُون، ق.

106 دِينُوس ... اَفْطُو: -، ف.

107 مَن: -، ف.

108 كَام: كَام، ف. ق.

109 اُورْقَانُوس: اُورْقَانُوس، ق.

دۇش لۇغسُم¹¹¹ اۇ در¹¹²: كَاو لُغُس¹¹³ اُون اَقْوَيْدَه اوكستين اُموش¹¹⁴ آلا دُوبمساندُوزُم¹¹⁵ [كذا]
 بَاطُروش¹¹⁶. دَاغْتَا لَلَالِق اَمِن بَار مَن مَن¹¹⁷: اَوْد بَار قَلِطُس، دُوبتوما دُوب اَيُون اَو بَمِس اَو
 بَادِر¹¹⁸ اَن دُوب اَوْتَمَادِيم¹¹⁹، اَكِنُوش اَمَانس ذِذَاكِس¹²⁰ بَانْدَا كَايُومَنيس اَمَانس بَانْدَا اَيُون اَمِن^{xxiii}.
 اوكِد¹²¹ بُولَا <لَاليس>¹²² مَثْمُون، اَرشَد غَر اَو دُوب قُوشُم¹²³ اَرخُون: كَاتَم اوكش اُودُن^{xxiv}.
I-16 اَلِينَا بِلُروث¹²⁴ اَو لُوغُس اَو يَغْرَامُنُوش اَن دُوب اَفطُون¹²⁵ اُود اَميسَسَانَم دُور اَن¹²⁶. اُودَان
 ذَالث اَو بَار قَلِطُس اُون اَغُو¹²⁷ بَمِسُو اَمِن بَارَا دُوب بَاطُروش¹²⁸، دُوب بَنُومَا تِس اَلْتِيَانس اَو بَارَا تُو
 بَاطُروش¹²⁹ اَكَبُورُود، اَكِنُوش¹³⁰ مَازِيرِس بَر اُمُو^{xxv}. آلا دَاغْتَا لَلَالِق اَمِن¹³¹ اِنَا اُودَان اَلث اَيُورَا

110 اَرخَم: اَرخَم، ف؛ اَرخَم، ق.

111 دُوش لُغُسُم: دُوشلُوغُسُم، ق.

112 اُو در: اُودِر، ف.

113 لُغُس: لُوغُس، ق.

114 اُموش: اُموش، ق.

115 دُوبمساندُوزُم: دُوبمساندُوشُم، ق.

116 بَاطُروش: بَاطُروش، ق.

117 مَن: مَن، ق.

118 بَادِر: + اَو بَمِس اَو بَادِر، ف.

119 دُوب اَوْتَمَادِيم: دُوب اَوْتَمَادِيم، ق.

120 ذِذَاكِس: ذِذَاكِس، ق.

121 اوكِد: اوكِت، ق.

122 لَالِس: لَالِس، ف ق.

123 قُوشُم: + دُود، ق.

124 بِلُروث: بِلُروث، ق.

125 اَفطُون: اَفطُون، ق.

126 دُور اَن: دُور اَن، ق.

127 اَغُو: اَغُو، ق.

128 بَاطُروش: بَاطُروش، ق.

129 بَاطُروش: بَاطُروش، ق.

130 اَكِنُوش: اَكِنُوش، ق.

131 اَمِن: اَمِن، ف.

[كذا] مِمُّوتَوَدَ أَفْطُونُ¹³² أَوْدِ أَغُو إِيُونُ¹³³ إِمِنْ¹³⁴. دَافْتَا ذَ¹³⁵ إِمِنْ¹³⁶ أَكْسَارِشِيْسُ¹³⁷ أَوِكِيُونُ¹³⁸،
 أَوْدِ مَمُّونَ إِمِنْ¹³⁹.^{xxvi} أَلْعُو دِنَ أَلْتِيَانُ لَعُو إِمِنْ¹⁴⁰، سِمَقِرَ¹⁴¹ إِمِنْ¹⁴² إِنَا أَغُو أَبْلُشُو. آَن¹⁴³ غَرِمِي
 أَبْلُشُو، أُو بَارَاقُطُسَ أَوَكُوسَدَ بَرُوسَ إِمَاسَ: آَن¹⁴⁴ <ذُبُورُوثُو، بَمَسُو>¹⁴⁵ أَفْطُونُ¹⁴⁶ بَرُوسَ
 إِمَاسَ. كَالْتُونُ أَكِيُونُ¹⁴⁷ أَلْكَسَ دُوثُوسُمُنْ¹⁴⁸ بَرِ آمَارِ دِيَاَسَ¹⁴⁹ كَبَرِ ذِكُوسِنِيْسَ كَبَرِ كَرِسْتُوسَ: بَرِ
 آمَارِ دِيَاَسَ مَنْ، أَوْدِ أُو بَسْتُوسِ إِيْسَ أَمَ: بَرِ ذِكُوسِنِيْسَ¹⁵⁰ ذَاوْدِ بَرُوسَ¹⁵¹ دُونِبَادَرَامُ إِيَاغُ¹⁵² كُوكِدِ
 ثُورِ يَدَمَ¹⁵³. بَرِ ذِكُوسْتُوسَ، أَوْدِ أُو آَرُخُونُ دُو قُوسَمُ دُودُ كَكَرِدِ. أَدِ بُولَا¹⁵⁴ أَخُو <لِيْنُ>¹⁵⁵ إِمِنْ¹⁵⁶،

132 أَفْطُونُ: أَفْثُونُ، ق.

133 إِيُونُ: إِيُونُ، ق.

134 إِمِنْ: إِيْمِنْ، ف.

135 ذَ: ذَ، ق.

136 إِمِنْ: إِيْمِنْ، ف.

137 أَكْسَارِشِيْسَ: أَكْسَارِشِيْسَ، ق.

138 أَوِكِيُونُ: أَوِكِيُونُ، ق.

139 إِمِنْ: إِيْمِنْ، ف.

140 إِمِنْ: إِيْمِنْ، ف.

141 سِمَقِرَ: سِمَ قَرِ، ق.

142 إِمِنْ: إِيْمِنْ، ف.

143 آَن: أَعَا، ق.

144 آَن: عَن، ف.

145 ذُبُورُوثُو، بَمَسُو: ذُبُو رُوثُوبَمَسُو، ف؛ ذُبُورُفْثُو يَمَسُو، ق.

146 أَفْطُونُ: أَفْثُونُ، ق.

147 أَكِيُونُ: أَكِيُونُ، ق.

148 دُوثُوسُمُنْ: دُوثُوسُمُونُ، ق.

149 آمَارِ دِيَاَسَ: آمَارِ دِيَاَسَ، ف.

150 ذِكُوسِنِيْسَ: ذِكُوسِنِيْسَ، ف.

151 بَرُوسَ: + أَوْدِ بَرُوسَ، ق.

152 إِيَاغُ: إِيَاغُو، ق.

153 ثُورِ يَدَمَ: ثُورِ يَدَمَ، ق.

154 بُولَا: + لِيْلِيْسَ (?)، ق.

155 لِيْنُ: لَعُو، ف. ق.

156 إِمِنْ: إِيْمِنْ، ف.

أَلُو ذِينَاسْت 157 وَاسْتَارِي 158 آرد: أودان دَالْتِ أَكِينُوس 159، دُو بَنُومَا دِشِ الثَّيَّاس، أُوذِيسِ إِمَّاس
إِسْتَبَّاسَان دِنْ الثَّيَّان: أُو غَرَّ لَالِيسِ آفِ أَفْطُو 160 [كذا]، أَلُوسَا آنِ آفُوسِ لَالِيس، كَذَا 161 أَرْخُومَنَا
آنَاكْكِلي إِمِنْ 162. xxvii

I-17 قال عيسى عليه السلام للحواريين يوما 163 حين دنا رفعه عليه السلام وكان معه كثير من
جماعة بني إسرائيل 164 من اتبع إليه 165 وهم يمشون على عقبه [كذا]. ثم نافقوا ورغبوا عنه وقالوا
بينهم: من يقدر 166 أن يأخذ ويحفظ هذا الكلام الثقيل الذي تكلم 167 به 168، فلما رأهم رجعوا عنه 169
عليه السلام قال للحواريين كما قال الله تبارك وتعالى في القرآن الكريم 170 ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ
قَالَ الْخَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ ءَامِنًا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بَأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ 171 [٣ آل عمران ٥٢]. وعبارتها
في الإنجيل هكذا: كَامِس 172 بِسْتَوْقَمَنْ [كذا] كَاغْتَوْقَمَنْ أُوذِيسِ أُو خَرِسْتَوْسِ دُو ثُودُو زُونْدُسِ
[كذا]. xxviii قال شمعون وهو الأول من الحواريين: نحن ننصر دينك، فإنا آمناء بأنك رسول من 173
الله الحي الذي لا يموت أو آمناء بأنك محمود لله الذي هو الحي القيوم وأنت شاهد بإسلامنا.

157 ذِينَاسْت: ذِينَاسْتَه، ق.

158 واستارين: واستارين، ق.

159 إِكِينُوس: إِكِينُوس، ق.

160 أَفْطُو: أَفْطُو، ق.

161 لاليس، كذا: لاليس كتا، ق.

162 إِمِنْ: إِمِنْ، ف.

163 للحواريين يوما: يوما للحواريين، ق.

164 من ... إسرائيل: الجماعة من بني إسرائيل، ق.

165 إليه: له، ق.

166 يقدر: يستطيع إلى، ف.

167 تكلم: يكلم، ف.

168 به: + هذا الرجل، ف.

169 عنه: منه، ف.

170 الله تبارك وتعالى في القرآن الكريم: الله تعالى في القرآن العظيم، ق.

171 مُسْلِمُونَ: مسلمين، ق.

172 كَامِس: كَامِس، ف.

173 من: -، ف.

I-18 ثم قال ما ذكر آنفا، أي مبدأ رَأْسُشْتُ¹⁷⁴ / إُمُون¹⁷⁵ / قَارِذِيَا¹⁷⁶ xxix إلى آخره¹⁷⁷، يعني لا تخلطوا ولا تضطربوا¹⁷⁸ قلوبكم وتفسدوا عقائدكم فآمنوا بالله وبرسوله¹⁷⁹ [vgl. Joh 14,1]. آمِن آمِن، يعني اعملوا وصدقوا بالكلام الذي أكلمكم. من آمن بي وصدقني فقد يقدر أن يعمل بمثل الأعمال التي أعمل ويزيد عليها ويصير بمثلي. كما كت رسول الله لقد صار رسولي ورسول ربي وظهرت الخوارق من يده¹⁸⁰ كما ظهرت المعجزات من يدي. فإني ذاهب إلى أبي [vgl. Joh 14,12] ورافع إلى السماء وصاعد¹⁸¹ إلى أبي وأبيكم السماوي وإلهي وإلهكم [vgl. Joh 20,17]. إن كنتم تحبوني فاحفظوا الأوامر والنواهي التي أتيت بها من عند الله. فأنا سألت الأب، فإنه ليرسلنكم من بعدي بَارْقَلِطُنْ¹⁸² آخر فهو كان بمثلي¹⁸³، يعني¹⁸⁴ النبي الذي يأتيكم¹⁸⁵ بالتأويل، وأعطاه الله تعالى إليكم حتى يصير معكم إلى انتهاء الزمان [vgl. Joh 14,15f.]. أو كان معناه¹⁸⁶: أنا أطلب لكم إلى أبي حتى يمنحكم ويعطيكم بَارْقَلِطُنْ¹⁸⁷ الذي هو مثلي في النبوة¹⁸⁸ ليكون¹⁸⁹ معكم إلى الأبد والبارْقَلِطُنْ¹⁹⁰ روح الحق والصدق واليقين.^{xxx}

174 مبدأ رَأْسُشْتُ: مبدأ رَأْسُشْتُ، ق.

175 إُمُون: إُمُون، ف.

176 إقَارِذِيَا: -، ق.

177 آخره: الآخر، ف.

178 لا تخلطوا ولا تضطربوا: لا تضطربوا ولا تخلطوا، ق.

179 وبرسوله: لرسوله، ق.

180 يده: عنده، ق.

181 وصاعد: وذاهب، ق.

182 بَارْقَلِطُنْ: باراء فَارْقَلِطُنْ، ق.

183 آخر فهو كان بمثلي: سواي أي يظهر المغايرة والخالفة بيني وبينه في بعض الأحكام، ف.

184 يعني: فإنه، ف.

185 يأتيكم: + من بعدي، ق.

186 كان معناه: -، ق.

187 بَارْقَلِطُنْ: فارقلطن، ق.

188 في النبوة: -، ق.

189 ليكون: وهو يكون، ف.

190 والبارْقَلِطُنْ: فالبارْقَلِطُنْ هو، ق.

I-19 والمراد محمد عليه الصلاة والسلام، هكذا قاله العلامة¹⁹¹ التفتازاني في شرح المقاصد. وكذا¹⁹² نقل عن السيد الشريف الجرجاني¹⁹³ أنه قال: وقد وقع عن عيسى عليه السلام إطلاق الأب حيث قال: أنا أطلب لكم¹⁹⁴ إلى أبي حتى بمنحك *فَارْقُلَيْطًا*¹⁹⁵ آخر ليكون معكم إلى الأبد¹⁹⁶. فأنا أقول¹⁹⁷ إطلاق الأب على الله تعالى بمعنى المبدأ، فإن القدماء كانوا يطلقون الأب على الله تعالى ويسمون المبادئ بالآباء. وأيضاً قيل¹⁹⁸ خاطب الله عيسى عليه السلام في الإنجيل بلفظ الابن تعظيماً وتوحيهاً لشأنه، انتهى. وقال القاضي البيضاوي في التفسير: واعلم أن السبب في هذه الضلالة أن أرباب الشرائع المتقدمة كانوا يطلقون الأب على الله تعالى باعتبار «أنه»¹⁹⁹ السبب الأول حتى قالوا: إن الأب هو «الأب»²⁰⁰ الأصغر والله سبحانه هو الأب الأكبر. ثم ظنت الجهالة منهم أن المراد به معنى الولادة، واعتقدوا ذلك تقليداً ولذلك كفر قائله ومنع منه مطلقاً حسماً لمادة الفساد،^{xxxi} انتهى.

I-20 واعلم أن أئمة النصارى ورواهبهم بعد موت الحوارين ترددوا في تفسير *الفَارْقُلَيْط*²⁰¹ لأنه لفظ متشابه، وأنت تعلم كما ذكرت في الديباجة أن التشابهات في القرآن وغيره من الكتب الإلهية كثيرة لا سيما أنها كانت في الإنجيل أكثر من غير الكتب الإلهية. فهذا اللفظ²⁰² من هذا القبيل ولذلك عجزوا في معناه لانعدام الهداية إلى علمهم به²⁰³ فكتبوه في ترجمة الإنجيل إلى العربية على هذا اللفظ السرياني. ولم يعرفوا حقيقة معناه حتى يبدلوه إلى لفظ العربية لأن الله تعالى²⁰⁴ سبحانه لم يصلهم

191 العلامة: الفاضل، ق.

192 وكذا: وأيضاً، ف.

193 الجرجاني: + رحمهما الله، ق.

194 لكم: بكم، ق.

195 *فَارْقُلَيْطًا*: *فَارْقُلَيْطُن*، ق.

196 الأبد: + إلى آخره، ق.

197 فأنا أقول: فأقول، ف.

198 وأيضاً قيل: وقيل، ف.

199 أنه: -، ف ق.

200 الأب: أب، ف ق.

201 *الفَارْقُلَيْط*: *الفَارْقُلَيْطُن*، ق.

202 اللفظ: + كان، ق.

203 به: إليه، ف.

204 تعالى: -، ف.

إلى <حقيقة الحكمة>²⁰⁵ كما قال الله تبارك وتعالى في القرآن الحكيم²⁰⁶: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [٣ آل عمران ٧].

I-21 ولأجل هذا ظنوا²⁰⁷ بأن المراد منه إنما هو الروح القدس الذي ظهر في الحواريين حين أمروا بتبليغ رسالة عيسى عليه السلام بعد رفعه وقالوا: المراد من لفظ البارقلط إنما هو هذه الحالة²⁰⁸ رجما <بالغيب>²⁰⁹ ويقوا <على>²¹⁰ هذا التردد حتى انتهوا إلى زمن قسطنطين²¹¹ الملك. وهذا الملك²¹² هو من جمع بثلاث مائة وثمان عشر من الرواهب والقسيسين، حين جاء آريوس الذي هو من رومية الكبرى وهو كان²¹³ رجلاً كاملاً من فلاسفة القدماء. ودعاه الملك مع الرواهب في جامع الحكمة المقدس الشهير بآيا صوفيا، وجمعهم لبحثوا معه.²¹⁴ وهؤلاء الرواهب لما قالوا بالوهمية عيسى عليه السلام قال آريوس: معاذ الله أن نكون من الجاهلين، وقال أن عيسى عليه السلام مخلوق محدث، رسول نبي كسائر الأنبياء عليهم السلام، غير أنه ولد من غير أب بالروح القدس كما خلق آدم عليهما السلام من غير أب وأم ليكونا آية للعالمين.²¹⁵ فلما سمع الملك منه هذه المقالة العجيب²¹⁶ شك ومال عن عقائده الباطلة لأنه كان أولاً مجوسياً²¹⁷. ثم لما آمن بعيسى عليه السلام عند الرواهب والقسيسين علموه من عقائد دينهم الباطلة وقالوا: اعلم واعتقد بأن الألوهية يختص بعيسى عليه السلام وأنه إله، تعالى الله عنه علواً كبيراً. وأترجي [كذا] أن هذا الملك تاب ورجع من هذه

205 حقيقة الحكمة: حقيقته لحكمة، ف ق.

206 الحكيم: الكريم، ق.

207 ظنوا: -، ف.

208 ظهر في الحواريين ... الحالة: سبق ذكره، ف.

209 بالغيب: -، ف ق.

210 على: في، ف ق.

211 قسطنطين: قسطنطين، ف.

212 وهذا الملك: -، ف.

213 وهو كان: وكان، ف.

214 ودعاه الملك ... معه: وجمعه الملك مع الرواهب لبحثوا معه، ف.

215 وهؤلاء الرواهب ... للعالمين: وقال إن عيسى عليه السلام مخلوق محدث كسائر الأنبياء عليهم السلام، غير أنه كان

مثل آدم عليهما السلام من عند الله تعالى، ف.

216 العجيب: -، ف.

217 أولاً مجوسياً: مجوسياً من قبل، ق.

العقائد الباطلة وآمن بالله ورسوله.²¹⁸ ولهذه السبب جمعهم. وهؤلاء هم الذين أظهروا دين النصرانية والتثليث²¹⁹ والكفر في رأس مأتي عام²²⁰ بعد رفع عيسى عليه السلام. وهم اتفقوا بأن المراد من هذا اللفظ²²¹ هو الروح القدس الذي أوحى الله إلى الحواريين بعد رفعه عليه السلام، كما قال الله في الكتاب المبين: ﴿إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾ [٣٦ يس ١٤]، يعني بشمعون فسبحان الله عما يصفون.

I-22 فأعشي عيونهم ولم يروا في الإنجيل ما ذكر عقيب هذه الآية من أن الفَارْقَلِيطَن²²² إذا جاء إليكم كان معه²²³ الروح القدس الذي ينبثق من عند الله²²⁴. ولعلمهم من أجل ختم قلوبهم أنكروا²²⁵ <نبوة نبينا>²²⁶ محمد عليه الصلاة والسلام، فإن²²⁷ هذا النقل في الإنجيل كان أظهر من الشمس لمن يعرفه. ولو سألت رواهب النصارى يقولون: ليس في كتابنا ذكر نبيكم محمد²²⁸ عليه السلام، ويحكمون²²⁹ بأن عيسى عليه السلام خاتم الأنبياء عليهم السلام. وقد صرح يوحنا الذي هو صاحب الإنجيل²³⁰، وقال في رسالته التي أرسلها إلى مملكة²³¹ العرب وهو لمن وثقوا به واعتمدوه لأن عيسى عليه السلام قال إنه أخي وأني²³² [كذا]. وقال²³³ فيها بعد تبليغ رسالة عيسى عليه السلام في السفر الأول²³⁴: هذا من يوحنا صاحب عيسى عليه السلام. فإني أوصيكم يا محبي²³⁵ عيسى عليه

218 ثم لما آمن ... ورسوله: ثم رجع منها وآمن بعيسى عليه السلام ويعتقد بأن الألوهية يختص به عليه السلام وأنه آله تعالى الله عنه علواً كبيراً، ف.

219 والتثليث: وتثليث، ف.

220 عام: العام، ق.

221 هذا اللفظ: لفظ الباراقليطن، ق.

222 الفَارْقَلِيطَن: الفارقليط، ق.

223 معه: عنده، ق.

224 الله: + تعالى، ق.

225 ولعلمهم ... أنكروا: ولعلمهم ختم الله على قلوبهم وأنكروا، ق.

226 نبوة نبينا: نبينا، ف ق.

227 فإن: لأن، ف.

228 ذكر ... محمد: ذكره، ق.

229 ويحكمون: وحكموا، ق.

230 صاحب الإنجيل: واحد من الجواريين، ق.

231 مملكة: قوم، ق.

232 لأن عيسى عليه السلام قال إنه أخي وأني: -، ف.

233 وقال: هو قال، ق.

234 الأول: الثالث، ف.

السلام بأن لا تؤمنوا بكل نفس قد جاءكم بالوحي ويظهر الخوارق بين أظهركم²³⁶ حتى تذوقوه²³⁷ 238
 من الله أم لا. فإن سيدنا عيسى عليه السلام قال سيأتي²³⁹ من بعدي كثير²⁴⁰ ممن ادعى النبوة
 ويظهر الخوارق. فإن اعترف وشاهد وأقر²⁴¹ بأن عيسى عليه السلام روح الله وكلمته ألقاها إلى
 مريم عليها السلام، واعترف بأن الله²⁴² تعالى أرسله إلى الخلق لتبليغ وحدانيته تعالى إليهم ولإظهار
 اسم الله²⁴³ فيهم²⁴⁴ وتعليمه به إياهم فذلك الوحي كان صادقاً من الله <أرسله>²⁴⁵ إليكم. فآمنوا به
 وأطيعوه لأنه رسول من الله جاء إليكم بالبينات. وكل نفس قد²⁴⁶ جاءكم بالوحي والخوارق ولم
 يعترف²⁴⁷ بأن عيسى عليه السلام روح من²⁴⁸ الله وكلمته <ألقاها>²⁴⁹ إلى مريم عليها السلام، بل
 كان منكراً له عليه السلام. فإذا كان منكراً له²⁵⁰ عليه السلام²⁵¹ كان²⁵² من الشيطان وسوسة، بل
 هو الدجال الكذاب الذي قيل سيأتي²⁵³ في آخر الزمان وهو غاية الإضلال [vgl. I Joh 4,1-3].
 I-23 وإطلاق وسوسة الشيطان في الإنجيل بالوحي كان كما قال الله تعالى في القرآن المجيد²⁵⁴:
 ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾ [٦ الأنعام ١٢١]، أي ليوسوسون على من

- 235 محي: + أمة، ف.
 236 أظهركم: أيديكم، ف.
 237 تذوقوه: ندوقوه، ف.
 238 أ: + هو، ق.
 239 سيأتي: سيأتي، ق.
 240 كثير: كثيراً، ق.
 241 ادعى ... وأقر: اتبع وادعى النبوة. فأقر، ف.
 242 الله: + بأن الله، ق.
 243 الله: + تعالى، ق.
 244 فيهم: إليهم، ف.
 245 أرسله: أرسل، ف ق.
 246 قد: -، ق.
 247 يعترف: + ولم يقر، ق.
 248 من: -، ق.
 249 ألقاها: ألقياها، ف ق.
 250 له: -، ف.
 251 عليه السلام: إليه، ف.
 252 كان: فهو، ق.
 253 سيأتي: ليأتي، ق.
 254 المجيد: العظيم، ق.

أطاعوهم من الكفار، وهذا الذي محكي²⁵⁵ عن يوحنا الحواري، صاحب الإنجيل. وهذا النقل كان أوثق الدليل إليهم بنبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، فالحق واضح: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [١٨ الكهف ٢٩].

I-24 قَالِبَارْقَلِطُسْ أوله بالباء الموحدة في الإنجيل السرياني وبالفاء في الترجمة إلى العربي²⁵⁶، لأن القاعدة في نقل لفظ العجمي إلى العربي على أن يبدل ذو الباء إلى الفاء كهذا اللفظ، وكالفردوس ونحوه. وإن كان المنقول من ذي الواو يبدل إلى الباء كإبراهيم ويعقوب <وابنيامين>²⁵⁷ وغيرها. وإن كان المنقول من ذي الياء ويبدل إلى الهاء مثل آهتياً شِراهِتياً [אַהִיָּה אֶשְׂרָא אֶהֱיָה] [vgl. Ex 3,14] ومن ذي الهمزة يبدل إلى الحاء كنوح عليه السلام.²⁵⁸ قال العلامة التفتازاني: ومعنى الفارقليط كاشف الخفيات.^{xxxiii} وأنا أقول معناه الجيد، أي خصاله المرضية كثيرة إن كان مشتقاً من بَارْقَلُوس²⁵⁹، أو بمعنى الحامد إن كان بَارْقَلِطُس، أو بمعنى المأمول والمرجو إن كان من بَارْقَلِطُس²⁶⁰، أو بمعنى الشفيع إلى الله تعالى²⁶¹ كما ذكر في لغات السرياني من²⁶² أن البَارْقَلِطُس من يشفع إلى الله تعالى بأن يقبل عبادة الخلق ودعائهم، أو بمعنى العابد مبالغة إن كان من بَارْقَلِطُوس²⁶³. فإن معناه من يبالغ في العبادة لله تعالى، لأن ما اشتق منه الفعل وغيره في لغات السرياني واليوناني والعبري²⁶⁴ ليست كما في العربي، بل تارة يزداد فيه حرف وتارة ينقص منه حرف وحرفان، وقد يبدل حرفه أو حرفاه إلى حرف²⁶⁵ آخر أو إلى حرفان آخران. كما قالوا في عيسى عليه السلام إِيْسُوْس فإنه مشتق من إِيْسَاس والمعنى السعادة والموهوب إن كان سريانياً. وإن كان العبراني كما قال المفسرون كان معناه المعمر إلى دهر الداهرين.

255 محكي: جكي، ف.

256 في الترجمة إلى العربي: في العربي، ق.

257 ابنيامين: ابنيامن، ف ق.

258 وإن كان المنقول من ذي الياء ... السلام:-، ق.

259 بَارْقَلُوس: بَارْقَلُوس، ق.

260 بَارْقَلِطُس: بَارْقَلِطُوس، ق.

261 تعالى:-، ق.

262 من:-، ق.

263 بَارْقَلِطُوس: بَارْقَلِطُوس، ق.

264 والعبري: والعبراني، ق.

265 حرف: أحرف، ق.

I-25 وحاصل المعنى: لقد أخبرني الله بأن أبشركم برسول آخر سيأتي من بعدي وهو مساوٍ إليّ في النبوة. وأيضاً كان²⁶⁶ معه روح الحقيقة والصدق الذي ينبثق من الله تعالى²⁶⁷. وليس الاستطاعة لأهل الدنيا أن يعلموه. فإنهم²⁶⁸ لا يشاهدونه لأنه ليس لهم إدراك أن²⁶⁹ يدركوه وليس لهم البصائر حتى²⁷⁰ يصروه²⁷¹. وأنتم تدركونه لأنه كان معكم وأنتم معه [vgl. Joh 14,17]. وهذا خطاب للحواريين بهذه العبارة: *أَعَنْ دِسْ*²⁷² *آغَبَامْ دُونْ لُوغُمْ*²⁷³ *دِرِسْ*، *كُوَادِرْمْ آغَابِسْ*²⁷⁴ *أَفْطُونْ*²⁷⁵ *كَبْرُوشْ أَفْطُونْ أَلُوسُومًا كُونْ بَارْفُطُونْ* [أكذا] *بِلِسُومَنْ*^{xxxiii} ²⁷⁶ إلى آخره، أي لو كان <واحد>²⁷⁷ منكم يحبني ويحفظ الكلام الذي أنا قلته²⁷⁸ بأمر الله تعالى لقد يحبه الله تعالى <وإنّا نأتي إليه>²⁷⁹ ونصنع²⁸⁰ له منزلاً [vgl. Joh 14,23]. ومن لا يحبني لا²⁸¹ يحفظ كلامي. والكلمة التي تسمعونها ليست²⁸² من عندي²⁸³ بل للأب الذي أرسلني²⁸⁴ إليكم. والآن كلمتكم بهذا لأني مقيم عندكم [vgl. Joh 14,24-25]²⁸⁵. *أُوذْ بَارْقُطُسْ*، *دُو بَتُومًا*²⁸⁶ *دُو آيْتُونْ أُو بَمِسْ أُو بَادِرْ أَنْ*

²⁶⁶ وهو مساوٍ ... كان: وكان، ق.

²⁶⁷ تعالى: -، ق.

²⁶⁸ فإنهم: لأنهم، ف.

²⁶⁹ أن: حتى، ق.

²⁷⁰ حتى: أن، ق.

²⁷¹ يصروه: تصرونه، ف.

²⁷² *أَعَنْ دِسْ*: آآن تس، ق.

²⁷³ *دُونْ لُوغُمْ*: دُولُوغُمْ، ق.

²⁷⁴ *آغَابِسْ*: آغا بس، ف.

²⁷⁵ *أَفْطُونْ*: آفتون، ق.

²⁷⁶ *كَبْرُوشْ أَفْطُونْ أَلُوسُومًا كُونْ بَارْفُطُونْ بِلِسُومَنْ*: -، ق.

²⁷⁷ واحد: واحدا، ف ق.

²⁷⁸ قلته: كلمته، ف.

²⁷⁹ وإنّا نأتي إليه: وأنا إليه آتي، ف ق.

²⁸⁰ نصنع: أصنع، ف.

²⁸¹ لا: ليس، ف.

²⁸² ليست: ليس، ف.

²⁸³ من عندي: لي، ق.

²⁸⁴ أرسلني: بعثني، ف.

²⁸⁵ مقيم عندكم: عندكم مقيم معكم، ق.

²⁸⁶ *دُو بَتُومًا*: دُوبْ نَومًا، ف.

ثُووُتْمَادِيْمُ، أَكِيُوُسُ 287 إِمَاسُ ذِذَاكْسِ 288 بَانْدَا كَايُوْمُنِسِ إِمَاسُ بَانْدَا آيُوُنُ إِمِينِ 289xxxiv إلى آخره 290، أي 291 ولكن الْقَارْقُلِيْطُ الذي كان معه الروح 292 القدس، يرسله أبي باسمي، هو يعظكم ويعلمكم 293 كل شيء ويذكركم بكل ما قلته لكم [vgl. Joh 14,26]. ولهذه الآية 294 كان الإشارة في القرآن 295 حيث قال الله تبارك وتعالى 296: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [٩ التوبة ٣٣ وغيرها] وقوله ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [٧٥ القيامة ١٩]. وقوله عليه السلام في الإنجيل: يرسله أبي باسمي.

I-26 قال 297 الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد: وقول عيسى عليه السلام في الإنجيل يرسله أبي باسمي يعني بالنبوة. ومعنى الْقَارْقُلِيْطُ كاشف الخفيات. xxxv أقول: تفسير لفظ الاسم بالنبوة ليس 298 على ما ينبغي في هذه العبارة لأنه لم يسمع صيرورة لفظ النبي أو النبوة علماً لأحد. وأيضاً قال الشيخ شهاب السهروردي في هياكل نوره: إن المراد بقوله عليه السلام يرسله أبي باسمي بأن المسيح بمسح بالنور. فالنبي عليه 299 السلام كان ممسوحاً بالنور. ولهذه المناسبة قال: يرسله أبي باسمي. فهذا التوجيه أيضاً ليس بحسن لأن أكثر المفسرين قالوا بأن لفظ المسيح عبري ومعناه المبارك، وليس 300 بعربي حتى يكون معناه ممسوح بالنور. وإن <قال> 301 بأنه مشتق من المسح لأنه مسح بالبركة أو بما طهره 302 من الذنوب أو مسح الأرض ولم يقم في موضع أو مسحه جبرائيل عليه السلام. بل

287 أَكِيُوُسُ: اكنوس، ق.

288 ذِذَاكْسِ: ذذاقيس، ف.

289 كَايُوْمُنِسِ إِمَاسُ بَانْدَا آيُوُنُ إِمِينِ: -، ق.

290 إلى آخره: -، ف.

291 أي: يعني، ق.

292 الروح: روح، ق.

293 ويعلمكم: + ويمنحكم، ق.

294 الآية: + قد، ق.

295 القرآن: + القديم، ق.

296 تبارك وتعالى: تعالى، ق.

297 قال: يعني قال، ق.

298 ليس: ليست، ف.

299 عليه: عليها، ف.

300 وليس: فليس، ف.

301 قال: قالوا، ف ق.

302 طهره: ظهره، ق.

المراد من قوله يرسله أبي باسمي أن المسيح في لغة السرياني وفي الإنجيل سمي *خريستوس*³⁰³ [Χριστός]. ومعناه الحامد أو المحمود لأن هذا اللفظ مأخوذ من *أوخارستوس*^{xxxvi}، يعني أحمذك كما يقال في لغاتهم: *أوخارستوس* *ثيم*^{304 xxxvii}، يعني أحمذك اللهم، *كاوخارستو دوتشون*^{xxxviii}، يعني أحمد الله، *كاوخارستو طوثلاستيم* [كذا] *كدونكريؤم*^{305 xxxix}، يعني أنا أحمد خالقي وربّي. فلهذه المناسبة قال يرسله أبي باسمي كما قال الله تبارك وتعالى في القرآن الصادق³⁰⁶ حكاية عن عيسى عليه السلام ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَءِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيِّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [٦١ الصف ٦]، أي كما كان اسمي كذلك الحامد أو المحمود هو كذلك كان حامداً أو³⁰⁸ محموداً *مبالغة*³⁰⁹، أي جميع الأنبياء حامدون أو محمودون لما فيهم من الخصال الحميدة. وهو أكثر *مبالغة* وأجمع للفضائل والحاسن التي يحمد بها لأن الهمزة في أحمد اما لتفضيل الفاعل أو المفعول. وهذه الآية كانت بما صدق لما ذكر في الإنجيل من قوله يرسله أبي باسمي، أي بأحمد. فكان معنى *خريستوس* أيضاً أحمد.³¹⁰

I-27 *ايرين: آقيم امين، ايرين دن ام ندوم امين*^{311 xl} إلى آخره، أي السلام أستودعكم، سلام الله تعالى وسلامي³¹² خاصة أعطيك. لست³¹³ أعطيك كما أعطي وأمنح العالم. [vgl. Joh 14,27] *آكنن*

303 *خريستوس: خريستوس، ف.*

304 *ثيم: ثنام، ق.*

305 *كدونكريؤم: كدونكريؤم، ق.*

306 *الصادق: العظيم، ق.*

307 *واذ: وإن، ق.*

308 *أو: و، ف.*

309 *كان اسمي ... مبالغة: كنت حامداً أو محموداً هو كذلك الحامد أو المحمود، ق.*

310 *وهذه الآية كانت بما صدق ... أحمد: -، ف.*

311 *ايرين: ايرين، ق.*

312 *أي السلام أستودعكم ... وسلامي: يعني أستودعكم سلامي لأنه إذا جاء إليكم بلغوه السلام، وسلام الله تعالى،*

ق.

313 *لست: ولست، ق.*

إِرْقُ /إِمِنْ³¹⁴ بِرِيْنِ يَلْسَتْ^{xli} إلى آخر الآية³¹⁶: الآن³¹⁷ قلت لكم وأخبرتكم قبل أن يكون حتى إذا جاء إليكم تؤمنون³¹⁸ به. [vgl. Joh 14,29] فلست أكلّمكم³¹⁹ كثيراً.

I-28 أَوْكِدْ بُولَا لَالِيْس [كذا] مَثْمُونْ، أَرْشَدْ غَرَّ أَوْ دُوْ قُسْمُ دُوْدُ [كذا] أَرْخُونْ: كَأْتَمِ أَوْكَشِ أَوْدَنْ^{xlii} إلى آخر الآية، يعني سيأتي من بعدي في هذه الدنيا رجل أَرْخُونْ يعني منعاً متمولاً. وكان ذي الدولة وذي الشأن لم يجيء مثله في هذه. فإذا جاء إليكم هو لا يحتاج إليّ بشيء [vgl. Joh 14,30]. وقال هذا القول لأنه عيسى عليه السلام كان يحتاج في بعض الأحكام إلى شريعة موسى عليها السلام. فلذا قال: لا يحتاج إليّ بشيء لأن شريعة محمد عليه الصلاة والسلام كانت أكمل الشرائع لا يحتاج إلى شريعة أخرى. وأيضاً هذا اللفظ كان من المتشابهات. فلم يعلموا معناه الحقيقي وكتبوه في الترجمة إلى العربي على هذا اللفظ السرياني يعني /أَرْخُونْ³²⁰ العالم. فإن معناه يعني أَرْشَدْ غَرَّ أَوْ دُوْ قُسْمُ دُوْدُ أَرْخُونْ، يعني يجيء من بعدي في هذه الدنيا من هو السبب الأول وليس له يحتاج فيّ بشيء أو كان معناه يجيء من بعدي من هو أفضل الأنام وأخير العالم. وهو محمد عليه الصلاة والسلام كما قال عليه السلام: أول ما خلق الله نوري وكنت نبيا وآدم بين الماء والطين. ولولاك لولاك لما خلقت الأفلاك. الحمد لله الذي هدانا لهذا وجعلني من المسلمين الأخيار³²¹.

314 كَنْ إِرْقُ: كَدِن اِيْرِن كَنْ إِرْقُ، ف.

315 إِمِنْ: اِيْمِنْ، ف.

316 إلى آخر الآية: إلى آخره، ق.

317 الآن: قد الآن، ق.

318 تؤمنون: آمنوا، ق.

319 أكلّمكم: أكلّمكم كلاماً، ق.

320 أَرْخُونْ: أركون، ق.

321 يعني سيأتي من بعدي ... الأخيار: فإن أَرْخُونْ العالم يأتي وليس له فيّ شيء. وأيضاً هذا اللفظ كان من المتشابهات. ولأجلها لم يعلموا معناه وكتبوه في الترجمة على هذا اللفظ. فإن معناه، أعني أَرْشَدْ غَرَّ أَوْ دُوْ قُسْمُ دُوْدُ أَرْخُونْ، يعني يجيء من بعدي في هذه الدنيا من كان مبدأ العالم، قوله عليه السلام. وليس له أي لمحمد عليه السلام فيّ شيء يحتاج لأن شريعته عليه السلام كانت أكمل الشرائع لا يحتاج إلى شريعة أخرى لأن شريعة عيسى عليه السلام كانت محتاجة في بعض الأحكام إلى شريعة موسى عليه السلام. فلذلك قال في حق محمد عليه السلام: إذا جاء إليكم لا يحتاج فيّ إلى شيء كما يحتاج شريعتي في بعض الأحكام إلى التوراة. (من "قوله عليه السلام" إلى "الأحكام في التوراة": حش من نفس اليد.) وليس له فيّ شيء يحتاج أو كان معناه من كان غني العالم أو كان ذو دولة العالم أو كان معناه أول العالم وهو محمد عليه السلام كما قال عليه السلام: أول ما خلق الله نوري وقوله: لولاك لولاك لما خلقت الأفلاك وكنت نبيا وآدم بين الماء والطين، ف.

I-29 آَلِينَا بِبِرُوثٍ [كذا] أَوْ لَوْعُسٍ أَوْ يَغْرَامُئُوسَ أَنْ دُونُمُ أَفْطُونُ³²² أَوْ دَامِيسَسَانُمُ³²³ دُورَانُ³²⁴،
 أي³²⁴ ولكن لستم الكلمة التي كان مكتوبا في ناموسهم، يعني في التوراة³²⁵ أنهم ييغضوني³²⁶ مجانا
 [vgl. Joh 15,25]. أَوْ دَانُ ذَالْتِ أَوْ بَارْقَلِطُسُ أَوْ أَعُو يَمُسُو إِيْمَنَ³²⁷ بَارَا دُوبَاطُرُوسُ³²⁸ إِكِينُوسُ
 مَازِدَرِيسُ³²⁹ xlv، أي لكن³³⁰ إذا جاء الفَارْقَلِيطُ³³¹ الذي أرسله إليكم من الأب³³²، وذكر في تفسير
 البرجان³³³ مقام أرسله أبعثه³³⁴ من الأب، روح الحق والصدق واليقين³³⁵ الذي ينبثق من³³⁶ الأب،
 هو يشهد لأجلي. وأتم تشهدون لأنكم كنتم معي من الابتداء. وأنا³³⁷ كلمتكم بهذا لئلا تشكوا. [vgl.
 Joh 15,26-16,1] آَلَا دَاخُنَا لَلَالِقِ إِيْمَنُ³³⁸ xlv إلى الآخر³³⁹، لأجل³⁴⁰ كلمتكم بهذا حتى إذا جاء
 الساعة³⁴¹ وهو جاء إليكم، تتذكرون به أي³⁴² قلت لكم. وما أخبرتكم³⁴³ بهذا الكلام الذي هو تبشير

322 أَفْطُونُ: أَفْثُونُ، ق.

323 أَوْ دَامِيسَسَانُمُ: أَوْ دَامِيسَسَانُمُ، ف.

324 أي: يعني، ق.

325 ناموسهم يعني في التوراة: ناموسكم، ف.

326 أنهم ييغضوني: لأنهم ييغضونني، ق.

327 إِيْمَنُ: إِيْمَنُ، ف.

328 بَاطُرُوسُ: بَاطُرُوسُ، ق.

329 إِكِينُوسُ مَازِدَرِيسُ: -، ق.

330 أي لكن: يعني ولكن، ق.

331 الفَارْقَلِيطُ: الفَارْقَلِيطُ، ق.

332 من الأب: -، ف.

333 البرجان: ابن البرجان، ق.

334 أبعثه: أنا أبعثه، ق.

335 روح الحق والصدق واليقين: فإذا جاء إليكم روح الحق والصدق، ق.

336 من: + عند، ق.

337 وأنا: والآن، ق.

338 إِيْمَنُ: -، ق.

339 الآخر: آخره، ق.

340 لأجل: لكن، ف.

341 الساعة: ساعته، ق.

342 به أي: بأنني، ق.

343 وما أخبرتكم: لم أخبر بكم، ق.

محمد عليه السلام³⁴⁴ من قبل لأني كنت معكم. الآن فإني³⁴⁵ ذاهب إلى من أرسلني وليس أحد منكم يسألني³⁴⁶: إلى أين³⁴⁷ تذهب؟ [vgl. Joh 16,4-5] لكنني أقول لكم الحق³⁴⁸: إنه خير لكم أن أنطلق. فإني إن لم أنطلق لم يأتكم الفارقليط. فأما إذا³⁴⁹ انطلقت أبعثه إليكم. [vgl. Joh 16,7]

I-30 وقوله عليه السلام³⁵⁰ أنا أرسله³⁵¹ إليكم من الأب كان من قبيل «إسناد»³⁵² المسبب إلى السبب لأنه أسند الإرسال والبعث³⁵³ الذي هو فعل الله تعالى³⁵⁴ إلى نفسه عليه السلام، كأن رفعه عليه السلام إلى السماء سبب لمجيء محمد عليه السلام، كما قال: لولا أكون ذاهبا فالفارقليط لا يجيء إليكم. فإذا ذهبت³⁵⁵ أرسله³⁵⁶ إليكم، أي³⁵⁷ سيأتي إليكم لا محالة. فكان إسناد فعل الله الذي هو الإرسال إلى السبب الذي هو رفعه عليه السلام من الدنيا من قبيل المجاز العقلي كما في القرآن كثيرا ما وقع نحو ﴿وَإِذَا ثَلَيْتَ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [٨ الأنفال ٢] وغيرها، أو كان من قبيل ذكر الملزوم وإرادة اللازم لأن الإرسال ملزوم والتبشير به³⁵⁸ لازم. وذكر الإرسال الذي هو الملزوم وأراد التبشير الذي هو اللازم ﴿وَلَا كَذَا﴾ يَعْلَمُ³⁵⁹ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴿٣ آل عمران ٧﴾.

344 عليه السلام: عليه الصلاة والسلام، ق.

345 الآن فإني: فإني الآن، ق.

346 يسألني: تسألني، ف.

347 أين: + تريد أن، ق.

348 الحق: + الحق، ق.

349 إذا: إن، ق.

350 عليه السلام: -، ق.

351 أرسله: أبعثه، ف.

352 إسناد: أسند، ف. ق.

353 والبعث: -، ق.

354 تعالى: -، ق.

355 ذهبت: + اذهب، ف.

356 أرسله: + وأبعثه، ق.

357 أي: يعني، ق.

358 به: -، ف.

359 يَعْلَمُ: تعلم، ق.

I-31 كَالثُّونَ أَكِينُوس³⁶⁰ الْكَكْسِ دُوْتُشْمُونُ³⁶¹ xlvi إلى آخره³⁶²، أي فإذا جاء ذاك عليه السلام فهو³⁶³ يُوْبَخ العالم³⁶⁴ على الذنب وعلى³⁶⁵ البر وعلى الحكم³⁶⁶. أما على الذنب فلأنهم لم يؤمنوا بي، وأما على البر³⁶⁷ فلأنني منطلق إلى الأب ولستم تروني، وأما على الحكم³⁶⁸ فإن أرخون العالم يعني مبدأ العالم³⁶⁹ يَدَان³⁷⁰ العالم [vgl. Joh 16,8-11]، أي يدعوهم إلى دينه لأن له طاعة وعادة وطريق وعلامة وشأن وجزاء ومكافأة. يقال دانه ديناً أي <جازاه>³⁷¹. ويقال كما تدين تدان، أي كما تجازي تجازي بفعلك وبحسب ما عملت. وقوله تعالى ﴿عَنَّا لَمَدِينُونَ﴾ [٣٧ الصافات ٥٣]، أي مَجْزِيُونَ. ومنه الديان في صفة الله تعالى وهو عالم بديني أي بحالي وشأني. ودانه يدينه ديناً، أي أذله ويستبعده. ودان له بدينه، أي أطاعه ومنه الدين والجمع الأديان. ودان بكذا ديانة أي مطيعاً ودينه تديناً أي وكله إلى دينه.

I-32 أَدْبُولَا³⁷² أَخُو³⁷³ لَيْنِ إِمْنِ³⁷⁴ أَلُوذِينَاْسْتَه³⁷⁵ [كذا] وَأَسْتَارِيْنِ آرْد³⁷⁶، أي³⁷⁶ إن لي كلاماً كثيراً أريد أن أقوله³⁷⁷ لكم ولكنكم³⁷⁸ لستم تطيقون حمله وحفظه³⁷⁹ في الحال

-
- 360 أكينوس: أكنوس، ق.
 361 دُوْتُشْمُونُ: دُوْتُشْمُونُ، ق.
 362 آخره: آخر الآية، ق.
 363 ذاك عليه السلام فهو: ذاك المبشر يعني محمد عليه السلام، ق.
 364 العالم: + أي يميزه (?)، ف.
 365 وعلى: + وعلى، ف.
 366 الحكم: العدل، ف.
 367 البر: + والصلاح، ف.
 368 الحكم: + والعدل، ف.
 369 مبدأ العالم: رحمة العالم، كما قال الله في القرآن الكريم ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (سورة الأنبياء ١٠٧: ٢١)، يعني إذا جاء هو، ق.
 370 يَدَان: يدام (?)، ق.
 371 أجازاه: ف. ق.
 372 أَدْبُولَا: أَدْبُولُ، ق.
 373 أَخُو: أَخُو، ف.
 374 إِمْنِ: إمين، ف.
 375 أَلُوذِينَاْسْتَه: أَلُوذِينَاْسْتَه، ق.
 376 أي: يعني، ق.
 377 أقوله: أقول به، ق.
 378 ولكنكم: ولكن أتم، ق.

[vgl. Joh 16,12]. *أَوَدَانْ دَالْتِ أَكْسُوْسْ دُو بَتَمَا دِسْ أَلْشَيَّاسْ*^{xlvi} إلى آخره، أي فإذا³⁸⁰ جاء النبي³⁸¹ النذير الذي كان عنده روح الحق والصدق³⁸² واليقين هو يعلمكم ويمنحكم جميع الحق³⁸³. فإنه ليس ينطق من عنده، بل يتكلم بكل ما يسمع من الحق ويخبركم³⁸⁴ بكل ما يأتي من بعده [vgl. Joh 16,13] كنزولي من السماء إلى الأرض وطلوع الشمس من المغرب وإغلاق باب التوبة وظهور الدجال الكذاب³⁸⁵ وغيرها من العلامات الجلية والخفية. وهو³⁸⁶ يجدي لأنه يأخذ³⁸⁷ مما هو³⁸⁸ لي من الرسالة والنبوة³⁸⁹ والشرعة وغيرها ويخبركم من جميع ما للأب [vgl. Joh 16,14].

I-33 ومن المتشابهات التي وقعت في الأناجيل ما قال الله تبارك وتعالى على لسان عيسى عليه السلام: *أَيِّنَاسْ*³⁹⁰ *غَرَّ كَاذُوقَادَمْ*³⁹¹ *فَايْنْ*³⁹² *أَذْبَسَاسْ*³⁹³ [كذا] *كَابُودِيسَادَمْ*³⁹⁴، *كَسْنُوسْ* [كذا] *إِمِنْ كَسْنَاغِيْدَمْ* [كذا] *يُمُوسْ كَبَرُوَالْدَمْ إِسْ دَنَسَا* [كذا] *كَابُشْكَبَسَادَمْ* [كذا]، *أَنْ فَلَآكِي*³⁹⁵ *كَأَشْدَ مَرْوَسْمْ*^{xl} قال الله تبارك وتعالى لعباده الصالحين الذين هم أصحاب³⁹⁶ اليمين: *كَت جَانْعَا* <فأطعموني>³⁹⁷، و*كَت عَطْشَانْ* <فأشربتموني>³⁹⁸، و*كَت مَسَافِرَا* فأضفتموني

379 حمله وحفظه: حفظه وحمله، ق.

380 آخره، أي فإذا: الآخر، يعني إذا، ق.

381 النبي: -، ف.

382 الحق والصدق: الصدق والحق، ق.

383 الحق: الصدق والحق، ق.

384 ويخبركم: وهو يخبركم، ق.

385 الدجال الكذاب: بني أصفر والدجال الكذاب وظهور دابة الأرض وفتح رومية الكبرى من قبل هذه الظهورات، ق.

386 وهو: وهذا النبي إذا جاء، ق.

387 يأخذ: +يأخذ، ف.

388 هو: -، ق.

389 الرسالة والنبوة: النبوة، ف.

390 أيِّنَاسْ: أَيْنَاسَا، ق.

391 كَاذُوقَادَمْ: كَاذُوقَادَمْ، ق.

392 أَذْبَسَاسْ: أَذْبَسَاسَا، ق.

393 كَابُودِيسَادَمْ: كَابُودِيسَادَمْ، ق.

394 فَلَآكِي: فَلَاكْ، ق.

395 إِمِنْ: إِيْمِنْ، ف.

396 الذين هم أصحاب: وقال لأصحاب، ق.

397 فأطعموني: وأطعمتموني، ف ق.

وأكرمتموني³⁹⁹، وكنت عريانا فألبستموني⁴⁰⁰، وكنت مريضا <فجئتم>⁴⁰¹ في عيادتي، وكنت في سجن محبوسا <فجئتم>⁴⁰² إليّ [vgl. Mt 25,35f.].

I-34 وقال بعكسه⁴⁰³ لأصحاب الشمال [vgl. Mt 25,41-43]. وهكذا قال الله تبارك وتعالى لموسى عليه السلام: مرضت فلم تعدني. فقال⁴⁰⁴: يا رب وكيف ذلك؟ قال: مرض عبدي فلان فلم تعده. ولو عدته لوجدتني عنده. وهذه المناسبة لا يظهر إلا بالمواظبة⁴⁰⁵ على النوافل بعد أداء الفرائض. وقد ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى: ما تقرب متقرب إليّ بمثل أداء ما افترضت عليه. ولا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه. فإذا أحببته، كنت سمعه الذي <يسمع>⁴⁰⁶ به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبسط ورجله التي يمشي بها⁴⁰⁷. وأيضاً ورد في الحديث أن الله خلق آدم على صورته وفي رواية على صورة الرحمن، وأيضاً⁴⁰⁸ مذكور في ابتداء التوراة وكذلك⁴⁰⁹ مذكور في الإنجيل بعينه.

I-35 وظن القاصرون أن لا صورة إلا الصورة الظاهرة⁴¹⁰ المدركة بالحواس وشبهوا وجسموا وصوروا. تعالى الله، رب العالمين عما يقول⁴¹¹ الجاهلون علواً كبيراً. فالمراد من القرب هو قرب العبد من الله تعالى في الصفات التي أمر فيها بالافتداء والتخلق بأخلاق الربوبية حتى قيل تخلقوا بأخلاق⁴¹² الله. وذلك في اكتساب محامد الصفات التي هي من صفات الإلهية⁴¹³ من العلم والبر

398 فأشربتموني: وشربتموني، ف ق.

399 فأضفتموني وأكرمتموني: وأضفتموني فأكرمتموني، ق.

400 فألبستموني: فلبستموني، ق.

401 فجئتم: وجئتم، ف ق.

402 فجئتم: وجئتم، ف ق.

403 وقال بعكسه: وقال الله تبارك وتعالى بعكس هذا القول، ق.

404 فقال: وقال، ق.

405 بالمواظبة: بالمواصلة، ق.

406 يسمع: تسمع، ف ق.

407 ورجله التي يمشي بها: وذكر جمع قواه، ق.

408 وأيضاً: + هذا الحديث، ق.

409 وكذلك: + أيضاً، ق.

410 الظاهرة: -، ق.

411 يقول: قال، ق.

412 بأخلاق: بالأخلاق، أي بأخلاق، ق.

413 الإلهية: إلهية، ف.

والإحسان واللفظ وإضافة الرحمة والخير على الخلق والنصيحة لهم وإرشادهم إلى الحق ومنعهم من الباطل إلى غير ذلك من مكارم الشريعة. فكل ذلك تقرب من الله سبحانه لا بمعنى طلب القرب بالمكان، بل بالصفات. فقد ذهب بعض القاصرين إلى <التشبيه الظاهري>⁴¹⁴ ومالوا إليه. وبعضهم تجاوزوا الحد المناسب. وذهبوا إلى الاتحاد وقالوا بالحلول حتى قال بعضهم: أنا الحق في حالة غير الاستغراق والمحو.

I-36 وصل النصارى في عيسى عليه السلام. فقالوا: هو الإله. وقال الآخرون منهم: تدرع الناسوت باللاهوت. وبعضهم قالوا: اتحد به. وأما الذين انكشف⁴¹⁵ لهم استحالة الاتحاد والحلول واتضح لهم نور من أنوار الله تعالى فهم الأقلون وعبدوا الضعيف كان منهم. ولو ذكرت ما في التوراة والزيور من وصف نبينا⁴¹⁶ محمد عليه الصلاة والسلام لطالت⁴¹⁷ الرسالة. فلنذكر من بعض اصطلاح المشايخ الصوفية⁴¹⁸.

I-37 باسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي انسلخ به قلوبنا من شر إلى خير، وفاض إليها من نور الأنوار، وفتح لنا عيون الأبصار، وكشف عنا سر الأسرار، ورفع منا ستور الأستار. والصلاة والسلام على رسوله محمد نور الأنوار وسيد الأبرار وحبيب الجبار وبشير الغفار وعلى آله الطيبين الطاهرين الأخيار.⁴¹⁹

I-38 أما بعد، فإنهم تقلوا عن عيسى عليه السلام في الإنجيل: لن⁴²⁰ يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرتين. وذكر في إنجيل يوحنا⁴²¹: من لم يولد تكمرا لن يرى ملكوت الله تعالى. وعبارته على هذا النوال: آمِنَ آمِنَ لَغُسِ⁴²²، أَعَانُ⁴²³ مِدْسُ يَنْثِي أَنْوَتْنُ، أَوْزَادَ إِذِينُ⁴²⁴ دُنُواسِلِيَانُ دُونُتُو¹ يعني اعلم وصدق، من لم يولد دفعة ثانيا لن يستطيع⁴²⁵ أن يرى ملكوت الله تعالى

414 التشبيه الظاهري: التشبه الظاهرة، ف. ق.

415 وأما الذي انكشف: + وأما الذي انكشف، ف.

416 نبينا: -، ق.

417 لطالت: لطل، ف.

418 الصوفية: -، ق.

419 باسم الله الرحمن الرحيم ... الطاهرين الأخيار: -، ق.

420 لن: لم، ق.

421 إنجيل يوحنا: الإنجيل الذي نقله يوحنا، ق.

422 لَغُسِ: لَغُسِ، ق.

423 أَعَانُ: عَانُ، ق.

424 إِذِينُ: إِذْنُ، ق.

425 يستطيع: يستطيع ولن يقدر، ق.

[vgl. Joh 3,3]. وجاء إليه عليه السلام ليلا رجل من بني إسرائيل اسمه يُقُودِمِس. وسأله عليه السلام وقال: زاو، يعني يا معلم⁴²⁶ [vgl. Joh 3,1f.]. كيف يمكن للإنسان دفعة ثانية أن يلج⁴²⁷ في بطن أمه وأن يولد تكرارا؟ [vgl. Joh 3,4] قال عيسى عليه السلام: أنت معدود من علماء بني إسرائيل ولم لا (؟) تعلم تكرار ولادة؟ [vgl. Joh 3,10]⁴²⁸ آمِن آمِن لَعُوس⁴²⁹، يعني اعلم وصدق ما أقول لك يا يُقُودِمِس⁴³⁰: الحق الحق من لم يولد من الماء والروح لن يستطيع⁴³¹ أن يلج في ملكوت الله [vgl. Joh 3,5]. دُو يَنْيَمُونُ أَكْتِس سَارْقِسْ أَشْتِ⁴³² [كذا]^{li}، أي من كان مولودا من الجسم كان أيضا جسما⁴³³، كَدُو يَنْيَمُونُ أَكْدُو⁴³⁴ بَنُومًا دُوسْ بَنُومًا أَشْتِ [كذا]^{lii} أي ومن كان مولودا⁴³⁵ من الروح صار أيضا روحا [vgl. Joh 3,6].

I-39 وذكر في إنجيل⁴³⁶ متى: /نَكِينِي دُورًا⁴³⁷ بَرُوسَلُوثُونْ /مَاشِدْ دُو يَلْسُو لَعُونَدَسْ، دُسْ آرَامِيَزُونْ⁴³⁸ أَشْتِ أَنْ دَوَاسِلِيَا⁴³⁹ دُونْ أَوْرَاثُونْ؛ كَبُرُوسْ قَلَسَامُونُوسْ أُو يَلْسُوسْ بَدِيُوثُونْ،^{liii} أي⁴⁴⁰ وفي تلك الساعة جاء التلاميذ إلى عيسى عليه السلام وقالوا له: من هو⁴⁴¹ العظيم في ملكوت السموات؟ فدعا طفلا وأقامه في وسطهم وقال: الحق الحق⁴⁴²، أقول لكم: إن لم ترجعوا

426 وجاء إليه عليه السلام ... يا معلم: سأله رجل من علماء بني إسرائيل اسمه يُقُودِمِس حين جاءه ليلا وقال، ق.

427 للإنسان دفعة ثانية أن يلج: للمرء أن يلج ثانيا، ق.

428 أنت معدود ... تكرار ولادة؟، -، ق.

429 لَعُوس: لَعُوس، ق.

430 يا يُقُودِمِس: -، ق.

431 يستطيع: يقدر ولا يستطيع، ق.

432 سَارْقِسْ أَشْتِ: -، ف.

433 جسما: + سَارْقِسْ أَشْتِ، ف.

434 أَكْدُو: + بَنُومًا أَكْدُو، ف.

435 مولودا: ولد، ق.

436 إنجيل: الإنجيل الذي نقله، ق.

437 /نَكِينِي دُورًا: /نَكِينِي دُورًا، ق.

438 آرَامِيَزُونْ: آرَامِيَزُونْ، ق.

439 أَنْ دَوَاسِلِيَا: أَنْدَوَاسِلِيَا، ف.

440 أي: يعني، ق.

441 هو: كان، ف.

442 الحق: + ما، ق.

وتصيرون مثل هذا الصبي لا تدخلون⁴⁴³ ملكوت السماوات. ومن اتضع مثل هذا الصبي فهو مثله⁴⁴⁴ فهذا هو العظيم في ملكوت السماوات. ومن قبل صبيا مثل هذا باسمي فقد قبلني. فمن شكك في أحد هؤلاء الصغار المؤمنين فخير له أن يعلق في عنقه حجر الرحي ويغرق في البحر [vgl. Mt 18,1-6].

I-40 وقال الله تبارك وتعالى في القرآن الجليل⁴⁴⁵ ﴿وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَٱنشأَخَ مِنْهَا﴾ [٧ الأعراف ١٧٥] إلى آخر الآية الثانية، يعني اقرأ يا محمد على أمتك خبر الذي أعطيناه آياتنا، أي الكرامات متأكداً كإجابة الدعوات سريعاً ورؤية الملائكة والمكاملة معهم وأمثالها. ﴿فَأَنشأَخَ مِنْهَا﴾، أي اتزع واحتجب. فلحقه الشيطان كما يلحق الصياد صيده في الشبكة. فأسره فنبهه من التوبة والرجوع إلى الحق. ﴿فكان من الغاوين﴾ [٧ الأعراف ١٧٥] الضالين يعني بلعام بن باعورا⁴⁴⁶ أعان بدعائه أعداء الله تعالى الكفرة والفجرة على أوليائه وهم موسى وهارون وقومهما. صلات الله على نبينا وعليهما.

I-41 واعلم أن تكرار الولادة كناية عن خروج الروح من البدن معنوي لا بالموت بل قبل الموت، كما قال نبينا، صلى الله تعالى عليه وسلم⁴⁴⁷: موتوا قبل أن تموتوا، أو⁴⁴⁸ كما قال المشايخ ويسمونه انسلاخاً. فإن الانسلاخ نوعان، انسلاخ من خير إلى شر وانسلاخ من شر إلى خير كما روي عن أبي يزيد البسطامي قدس الله⁴⁴⁹ سره أنه قال: انسلاخت من جلدي كما ينسلخ الحية من جلدها. فإذا أنا هو. فاعلم أن الانسلاخ من الشر أنواع كثيرة: فالأول انسلاخ من أوصاف ذميمة وهي الحقد والحسد والكبر وأضرابها كثيرة. وذلك هي أن تبدل هذه⁴⁵⁰ الصفات بصفات حميدة على حسب ما قالوا. ومنها انسلاخ النفس عن جسم الإنسان معنوي قبل الموت. وهو أن المشاهد شاهد نفسه ينسلخ من بدنه ويقوم في مواجهته وينظر إلى شخصه. وذلك إنما يراه أصحاب المشاهدات. ومنها انسلاخ القلب من النفس على شبه انسلاخ النفس من البدن. ثم منها انسلاخ

443 تدخلون: + في، ق.

444 فهو مثله: -، ق.

445 الجليل: المجيد، ق.

446 باعورا: باعورا، ق.

447 صلى الله تعالى عليه وسلم: عليه السلام، ق.

448 أو: و، ق.

449 الله: -، ق.

450 هذه: -، ق.

السر من القلب. وهو أن ينتزع منه ويرتقي مجردا عن القلب والنفس والبدن. ثم منها انسلاخ الحفي من السر كشبه انسلاخ السر من القلب. ثم انسلاخ الحفي من صفاته. ثم انسلاخ الأخفى من الحفي أصلا وهو فناء. وهذا هو الفناء الذي يسمونه فناء الكل. وهذه الانسلاخات سبع مرات. فمدة انسلاخ الصفات مرات كثيرة جعلناها مرة واحدة. وأما الانسلاخ السادس وهو انسلاخ الحفي من السر قد يسمونه فناء. ولكنه غلط منهم لأنه بقي غير الله تعالى بعد وهو الأخفى. وهذا هو المقام الذي قال أبو يزيد: انسلخت من نفسي فإذا أنا هو. وهم يسمون ذلك مقام التوحيد ومقام الجمعية ومقام الفناء. فلو كان فانيا لم يكن هو، بل كان الله وحده. فإذا⁴⁵¹ لم يكن هو، لم يصح أن يقول: فإذا أنا هو، إذ لا أنا ثمة وإنما الله تعالى وحده. فلما صح منه أن يقول: أنا أعلم أن ثمة غير الله تعالى، فلم يكن فناء كاملا.

I-42 وأما الانسلاخ من خير إلى شر هو انعكاس البالغ إلى الابتدء بالمقامات والدرجات التي ارتقى فيها فينزل عليها. وإذا نزل إلى ابتدئه وهو مقام الإيمان. فرما يبقى على ذلك. ومنهم من لا يبقى والعياذ بالله حتى يتسافل إلى أسفل السافلين كاللعين إبليس وبعام بن باعورا، كما قال الله⁴⁵² تبارك وتعالى في القرآن العزيز⁴⁵³ ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا﴾ [٧ الأعراف ١٧٦]، أي رفعناه إلى عليين. وهذا دليل على أنه تعالى لم يرفعه بعد إلى درجة المشاهدة، وإنما كان في بدايات مكاشفته وكراماته.

I-43 قوله تعالى ﴿وَلِكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ﴾ [٧ الأعراف ١٧٦]، أي اختار الدنيا ورضي بها. فאלله تعالى يبين⁴⁵⁴ أن انتزاله إلى⁴⁵⁵ السفلى إنما كان بكسبه وسوء اختياره لنفسه حيث أضاف الانسلاخ والإخلاق⁴⁵⁶ واتباع الهوى إليه كما قال ﴿فَأَنْسَلَخَ مِنْهَا﴾ [٧ الأعراف ١٧٥] و﴿أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾⁴⁵⁷ [٧ الأعراف ١٧٦]. وهذا أيضا دليل على أنه كان بعد في مقامات الكسب والطريقة إلا أنه كُشف له شيء من عالم الملكوت، ولم يبلغ بعد إلى الجبروت. فإن كل ما يجري في عالم الجبروت جبري، ليس للعبد فيه كسب معتبر. فافهم تفهم وحده إن شاء الله تعالى.

451 فإذا: وإذا، ق.

452 الله: -، ق.

453 العزيز: العظيم، ق.

454 فالله تعالى يبين: والله تعالى بين، ق.

455 إلى: -، ق.

456 والإخلاق: -، ق.

457 هَوَاهُ: الهواه، ف.

I-44 وقصة بلعام مكتوب في التوراة في أيدي اليهود⁴⁵⁸: إن ملكا من ملوك⁴⁵⁹ نواحي الشام اسمه بالاق⁴⁶⁰ بن صفور⁴⁶¹ وفي التوراة اسمه والاق⁴⁶² واسم بلعام والاعم بن وعور⁴⁶³،⁴⁶⁴ أهدى إليه مالا كثيرا ليدعو⁴⁶⁵ بالشر على بني إسرائيل. فجاءه من ملائكة الله تعالى وقال: لا تفعل ذلك، فإن الله تعالى مع هؤلاء القوم. وامتنع بلعام. فزاد بالاق⁴⁶⁶ في هدايته ثانية وثالثة⁴⁶⁷ حتى قبل. ثم أمر بلعام ببلاق⁴⁶⁸ أن يذبح قربانين ويتصدق بصدقات كثيرة. وكانوا في ذلك مدة مديدة، واستوى⁴⁶⁹ بنو إسرائيل على بعض دياره وقراه. ودعا بلعام على موسى وقومه عليه السلام فلم يؤثر دعاؤه حتى وقع قوم موسى في الزناء وفجروا بنساء القوم. فأثر دعاء بلعام⁴⁷⁰ وعجز بنو إسرائيل ممن كانوا قاهرين غالبن عليهم من قبل. لكن الله تعالى لعن بلعام بن باعورا⁴⁷¹، وفي التوراة كان <وعور>⁴⁷²،⁴⁷³ وجعله الله⁴⁷⁴ مطرودا محجوبا مردودا. والقصة بطولها أطول من ذلك في التوراة ولو ذكرتها لطالت⁴⁷⁵ الرسالة. وهذه⁴⁷⁶ الآية دلالة على أن الولي لا ينبغي أن يؤمن ما دام حيا في

458 في أيدي اليهود: -، ق.

459 ملوك: ملكوك، ف.

460 بالاق: يالق، ف.

461 صفور: صفوار، ق.

462 والاق: والق بالواو، ق.

463 وعور: سبفور، ف.

464 واسم بلعام والاعم بن وعور: -، ق.

465 ليدعو: ليدع، ق.

466 بالاق: بالقي، ف.

467 ثانية وثالثة: -، ق.

468 ببلاق: ببالق، ف.

469 استوى: + بنوا، ق.

470 بلعام: + وعجزوا، ف.

471 باعورا: باغورا، ف.

472 وعور: وعور، ف.

473 وفي التوراة كان <وعور>: -، ق.

474 الله: -، ق.

475 لطالت: لطلال، ف.

476 وهذه: هذه، ق.

دار التكليف. وهذا⁴⁷⁷ أيضا دليل على أن الكرامات الخارقة للعادة قد يكون للأولياء كما للأنبياء عليهم السلام، تفهم إن شاء الله وحده.

I-45 وقوله تعالى ﴿إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرَكْهُ يَلْهَثْ﴾ [٧ الأعراف ١٧٦]، يعني مثل بلعام ﴿كَثَلِ الْكَلْبِ﴾ [٧ الأعراف ١٧٦] اللاهث: إن طردته وعدوته يلهث، وإن تركته يريض في الظل يلهث. كذا⁴⁷⁸ حال هذا الضال يعني بلعام بن باعورا: إن منعته مما يعمل من عمل السوء، هو الدعاء على موسى وهارون وقومهما عليهما السلام، لا يمتنع، وإن⁴⁷⁹ تركته لا يمتنع. وإنما ضرب مثله بالكلب إهانة به. وإنما قال ذلك لأنه زجره ومنعه من هذا الدعاء على موسى وقومه. وقد حاجه حاجة مرارا ولم ينزجر. وذلك مكتوب في التوراة. كذلك أنه منعه ملائكة الله تعالى⁴⁸⁰ من ذلك مرارا كثيرة وناصحوه كرات جمّة فلم يمتنع. أعاذنا الله عن أمثال ذلك الضلال.

I-46 وقوله تعالى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [٧ الأعراف ١٧٩] الآية. قال الإمام الديلمي في تفسيره له في التصوف⁴⁸¹، قدس سره: اعلم أن القلوب جمع، واحدها قلب وأنه يستعمل لمسميات كثيرة. والأقرب إلى أفهام العوام قلب البدن وهو قطعة لحم مخصوصة معروفة. ثم قلب النفس في قلب البدن، ثم قلب ألطف من قلب النفس فهو في قلب النفس. ثم في هذا القلب العقل والروح الذي نسميه سرا. وهذا السر قلب القلب الذي فيه العقل⁴⁸²، ثم العقل والسر نوران روحانيان⁴⁸³، ثم الحقي بعد ذلك⁴⁸⁴ سر السر وقلبه وعينه فافهم، انتهى. وتفاصيل ذلك يعرف في كتاب مرآة الأرواح.

I-47 إذا عرفت ذلك قوله ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [٧ الأعراف ١٧٩]، عنى به⁴⁸⁵ القلب الذي هو محل السر والعقل، ثم النفس إنما يفهم ما يفهم ويعقل ما يعقل بنور العقل والروح. وقد يكون هذا القلب مستورا⁴⁸⁶ تحت القساوة وأنواع الفساد. فيكون العقل والروح لا ينوران النفس

477 وهذا: + وهذا، ف.

478 كذا: أيضا كذا، ف.

479 وإن: و، ق.

480 تعالى: -، ق.

481 تفسير له في التصوف: -، ق.

482 العقل: + والسر، ف.

483 روحانيان: + روحانيان، ق.

484 ذلك: لك، ق.

485 به: بها، ق.

486 مستورا: مسطورا، ف.

لأنهما في جوف القلب المسود، فلا يسري نورهما إلى النفس. قال الله تبارك وتعالى⁴⁸⁷: ﴿كَلَّا بَلْ⁴⁸⁸ زَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [٨٣ المطففين ١٤] والرين هو الصداء على القلوب. قال النبي، صلى الله تعالى عليه وسلم⁴⁸⁹: إن القلوب لتصدأ كما يصدأ الحديد فجلأوها تلاوة القرآن. وأيضاً قال⁴⁹⁰ النبي عليه السلام: إذا⁴⁹¹ أذنب عبد ذنباً وقع على قلبه نكتة [كذا] سوداء. فإن أذنب أخرى وقعت أخرى حتى يعم القلب، الحديث. وإذا كانت القلوب مستورة، محجوبة عن الأنوار، مظلمة في ذاتها لا يفقه الأنفس بها الشواهد والدلائل والأمارات الدالة على الحق.

I-48 قوله تعالى ﴿وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا﴾ [٧ الأعراف ١٧٩]، وإنما أراد بذلك عيون القلوب وهو الروح والعقل اللذين أشرنا إليهما، ﴿لَا يُبْصِرُونَ بِهَا﴾ لأن المبصر بها إنما هو النفس بواسطة القلب. فإذا كان النفس محجوباً عنها وهما محجوبان في القلب فلا يصل النفس إلى الانتفاع بهما. كجوهر مضيء ملفوف في خرقة في بيت مظلم، وفيه جماعة لا ينتفعون بضوء الجوهر. إذ البيت مظلم وإن كان فيه جوهر <مضيء>⁴⁹² لأن الجوهر في حجاب مظلم. فلو كشف الغطاء عن الجوهر أضاء البيت وانتفع الناس بضياءه كذا هنا.

I-49 وقوله تعالى ﴿وَلَهُمْ أُذُنٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [٧ الأعراف ١٧٩]، وإنما أراد به آذان القلوب وهو الروح والعقل اللذين أشرنا إليهما، إلا أنها في حجاب الرين والقسوة كما ذكرنا. والحجاب يمنع وصول المواعظ <من>⁴⁹³ الآيات والأحاديث والدلائل إليهما حتى يسمع القلب بهما، فيسمع النفس بواسطة سماع القلب. وإنما قلنا إنه أراد بذلك عيون القلوب وآذانها لأنهم كلهم كانوا يسمعون ويبصرون بحواسهم الظاهرة.⁴⁹⁴

I-50 والحمد لله الذي جعلني من زمرة ﴿يُؤْتِكُمْ كَفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ﴾ [٥٧ الحديد ٢٨]. والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وعلى جميع الأنبياء وعلى خير آلهم وأزواجهم وأولادهم. ثم نرجع إلى ما كنا بسبيله من الدعاء: اللهم يا ميسر كل عسير ويا من لا يحتاج إلى تفسير. سهّل علينا كل عسير

487 تبارك وتعالى: تعالى، ق.

488 بل: -، ق.

489 صلى الله تعالى عليه وسلم: عليه السلام، ق.

490 وأيضاً قال: وقال، ف.

491 إذا: إذ، ق.

492 مضيء: + لأن الجوهر مضيء، ق.

493 من: + من، ق.

494 قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا﴾ ... بحواسهم الظاهرة: -، ف.

فإن تسهيل العسر عليك يسير، يا مالك الملك، يا ذا الجلال والإكرام. برحمتك يا أرحم الراحمين⁴⁹⁵
 اللهم اغفر لي خطيائي وجهلي وإسرافي في أمري وما أنت أعلم به مني. أنت المقدم وأنت المؤخر
 وأنت على كل شيء قدير. اللهم أصلح ديني الذي هو عصمة أمري وأصلح لي دنياي التي فيها
 معاشي، وأصلح لي آخري التي إليها معادي. واجعل الحياة زيادة لي من كل خير واجعل الموت
 راحة لي من كل شر. اللهم إني أسألك الهدى والتقى والعفاف والغنى ومن العمل ما ترضى.

I-51 اللهم آت نفسي تقواها وزكها، أنت خير من ركاها، أنت وليها ومولاها. اللهم إني أعوذ بك من
 فتنة القبر وعذاب النار ومن شر الغنى ومن شر فتنة الفقر. وأعوذ بك من فتنة المسيح الدجال،
 اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك، اللهم إني أعوذ بك منك لا أحصى ثناء
 عليك، أنت كما أثنيت على نفسك لا إله إلا أنت. أستغفرك اللهم ربنا وأتوب إليك. اللهم كما سألتك
 فيه ومنه فأني سألت ذلك كله لي ولوالدي وأرحمي وأهلي وقرباتي وجيراني ومن حضرنى من
 المسلمين ومن عرفني أو سمع بذكري أو لم يعرفني ولوالديهم وأبنائهم وإخوانهم وأزواجهم وذوي رحمهم
 وللمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات، الأحياء منهم والأموات ومن ظن بي خيرا. إنك واهب
 الخيرات ورافع المضرات وأنت على كل شيء قدير. وصلى وسلم على محمد وعلى آل محمد وبارك
 على محمد وعلى آل محمد كما صليت وسلمت وباركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين. إنك
 حميد مجيد وآتة الوسيلة والفضيلة والدرجة <الرفيعة>⁴⁹⁶ والمقام المحمود الذي وعدته إنك لا تخلف
 الميعاد.⁴⁹⁷

تمت من يدي الفقير أحقر الورى درويش علي النقشبندى الشهير بإنجيلي وهو لمن قيل في حقه
 علي بن اليوناني ويدخل القلب المكسور إلى بلاد الطنبور قبل تأليف الرسالة التي تسمى (؟) وذكر
 نعت النبي محمد عليه السلام في الإنجيل في اليوم السبت من ذي الحجة الشريفة.⁴⁹⁸

495 اللهم يا ميسر ... الراحمين: -، ق.

496 والدرجة الرفيعة: والدرجة والرفيعة، ف.

497 اللهم آت نفسي تقواها وزكها ... الميعاد: وصلى على سيدنا محمد، عبدك، رسولك، النبي الأُمِّي وعلى آله
 وصحبه، ق.

498 تمت من يدي الفقير ... الشريفة: الأقاليمية (؟) على يد أضعف العباد درويش علي إنجيلي تمت الرسالة، ق.

Rezension II:

II-1 بسم الله الرحمن الرحيم

أُحْمَدُكَ⁴⁹⁹ اللَّهُمَّ عَلَى أَنْ هَدَيْتَنِي حَمْدَ الشَّاكِرِينَ وَأَوْمَنَ بِكَ عَلَى أَنْ وَفَّقْتَنِي إِيمَانَ الْمُؤْمِنِينَ. وَأَقْرَبَ بُوْحَدَانِيَّتِكَ عَلَى أَنْ أَمَرْتَنِي إِقْرَارَ الصَّادِقِينَ وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، رَبَّ الْعَالَمِينَ وَخَالِقَ⁵⁰⁰ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِينَ وَمَكْلَفَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ⁵⁰¹ وَالْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ أَنْ يَعْبُدُوكَ عِبَادَةَ الْخَالِصِينَ، فَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [٩٨ البينة ٥] الْخَالِصَ الْمُتَيْنِ، فَإِنَّهُ مَنْزَرَهُ⁵⁰² عَنْ شَرِكَةِ الْمَشَارِكِينَ. وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَ عَلَى جَمِيعِ⁵⁰³ النَّبِيِّينَ وَعَلَى أَهْلِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ.

II-2 وبعد، فَإِنِّي⁵⁰⁴ رَأَيْتُ أَكْثَرَ عُلَمَاءِ الْإِسْلَامِ قَدْ ذَهَبُوا إِلَى تَحْرِيفِ أَلْفَاظِ⁵⁰⁵ الْكُتُبِ الْإِلَهِيَّةِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَادَّعَوْا أَنْ النَّصَارَى وَالْيَهُودَ قَدْ بَدَّلُوا مِنْهَا اسْمَ مُحَمَّدٍ وَنَعْتَهُ، صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى⁵⁰⁶ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَقَدْ كُنْتُ مِنْ قَبِيلِ هَذَا قَدْ أَلْفْتُ مِنَ الْكُتُبِ الْمُتَقَدِّمَةِ رِسَالَةً⁵⁰⁷ عَلَى سَنَنِ مَا ذَهَبَتْ هَذِهِ الْعُلَمَاءُ وَصَيَّرَتْهَا وَسِيلَةً إِلَى الْفَاضِلِ الْكَامِلِ الْعَالَمِ⁵⁰⁸، سَعْدَ الْخَلْقِ وَالْمَلَّةِ⁵⁰⁹ وَالْدِّينِ، مُلْجَأُ الْفَاضِلِ وَالْأَعَاضِمِ⁵¹⁰ فِي الْعَالَمِينَ، كَهْفِ الْمَظْلُومِينَ، مَغِيْثِ الْمُهْلُوفِينَ⁵¹¹، مُرْشِدِ الْمُلُوكِ وَالسَّلَاطِينِ، شَيْخِ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ السَّيِّدِ فَيْضِ اللَّهِ، قُدَّسَ سِرُّهُ وَنُورِ اللَّهِ ضَرْيَحَهُ وَرَفَعَهُ اللَّهُ⁵¹² مَكَانًا عَالِيًّا⁵¹³، فَإِنْ مِنْ تَأْرِخٍ

499 أحمذك: أحمد، و م.

500 وخالق: وخلق، م.

501 ومكلف الإنس والجن: وكلف الجن والأنس، ك.

502 منزله: أغنى الأغنياء، ك؛ -، م.

503 جميع: جملة، و.

504 فَإِنِّي: + لما، ك م.

505 ألفاظ: الألفاظ، ك.

506 تعالى: -، ك م.

507 رسالة: وسيلة، و م.

508 العالم: + الرباني، ك م.

509 الخلق والملة: الحي الملة، ك

510 والأعاضم: والأعاضم، و.

511 المهلوفين: المهلوفين، ك.

512 ورفع الله: ورفع تعالى، ك.

513 عاليًا: عليا، و م.

شهادته أنه شهيد بلا شبهة. فلما حُسُن وقعها⁵¹⁴ عنده سألني، رحمة الله تعالى عليه⁵¹⁵، بأن أخرج من الكتب اللإلهية المتقدمة اسم محمد ونعته، صلى الله تعالى⁵¹⁶ عليه وسلم⁵¹⁷ كما كان، وأن أكتب رسالة مشتملة لنعته صلى الله عليه وسلم كما كان في التوراة والزبور واسمه صلى الله عليه وسلم كما كان في إنجيل⁵¹⁸ يوحنا⁵¹⁹.

II-3 فلما من الله إلي بعد⁵²⁰ المدة ببركة أسرار أستاذي الفاضل المحقق والعالم المدقق، علامة الوري جلال الدين أوجي⁵²¹ محمد البركوي الثاني، قدس الله أسرارهما، اللهم متعنا⁵²² بميامن⁵²³ أنفسهم⁵²⁴ الشريفة ونور قلوبنا بأنوار بركاتهم المنيفة، أمين يا ذا الجود والمنة، شرعت ثانيا واستأنفت العمل وتتبع الإنجيل والتوراة والزبور. ووجدت أكثر ألفاظها من المتشابهات والكنائيات والمجازات غير محرفة⁵²⁵ الألفاظ⁵²⁶، بل التحريف واقع في معناها.

II-4 ووجدت اسم محمد ونعته صلى الله تعالى⁵²⁷ عليه وسلم⁵²⁸ فيها انجلاء⁵²⁹ <وتورية>⁵³⁰ ومزبور⁵³¹ (?). فألفاظها كلها كلام الله تعالى، فإنها أنزلت إلى قلوب الأنبياء عليهم السلام دفعةً

514 وقعها: رفعه، و م.

515 عليه: -، ك.

516 تعالى: -، ك م.

517 ونعته صلى الله تعالى عليه وسلم: صلى الله تعالى عليه وسلم ونعته، و.

518 إنجيل: الإنجيل، ك.

519 وأن أكتب رسالة ... في إنجيل يوحنا: في إنجيل يوحنا، و.

520 بعد: بعيد، ك.

521 أوجي: اوجي، ك.

522 متعنا: منعنا، و؛ مقنا، ك.

523 بميامن: بيمان، ك.

524 أنفسهم: أنفاسهم، و م.

525 محرفة: منحرفة، و م.

526 الألفاظ: ألفاظ، م.

527 تعالى: -، ك م.

528 صلى الله تعالى عليه وسلم: مكتوب فوق هذه الكلمات من نفس اليد: أي بمعنى صفة، م.

529 انجلاء: انجيلا، و م.

530 وتورية: وتوراة، ك و م.

531 ومزبوراً: وزبورا، ك.

واحدة، غير أن نبينا عليه الصلاة والسلام⁵³² أنزل القرآن منجماً وغير <مسألة السب>⁵³³ (؟) في⁵³⁴ التوراة. فإنها أنزلت إلى موسى عليه السلام بعد نزولها.

II-5 وما رأيته في الإنجيل من السؤال والجواب اللذين وردا من⁵³⁵ اليهود وغيرهم أخبر الله تعالى بها رسول⁵³⁶ عيسى عليه السلام بعد رفع عيسى عليه السلام كما قال الله تبارك وتعالى⁵³⁷ في القرآن العظيم⁵³⁸ ﴿إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ﴾ [٣٦ يس ١٤]، وكما قال في سورة ذكر فيها المائدة: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ⁵³⁹ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي﴾ [٥ المائدة ١١١]. ومعنى إيجائه تعالى إليهم: أمره تعالى إليهم على لسان عيسى عليه السلام، أو هو إلهام، منه⁵⁴⁰ تعالى إليهم بأن كتبوا الأناجيل كما في قوله تعالى ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى⁵⁴¹ مُوسَى⁵⁴²﴾ [٧ الأعراف ١١٧]. فليس الأمر كما زعم بعضهم⁵⁴³ من أن أول آيات الإنجيل محكية من⁵⁴⁴ الحواريين، بل كلها كلام الله تعالى⁵⁴⁵. وليس من جنس الأصوات والحروف، بل صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، منافية للسكوت والآفة⁵⁴⁶ كما في الخرس⁵⁴⁷ والطفولية. هو بها أمر ناه⁵⁴⁸ مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة أو الكناية <أو الإشارة>⁵⁴⁹.

532 الصلاة والسلام: السلام، ك.

533 مسألة السب: مسألة البيت، ك؛ مسألة السبت، و؛ مسألة السبت، م.

534 في: + في، ك.

535 وردا من: ورد أنه، و م.

536 بها رسول: بها إلى رسوله، ك.

537 تبارك وتعالى: تعالى، ك.

538 العظيم: -، ك.

539 الحواريين: الحواريون، و م.

540 إلهام منه: إلهامه، و م.

541 إلى: + امر، و.

542 موسى: + عليه السلام، م.

543 بعضهم: -، م.

544 من: في، ك و.

545 تعالى: -، ك.

546 والآفة: والآفة، و.

547 الخرس: الخرس، و م.

548 امر ناه: امرنا، و.

549 الكناية <أو الإشارة>: الكناية والإشارة، ك؛ الكتابة والإشارة، و؛ الكتابة والإشارة، م.

II-6 فإذا عبّر عنها بالعربية فقرآن وبالعبرانية⁵⁵⁰ فتوراة وبالسريانية واليونانية فإنجيل وزبور⁵⁵¹. فالاختلاف في العبارات دون المسمى، كما إذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة. فبالعربي⁵⁵² الله وبالعبري⁵⁵³ /يل [ל] وبالسرياني /اللو⁵⁵⁴ [كذا]^{liv} وباليوناني ثؤس [Θεός]. فالإنجيل من الله تعالى⁵⁵⁵ كسائر الكتب الإلهية، أوحى الله⁵⁵⁶ إلى قلب عيسى عليه السلام، ثم نقل عن لسانه عليه السلام⁵⁵⁷.

II-7 ومما حثني⁵⁵⁸ على وضع هذه الرسالة فأني لما ألفت في هذا الغرض الرسالة وصارت مقبولة عند⁵⁵⁹ أولي الألباب، بدأت لأن أكتبها إن شاء الله تعالى المعين رسالة⁵⁶⁰ موضحة للمتشابهات⁵⁶¹ في الإنجيل غاية الإيضاح، مستعينا بالله الوهاب أن ترتفع⁵⁶² عن تقليد الإيمان إلى أن⁵⁶³ ترتقي إلى إيقان⁵⁶⁴ الإحسان. إنه خير المستعان وعليه التكلان. والآن طلبت الوصول بها إلى حضرة من خصه الله تعالى بالفتوح العظمى التي هي ستكون إن شاء الله الفتح. فنعم النصير، وهو صاحب السيف والخروج، وهو الوزير⁵⁶⁵ الأعظم والدستور المفخم، سلطان وزراء⁵⁶⁶ بني آدم، صاحب ديوان الممالك⁵⁶⁷، المنقذ للخلائق من المهاوي⁵⁶⁸ والمهالك وهي له

550 وبالعبرانية: وبالعربية، ك.

551 وبالسريانية واليونانية فإنجيل وزبور: وفي السريانية واليونانية إنجيل وزبور، ك.

552 فبالعربي: وبالعبري، ك.

553 وبالعبري: وبالعبري، ك.

554 اللو: ايلو، و؛ ايلود، م.

555 تعالى: -، ك.

556 أوحى الله: ادحي، ك.

557 ثم نقل عن لسانه عليه السلام: -، و م.

558 حثني: -، و م.

559 عند: عنه، ك م.

560 المعين رسالة: -، ك.

561 للمتشابهات: المتشابهات، ك.

562 ترتفع: ترتفع، ك و.

563 أن: -، م.

564 إلى إيقان: إيقان، ك.

565 الوزير: وزير، ك.

566 وزراء: الوزراء، ك؛ وزراء، م.

567 الممالك: الممالك، ك.

568 المهاوي: المخاوق، و؛ المخاوف، م.

طبيعة⁵⁶⁹ لا <إضافية>⁵⁷⁰ وحقيقة لا <وضعية>⁵⁷¹. ولا يصلح⁵⁷² إلا له قول من قال: أثنه الوزراء منقاد⁵⁷³ إليه تجر أذيالها. فلم تكن تصلح إلا له، ولم يكن يصلح إلا لها. ولو رامها أحد غيره لزلزلت الأرض زلزالها ولو لم تطعه ذات القلوب لما قبل⁵⁷⁴ الله أعمالها ولا يعنى غيره بقول القائل:

II-8 شعر

جناحك مثل روضات الجناني ومنك تنال غايات⁵⁷⁵ الأمانى
حللت من المكارم في ذراها⁵⁷⁶ ففيها أنت كالسبع المثاني
فلا زالت من الرحمن نعي إليك قطوفها أبداً دواني⁵⁷⁷

II-9 تاج الملة والدين، ملجأ الأفاضل والأعظم في العالمين، كهف المظلومين، مغيث المهلوفين⁵⁷⁷، معين الملوك والسلاطين، بل هو أزهى وزراء العالم. ليس ما كان مكرمة إلا وكان لها حائزاً⁵⁷⁸، ولا محمداً إلا وكان بها فائزاً، شمس الدولة والدين، صفي الإسلام، تاج الأقران، وحيد الدهر، فريد العصر، خلاصة خلق الله، لطيفة صنع⁵⁷⁹ الله، صاحب المجد والكرم بل مظهر، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي عَادَ﴾ [١٧ الإسراء ٧٠]، <أبو>⁵⁸⁰ النصر والمآثر⁵⁸¹ والسعادة والمفاخر، الوزير ابن الوزير ابن الوزير عبد الله باشا ابن مصطفى باشا⁵⁸² ابن محمد باشا، نور الله مرقدهما وجعل الجنة مثواهما⁵⁸³، لا سيما ولده العزيز⁵⁸⁴ عبد الرحمن بك لا زال كاسمه مسعوداً وإلى اهل

569 طبيعة: طبيعة، ك.

570 إضافية: مرضية، ك؛ وضعية، و م.

571 وضعية: إضافية، ك و؛ إضافة، م.

572 يصلح: تصلح، و م.

573 الوزارة منقاد: الوزراء، فتعاده، ك؛ الوزارة منعارة، و.

574 قبل: قيل، و.

575 غايات: ثيمات، ك.

576 في ذراها: في دارها، ك؛ من زارها، و.

577 المهلوفين: المهلوفين، و م.

578 حائزاً: جائزاً، م.

579 صنع: ضع، ك و.

580 أبو: أبي، ك و م.

581 والمآثر: والمآش، و.

582 ابن مصطفى باشا: -، و.

583 مثواهما: مثوئها، ك؛ مثوئها، و.

584 العزيز: الأعز، ك.

السر⁵⁸⁵ موروداً⁵⁸⁶. وأدام⁵⁸⁷ الله لها العزّ والرفعة⁵⁸⁸ وبسط⁵⁸⁹ لها التمكين والمعدلة، وزادهما الله تعالى العلو والسناء⁵⁹⁰ وأقبل القلوب والألسن⁵⁹¹ إليهما بالمدح والثناء وصرف⁵⁹² عنها بوائق⁵⁹³ الزمان وحرسهما عن طوارق الحدثان.

II-10 وجعلتها تحفة <لحضرتة>⁵⁹⁴ العلية وخدمة⁵⁹⁵ لسديتها السنينة⁵⁹⁶. لا زالت ملجأ لطوائف⁵⁹⁷ الأنام وملاذا لهم من⁵⁹⁸ حوادث الأيام وحصنا حصينا للإسلام وبالنبي وآله عليهم⁵⁹⁹ السلام. إذ هي تبقي الأيام والدهور⁶⁰⁰ ولا يفنى بمرور الأعوام والشهور، فإنه ما سبقني أحد في هذه الطريقة ولا فتح أحد قبلي أكمام هذه الحديقة. فمن له بهذه الرسالة سوء⁶⁰¹ الظن فعليه المراجعة في الكتب المتقدمة. وأرجو من أكابر الفضلاء وأماثل⁶⁰² العلماء أن ينظروا فيها بعين الرضى ويصلحوا ما عثروا عليه فيها من الذلل والخطأ⁶⁰³. فإني بالنقصان

-
- 585 السر: السير، ك. و.
 586 موروداً: مودوداً، م.
 587 وأدام: وادم، ك.
 588 والرفعة: والرفقة، ك.
 589 وبسط: وبسط، م.
 590 والسناء: والشان، و.
 591 والألسن: والأنس، ك.
 592 وصرف: صرف، م.
 593 بوائق: بوائق، م.
 594 لحضرتة: لمحضرتها، ك. و؛ لحضرتها، م.
 595 وخدمة: وخذعة، ك. م.
 596 لسديتها السنينة: لسيدتها السيئة، ك. م.
 597 لطوائف: طوائف، و.
 598 من: في، ك.
 599 عليهم: عليه، م.
 600 والدهور: والدهو، و.
 601 سوء: بسوء، ك.
 602 وأماثل: وأماثلي، ك.
 603 والخطأ: والخطا، م.

<لمعترف>⁶⁰⁴ وللخطايا لمقترف⁶⁰⁵ وأسأل الله إلهام الصواب، إنه على كل شيء
⁶⁰⁶ قدير وبالإجابة جدير⁶⁰⁷.

II-11 أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، باسم الله الرحمن الرحيم
 ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي﴾ [٧ الأعراف ١٥٧]، المراد⁶⁰⁸ من الاتباع من
 آمن⁶⁰⁹ منهم بمحمد⁶¹⁰ صلى الله عليه وسلم^{lvi} من اليهود والنصارى، والمراد من ﴿الرَّسُولَ﴾ هو
 الذي يوحى إليه كتاباً مختصاً به وهو القرآن^{lvii}. وإنما سماه رسولاً بالإضافة إلى الله تعالى⁶¹¹ والمراد
 من ﴿النبي﴾ من كان صاحب المعجزات وتسميته نبياً بالإضافة إلى العباد. والمراد من ﴿الأمي﴾ هو
 الذي لا يكتب ولا يقرأ ولا يتعلم من أحد، وصفه الله تعالى⁶¹² به تنبيهاً على أن كمال علمه مع حاله
 كان إحدى⁶¹³ معجزاته^{lviii}. ﴿يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ [٧ الأعراف ١٥٧]،
 أي نعتة يجدون أولئك الذين يتبعونه⁶¹⁴ من النصارى في الإنجيل^{lix}.

II-12 ﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ
 عَنْهُمْ أَصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [٧ الأعراف ١٥٧]. والمراد من⁶¹⁷ ﴿الطيّبات﴾ ما حرم
 عليهم من الأشياء الطيبة كالشحوم وغيرها، أو ما طاب في الشريعة والحكم⁶¹⁸ مما ذكر اسم الله
 عليه⁶¹⁹ من الذبائح وما خلا⁶²⁰ كسبه من السحت. والمراد من ﴿الخبائث﴾ ما يستخبث⁶²¹ من نحو

604 لمعترف: المعترف، و م؛ المعرف، ك.

605 لمقترف: العرف، ك؛ المقترف، و.

606 كل شيء: ما يشاء، و م.

607 وبالإجابة جدير: -، و.

608 المراد: والمراد، م.

609 آمن: أن، ك.

610 بمحمد: محمد، ك.

611 تعالى: -، ك.

612 تعالى: -، و.

613 إحدى: أحد، و م.

614 يتبعونه: يتبعون، و م.

615 النصارى في الإنجيل: من بني إسرائيل في التوراة والإنجيل، و؛ النصارى والإنجيل، م.

616 وينهاهم: وينهيم، ك.

617 من: -، م.

618 والحكم: ويحكم، ك.

619 عليه: -، ك.

الدم والميتة ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به أو ما خبث حكماً <كالربا والرشوة>⁶²² وغيرها⁶²³ من المكاسب الخبيثة^{ix}. والمراد من رفع⁶²⁴ إصرهم أن يخفف عنهم⁶²⁵ ما كلفوا من التكليف الشاقة كتعيين القصاص بالعمد⁶²⁶ والخطأ وقطع الأعضاء⁶²⁷ وقرض موضع النجاسة^{lxi} في شريعة اليهود، وعفو⁶²⁸ القصاص والدية في العمد والخطأ وغيرها من التكليف الشاقة كالرهبانية والرياضة في شريعة النصارى.

II-13 فأنا وجدت اسمه ونعته، صلى الله تعالى عليه وسلم⁶²⁹، في خمسة مواضع من الإنجيل الذي كتبه يوحنا الذي هو واحد من الحواريين وعبارته على هذا المنوال:

II-14 <میدارأسسٹ> اُمُونُ اِقْرَدِيَا: بِسْتَوْتُ اِسْ تُونُ تُونُ، كَاسَ اَمَ⁶³⁰ <بِسْتَوْتُ>^{lxi. 631} اَمِنْ اَمِنْ لَعُو اَمِنْ، اَوْ⁶³² <بِسْتَوْتُ>⁶³³ اِس اَمَ تَا اَرَغَ⁶³⁴ عَاغُو⁶³⁵ يِئُو فِكْنُوسَ پِيسَ [كَذَا]، كَمَزْنَا طُوْطُونُ پِيسَ، اَوْتِ اَعُو بَرُوسَ⁶³⁶ طُوْبَاتَرُمَ⁶³⁷ [كَذَا] بُورُومَ: lxi. 631

620 خلا: -، و م.

621 يستخبث: يتخبث، ك.

622 كالربا والرشوة: كالربو أو الرشوة، ك و م.

623 وغيرها: غيرها، م.

624 رفع: دفع، و م.

625 عنهم: عليهم، و م.

626 بالعمد: من العمدة، ك.

627 حش على رأس الورقة بنفس اليد: مَئَارَسَسْ تُو اُمُونُ اِقْرَدِيَا بِسْتَوْتُ اِسْ تُونُ تُونُ كَاسَ اَمَ پَسْ تَوْدَ. اَمِنْ اَمِنْ لَعُو اَمِنْ اَوْ يِسْ تُونُ اِسْ اَمَ تَا اَرَغَ عَاغُو يِئُو فِكْنُوسَ پِيسَ كَمَزْنَا طُوْطُونُ پِيسَ اَوْتِ اَعُو بَرُوسَ، ك.

628 وعفو: وعفوا، ك.

629 صلى الله تعالى عليه وسلم: عليه السلام، ك.

630 مِيدَارَأْسَسْ اُمُونُ اِقْرَدِيَا بِسْتَوْتُ اِسْ تُونُ تُونُ كَاسَ اَمَ: مَئَارَسِيسَ تُوَامُونُ اِقْرَدَ يَابَسْتَوْتُ اِسْتُونُ تُونُ كَاسَ (؟) اَمَ، و؛ مَئَارَسِيسَ تُوَامُونُ اِقْرَدَ يَابَسْتَوْتُ اِسْتُونُ تُونُ كَاسَ اَمَ، م.

631 بِسْتَوْدَ: بِسْتَوْدَ، ك؛ بِسْتَوْدَ، و؛ بِسْتَوْتُ، م.

632 اَمِنْ اَمِنْ لَعُو اَمِنْ اَوْ: اَمِنْ اَمِنْ لَعُو مِّنْ اَوْ، و؛ اَمِنْ اَمِنْ لَعُو مِّنْ اَوْ، م.

633 يِسْ تُونُ، ك؛ يِسْ تَوْدَ، و؛ يِسْ تَوْدَ، م.

634 اَمَ تَا اَرَغَ: اَمَ تَا رَغَ، و م.

635 عَاغُو: اَعُو، و م.

636 يِئُو فِكْنُوسَ پِيسَ كَمَزْنَا طُوْطُونُ پِيسَ اَوْتِ اَعُو بَرُوسَ: يِئُو فِكْنُوسَ پِيسَ كَمَزْنَا دَتُونُ بَيسَ اَوْتِ اَعُو بَرُوسَ، و؛ يِئُو فِكْنُوسَ پِيسَ كَمَزْنَا تُونُ بَيسَ اَوْتِ اَعُو بَرُوسَ، م.

637 طُوْبَاتَرُمَ: طُوْتَا تَرَامَ، ك؛ طُوْبَاتَرَامَ، م.

عَانَاوُونُ بَرُوش طُونبَاتَرَامْ⁶³⁸ كَبَاتَرَا⁶³⁹ اِمُون <كَشُونْم>⁶⁴⁰ كَشُونْ⁶⁴¹ اِمُون. lxiv/عَنْ اَغَابَاتَمْ،
 تَاش اَنُتُولَاش اِمَاش⁶⁴² <تَاش>⁶⁴³ تَرَسْتَه⁶⁴⁴. كَاغُو اَرُونُتَسُو تُونبَاتَرَا كَالُون بَارَقَلُطُون دُونِ
 اِمِنْ اِنَا مَن مَتْمُون اِس تُون اُونَا، تُونُتَمَا تَس عَلِيْبَاس، اُوو قُواسْمُوش⁶⁴⁵ اُو دِنَاد لَاونْ⁶⁴⁶،
 اُوت اُو شُور⁶⁴⁷ عَفْطُو اُوذ⁶⁴⁸ يَنُوشْكَ⁶⁴⁹. عَفْطُو اِمَس دِينُوشْكَد⁶⁵⁰ عَفْطُو، اُوت بَار
 مَن⁶⁵¹ مَن كَانِم⁶⁵² اَسْت⁶⁵³. اُوقَافُسُو⁶⁵⁴ اِمَاش اُورفَانُوش⁶⁵⁵، اَرَحْم⁶⁵⁶ بَرُوش اِمَاش. lxv/
 اُوم اَغَبُونْم تُون لُوعَسْم⁶⁵⁸ اُو تَر⁶⁵⁹ كَاو <لُوعَس>⁶⁶⁰ اُون عَقُوْتَه اُوكَسْتِيْن اُمُوش عَلا

638 بَرُوش طُونبَاتَرَامْ: -، و م.

639 كَبَاتَرَا: كَبَاتَرَا، و؛ كَبَاتَرَا، م.

640 كَشُونْم: كَشُونْم، و؛ كَشُونْم، م.

641 كَشُونْ: كَشُونْ، و.

642 اَعْن اَغَابَاتَم تَاش اَنُتُولَاش اِمَاش: اَعْن اَغَابَاتَم تَاش اَنُتُولَاش، و؛ اَعْن اَغَابَاتَم تَاش اَنُتُولَاش، م.

643 تَاش: -، و ك م.

644 تَرَسْتَه: تَرَسَد، و؛ تَرَسَد، م.

645 كَاغُو اَرُونُتَسُو تُونبَاتَرَا كَالُون بَارَقَلُطُون دُونِ اِمِنْ اِنَا مَن مَتْمُون اِس تُون اُونَا، تُونُتَمَا تَس عَلِيْبَاس اُوو
 قُواسْمُوش: كَاغُو (...؟) تُونبَاتَرَا كَالُون بَارَقَلُطُون دُونِ اِمِنْ مَتْمُون اُونَا تُو بَنُومَا تَس عَلِيْبَاس اُوو تُونُتَسُو، و؛
 كَاغُو رُونُتَسُو تُونبَا تَرَا كَالُون بَارَقَلُطُون دُونِ اِمِنْ مَتْمُون اُونَا تُونبَاتَم عَلِيْبَاس اُوو تُونُتَسُو، م.

646 اُو دِنَاد لَاونْ: اُوونَاد لَاونْ، و؛ اُونَاد دَلاونْ، و.

647 اُو شُور: شُور، و؛ اُو شُور، و م.

648 عَفْطُو، اُوذ: عَفْطُو اُو، و؛ عَفْطُو اُو، م.

649 يَنُوشْكَ: يَنُوشْكَ، و؛ دِينُوشْكَ، و م.

650 اِمَس دِينُوشْكَد: اِس دِينُوشْكَ، و؛ (...؟) دِينُوشْكَد، و.

651 بَار مَن: بَار مَن، و؛ بَار مَن، م.

652 كَانِم: كَانِم، و؛ كَانِم، م.

653 اَسْت: اَس ت، و ك.

654 اُوقَافُسُو: اُوقَافُو، و، اُوقَافُو، م.

655 اُورفَانُوش: اُورفَانُوش، و ك.

656 اَرَحْم: اَرَحْم، و م.

657 بَرُوش: رُوش، و ك.

658 اَغَبُونْم تُون لُوعَسْم: اَغَبُونْم تُون لُوعَسْم، و؛ اَغَبُونْم تُون لُوعَسْم، م.

659 اُو تَر: اُو تَر، و؛ اُو تَر، م.

660 لُوعَسْ: لُوعَسْ، و؛ لُوعَسْ، و م.

تُو⁶⁶¹ <بَمْسَانْدُوزَم> ⁶⁶² بَاشْرُوس. تَافْتَه لَّالِق ⁶⁶³ اِمِنْ بَارِ مِنْ ⁶⁶⁴ مَنَنْ ⁶⁶⁵ اود ⁶⁶⁶ بَارَقَاطُوس تُو
 بُنُومَا ⁶⁶⁷ تُو <آيُون> ⁶⁶⁸ اُو <بَمْس> ⁶⁶⁹ اُو بَاتِرِ اَنْ تُو <اَوْتَمَاتِم> ⁶⁷¹، <اَكْنُوس> ⁶⁷² اِمَاش ⁶⁷³
 <ذِذَاكْس> ⁶⁷⁴ بَاشْه كَابُومْنِيس ⁶⁷⁵ اِمَاش بَانْد ⁶⁷⁶ <آيُون> ⁶⁷⁷ اِمِنْ ⁶⁷⁸ lxxvi. اُو كِت بُولَا لَالِيس
 مَثْمُون، ⁶⁷⁹ اَرَشْد غَر اُو تُو قُوسْمُ اَر خُون: <كَاتَم> ⁶⁸⁰ اُو كَش اَوْدَنْ ⁶⁸¹ lxxvii.
 II-15 عَلِينَا <بَلُروث> ⁶⁸² اُو لُوعْس ⁶⁸³ اُو يَغْرَامَنُوس ⁶⁸⁴ اَنْ تُو تُوْمَ <عَفْتُون اَوْتِ اَمِيسَانْم
 دُورَعَان. اُوتَانْ ذَالْت اُو بَارَقَاطُوس ⁶⁸⁷ اُون ⁶⁸⁸ آغُو <بَمْسُو> اِمِنْ ⁶⁸⁹ بَارَا تُو ⁶⁹⁰ بَاشْرُوس، تُو

661 اُون عَفْوَة اُوكْسْتِين اُمُوس عَلَا تُو: اُون عَفُو اِيذا اُوكْسْتِين اُمُوس عَلَا تُو، و؛ اُون عَفُو اِيذا اُوكْسْتِين اُمُوس
 عَلَاقُو، م.

662 بَمْسَانْدُوزَم: بَمْسَانْدُوم، و؛ بَمْسَانَه وُم، لَ: بَمْسَانْدُوم، م.

663 لَّالِق: لَّالِق، و م.

664 بَار مِنْ: بَار مِنْ، لَ: بَار مِنْ، و م.

665 مَنَنْ: مَنَنْ، و م.

666 اود: اُوْر، لَ: اود، م.

667 بُنُومَا: نُوبَا، لَ: بُنُومَا، م.

668 تُو آيُون: تُو آيُون، لَ: تُو آيُون، و؛ تُو آيُون، م.

669 بَمْس: بَمْس، لَ: بَمْس، و؛ بَمْس، م.

670 اُو بَاتِرِ اَنْ: اُرِيَاتِرِ اَنْ، و؛ اُو بَاتِرِ اَنْ، م.

671 تُو اَوْتَمَاتِم: تُو اَوْتَمَاتِم، لَ: تُو اَوْتَمَاتِم، و؛ تُو اَوْتَمَاتِم، م.

672 اَكْنُوس: اَكْنُوس، لَ: اَكْنُوس، و م.

673 اِمَاش: اِمَاش، لَ.

674 ذِذَاكْس: ذِذَاكْس، لَ: ذِذَاكْس، و م.

675 كَابُومْنِيس: كَابُومْنِيس، لَ: كَابُومْنِيس، و م.

676 بَانْد: بَانْد، لَ: بَانْد، و م.

677 آيُون: عَايُون، لَ: عَايُون، و م.

678 اِمِنْ: اَمِنْ، و؛ اَمِنْ، م.

679 اُو كِت بُولَا لَالِيس مَثْمُون: اُو كِت بُولَا لَالِيس مَثْمُون، و؛ اُو كِت بُولَا لَالِيس مَثْمُون، م.

680 كَاتَم: كَاتَم، لَ.

681 كَاتَم اُو كَش اَوْدَنْ: -، و م.

682 بَلُروث: بَلُروث، لَ: بَلُروث، و؛ بَلُروث، م.

683 لُوعْس: لُوعْس، لَ.

684 يَغْرَامَنُوس: يَغْرَامَنُوس، لَ.

685 اَنْ تُو تُوْمَ: اَنْ تُو تُوْمَ، لَ: اَنْ تُو تُوْمَ، و؛ اَنْ تُو تُوْمَ، م.

بَنُومًا تِس 691 عَلِيَّيَاس 692 أَوْ بَارَا تُو 693 بَاثْرُوس < 694 أَكْبُورُود 695، < إِكِينُوس > 696 مَازَرِس
برام 697. lxviii

II-16 قال عيسى عليه السلام للحواريين يوماً حين دنا وقت 698 رفعه عليه السلام وكان معه كثير من جماعة بني إسرائيل 699 من اتبع إليه وكانوا يمشون على إثره. ثم نافقوا ورجعوا عنه وقالوا: من يقدر أن يأخذ هذا الكلام الثقيل 700 الذي تكلم به، فلما رآهم رجعوا عنه 701 عليه السلام قال للحواريين كما قال الله تعالى في القرآن العظيم 702 ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْخَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بَأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [٣ آل عمران ٥٢]. وعبارته في الإنجيل هكذا 703: كَامِس 704 بَسْتَوْ قَامَن [كذا] كَاغْنُوقَامَن أَوْتِ سِ أَوْ خَرْسُشُوس دُو ثُو دُو زُتُشُوس 705، أي قال شمعون وهو

-
- 686 أَمِيسَسَانَم دُورَعَان: أَمِيسَسَانَم دُورَعَان، و؛ أَمِيسَسَانَم دُورَعَان، م.
687 بَارَقُطُوس: بَارَقُطُوس، ك؛ بَارَقُطُوس، م.
688 أُون: أُون، ك. م.
689 <نَسُو> إِمْن: بَسُو إِمْن، ك؛ بَسُو إِمْن دُورَعَان أَوْتَان، و؛ بَسُو إِمْن دُورَعَان أَوْتَان، م.
690 بَارَا تُو: بَارَا تُو، و؛ بَارَا تُو، م.
691 تُو بَنُومًا تِس: تُو بَنُومًا نِس، و؛ تُو بَنُومًا تِس، م.
692 عَلِيَّيَاس: عَلِيَّيَاس، و. م.
693 أَوْ بَارَا تُو: أَوْ بَارَا تُو، م.
694 بَاثْرُوس: + تُو بَنُومًا تِس عَلِيَّيَاس أَوْ بَارَا تُو بَاثْرُوس، ك؛ + تُو بَنُومًا نِس عَلِيَّيَاس أَوْ بَارَا تُو بَاثْرُوس، و؛ + تُو بَنُومًا تِس عَلِيَّيَاس أَوْ بَارَا تُو بَاثْرُوس، م.
695 أَكْبُورُود: أَكْبُورُود، و؛ أَكْبُورُود، م.
696 إِكِينُوس: إِكِينُوس، ك. و. م.
697 مَازَرِس بَرَام: مَارِقُوس بَنَام/بَتَان/بَتَان، و؛ مَارِ قَرِس بَرَام، م.
698 دنا وقت: دنا، ك.
699 من جماعة بني إسرائيل: الجماعة من بني إسرائيل، ك.
700 الثقيل: الثميل، ك.
701 عنه: منه، ك.
702 العظيم: -، ك.
703 هكذا: هنا، و. م.
704 كَامِس: كَامِس، ك.
705 كَاغْنُوقَامَن أَوْتِ سِ أَوْ خَرْسُشُوس دُو ثُو دُو زُتُشُوس: كَاغْنُوقَامَن أَوْتِ سِ أَوْ خَرْسُشُوس دُو ثُو دُو زُتُشُوس، و؛ كَاغْنُوقَامَن أَوْتِ سِ أَوْ خَرْسُشُوس دُو ثُو دُو زُتُشُوس، م.

الأول من الحواريين: إنا انصار دينك فإننا آمنّا بأنك رسول من الله الحي الذي لا يموت أو آمنّا بأنك محمود لله الحي <القيوم>⁷⁰⁶ وأنت شاهد بإسلامنا.

II-17 ثم قال ما ذكر آنفاً⁷⁰⁷: <ميداً/رأسسْتُ>^{708 lxx} إلى آخره، يعني لا تخططوا قلوبكم وتفسدوا عقائدكم فآمنوا بالله وبرسوله⁷⁰⁹ [vgl. Joh 14,1]. ثم قال: آمنوا⁷¹⁰ وصدقوا بالكلام الذي أكلمكم. من آمن بي وصدقني فقد يقدر أن يعمل بمثل الأعمال التي أعمل ويزيد عليها ويصير بمثلي. كما كنت رسول الله لقد كان رسولي ورسول ربي وظهرت الخوارق من يده كما ظهرت المعجزات من يدي. فإني ذاهب إلى أبي [vgl. Joh 14,12] وذاهب إلى رب السماء⁷¹¹ وذاهب إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم [vgl. Joh 20,17]. إن كنتم تحبوني فاحفظوا الأوامر والنواهي التي أتيت بها من عند الله⁷¹². فأنا سألت الأب، فإنه ليرسلنكم⁷¹³ من بعدي فآرْقُطُون، النبي الذي يأتكم بالتأويل. وأعطاه الله⁷¹⁴ إليكم حتى يصير معكم إلى انتهاء الزمان [vgl. Joh 14,15f.].

II-18 وهكذا نقل عن السيد الشريف الجرجاني أنه قال: وقد وقع عن عيسى عليه السلام إطلاق الأب حيث قال: أنا أطلب <لكم>⁷¹⁵ إلى أبي حتى يمنحكم فآرْقُطُون، هو روح الحق واليقين، والمراد محمد عليه السلام ليكون معكم إلى الأبد. وقيل خاطب الله عيسى عليه السلام في الإنجيل بلفظ الابن تعظيماً⁷¹⁶ وتوحيماً لشأنه، انتهى. فإطلاق الأب على الله⁷¹⁷ بمعنى المبدأ، فإن القدماء

706 القيوم: الذي لا يموت، ك و م.

707 آنفاً: آنفاً، ك.

708 ميذارأسسْتُ: متارَسِسْتُ، ك؛ مِتَارَسِسْتُ، و؛ مِيْتَارَسِسْتُ، م.

709 ورسوله: ولسوله، ك.

710 ثم قال آمنوا: ثم قال آمن، ك و.

711 وذاهب إلى رب السماء: ورافع إلى السماء، ك.

712 الله: + تعالى، م.

713 ليرسلنكم: ليرسلكم، م.

714 الله: + تعالى، م.

715 لكم: بكم، و ك م.

716 تعظيماً: تنظيماً، ك.

717 الله: + تعالى، ك م.

كانوا يسمون المبادئ بالآباء. إليه أشار⁷¹⁸ القاضي البيضاوي⁷¹⁹ في التفسير: واعلم أن السبب في هذه الضلالة أن أرباب الشرائع المتقدمة كانوا يطلقون الأب على الله تعالى باعتبار >أنه<⁷²⁰ السبب الأول، حتى قالوا إن الأب هو الأب⁷²¹ الأصغر والله سبحانه⁷²² هو الأب الأكبر. ثم >ظنت<⁷²³ الجهلة⁷²⁴ منهم أن المراد به معنى الولادة، فاعتقدوا⁷²⁵ ذلك تقليداً ولذلك كفر قائله⁷²⁶ >ومنع منه مطلقاً حساً<⁷²⁷ لمادة الفساد^{lxxi}، انتهى.

II-19 واعلم أن أبيلة النصارى ورواهبهم بعد موت الحواريين ترددوا في تفسير *فَارْقَاطُونَ*⁷²⁸ لأنه لفظ متشابه، وأنت تعلم⁷²⁹ أن المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب الإلهية كثيرة، لا سيما أنها كانت في الإنجيل أكثر منها في غير⁷³⁰ الكتب الإلهية. فهذا اللفظ من⁷³¹ هذا القبيل ولذلك عجزوا في معناه لانعدام الهداية إلى علمهم إليه. فكتبوه في الإنجيل العربي⁷³² على هذا اللفظ السرياني. ولم يعرفوا حقيقة معناه حتى يبدلوه⁷³³ إلى لفظ⁷³⁴ العربية لأن الله سبحانه وتعالى⁷³⁵ لم يوصلهم إلى حقيقة الحكمة⁷³⁶.

718 أشار: قال، ك.

719 البيضاوي: بيضاوي عليه رحمه الباري، و.

720 أنه: -، ك و م.

721 الأب: أب، ك.

722 سبحانه: + وتعالى، ك.

723 ظنت: ظننت، ك و م.

724 الجهلة: الجهلية، ك.

725 فاعتقدوا: واعتقدوا، ك.

726 قائله: قائل، ك.

727 ومنع منه مطلقاً حساً: لوضعه إليه جسماً مطلقاً، و؛ ومنع منه مطلقاً جسماً، ك؛ وضع منه مطلقاً حساً، م.

728 *فَارْقَاطُونَ*: الفارقاطون، و.

729 تعلم: اعلم، م.

730 غير: هذا، م.

731 من: كان في، ك.

732 العربي: العربية، ك.

733 يبدلوه: يبدلون، ك.

734 لفظ: اللفظ، و م.

735 وتعالى: -، ك.

736 حقيقة الحكمة: حقيقته لحكمة، ك.

II-20 ولذا ظنوا بأن المراد منه إنما هو الروح⁷³⁷ القدس رجما بالغيب⁷³⁸ ويقولوا على هذا التردد، حتى⁷³⁹ انتهوا إلى زمن <>⁷⁴⁰ قسطنطين الملك وهو من جمع ثلاث مائة وثمان عشرة من الرواهب⁷⁴¹ والقسيسين⁷⁴². وهؤلاء هم⁷⁴³ الذين أظهروا دين النصرانية والتثليث⁷⁴⁴ والكفر في رأس مأتي عام بعد رفع عيسى عليه السلام. وهؤلاء اتفقوا بأن المراد بهذا اللفظ⁷⁴⁵ إنما هو الروح القدس⁷⁴⁶ الذي⁷⁴⁷ أوحى الله إلى الحواريين من لسان عيسى عليه السلام بعد رفعه عليه السلام⁷⁴⁸. فسبحان الله عما يصفون.

II-21 فأغشي عيونهم ولم يروا ما ذكر بعد تمام هذه الآية من أن الفارقاطون، إذا جاء إليكم، كان معه⁷⁴⁹ الروح⁷⁵⁰ القدس. ولعلمهم⁷⁵¹ من أجل ختم قلوبهم أنكروا نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم⁷⁵². وقالوا: ليس في كتابنا ذكره عليه السلام وحكموا بأن عيسى عليه السلام خاتم الأنبياء عليهم السلام⁷⁵³. وقد صرح يوحنا⁷⁵⁴ الذي هو⁷⁵⁵ واحد من الحواريين وهو ممن وثقوا به واعتمدوه، وقال في رسالته التي أرسلها إلى مملكة العرب، قال فيها بعد تبليغ رسالة عيسى عليه السلام في السفر⁷⁵⁶

737 الروح: روح، و.

738 رجما بالغيب: رجا، ك؛ رجما بالغيب، و.

739 هذا التردد، حتى: هذ الرد وحتى، ك.

740 زمن: الزمن الذي جاء، و م؛ الزمن الذي، ("جاء" مكتوب فوق الخط)، ك.

741 الرواهب: الرواهيب، ك. و.

742 والقسيسين: والقسيسين، و.

743 وهؤلاء هم: وهو لأنهم، ك.

744 والتثليث: والتثليث، ك.

745 بهذا اللفظ: بهذا لفظ، ك. و.

746 الروح القدس: روح القدس، و م.

747 الذي: -، ك.

748 عليه السلام: -، و.

749 معه: معهم، م.

750 الروح: روح، و.

751 ولعلمهم: لعلمهم، م.

752 نبينا صلى الله عليه وسلم: نبينا محمد محمد عليه السلام، ك.

753 عليهم السلام: عليه السلام، ك.

754 يوحنا: مكتوب تحت الكلمة: ٢، م.

755 الذي هو: الذي كان هو؛ مكتوب تحت الكلمة هو: ٢، م.

756 السفر: سورة، ك.

<الأول>⁷⁵⁷: هذا من يوحنا صاحب عيسى عليه السلام. فإني أوصيكم يا محبي عيسى عليه السلام أن لا تؤمنوا بكل نفس قد جاءكم بالوحي وبإظهار⁷⁵⁸ الخوارق بين أظهركم حتى تذوقوه أ من الله أم لا. فإن رسولنا عيسى عليه السلام قال إلينا: ليأتي من بعدي كثير ممن يدعى⁷⁵⁹ النبوة والوحي ويضع⁷⁶⁰ الخوارق بين أيديكم وليس⁷⁶¹ من الله. فكل نبي جاءكم من بعدي بنور الوحي وبإظهار⁷⁶² المعجزة إليكم فأقر بأن عيسى عليه السلام روح من الله وكلمته، واعترف بأن الله تعالى أرسله إلى الخلق لتبليغ وحدانيته تعالى⁷⁶³ إليهم ولإظهار اسم الله إليهم وتعليمه به إياهم، فذلك الوحي كان صادقاً من الله أرسله⁷⁶⁴ إليكم. فآمنوا به وأطيعوه لأنه رسول من الله جاء إليكم بالبينات. وكل نفس قد جاءكم بالوحي والخوارق ولم يقر بعيسى عليه السلام بأنه روح من الله وكلمته ألقاها⁷⁶⁵ إلى مريم عليها⁷⁶⁶ السلام بل ينكره. فإذا كان منكراً له عليه السلام⁷⁶⁷ فهو من الشيطان وسوسة، بل هو الدجال الكذاب الذي قيل⁷⁶⁸ يأتي في آخر الزمان وهو غاية الإضلال [vgl. Joh 4,1-3].

II-22 وإطلاق وسوسة الشيطان بالوحي كان في الإنجيل⁷⁶⁹ كما قال الله تعالى في القرآن العظيم⁷⁷⁰ ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾ [٦ الأنعام ١٢١]، أي يوسوسون⁷⁷¹ على من⁷⁷² أطاعوهم من الكفار، وهذا⁷⁷³ الذي حكي عن يوحنا الحواري. وهذا النقل كان أوثق

757 الأول: الثالث، ك و م.

758 وبإظهار: ويظهر، ك؛ يظهر، م.

759 يدعى: ادعى، و م.

760 ويضع: واضع أحوال، ك.

761 وليس: وليسوا، ك.

762 وبإظهار: ويظهر، ك م.

763 وحدانيته تعالى: وحدانية الله تعالى، م.

764 أرسله: أرسل، ك.

765 ألقاها: ألقيا، ك.

766 عليها: عليها، و م.

767 منكراً له عليه السلام: منكر عليه السلام، ك؛ منكراً إليه عليه السلام، م.

768 قيل: -، و.

769 بالوحي كان في الإنجيل: في الإنجيل بالوحي كان، ك م.

770 تعالى في القرآن العظيم: تبارك في القرآن، ك.

771 يوسوسون: ليوسوسون، ك.

772 من: ما من، ك.

773 وهذا: وهو، م.

الدليل إليهم بنوة⁷⁷⁴ نبينا⁷⁷⁵ عليه السلام، فالحق واضح ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [١٨ الكهف ٢٩].

II-23 *فَالْبَارِقَاتُ* أوله بالباء⁷⁷⁷ الموحدة في الإنجيل السرياني وبالفاء في العربية⁷⁷⁸ لأن القاعدة في نقل لفظ العجم⁷⁷⁹ إلى العربي على أن يبدل ذو الباء إلى الفاء كهذا اللفظ وكالفردوس ونحوه. وإن كان المنقول من ذي الواو يبدل الباء⁷⁸⁰ كإبراهيم ويعقوب وابنيامين وغيرها⁷⁸¹. ومعنى *الْبَارِقَاتُ* الجيد أي خصاله المرضية كثيرة⁷⁸² إن كان مشتقاً من *بَارَقْلُوس*⁷⁸³، أو بمعنى الحامد إن كان من⁷⁸⁴ *بَارَقْلُوس*، أو بمعنى المأمول والمرجو إن كان من *بَارَقْلُوس*⁷⁸⁵، أو بمعنى الشفيع إلى الله كما⁷⁸⁶ ذكر في لغات السرياني أن *الْبَارِقَاتُ* من يشفع إلى الله بأن يقبل عبادة الخلق ودعاءهم، أو بمعنى العابد مبالغته إن كان من *بَارَقْلُوس*⁷⁸⁷، لأن معناه من يبالغ في العبادة لله تعالى⁷⁸⁸. فإن ما اشتق⁷⁸⁹ من الفعل وغيره في لغات السرياني واليوناني⁷⁹⁰ ليس كما في العربي، بل تارة⁷⁹¹ يزداد⁷⁹² فيه حرف وتارة ينقص منه حرف أو حرفان⁷⁹³. وقد يبدل حرفه حرفاً آخر أو حرفاه إلى حرفين

774 بنوة: نبوة، م.

775 نبينا: + محمد، ك.

776 فَمَنْ: ممن، ك.

777 بالباء: بالباء، ك؛ بالبار، م.

778 في العربية: بالعربي، ك.

779 العجم: العجمي، ك م.

780 الباء: إلى الباء، ك.

781 وابنيامين وغيرها: وغيرها، و م.

782 أي خصاله المرضية كثيرة: خصاله المرضية، و م.

783 بَارَقْلُوس: بارقلطوس، م.

784 من: -، ك م.

785 بَارَقْلُوس: بارقلطو، و م.

786 كما: كي، م.

787 بَارَقْلُوس: بارقلطوس، و؛ بارقلوس، م.

788 تعالى: -، و م.

789 اشتق من: اشتق منه، ك.

790 واليوناني: -، و م.

791 تارة: تاره، و.

792 يزداد: يزيد، و.

793 أو حرفان: وحرفان، ك.

آخرين⁷⁹⁴ كما قالوا في عيسى عليه السلام *إِئِيسُوسُ*⁷⁹⁵ فإنه مشتق⁷⁹⁶ من *إِئِيسَاسُ* ومعناه السعادة والموهوب⁷⁹⁷ إن كان سريانياً. وإن كان عبرياً⁷⁹⁸ كما قال المفسرون كان المعنى المبارك.

II-24 وحاصل المعنى: لقد أخبرني الله بأن أبشركم برسول⁷⁹⁹ يأتي من بعدي وكان معه روح الحقيقة⁸⁰⁰ والصدق الذي ليس الاستطاعة لأهل الدنيا أن يعلموه. فإنهم⁸⁰¹ لا يشاهدونه وليس لهم إدراك أن يدركوه⁸⁰² لأنهم لا⁸⁰³ يبصرونه. وأنتم تدركونه لأنه كان معكم وأنتم معه [vgl. Joh 14,17].

فهذا خطاب للحواريين بهذا العبارة: *أَعْنَتِيسُ*⁸⁰⁴ *عَعَابَاَمُ*⁸⁰⁵ *تُونَلُوعُتْمُ تِيرِسُ*⁸⁰⁶ *أَغَلِيسُ*⁸⁰⁷ *عَقْتُونُ كَبْرُوسُ*⁸⁰⁸ *أَفْتُونُ أَلُوسُومَتَا*⁸⁰⁹ *كَمُونُ بَارْفُتُون* [كذا] *بِيسُومَنُ*⁸¹⁰ *إِلَى آخِرِهِ*⁸¹¹ أي⁸¹² لو كان واحد منكم يجني ويحفظ الكلام الذي قلته إليه بأمر الله لقد يحبه الله تعالى⁸¹³ وإنا نأتي إليه ونكون معه كجسم واحد من كمال اختصاصه⁸¹⁴ إلينا [vgl. Joh 14,23]. ومن لم يجني لم يحفظ

794 حرفه حرفاً آخر أو حرفاه إلى حرفين آخرين: حرفه أو حرفاه إلى حرف آخر أو آخر حرفان (؟) آخران، ك: حرف حرفاً آخر أو حرفاه إلى حرفان آخران، م.

795 إئيسوس: إيسوس، و م.

796 مشتق: مشتاق، ك.

797 السعادة والموهوب: السعادة الموهوب، ك و.

798 عبرياً: العبري، ك؛ عبرانياً، م.

799 رسول: برسولي، ك.

800 الحقيقة: القدس، ك.

801 فإنهم: فأنه، ك.

802 يدركونه: يدركوه، م.

803 لا: -، ك.

804 *أَعْنَتِيسُ*: *أَعْنَتِيسُ*، م.

805 *عَعَابَاَمُ*: *عَعَابَاَمُ*، و م.

806 *كَاُونَاتِرْمُ*: *كَاُونَاتِرْمُ*، و؛ *كَاُونَاتِرْمُ*، م.

807 *أَغَلِيسُ*: *أَغَلِيسُ*، و م.

808 *كَبْرُوسُ*: *كَارُوسُ* *كَارُوسُ* (؟)، و؛ *كَبْرُوسُ*، م.

809 *أَلُوسُومَتَا*: *أَلُوسُومَتَا*، ك و؛ *أَلُوسُومَتَا*، م.

810 *بِيسُومَنُ*: *بِيسُومَنُ*، و.

811 أي: -، و.

812 لو: ولو، م.

813 تعالى: كلامي، م.

814 اختصاصه: اختصاصه، و.

كلامي أي الكلام⁸¹⁵ الذي أتيت به من⁸¹⁶ عند الأب. وهذا الكلام⁸¹⁷ الذي تسمعون ليس من عندي بل هو من⁸¹⁸ الأب الذي أرسلني إليكم⁸¹⁹ [vgl. Joh 14,24]. فإذا لم تسمع كلامي ولم تحفظ الأوامر والنواهي التي أتيت بها من الأب كان مأنوس الشيطان. فإذا مات مات⁸²⁰ بالموت⁸²¹ الأبدية، وإلى الآن أنا كلمتكم بهذا حتى تثبتوا وتبقوا⁸²² على هذا الطريق. أود⁸²³ بـ ^{lxxiii}بارقلاطوس إلى آخره، أي لكن⁸²⁴ البارقلاطوس الذي كان⁸²⁵ معه روح القدس، يرسله أبي باسمي، هو يعظكم ويعلمكم كل شيء ويذكركم بكل ما قلت به⁸²⁶ لكم [vgl. Joh 14,26]. ولهذا قد كانت⁸²⁷ الإشارة في القرآن حيث قال الله تعالى ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [٩ التوبة ٣٣، وغيرها]، ونحو قوله تعالى⁸²⁸ ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتٍ﴾ [٧٥ القيامة ١٩].

II-25 وقوله عليه السلام⁸²⁹ يرسله أبي باسمي: قال الشيخ شهاب الدين السهروردي في هياكله: إن المراد بقوله باسمي⁸³⁰ أن المسيح يمسح بالنور. فالنبي عليه⁸³¹ السلام كان ممسوحاً⁸³² بالنور.

815 لم يحفظ كلامي أي الكلام: لم يحفظ الكلام، ك؛ ولم يحفظ كلامي أي الكلام، و.

816 من: -، و م.

817 الكلام: -، و.

818 من: في، ك.

819 إليكم: إليهم، ك.

820 مات: -، ك.

821 بالموت: -، م.

822 وتبقوا: وتبعوا، ك.

823 أود: أذ، و.

824 أي لكن: ولكن، ك؛ أي ولكن، م.

825 كان: -، م.

826 قلت به: قلته به، ك.

827 كانت: كان، ك.

828 قوله تعالى: -، ك.

829 عليه السلام: -، ك.

830 باسمي: اسمي، و.

831 عليه: عليهما، ك.

832 ممسوحاً: ممسوح، ك.

ولهذه المناسبة قال عليه السلام⁸³³: يرسله⁸³⁴ أبي باسمي. وهذا التوجيه⁸³⁵ ليس على ما ينبغي في هذه العبارة لأن أكثر المفسرين قالوا بأن لفظ المسيح عبري⁸³⁶ ومعناه المبارك، وليس بعربي حتى يكون معناه ممسوحا⁸³⁷ بالنور. وإن قال: إنه مشتق⁸³⁸ من المسح لأنه مسح⁸³⁹ بالبركة أو بما طهره من الذنوب أو <مسح الأرض>⁸⁴⁰ ولم يبق في موضع أو مسحه جبرائيل عليه السلام. بل المراد من قوله يرسله أبي باسمي أن المسيح في لغة السريانية⁸⁴¹ وفي الإنجيل سمي⁸⁴² خريستوس⁸⁴³ [Χριστός]. وكان معناه الحامد أو الحمود لأنه مأخوذ من اوخارستوس⁸⁴⁴ lxxiv، يعني أحمدك⁸⁴⁵ كما يقال <أوخارستوس>⁸⁴⁶ ثام⁸⁴⁷، كأوخارستو⁸⁴⁸ ثوثئون⁸⁴⁹، <كأوخارستو>⁸⁵⁰ ثوثيلاستيم⁸⁵¹ كثنوكروم⁸⁵²، يعني الحمد مني⁸⁵² لك يا الله والحمد لله مني⁸⁵³ وأنا أحمد خالقي وربّي. ولهذه المناسبة قال يرسله أبي باسمي كما قال الله تبارك وتعالى⁸⁵⁴ في القرآن حكاية عن عيسى عليه

833 عليه السلام: -، ك م.

834 يرسله: -، م.

835 التوجيه: التوجيه، ك.

836 عبري: + بمعناه، ك.

837 ممسوحاً: ممسوح، ك م.

838 قال بأنه مشتق: قالوا بأنه مشتق، ك؛ قال بأنه مشتق، م.

839 المسح لأنه مسح: المسيح لان مسيح، ك.

840 مسح الأرض: مسيح الأرض، ك؛ مسح الأرض أو مسح الأرض، و م.

841 السريانية: السرياني، ك.

842 سمي: -، و.

843 خريستوس: خريستوس، و م.

844 اوخارستوس: خارستوس، و.

845 أحمدك: أحمد، م.

846 أُوخارستوس: اوخارستوس، ك و م.

847 ثام: ثام، و؛ ثام، م.

848 كأوخارستو: وأخارستو، ك و؛ وأخارستو، م.

849 ثوثئون: ثوث فستون، و؛ ثوث فستون، م.

850 كأوخارستو: كأخارستو، ك و م.

851 ثوثيلاستيم كثنوكروم: ثوثيلاستيم كثنوكروم، و؛ ثوثيلاستيم كثنوكروم، م.

852 مني: من، ك.

853 والحمد لله مني: والحمد لله مني، ك؛ والحمد لله مني، م.

854 تبارك وتعالى: تعالى، ك.

السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَءِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي 855 اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [٦١ الصف ٦]، أي جميع الأنبياء محمودون لما فيهم من 857 الخصال الحميدة. وهي 858 أكثر مبالغة وأجمع للفضائل والمحاسن التي يحمدها. II-26/أُوكِتْ بُولَا 859 lxxvi إلى آخر الآية، أي كثيراً ما كان لي أن أكلّمكم ولكن يأتني في هذه الدنيا رجل حاكم ذو الدولة وذو 860 الشأن ولا يحتاج إليّ 861 في شيء [vgl. Joh 14,30]. أَلِينَا بِلُرُوث 862 lxxvii إلى آخره، لكن لأجل إتمام الكلام الذي 863 كان مكتوباً في <ناموسهم> 864 أي في التوراة فإن اليهود يغضوني ويحسدوني لأجل إنعام الله 865 إليّ [vgl. Joh 15,25]. أُونَان 866 <ذَالَتْ> 867 lxxviii إلى آخره، أي إذا جاء البَارْقَلُطُوس 868 الذي أنا أرسله إليكم من الأب فقد 869 جاء معه روح القدس الذي كان في الأب. ولما جاء فيكم ليشهد 870 بأنّي رسول الله إليكم 871 وكلمته. فأنتم تشهدون لأنكم من الابتداء كنتم 872 معي. <والآن كلمتكم لئلا تشكوا> [vgl. Joh 15,26-16,1]. 873 <عَلَا تَأْفُتُهُ لِّلْأَلَقِ إِمِنْ> 874 lxxix إلى آخره، إلّا أنّي قد أخبرتكم بهذا

855 يَرْسُولُ: برسولي، ك.

856 بَعْدِي: بعد، و.

857 من: منه، م.

858 وهي: وهو، ك.

859 أُوكِتْ بُولَا: بولا، و؛ أُوكِتْ يُولَا، م.

860 وذو: وذې، ك.

861 إليّ: -، و م.

862 أَلِينَا بِلُرُوث: أَلِينَا بِلُرُوث، و؛ أَلِينَا بِلُورُوث، م.

863 الذي: -، م.

864 ناموسهم: ناموسكم، ك و م.

865 الله: + تعالى، م.

866 أُونَان: أُونَان، م.

867 ذَالَتْ: ذَالِثُ، ك و م.

868 البَارْقَلُطُوس: البَارْقَلُطُوس، و؛ البَارْقَلُطُوس، م.

869 فقد: وقد، م.

870 ليشهد: شهيد، و ك.

871 الله إليكم: من الله، ك.

872 كنتم: + إذ، ك.

873 والآن كلمتكم لئلا تشكوا: إلّا أنا كلمتكم بهذا، و ك م.

874 عَلَا تَأْفُتُهُ لِّلْأَلَقِ إِمِنْ: تَأْفُتُهُ لِّلْأَلَقِ، ك؛ تَأْفُتُهُ لِّلْأَلَقِ إِمِنْ، و؛ تَأْفُتُهُ لِّلْأَلَقِ إِمِنْ، م.

الكلام لأنه إذا جاء⁸⁷⁵ الوقت وهو يأتي إليكم يليق أن تؤمنوا⁸⁷⁶ به وأن تذكروه ما قلت به لكم من⁸⁷⁷ هذا الكلام الذي ما أخبركم به قبل هذا الوقت لأني كنت معكم. والآن دنا⁸⁷⁸ الوقت لأني ذاهب إلى من أرسلني. وليس منكم أحد يسألني: إلى⁸⁷⁹ أين أزدت أن تذهب⁸⁸⁰؟ ولأجل* الغم⁸⁸¹ الذي اتم في قلوبكم قد أخبركم بهذا. <لكني أقول>⁸⁸² لكم قولاً محققاً. فاعلموا واسمعوا مني أنه ليأتي إليكم بعد ذهابي. فلولاً أكون ذاهباً وأمكث معكم في هذه الدنيا فالبارقأطوس لم يجيء إليكم. فإذا أذهب لأرسله إليكم [vgl. Joh 16,4-7].

II-27 فإذا جاء إليكم يميز (?) الدنيا من الذنوب ومن الصلاح ومن العدل ومن الجور. فإنه حاكم ذو العدل⁸⁸³ لا يتصور منه الجور [vgl. Joh 16,8]. ومن هذا التقرير علم أنه لا يجوز أن يكون في الدنيا رسولان في عصر واحد. ما خلا النبي فإن الأنبياء عليهم السلام⁸⁸⁴ يجوز أن يكون⁸⁸⁵ متعددة في عصر واحد⁸⁸⁶.

II-28 قال عيسى عليه السلام: وكثيراً ما كان لي أن أقول به⁸⁸⁷ إليكم لكنكم في الحال⁸⁸⁹ لا يمكنكم >أن<⁸⁹⁰ تضبطوا وتحفظوا بكل كلامي. لكن إذا جاء البارقأطوس الذي كان معه روح الحقيقة⁸⁹¹ هو يفسر لكم ويعلمكم بكل الصدق والحقيقة. فهو كلما يتكلم ويخبر ليس من عنده بل كل

875 جاء: جاءت، م.

876 تؤمنوا: توضحاً، ك.

877 من: في، ك.

878 دنا: وفي، ك؛ دني، م.

879 إلى: -، و م.

880 تذهب: بذهب، و م.

881 الغم: الغم، ك.

882 لكني أقول: لكننا أقول، ك؛ لكننا نقول، و م.

883 العدل: الدولة، و.

884 عليهم السلام: -، ك.

885 يكون: -، م.

886 عصر واحد: زمان واحدة، ك.

887 أن: -، ك.

888 به: -، و م.

889 في الحال: -، و.

890 أن: لأن، و ك م.

891 الحقيقة: القدس، و م.

ما يخبر ويتكلم به كان من الله وقرر ما سمع به من الكلام الذي يخبركم⁸⁹² ويوصيكم بالأحوال التي تحي⁸⁹³ من بعده⁸⁹⁴ [vgl. Joh 16,12-13].

II-29 قوله عليه السلام⁸⁹⁵ إذا جاء البارْقُطُوس الذي أنا أرسله إليكم، إما لكمال اختصاصه لله⁸⁹⁶ تعالى أسند الإرسال إلى نفسه أو كان⁸⁹⁷ عليه السلام يحكي كلام الله تعالى⁸⁹⁸ إليهم، فإن الله سبحانه قال أرسل البارْقُطُوس إليكم. وكان معناه الخبر الذي قلت⁸⁹⁹ لكم محكي من الله تعالى⁹⁰⁰ لا من نفسي، أو كان عليه السلام خاف من سوء ظنهم إليه⁹⁰¹، كأنهم⁹⁰² قالوا، إذا جاء بعده رسول غيره لأنه⁹⁰³ يقول يأتي بارْقُطُوس. فإذا جاء يخبركم بكل ما قلت لكم ويخبركم⁹⁰⁴ بكل ما لم أكلمكم لكم وأخفيت منكم ويخبركم بالأحوال كلها تأتين⁹⁰⁵ [كذا] من بعده⁹⁰⁶. فلما سمعوا هذه الكلمات والبشريات⁹⁰⁷ منه عليه السلام كأنهم قالوا سرّاً بينهم: فإذا كان الأمر كما قال، لو لم نؤمن به لنؤمننّ بمن يحيي من بعده. فلما أحس منهم هذا التردد⁹⁰⁸ والريب أسند الإرسال إلى نفسه. فأراد بالإرسال الخبر الذي بشرهم. وقال: إذا جاء إليكم يحبكم ويشفعكم⁹⁰⁹ حتى قيل: إن رسول الله صلى الله عليه

892 يخبركم: + ويخبركم، ك.

893 تحي: يخبر، ك؛ يحيي، م.

894 بعده: بعد، و م.

895 عليه السلام: -، ك.

896 اختصاصه لله: اختصاصه إلى الله، و.

897 أو كان: وكان، و.

898 تعالى: -، و.

899 قلت: قلته، م.

900 تعالى: -، ك.

901 من سوء ظنهم إليه: على الحاشية: من ظنهم اليهم سوءه، م.

902 كأنهم: كأنه، ك.

903 لأنه: أنه، و.

904 ويخبركم: ويخبر، و م.

905 تأتين: يأتين، م.

906 بعده: بعدي، م.

907 والبشريات: البشارة، م.

908 التردد: الردد، ك.

909 يحبكم ويشفعكم: يحبكم ويشفقكم، و؛ ليحبكم ويشفقكم، م.

وسلم⁹¹⁰ كان أشد حبا للنصارى من غيرهم إذا أسلموا. ولهذا كان الإشارة في القرآن ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى﴾ [٥ المائدة ٨٢].

II-30 وأُسند⁹¹¹ الإرسال الذي هو فعل الله تعالى⁹¹² إلى نفسه عليه السلام لكون رفعه إلى السماء من الدنيا سببا⁹¹³ لحجيء محمد عليه السلام، كما قال عليه السلام وهو ما سبق آنفاً⁹¹⁴: لولا أكون ذاهباً فالفارْقَطُوسُ⁹¹⁵ لم يحيي إليكم⁹¹⁶. فإذا ذهبت ليأتي إليكم لا محالة فكان إسناد فعل⁹¹⁷ الله الذي هو الإرسال إلى السبب الذي هو رفعه عليه السلام من الدنيا من قبيل المجاز العقلي⁹¹⁸ كما في القرآن كثير ما وقع نحو: ﴿وَإِذَا ثَلَيْتَ عَلَيْهِمْ ءَايَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾⁹¹⁹ [٨ الأنفال ٢] وغيرها، أو كان من قبيل ذكر الملزوم وإرادة⁹²⁰ اللازم لأن الإرسال ملزوم والتبشير به لازم، وذكر الإرسال الذي هو الملزوم وأراد التبشير الذي هو لازم⁹²¹ 922. ولا يعلم تأويله على مراد الله إلا هو.

II-31 ومن المتشابهات التي وقعت في الإنجيل ما قال الله تعالى⁹²³ على لسان عيسى عليه السلام: *أَيِّنَاسَ 924* غَرَ كَاذُوقَتِم [كذا] قَائِن، *أَذِينَسَاسَ* [كذا] *كَابُوتِسَاسَمَ*، *كِسْنُوسَ* إِمِين *كِسِينَقِيمَ* [كذا]، *يَمْنُوسَ* كَبِرَاوَالِدَم، *إِسْتِنَسَا* [كذا] *كَاسِكَبَسَاسَتِمَ* [كذا]، *أَن فَلَكَ إِمِين كَالْتَت بُرُوسَمَ* 925 *لxxx* قال الله تبارك

910 صلى الله عليه وسلم: عليه السلام، ك.

911 وأُسند: أو أسند، و م.

912 تعالى: -، ك.

913 سببا: سبب، ك.

914 كما قال عليه السلام وهو ما سبق آنفاً: وهو سبق آنفاً، و م.

915 فالفارْقَطُوسُ: فالفارْقَطُون، و؛ فالبارْقَطُون، م.

916 إليكم: -، و م.

917 فعل: الفعل، و.

918 العقلي: العقل، ك.

919 كما في القرآن كثير ما وقع نحو ﴿وَإِذَا ثَلَيْتَ عَلَيْهِمْ ءَايَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾: كما وقع في القرآن كثيرا نحو، و؛ كما في القرآن كثيرا ما وقع نحو، م.

920 وإرادة: وإاراده، ك.

921 وأراد التبشير الذي هو لازم: -، م.

922 لازم: الملازم، ك.

923 تعالى: تبارك، ك.

924 أَيِّنَاسَ: أَيِّنَاسَ، ك؛ آسِينَاسَ، و.

925 غَرَ كَاذُوقَتِم ... كَالْتَت بُرُوسَمَ: غَرَ كَاذُوقَتِم (؟) قَائِن، إِذْنَسَاسَ كَابُوتِسَاسَمَ، كِسْنُوسَ إِمِين كِسِينَقِيمَ، يَمْنُوسَ كِرَاذَ الْرِمَ، إِرْسَتْنَا كَالْسَكِسَاسَتِمَ، أَن فَلَكَ إِمِين كَالْتَت بُرُوسَمَ، و؛ غَرَ كَا ذُو قِيمَ قَائِن، إِذ سِينَاسَ

وتعالى لعباده الصالحين وعبارته: قال لأصحاب اليمين⁹²⁶: كُنت جَانِئاً فَأُطْعِمْتُونِي⁹²⁷، وكُنت عطشانَ فَأَشْرَبْتُمُونِي⁹²⁸، وكُنت مسافراً فَأَضْفَقْتُمُونِي⁹²⁹، وكُنت عرياناً فَأَلْبَسْتُمُونِي⁹³⁰، وكُنت مريضاً فَجِئْتُم إِلَيَّ⁹³¹، وكُنت في سجنٍ محبوساً فَجِئْتُم إِلَيَّ⁹³² [vgl. Mt 25,35f.].

II-32 وقال⁹³³ بعكسه لأصحاب الشمال [vgl. Mt 25,41-43] ومن⁹³⁴ هذا القليل قوله عليه السلام أن الله خلق آدم على صورته. وهذا الحديث مذكور⁹³⁵ في أول⁹³⁶ التوراة وأيضاً في الإنجيل بعينه.

II-33 وظن القاصرون أن لا صورة إلا الصورة الظاهرة المدركة⁹³⁷ بالحواس وشبهوا وجسّموا⁹³⁸ وصوروا، تعالى الله رب العالمين عما يقول الجاهلون⁹³⁹ علواً كبيراً. وإليه الإشارة بقوله تعالى لموسى عليه السلام⁹⁴⁰: مرضت فلم تعدني. فقال: يا رب وكيف ذلك؟ قال: مرض عبي فلان فلم تعده. ولو عدته لوجدتني عنده. وهذه المناسبة لا يظهر إلا بالمواظبة على النوافل بعد أداء الفرائض. وقد ورد في الخبر الصحيح عن⁹⁴¹ الله تعالى: ما تقرب إلى عبي⁹⁴² بشيء أحب إليّ مما أفترضه⁹⁴³

كَابُوتَسَاتَمَ، كِسْتَوْشَ آمِنَ كِسِنْفَيْهِمْ، بِمَنْتَوْشَ كِرَادُ الْرِمِ اسْتَانَسَا كَابِسْتَكُنَاتَسِمَ، أَنْ فَلَاكَ آمِنَ كَالْتَتْ
بَرْوَسَمَ، م.

926 اليمين: اليمين (؟)، و.

927 فَأُطْعِمْتُونِي: وَأُطْعِمْتُونِي، ك.

928 فَأَشْرَبْتُمُونِي: وَأَشْرَبْتُمُونِي، ك؛ فَشْرَبْتُمُونِي، م.

929 فَأَضْفَقْتُمُونِي: وَأَضْفَقْتُمُونِي، ك.

930 فَأَلْبَسْتُمُونِي: لَأَلْبَسْتُمُونِي، ك؛ فَلَبَسْتُمُونِي، م.

931 إِلَيَّ: فِي عِبَادَتِي، ك.

932 وَكُنت فِي سَجْنٍ مَحْبُوساً فَجِئْتُم إِلَيَّ: -، و م.

933 وَقَالَ: فَقَالَ، ك.

934 وَمِنْ: وَفِي، ك.

935 مَذْكُور: مَذْكُور، ك.

936 أَوَّل: -، و م.

937 الْمَدْرَكَةُ: الْمَذْكُورَةُ، و م.

938 وَجَسَّمُوا: -، ك.

939 يَقُولُ الْجَاهِلُونَ: يَقُولُ الطَّالِمُونَ، و.

940 عَلَيْهِ السَّلَام: -، م.

941 عَنْ: مِنْ، م.

942 عَبْدِي: عَبْد، ك.

943 بَشْيءٌ أَحَبُّ إِلَا مَا افْتَرَضَهُ: بَشْيءٌ أَحَبُّ إِلَيَّ مَا افْتَرَضَهُ، و م؛ بَشْيءٌ أَحَبُّ إِلَيَّ مَا أَقَرَّ، ك.

عليه، ولا يزال يتقرب العبد إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته⁹⁴⁴ كنت سمعه الذي يسمع به⁹⁴⁵ وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به⁹⁴⁶ ويده التي يبطش بها⁹⁴⁷ ورجله التي يمشي بها. وعلى مثل هذا الحديث ما سنذكره من⁹⁵⁰ الإنجيل. وأخذت اليهود الحجارة بأن يرموه لظاهرة⁹⁵¹.

II-34 فالمراد من القرب هو قرب العبد من الله تعالى في الصفات التي أمر فيها بالاعتداء والتخلق بأخلاق الربوبية حتى قيل تخلقوا بأخلاق الله تعالى⁹⁵². وذلك في اكتساب محامد الصفات التي هي من صفات الإلهية من العلم والبر والإحسان واللطف وإفاضة الرحمة والخير⁹⁵³ على الخلق والنصيحة لهم وإرشادهم⁹⁵⁴ إلى الحق ومنعهم من⁹⁵⁵ الباطل إلى غير ذلك من مكارم الشريعة⁹⁵⁶. فكل ذلك تقرب⁹⁵⁷ إلى الله تعالى، لا بمعنى طلب القرب بالمكان، بل بالصفات. فقد ذهب بعض القاصرين إلى التشبيه الظاهري⁹⁵⁸ ومالوا⁹⁵⁹ إليه. وبعضهم تجاوزوا الحد والمناسبة وذهبوا إلى الاتحاد وقالوا بالحلول حتى قال بعضهم: أنا الحق.

II-35 وضل النصارى في عيسى عليه السلام. فقالوا: هو الإله. وقال الآخرون منهم: تدرع الناسوت باللاهوت. وبعضهم قالوا: اتحد به. وأما الذين انكشف لهم استحالة الاتحاد والحلول واتضح لهم نور من أنوار الله تعال فهم الأقلون وأنا منهم.

944 إذا أحببته: ماذا أحببته، ك.

945 يسمع: تسمع، ك.

946 به: -، م.

947 التي يبطش: الذي يبطش، ك.

948 بها: -، ك.

949 التي: الذي، و.

950 من: في، و م.

951 لظاهرة: لظاهاها، ك.

952 تعالى: -، ك.

953 والخير: ويخير، ك.

954 والنصيحة لهم وإرشادهم: والنصيحة وإرشادهم، ك.

955 من: على، و؛ عن، م.

956 الشريعة: الشريعة، ك.

957 تقرب: يقرب، ك.

958 التشبيه الظاهري: التشبه الظاهرة، ك.

959 ومالوا: وقالوا، ك.

II-36 ومن متشابهات الإنجيل ما قالت اليهود ليعسى عليه السلام أنت من أَكُوْتَل [كذا] زَوُول
 أَكُوَال تَاذَمُوْتِيَا lxxxi إحد⁹⁶⁰، يعني من طرف الشيطان الولهان تخرج الجن من المجنونين [vgl. Lk 11,15] وتبرئ الأكمه والأبرص⁹⁶¹. ثم قال لهم: لا تخرج⁹⁶² الجن⁹⁶³ إلا بإصبع⁹⁶⁴ من أصابع⁹⁶⁵
 الرحمن⁹⁶⁶ [vgl. Joh 11,20]، أي أخرج الجن من المجنونين⁹⁶⁷ وأبرئ الأكمه والأبرص. وهذا كما في
 الحديث عليه السلام⁹⁶⁸: قلب المؤمن بين أصبعين⁹⁶⁹ من أصابع الرحمن إلى آخر⁹⁷⁰ الحديث. وقال
 تبارك في القرآن: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ﴾⁹⁷¹ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي
 إِسْرَءِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا
 لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ [٥ المائدة ٧٢]. ولهذه الآية⁹⁷² الكريمة كانت الإشارة في الإنجيل وعبارته هذا:
 <بَيْتْسُومَنْ>⁹⁷³ إنا أَرْغُ⁹⁷⁴ رُومَثَا⁹⁷⁵ تا⁹⁷⁶ أَرْغُ⁹⁷⁷ ثُو ثُو⁹⁷⁸، دُو [كذا] أَسْتُ ثُو أَرْغُونُ ثُو ثُو⁹⁷⁹، إنا
 بَسْتُوسَدَ [كذا] إِسْ أُونُ عَسْتِلَنْ إَكُوسَ^{lxxxii}. جاء رجل وقال ليعسى عليه السلام: يا راو⁹⁷⁹،

960 أَكُوْتَل زَوُول أَكُوَال تَاذَمُوْتِيَا إحد: أَكُوْتَل أَكُوَال تا دَمُنِيَا إلى آخره، و؛ مِنْ أَكُوْتَل أَكُوَال تَاذَمُوْتِيَا، م.

961 والأبرص: الأبرص، م.

962 تخرج: يخرج، و؛ أخرج، م.

963 الجن: -، م.

964 بإصبع: في أصبع، ك.

965 أصابع: الأصابع، ك.

966 الرحمن: + أي، و.

967 المجنونين: المجنون، و.

968 عليه السلام: -، و م.

969 أصبعين: أصبعين، و؛ اصابع، م.

970 آخر: آخره، م.

971 المسيح: + عيسى، ك و.

972 الآية: -، ك.

973 بَيْتْسُومَنْ: إِبَيْتْسُومَنْ، ك؛ بَيْتْسُومَنْ، و؛ بَيْتْسُومَنْ، م.

974 إنا أَرْغُ: إنا أَرْغُ، و؛ إنا أَرْغُ، م.

975 رُومَثَا: رُومَثَا، ك؛ دُومَثَا، م.

976 تا: ما، و؛ ها، م.

977 أَرْغُ: أَرْغُ، ك.

978 ثُو ثُو دُو أَسْتُ ثُو أَرْغُونُ ثُو ثُو إنا بَسْتُوسَدَ إِسْ أُونُ عَسْتِلَنْ إَكُوسَ: أُو دُو أَسْتُ ثُو أَرْغُونُ ثُو ثُو

إنا بَسْتُوسَدَ أُو عَسْتِلَنْ إَكُوسَ، و؛ أُو دُو أَسْتُ ثُو أَرْغُونُ ثُو ثُو إنا بَسْتُوسَدَ إِسْ أُونُ عَسْتِلَنْ
 إَكُوسَ، م.

أي المعلم، أي شيء نصنع⁹⁸⁰ حتى نتخلق بأخلاق الله؟ وذلك محامد الأعمال التي كانت رضا الله فيه. وقال له عليه السلام: قبل⁹⁸¹ كل شيء أن تعرف الله، إنه واحد وأن تؤمن بكل ما أرسل الله⁹⁸². هذا كان خلق الله تعالى⁹⁸³ [vgl. Joh 6,28f.].

II-37 ثم قال: آمن آمن لَعِ إِمِنْ [كذا] >بانت<⁹⁸⁴/فَيْسَدَر [كذا] تا عَمَارَتَاد تِس ايس تُون عَنَرِيُون [كذا] كَوَلَا سَفَمِيَّاس⁹⁸⁵ [كذا] أُولَاسْ وَلَا سَفَمُوس⁹⁸⁶ [كذا]: أُوَسْ دَعَنُولاَسْ فَمِيس [كذا] ايس تُون تَبوما تُو عَائِيُون أُوَكْشِ عَفْسِين ايس تُون أُونَا⁹⁸⁷، عَلَنُوحْس⁹⁸⁸ اِسْتِن [كذا] أُونُور⁹⁸⁹ كَرِسُوس⁹⁹⁰ lxxxiii ثم قال لليهود: يا بني إسرائيل، آمنوا⁹⁹¹ وصدقوا ما أقول به إليكم. كل ذنب وخطيئة فعله بنو آدم، ساهياً أو قاصداً⁹⁹²، صغيرة أو كبيرة، يغفر الله تعالى. إلا من كفر إلى روح القدس لن يغفر⁹⁹³ إلى⁹⁹⁴ دهر الداهرين وإلى أبد الأبد، بل كان صاحبه⁹⁹⁵ قانطاً من رحمة

979 راو: راد، و؛ يَأْ رَاو، م.

980 نصنع: نضع، ك. و.

981 قبل: قيل، ك. و.

982 الله: + تعالى، م.

983 تعالى: -، و. م.

984 لَعِ إِمِنْ >بانت<: لَعِ إِمِنْ، ك؛ لَعِ آمِن يَأْت، و؛ لَعِ آمِن يَأْت، م.

985 اِفَيْسَدَر تا عَمَارَتَاد تِس ايس تُون عَنَرِيُون كَوَلَا سَفَمِيَّاس: اَفَيْسَدَنَا عَمَارَتَاد تِس ايس تُون عَنَرِيُون كَن لَاش فَمِيَّاس، و؛ اَفَيْسَدَنَا تَمَار تَمَارَتَس ايس تُون عَنَرِيُون كَرِلَاش فَمِيَّاس، م.

986 وَلَا سَفَمُوس: وَلَا سَفَمُوس، ك؛ وَلَا سَفَمِيس، م.

987 أُوَسْ دَعَنُ وَلَا سَفَمِيس ايس تُون تَبوما تُو عَائِيُون أُوَكْشِ عَفْسِين ايس تُون أُونَا: أُوَسْ دَعَنُ دِلَاش فَمِيس ايس تُون يَنُومَاتُو عَائِيُون أُوَكْشِ عَفْسِين اِسْتُون أُون، و؛ دَعَنُ وَلَا سَفَمِيس ايس تُون يَنُومَاتُو عَائِيُون أُوَكْشِ عَفْسِين اِسْتُون أُونَا، م.

988 عَلَنُوحْس: عَلَنُوحْس، ك؛ ا عَلَنُوحْس (؟)، و.

989 اِسْتِن [كذا] أُونُور: اِسْتَر أُوَتُو، و؛ اِسْتَر أُوَتُو، م.

990 كَرِسُوس: كَرِسُوس، ك.

991 آمنوا: آمن، ك.

992 قاصداً: قاصداً، ك.

993 يغفر: + الله تعالى، و.

994 إلى: الله، م.

995 صاحبه: صاحب، ك.

الله⁹⁹⁶، مردوداً من⁹⁹⁷ المحشر بغير السؤال إلى جهنم. [vgl. Mk 3,28-29] وكما قال الله تعالى⁹⁹⁸ في القرآن العظيم⁹⁹⁹: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [٤ النساء ٤٨ وغيرها]. وإنما¹⁰⁰⁰ لم يذكره¹⁰⁰¹ في الإنجيل من يشرك بالله كما في القرآن. فإن اليهود لم¹⁰⁰² يشركوا بالله ظاهراً¹⁰⁰³ في زمن عيسى عليه السلام، بل وقع الإنكار¹⁰⁰⁴ منهم في الأنبياء عليهم السلام. فقتلوه بغير الحق إلى زمن عيسى¹⁰⁰⁵ عليه السلام¹⁰⁰⁶. فلما جاءهم بالبينات وأخبرهم¹⁰⁰⁷ ببعض المغيبات بإذن الله¹⁰⁰⁸ نسبوه إلى الزناء وقالوا: هو ابن يوسف ابن إيلي ابن ماثان¹⁰⁰⁹ [vgl. Lk 3,23-24] وكان قرية نصاران، ومن هذه القرية لم¹⁰¹⁰ يحيى نبي. فالمسيح حين جاء لا يعلم مكانه ومولده¹⁰¹¹ ومن أين جاء. فقالوا: هذا¹⁰¹² الرجل كاذب ومخطيء¹⁰¹³ وليس بنبي من الله. وليس¹⁰¹⁴ معه القدس، بل كان شيطانه من¹⁰¹⁵ يخبره ببعض ما قال، إنه من الشيطان وهو الساحر ابن الساحرة والفاعل ابن الفاعلة¹⁰¹⁶. ثم قالوا: أ لم تروه، لو كان نبيا من الله لقد آمن به

996 الله: -، م.

997 من: في، ك.

998 تعالى: -، و.

999 العظيم: -، ك.

1000 وإنما: -، و م.

1001 يذكره: يذكر، و م.

1002 لم: ولم، ك.

1003 ظاهراً: طاهراً، و.

1004 الإنكار: الأنكار، م.

1005 زمن عيسى: مجيء، ك.

1006 عليه السلام: -، م.

1007 وأخبرهم: أخبرهم، م.

1008 الله: + تعالى، م.

1009 ماثان: محان، و م.

1010 لم: لن، ك.

1011 ومولده: ومولوده، ك.

1012 هذا: فهذا، ك.

1013 ومخطيء: ومخط، ك.

1014 وليس: -، ك.

1015 من: -، و.

1016 الساحرة والفاعل ابن الفاعلة: الساحر، و.

أحد من العلماء والأخبار¹⁰¹⁷ من بني إسرائيل ومن كبارهم. ولم يؤمن به أحد من أختيار¹⁰¹⁸ الناس على زعمهم الباطل¹⁰¹⁹ إلا من كان الأعمى¹⁰²⁰ والأصم وذو المرض والفقراء والجهلاء الذين لا يعلمون التوراة وفسقاؤهم. ولهذا قال: إن¹⁰²¹ من كفر في¹⁰²² روح القدس وما فهم من الإنجيل أن المراد بروح¹⁰²³ القدس نور النبوة والوحي الرباني في الأنبياء عليهم السلام¹⁰²⁴ وإلهام في الأولياء عليهم الرحمة وقدس الله أرواحهم¹⁰²⁵، وفي أصحاب¹⁰²⁶ المؤمنين كان <كلمة>¹⁰²⁷ لا يتصور فيه الكذب ولعل سبحانه وتعالى قال في القرآن: ﴿إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِأَللَّهِ﴾ [المائدة ٧٢] ليعم¹⁰²⁸ الطائفتين، أي النصرى واليهود، وكان¹⁰²⁹ مرجعها واحداً لأن مقالة اليهود أنه من الشيطان ونسبهم إلى الزناء أشد¹⁰³⁰ الشرك.

II-38 ثم قال عيسى عليه السلام آمين آمين لَعُوْا مِنْ أَوْتٍ^{lxxxiv} ١٠٣١ إلى آخر الآية¹⁰³²، أي آمنوا¹⁰³³ وصدقوا بمقالتى¹⁰³⁴ التى أقول لكم. كل من استمع كلامي¹⁰³⁵ وآمن به وآمن بمن أرسلني خالصاً مخلصاً من قلبه بلا ريب فقد نال بالحياة الأبدية ولا يرى شذائد¹⁰³⁶

1017 والأخبار: والأخبار، و؛ والأخبار، ك.

1018 أختيار: أخير، ك.

1019 الباطل: الباطلة، ك و.

1020 الأعمى: أعمى، ك.

1021 إن: إلا، ك.

1022 في: -، و؛ إلى، م.

1023 بروح: بالروح، ك.

1024 عليهم السلام: -، ك.

1025 عليهم الرحمة وقدس الله أرواحهم: -، ك.

1026 أصحاب: صغار، و؛ صحاء، م.

1027 كلمة: ملكة، ك و م.

1028 ليعم: ليقم (؟)، و.

1029 وكان: أو كان، ك.

1030 أشد: اشتد، ك.

1031 لَعُوْا مِنْ: لَعُوْا مِنْ، و لَعُوْا مِنْ، م.

1032 إلى آخر الآية: آخر الآية، ك.

1033 أي آمنوا: آمن، ك.

1034 بمقالتى: مقالة، م.

1035 كلامي: بكلامي، ك.

1036 ولا يرى شذائد: ولا يأتي ولا يرى شديد، ك؛ ولا شذائد، م.

<القيامة>¹⁰³⁷، بل ينقل من الموت إلى الحياة الأبدية [vgl. Joh 5,24]. ولهذا قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم¹⁰³⁸: المؤمنون لا يموتون، بل ينتقلون من دار الفناء إلى دار البقاء.

II-39 ثم قال لهم: آمنوا بي وآمنوا بأبي الذي¹⁰³⁹ أرسلني إليكم. فأخذوه بالحجارة أن رجموه. وقال لهم: كثيرا ما¹⁰⁴⁰ أظهرته إليكم من حسن الأعمال والمعجزة من قبل¹⁰⁴¹ أبي. وظهور المعجزة لم يكن إلا بإذن أبي¹⁰⁴². ولأي شيء وعمل أردتم أن تضربوني¹⁰⁴³؟ [vgl. Joh 10,31-32] قالوا له: لا نريد¹⁰⁴⁴ من¹⁰⁴⁵ حسن الأعمال التي عملتها. *أَعُوْكَوْا بِأَدْرَ السَّنَمْسِ*¹⁰⁴⁶ [كذا]^{lxxxv}، أي¹⁰⁴⁷ من أجل كفرك وكذبك نريد¹⁰⁴⁸ أن نرجمك. فإننا عرفناك¹⁰⁴⁹ وعلمنا أباك وأمك، وأنت تجاهلت وجعلت نفسك مساويا مع الله لأنك قلت أنا¹⁰⁵⁰ ابن الله [vgl. Joh 10,33].

II-40 ثم قال عيسى عليه السلام: *أَوَكُنْتِ*¹⁰⁵¹ *يَغْرَامُنُونِ*¹⁰⁵² [كذا] *أَنْ تُوْنَمُ*¹⁰⁵³ *أُمُونِ* [كذا] *أَغُوبَا*، *ثِي*¹⁰⁵³ *أَسْتِ*¹⁰⁵⁴؛ *ءِ اِكْنُوسِ ابْ ثُوْسِ بَرُوسِ وُسْ وُلُغُوسِ*¹⁰⁵⁵ *دُو*¹⁰⁵⁶ *ثُو*

1037 القيامة: القيمة، و ك م.

1038 صلى الله عليه وسلم: عليه السلام، ك.

1039 وآمنوا بأبي الذي: وبألذي، و.

1040 كثيرا ما: كثير اما، و.

1041 قبل: قيل، ك.

1042 لم يكن إلا بإذن أبي: إلا من أبي، ك؛ لم يكم إلا من أبي، م.

1043 تضربوني: تضربون، م.

1044 نريد: تريد، م.

1045 من: في، ك.

1046 *أَعُوْكَوْا بِأَدْرَ السَّنَمْسِ*: *أَعُوْكَوْا بِأَدْرَ السَّنَمْسِ*، و؛ *أَعُوْكَوْا بِأَدْرَ السَّنَمْسِ*، م.

1047 أي: إلا، ك.

1048 وكذبك نريد: وكذبك زيد، ك؛ وكذلك نريد، م.

1049 عرفناك: عرفنا، ك.

1050 أنا: -، ك.

1051 *أَوَكُنْتِ*: *أَوَكُنْتِ*، م.

1052 *يَغْرَامُنُونِ*: *يَغْرَامُنُونِ*، ك.

1053 *تُوْنَمُ أُمُونِ أَغُوبَا* في: *تُوْنَمُ أُمُونِ أَغُوبَا*، و؛ *تُوْنَمُ أُمُونِ أَغُوبَا* في، م.

1054 *أَسْتِ*: *أَسْتِ*، ك؛ *أَسْتِ*، م.

1055 *ءِ اِكْنُوسِ ابْ ثُوْسِ بَرُوسِ وُسْ وُلُغُوسِ*: *ءِ اِكْنُوسِ ابْ ثُوْسِ بَرُوسِ وُسْ وُلُغُوسِ*، و؛ *ءِ اِكْنُوسِ ابْ ثُوْسِ بَرُوسِ وُسْ وُلُغُوسِ*، م.

1056 *دُو*: *دُو*، ك.

﴿آيَتِهِ﴾¹⁰⁵⁷، كَاذُ نَادِلٍ شَيْنٍ¹⁰⁵⁸ [كذا] / عُرِفَ^{lxxxvi} إلى آخره. فقال عليه السلام: كلا معاذ الله أن أقول قولاً لا ينبغي لي أن أمركم به. فليس في ناموسك مكتوب بأن قلت: أنا إله أو أقول هم آلهة¹⁰⁵⁹ من دون الله لكننا ما أقول لكم إلا ما أمر الله به. وقلت لكم إن كلمة الله تعالى كان كما أراد الله، وليس لكم¹⁰⁶⁰ الاستعداد والهداية حتى تدركوا أو تفسروا¹⁰⁶¹ الكتاب يعني التوراة. فإن أبا العالمين قدسني وأرسلني إلى الدنيا وأنتم تقولون تكلمت¹⁰⁶² بالكفر لأنك جعلت¹⁰⁶³ نفسك ابن الله. فإني¹⁰⁶⁴ ما قلت لكم إلا أن تؤمنوا بالله الذي هو الفرد الصادق. فإنه ليس في الوجود¹⁰⁶⁵ ذات مستحق للعبادة من حيث أنه مبدأ جميع الموجودات إلا إله موصوف¹⁰⁶⁶ بالوحدانية، متعالٍ عن قبول الشراكة. وأن تؤمنوا بكل ما أرسله من الرسل والأوامر والنواهي. فإن الكلام الذي تسمعون مني ليس من تلقاء¹⁰⁶⁷ نفسي، بل هو من¹⁰⁶⁸ الأب الذي أرسلني إليكم. والكلام الذي يسبق¹⁰⁶⁹ أنفاً وهو ما قال لهم عيسى عليه السلام: معاذ الله أن أقول بالآلوهية¹⁰⁷⁰، كانت الإشارة في القرآن وهي هذه الآية: ﴿وَإِذْ¹⁰⁷¹ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ¹⁰⁷² قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي آلِهَتَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [٥ المائدة ١١٦].

¹⁰⁵⁷ تَتَوَّ آيَتُهُ: تَتَوَّ أَبْنَهُ، ك؛ تَتَوَّ أَبْنَدَ، و؛ تَتَوَّ آيَتَهُ، م.

¹⁰⁵⁸ كَاذُ نَادِلٍ شَيْنٍ: كَاذِنَادِلٍ شَيْنٍ، و؛ كَاوُ نَادِلٍ شَيْنٍ، م.

¹⁰⁵⁹ وَأَقُولُهُمْ آلِهَةٌ: أَوْ أَقُولُ هُمْ هُمْ آلِهَةٌ، و؛ أَوْ يَقُولُ هُمْ آلِهَةٌ، ك.

¹⁰⁶⁰ أَيْ كَلِمَةُ اللَّهِ تَعَالَى كَانَ كَمَا أَرَادَ اللَّهُ، وَلَيْسَ لَكُمْ: -، و م.

¹⁰⁶¹ أَوْ تَفْسَرُوا: أَوْ تَغَيِّرُوا، ك؛ وَتَفْسَرُوا، م.

¹⁰⁶² تَكَلَّمْتُ: كَلَّمْتُ، ك.

¹⁰⁶³ جَعَلْتُ: بَجَعَلُ، و.

¹⁰⁶⁴ فَإِنِّي: فَإِنْ، ك.

¹⁰⁶⁵ الوجود: وجوه، ك.

¹⁰⁶⁶ إِلَهٌ مُوصُوفٌ: إِلَهٌ مُوجُودٌ، و؛ أَنَّهُ مُوجُودٌ، م.

¹⁰⁶⁷ تَلْقَاءُ: تَلْقَائِي، ك.

¹⁰⁶⁸ مِنْ: فِي، ك.

¹⁰⁶⁹ يَسْبِقُ: سَنَ، ك.

¹⁰⁷⁰ بِالْأُلُوهِيَّةِ: بِاللَّوْهِيَّةِ، و م.

¹⁰⁷¹ وَإِذْ: إِذْ، و م.

¹⁰⁷² ءَأَنْتَ: أَنْتَ، ك و؛ وَأَنْتَ، م.

II-41 فإن قلت: أنت تقول ليس في الإنجيل لفظ محرف¹⁰⁷³، بل التحريف واقع¹⁰⁷⁴ في معناه، فما¹⁰⁷⁵ الحكمة أن في غيرها من الكتب الإلهية كلما ذكر اسم الله ذكر¹⁰⁷⁶ بلفظ الجلالة¹⁰⁷⁷ وهنا ذكر¹⁰⁷⁸ لفظ الأب أكثر من لفظ الجلالة؟ قلت إن عيسى عليه السلام لما وُلِدَ من¹⁰⁷⁹ مريم عليها السلام بكلمة الله ولم يكن له الأب كما في سائر الأنبياء¹⁰⁸⁰، أنكره¹⁰⁸¹ اليهود ونسبوه¹⁰⁸² إلى الزنا وقالوا أنه عليه السلام ابن يوسف ابن¹⁰⁸³ إيل ابن ماثان¹⁰⁸⁴ [vgl. Lk 3,23f.]. وكلما رأوه قالوا أني [كذا] ابن يوسف المعهود¹⁰⁸⁵. ولتكذيبهم وتوبيخهم ورداً وزجراً¹⁰⁸⁶ لمقاتلتهم الخبيثة أطلق الله سبحانه وتعالى¹⁰⁸⁷ إليه لفظ الابن¹⁰⁸⁸ للمشاكلة، كما ورد في الخبر: لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله. وما ذكر في الإنجيل من لفظ الأب من هذا القبيل. ثم قال عليه السلام إليهم: أنتم لا تؤمنون بي، فكيف يمكن أن تؤمنوا بي وأنتم طلبتم المجد والتعزز¹⁰⁸⁹ من أقربائكم¹⁰⁹⁰ وأعيانكم وأمثالكم. فلا تطلبون المجد والتعزز¹⁰⁹¹ والهداية من الله الواحد [vgl. Joh 5,44] الذي

1073 محرف: منحرف، و.

1074 واقع: -، و.

1075 فما: في، م.

1076 اسم الله ذكر: عز شأنه يذكر، و؛ -، م.

1077 الجلالة: الحالة، م.

1078 وهنا ذكر: وهنا أن ذكر، ك؛ وههناذكر، م.

1079 من: -، م.

1080 كما في سائر الأنبياء: -، و م.

1081 أنكره: أنكرته، ك م.

1082 ونسبوه: ونسبه، ك.

1083 ابن: -، م.

1084 ماثان: نهان، و م.

1085 المعهود: اليهود، و م.

1086 ورداً وزجراً: وردا، ك؛ وردوا زجرا، م.

1087 سبحانه وتعالى: تعالى، ك.

1088 الابن: الإِب، ك.

1089 المجد والتعزز: المجد التعزز، ك و.

1090 أقربائكم: أقراءكم، ك.

1091 والتعزز: واللفظ، ك.

يتفرد¹⁰⁹² بالذات لا يضاده¹⁰⁹³ آخر¹⁰⁹⁴. وقال *أَغْرَابُسُودَ* [كذا] ^{lxxxvii} موسى¹⁰⁹⁵ إلى آخره، أي أتم تدعون بآنا آمنا بموسى عليه السلام وكان دعواكم¹⁰⁹⁶ كاذبا. فإنكم لو آمنتم¹⁰⁹⁷ به حقيقة ولو¹⁰⁹⁸ كنتم مصدقا بما أرسل¹⁰⁹⁹ الله تعالى¹¹⁰⁰ إليه لآمنتم بي¹¹⁰¹ الآن لأن موسى عليه السلام قال وأخبر من الله لأبائكم الأولين بمجيئي وبنوتي وكان مكتوبا في كتابه نعتي واسمي [vgl. Joh 5,46]. إلا أنكم لستم من زمرة من آمن بكتاب موسى عليه السلام. فإذا لم تؤمنوا بموسى عليه السلام¹¹⁰² فكيف تؤمنون الكلام الذي أتيت به [vgl. Joh 5,47]؟

II-42 ومن الدليل إلى نبوة عيسى عليه السلام إليهم ما ذكر شمعون الكبير، الملقب بالحجر في رسالته التي أرسلها ابتداء إلى طائفة اليهود ناقلا به عن التوراة. فإنه قال في هذه الرسالة: *مُوسِيسَ [كذا] غَرِبْرُوسَ ثُؤُسَ بَاتْرَاسَ إِبْنِ أَوْتِ بَرُوفِتَ [كذا] إِمِنْ أَنَاثَاسَ [كذا] كُرُوسَ [كذا] أَوِ*¹¹⁰³ *ثُؤُسَ إِمُونِ أَكْثُونِ عَاذَ لُغُونِ [كذا] إِمُونِ أَوْسَ أَمِ*¹¹⁰⁴ *[كذا]: عَقُوسَثَ عَقُوسَثَ*¹¹⁰⁵ *[كذا] قَتَا*¹¹⁰⁶ *بَانْدَا*¹¹⁰⁷ *أَوْسَا*¹¹⁰⁸ *عَنَلَالِيسَ*¹¹⁰⁹ *بَرُوسَ*¹¹¹⁰ *إِمَالِيسَ*¹¹¹¹.

¹⁰⁹² يتفرد: يتعزز، و م.

¹⁰⁹³ لا يضاده: لأيضام، ك؛ لأيضاده، م.

¹⁰⁹⁴ آخر: آخره، م.

¹⁰⁹⁵ *أَغْرَابُسُودَ* موسى: *أَغْرَابُسُودَ* موسى، ك؛ *أَنْدَايُسُودَ* دُمُوسِي، م.

¹⁰⁹⁶ دعواكم: دعوتكم، م.

¹⁰⁹⁷ آمنتم: أتم، ك.

¹⁰⁹⁸ ولو: و، م.

¹⁰⁹⁹ أرسل: أرسلني، ك.

¹¹⁰⁰ تعالى: -، م.

¹¹⁰¹ بي: به، ك.

¹¹⁰² فإذا لم تؤمنوا بموسى عليه السلام: -، م.

¹¹⁰³ أَوِ، ك.

¹¹⁰⁴ *مُوسِيسَ غَرِبْرُوسَ ثُؤُسَ بَاتْرَاسَ إِبْنِ أَوْتِ بَرُوفِتَ إِمِنْ أَنَاثَاسَ كُرُوسَ أَوِ ثُؤُسَ إِمُونِ أَكْثُونِ عَاذَ لُغُونِ أَمُونِ أَوْسَ أَمِ: مُوسِيسَ غَرِبْرُوسَ ثُؤُسَ بَاتْرَاسَ إِبْنِ أَوْتِ بَرُوفِتَ إِمِنْ أَنَاثَاسَ كِرَاوِسَ أَوِ ثُؤُسَ أَمُونِ أَكْثُونِ عَاذَ لُغُونِ إِمُونِ أَوْسَ أَمِ، م.*

¹¹⁰⁵ *عَقُوسَثَ عَقُوسَثَ*، ك.

¹¹⁰⁶ *قَتَا*، م.

¹¹⁰⁷ *بَانْدَا*: بَانَّة، ك.

¹¹⁰⁸ *أَوْسَا*: وَسَا، م.

¹¹⁰⁹ *عَنَلَالِيسَ*: عَنَلَالِيسَ، ك.

أَسَتْ 1112 ذَبَّاسٌ بِسَيْسٍ 1113 / اتش عَم 1114 [كذا] عَقُوشٌ 1115 تَوْبُرُوقُتُو أَكْنُو 1116 lxxxviii إلى آخر الآية. 1117 يا بني إسرائيل إن الله تعالى 1118 قال في 1119 لسان موسى عليه السلام لأبائكم الأولين: إن إلهنا الذي هو رب العالمين أراد أن يرفع من 1120 الأرض إلى السماء نبيا الذي كان مساويا في النبوة إليّ. فهو رافعٌ بعد مكثه معكم ما شاء الله وهذا النبي كان من 1121 إخوانكم. واسمعوا كلامه 1122 واثبتوا 1123 عليه كما سمعتم 1124 كلامي الذي أتيت به من الله. وآمنوا به 1125 واسمعوا منه بكل ما يتكلم ويخبركم [vgl. Apg 3,22]. وهو لا يتكلم عن نفسه، بل كل ما يخبر به كان من الله العزيز. وكل من أبى 1126 (?) منه وأنكره ولم 1127 يؤمن 1128 به ولا يسمع كلامه 1129 الذي يتكلم 1130 من عند ربنا فقد كان مطرودا ومردودا وخارجا 1131 عن الجماعة الناجية وكان مأواه النار والموت الأبدية [vgl. Apg 3,23].

-
- 1110 بُرُوش: برُوش، م.
 1111 إِمَاش: أماس، ك.
 1112 أَسَتْ: أسَتْ، م.
 1113 ذَبَّاسٌ بِسَيْسٍ: ذَبَّاسٌ بُشِي، ك.
 1114 اتش عَم: إشرَعْنُو، م.
 1115 عَقُوش: عَقُوكش، ك.
 1116 تَوْبُرُوقُتُو أَكْنُو: تَوْبُرُوقُتُو كْنُو، م.
 1117 أي أتم تدعون بأنا آمنّا بموسى عليه السلام وكان دعواكم كاذبا. ... عَقُوشٌ تَوْبُرُوقُتُو أَكْنُو إلى آخر الآية: -، و.
 1118 تعالى: تبارك وتعالى، و؛ وتبارك وتعالى، م.
 1119 في: من، م.
 1120 من: في، ك.
 1121 من: في، ك.
 1122 كلامه: كلام، ك؛ كلامي، م.
 1123 واثبتوا: وثبتوا، ك.
 1124 سمعتم: استمعتم، ك.
 1125 به: -، و م.
 1126 من أبى: عن إليّ، ك.
 1127 لم: لا، ك.
 1128 يؤمن: تؤمن، ك.
 1129 يسمع كلامه: يستمع كلام، ك؛ يسمع كلام، م.
 1130 يتكلم: تكلم، ك.
 1131 ومردودا وخارجا: أو مردودا أو خارجا، و م.

II-43 وهذا الدليل كافٍ للطائفتين، أي¹¹³² اليهود والنصارى، لو هداها الله. أما لليهود فإن هذا النقل كان منصوحاً¹¹³³ في كتابهم ولا ينكرونه. ومع هذا كانوا منكري مجيئ عيسى عليه السلام وقالوا: الآن لم يجيء وبعد هذا كانوا منكري لنبوة نبينا¹¹³⁴ محمد صلى الله عليه وسلم¹¹³⁵. فويلٌ لكل صاحب¹¹³⁶ هذا الإنكار. وأما للنصارى فإن هذا النقل دليل قطعي¹¹³⁷ على أن النبوة منافية¹¹³⁸ للربوبية. فإن النصارى مع اعتقادهم بأن من روى هذا النقل كان أول الحواريين وكانوا يقرؤون بهذا النقل في كل يوم الأحد¹¹³⁹ في كنائسهم¹¹⁴⁰ ولا يعلمون ما يقرؤون¹¹⁴¹ من إنسانية¹¹⁴² عيسى¹¹⁴³ عليه السلام ونبوته. وقالوا بالاتحاد إليه والحلول فيه. ولو سألتهم صرحوا لي كيف الاتحاد والحلول¹¹⁴⁴ لا يمكن أن يصرحوا به في¹¹⁴⁵ أحد. ولكن¹¹⁴⁶ لما زعموا أن فيه لاهوتا وقال في الإنجيل الله واحد لزمهم أن يكون هو عيسى عليه السلام.^{lxxxix} وهذا الاعتقاد كان من واضح جملهم وويل لكل هذا المعتقد وليس أحدٌ ينصرهم من النار. ولهذا النقل كان الإشارة في القرآن العظيم¹¹⁴⁷: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [٥ المائدة ٧٥]، أي وما هو إلا رسولٌ كالرسل قبله، أي كموسى عليه السلام، خصه الله تعالى¹¹⁴⁸ بالمعجزات كما خصهم بها¹¹⁴⁹. فإن

¹¹³² أي: من، و.

¹¹³³ منصوحاً: مصرحاً، ك.

¹¹³⁴ نبينا: نبيا، م.

¹¹³⁵ صلى الله عليه وسلم: عليه السلام، ك.

¹¹³⁶ صاحب: لصاحب، و.

¹¹³⁷ دليل قطعي: دليل قطعي، و؛ وكيل قاطع، ك.

¹¹³⁸ منافية: منان، ك.

¹¹³⁹ في كل يوم الأحد: في يوم الأحد، ك.

¹¹⁴⁰ كنائسهم: كنيسائهم، ك.

¹¹⁴¹ يقرؤون: قرؤوا، ك.

¹¹⁴² من إنسانية: في النسائية، ك.

¹¹⁴³ عيسى: -، م.

¹¹⁴⁴ ولو سألتهم صرحوا لي كيف الاتحاد والحلول: -، ك؛ ولو سألهم صرحوا كيف الاتحاد والحلول فيه، م.

¹¹⁴⁵ به في: فيه في، ك.

¹¹⁴⁶ ولكن: لكن، و م.

¹¹⁴⁷ العظيم: -، ك.

¹¹⁴⁸ تعالى: -، و.

¹¹⁴⁹ خصهم بها: حصهم، و.

الله¹¹⁵⁰ أحيا¹¹⁵¹ الموتى على يده¹¹⁵² فقد أحيا العصا على يد موسى¹¹⁵³ وجعلها حية تسعى على يد موسى¹¹⁵⁴ عليه السلام¹¹⁵⁵ وهو أعجب. وإن الله خلق عيسى عليه السلام¹¹⁵⁶ من غير أب فقد خلق¹¹⁵⁷ آدم عليه السلام¹¹⁵⁸ من غير أب وأم وهو أغرب. ولأجل هذا¹¹⁵⁹ قال موسى عليه السلام: هو نبيّ بمثلي فلا تقولوا بما لا يليق إليه إن كان يجي الله الموتى بيده¹¹⁶⁰، فقد أحيا العصا بيدي إلى آخره. وما ذكر من الدلائل في كتبهم إلى أنه بمعزل من الألوهية. لو هداهم الله لأدركوا وآمنوا بما¹¹⁶¹ في كتبهم.

II-44 ولكمال جملهم وتعندهم ذهبوا إلى ظاهر المعاني الذي كان في كتبهم¹¹⁶² من المتشابهات وتأولوا¹¹⁶³ المحكمات وحملوها على المتشابهات، ولم يعلموا بظواهر المحكمات وإن سكتوا في معاني¹¹⁶⁴ المتشابهات بأن يقولوا علمها عند الله كما قال الله تعالى¹¹⁶⁵ في القرآن: ﴿وَمَا¹¹⁶⁶ يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران ٧]. ولذا أفرطوا في حق عيسى عليه السلام وقالوا¹¹⁶⁷ بما لا يليق إليه من الألوهية سبحانه وتعالى¹¹⁶⁸ عما يشركون. واليهود من أجل عدم هدايتهم وشدة تعندهم أنكروا مجيء عيسى

1150 الله: + تعالى، م.

1151 أحيا: احيى، ك.

1152 على يده: بيده، و م.

1153 فقد أحيا العصا على يد موسى: فقد أحيى العصا، ك.

1154 على يد موسى: -، و.

1155 عليه السلام: -، م.

1156 وإن الله خلق عيسى عليه السلام: وأن خلقه، ك.

1157 خلق: + الله، م.

1158 عليه السلام: -، ك م.

1159 هذا: ذلك، و.

1160 بيده: من يده، و ك.

1161 بما: ماء، ك.

1162 ولكمال جملهم وتعندهم ذهبوا إلى ظاهر المعاني الذي كان في كتبهم: -، م.

1163 وتأولوا: تاءول، م.

1164 معاني: معان، م.

1165 الله تعالى: قال الله تعالى، و م.

1166 وما: ولا في كل المخطوطات.

1167 وقالوا: + له، ك.

1168 سبحانه وتعالى: سبحانه الله، ك.

عليه السلام. فقالوا لم يجيء بعد لأنه إذا جاء لا يعلم من أين جاء وبقوا إلى يومنا هذا¹¹⁶⁹ منتظرين المسيح الدجال الكذاب. وإذا جاء يقولون الآن جاء¹¹⁷⁰ المسيح ويتبعونه بأسرهم¹¹⁷¹. وبهذا الزعم لقد كفروا وأنكروا بعد عيسى عليه السلام بنبوة نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم¹¹⁷² على أنهم يجدون نعته في التوراة والزبور وهي كانت مكتوبة فيها¹¹⁷³.

II-45 وما في التوراة من وصف¹¹⁷⁴ الرسول عليه السلام¹¹⁷⁵ قال الإمام¹¹⁷⁶ الديلمي في تفسير له¹¹⁷⁷ في التصوف: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ طَسَّ تِلْكَ آيَاتُ الْفُرْعَانِ وَكِتَابِ مُبِينٍ﴾ [٢٧ النمل ١] الطاء الطهارة، السين سيد المرسلين¹¹⁷⁸، أقسم الله تعالى¹¹⁷⁹ بطهارة النبي عليه السلام لأن هذه آيات القرآن التي وعدناهم في كتاب مبين يعني في التوراة. وذلك أن الله¹¹⁸⁰ وعدهم في التوراة بمجيء النبي العربي من حراء مكة ومعه جماعة¹¹⁸¹ كثيرة أشداء على الكفار فإنه تعالى يعطيهم كتابا وتوقيعا معنونا. قال في آخر التوراة بعدما ذكر مجيء موسى من¹¹⁸² سيناء¹¹⁸³ ومجيء¹¹⁸⁴ عيسى من¹¹⁸⁵ ساعير¹¹⁸⁶ عليها السلام¹¹⁸⁷: هو¹¹⁸⁸

1169 هذا: -، م.

1170 جاء: جاء جاء، م.

1171 بأسرهم: بامرهم، ك م.

1172 نبوة نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم: نبوة نبينا عليه السلام، ك؛ نبوة نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، م.

1173 فيها: فيها، ك.

1174 وصف: وصيف، ك.

1175 عليه السلام: صلى الله تعالى عليه وسلم، و.

1176 الإمام: الأمام، م.

1177 في تفسير له: -، و م.

1178 السين سيد المرسلين: -، و.

1179 تعالى: -، و م.

1180 الله: + الله تعالى، ك؛ تعالى، م.

1181 جماعة: جماعته، ك.

1182 من: في، ك و.

1183 سيناء: سينا، م.

1184 ومجيء: مجيء، ك.

1185 من: عن، م.

1186 ساعير: ساعي، ك م.

1187 عليها السلام: -، و م.

1188 هو: وهو، و.

يتبع¹¹⁸⁹ ميهان قورون¹¹⁹⁰ (؟)، يعني استعلی من جبل حراء مكة. ثم ذكر كلاما طويلا في وصف جماعة تكون¹¹⁹¹ مع الذي يظهر من حراء مكة إلى أن قال: *إيش دوث لومو*¹¹⁹² [איש דת למו] [vgl. Dtn 33,2]، أي أعطى¹¹⁹³ نورا كتابا معنونا لهم *أيش آتش آتشست*¹¹⁹⁴ بلغة عبري¹¹⁹⁵، *دوث*¹¹⁹⁶ [דת] كتاب بعنوان، *لومو*¹¹⁹⁷ [למו] أي لهم، وإنما سمي الكتاب *أيش*¹¹⁹⁸ [איש] لأنه نور¹¹⁹⁹ المؤمنين ونار الكافرين. وكتاب الله تعالى يسمى نورا كما يسمى القرآن في التوراة نورا¹²⁰⁰ في كثير من المواضع¹²⁰¹ فافهم. وأنا وجدت هذه الآيات في ترجمة التوراة إلى اليوناني على هذه الطريقة¹²⁰²، فاكشفنا¹²⁰³ من بعض ما ذكر في الإنجيل من وصف النبي صلى الله عليه وسلم للاختصار¹²⁰⁵. وتركنا ما¹²⁰⁶ في التوراة والزبور للتحرز¹²⁰⁷ عن التويل، ولو أنني علمت كون¹²⁰⁸ هذه الرسالة مقبولة عند ذوي الاحترام لنذكر¹²⁰⁹ كل ما كان مذكورا في الكتب الثلاثة.

1189 يتبع: تبع، م.

1190 قورون: قرون، و؛ قرون، م.

1191 تكون: يكونون، ك. و.

1192 *إيش دوث لومو*: *إيش دوث لومو*، و؛ *إيش دوث لومو*، م.

1193 أعطى: المطر، ك.

1194 *أيش آتش آتشست*: *أيش آتش است*، و م.

1195 عبري: غيري، ك.

1196 *دوث: دوث*، و؛ *دوث*، م.

1197 *لومو: لومو*، و م.

1198 *أيش: أيش*، و.

1199 نور: + ونار، ك.

1200 في التوراة نورا: والتوراة، ك؛ والتوراة نورا، م.

1201 المواضع: + نورا، ك.

1202 هذه الطريقة: هذا الطريق، ك.

1203 فاكشفنا: ما كشفنا، ك.

1204 الله: + تعالى، و.

1205 للاختصار: للاختصار، و.

1206 وتركنا ما: وتركناه، و.

1207 للتحرز: تحرزا، و.

1208 كون: كانت، ك م.

1209 لنذكر: لنذكر كذكر، و؛ -، ك.

II-46 والحمد لله الذي جعلني من زمرة ﴿يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ﴾ [٥٧ الحديد ٢٨]، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وعلى جميع الأنبياء وعلى خير آلهم وأزواجهم وأولادهم. فلنشرع إلى الأدعية: اللهم اغفر لي¹²¹⁰ خطاياي وحملي وإسرافي في أمري وما أنت أعلم به مني. أنت المقدم والمؤخر¹²¹¹ وأنت على كل شيء قدير. اللهم أصلح ديني الذي هو عصمة¹²¹² أمري وأصلح لي دنياي التي فيها معاشي¹²¹³، وأصلح لي آخري التي إليها معادي. واجعل الحياة زيادة لي¹²¹⁴ من كل خير واجعل الموت راحة لي من كل شر¹²¹⁵. اللهم إني أسألك الهدى والتقى والعفاف¹²¹⁶ والغنى ومن العمل ما ترضى.

II-47 اللهم آت نفسي تقواها¹²¹⁷ وزكها¹²¹⁸، أنت¹²¹⁹ خير من زكاها أنت وليها ومولاها¹²²⁰. اللهم إني أعوذ بك من¹²²¹ فتنة القبر ومن شر الغنى¹²²² ومن شر فتنة الفقر¹²²³ وعذاب النار ومن فتنة النار وعذاب القبر¹²²⁴. وأعوذ بك من فتنة المسيح الدجال، اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل والجبن والفرع¹²²⁵ والنجل وأرذل العمر ومن فتنة المحيا والممات. اللهم إني أعوذ بك من شر القضاء وشيئة العداء ودرك الشقاء¹²²⁷، واللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن وخلع¹²²⁸

1210 لي: -، و.

1211 والمؤخر: وأنت المؤخر، م.

1212 عصمة: عصمته، ك.

1213 معاشي: معاش، ك.

1214 لي: -، م.

1215 شر: سر، ك.

1216 والعفاف: والعفان، ك.

1217 تقواها: تعوها، ك.

1218 وزكها: وزكيا، ك م.

1219 أنت: ات، ك.

1220 ومولاها: وزكيا، و؛ وموليا، م.

1221 من: من شر، م.

1222 الغنى: القنى، ك.

1223 ومن شر فتنة الفقر: -، و م.

1224 القبر: + ومن شر الفناء ومن شر فتنة القبر، و.

1225 والفرع: والفرغ، ك.

1226 وأرذل: والرزل، و؛ وارزل، م.

1227 الشقاء: الشعاء، ك.

1228 وخلع: ضلع، ك؛ صشلع، م.

الدين¹²²⁹ وغلبة¹²³⁰ الرجال. اللهم إني أعوذ بك من الفقر والقلة، اللهم إني أعوذ بك من¹²³¹ الشقاوة والنفاق ومن سوء¹²³² الأخلاق، اللهم أني أعوذ بك من الجوع¹²³³. فإنه¹²³⁴ بئس الضجيع وأعوذ بك من شر الفتن ما ظهر منها¹²³⁵ وما بطن. اللهم إني أعوذ برضاك¹²³⁶ من سخطك ومعافاتك من عقوبتك، اللهم إني أعوذ بك منك¹²³⁷، لا احصى ثناء¹²³⁸ عليك، أنت كما أثنيت على نفسك لا إله إلا أنت. أستغفرك اللهم ربنا وأتوب إليك. اللهم كما سألتك¹²³⁹ فيه ومنه¹²⁴⁰ فأني¹²⁴¹ أسألك ذلك كله لي ولوالدي ولأستاذي¹²⁴² ولمشايجي وأرحمني وأهلي وقرباتي وجيراني ومن¹²⁴³ يحبني من المسلمين ومن عرفني أو سمع بذكري أو لم يعرفني ولوالديهم وأبنائهم وإخوانهم وأزواجهم وعشيرتهم وذوى رحمهم وللمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الأحياء منهم والأموات ومن ظن بي¹²⁴⁴ خيرا. إنك واهب الخيرات ورافع¹²⁴⁵ المضرات¹²⁴⁶ وأنت على كل شيء قدير. وصل وسلم على محمد وعلى آل محمد وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت وصليت وسلمت على إبراهيم

1229 الدين: الذين، و.

1230 وغلبة: وعليه، ك.

1231 من: + زوال نعمتك ومن جميع سخطك اللهم اني اعوذ بك من، و؛ + زوال نعمتك ونجاة نعمتك ومن جميع سخطك اللهم اني اعوذ من، م.

1232 ومن سوء: وسوء، ك.

1233 الجوع: المجموع، م.

1234 فإنه: + فأنه، ك.

1235 منها: منه، و ك.

1236 برضاك: برضاك، ك.

1237 منك: -، م.

1238 احصى ثناء: أحصر ثناء، ك؛ احصى ثناء، و.

1239 سألتك: سلمك، ك.

1240 وأتوب إليك. اللهم كما سألتك فيه ومنه: اللهم سألت فيه ومنه، و؛ اللهم سألتك فيه ومنه، م.

1241 فأني: فإن، ك.

1242 ولأستاذي: وأستاذي، ك.

1243 ومن: من، م.

1244 ظن بي: يظن لي، م

1245 ورافع: ودافع، و.

1246 المضرات: المطرات، و.

وعلى آل إبراهيم في العالمين¹²⁴⁷. إنك حميد مجيد >وآته<¹²⁴⁸ الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة والمقام المحمود الذي وعدته إنك لا تخلف الميعاد.

II-48 ربنا أنت ولينا، فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين. ﴿وَأَكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ﴾¹²⁴⁹ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ ﴿[٧ الأعراف ١٥٦] ربنا، آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول بالإيمان بما جاء به. فاكثبنا مع الشاهدين. رب اجعل هذا البلد آمناً وأجنبني¹²⁵⁰ وبنِي¹²⁵¹ أن نعبد الأصنام ربنا ليقموا الصلاة. فاجعل أفئدة من الناس تهوى¹²⁵² إليهم وارزقهم¹²⁵³ من الثمرات لعلهم يشكرون ربنا. إنك تعلم ما نخفي وما نعلن. وما يخفى¹²⁵⁴ على الله من شيء في الأرض ولا في السماء. الحمد لله¹²⁵⁵، رب اجعلني مقيم¹²⁵⁶ الصلاة ومن ذريتي¹²⁵⁷ ربنا وتقبل دعائي¹²⁵⁸. ربنا اغفر لي ولوالدي¹²⁵⁹ وللمؤمنين يوم يقوم الحساب. رب¹²⁶⁰ ارحم والدي¹²⁶¹ كما ربياني صغيراً، رب اجعلني رضا، رب إني مسني الضر¹²⁶² وأنت أرحم الراحمين لا إله إلا أنت. سبحانك إني كنت من الظالمين، ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، اللهم خذ بأزمة¹²⁶³ قلوبنا إليك واجعلنا ممن توكل في

¹²⁴⁷ في العالمين: -، و.

¹²⁴⁸ وآته: وأنه، ك؛ و؛ آت، م.

¹²⁴⁹ الآخرة: + حسنة، و م.

¹²⁵⁰ وأجنبني: وأجنبني، م؛ وأجبتني، و.

¹²⁵¹ وبنِي: وبنِي، ك م.

¹²⁵² تهوى: لهوى، و.

¹²⁵³ وارزقهم: ارزقهم، ك و.

¹²⁵⁴ يخفى: يخغ، ك.

¹²⁵⁵ الله: + رب العالمين، و م.

¹²⁵⁶ مقيم: مقيمي، م.

¹²⁵⁷ ذريتي: ذرتي، ك.

¹²⁵⁸ دعائي: دعاء، و.

¹²⁵⁹ ولوالدي: ولوالدي، م.

¹²⁶⁰ رب: ربنا، و م.

¹²⁶¹ والدي: لوالدي، م.

¹²⁶² الضر: الخضر، و؛ + وأنت كاشف الضر، م.

¹²⁶³ رب: بازحة، م.

جميع أموره عليك¹²⁶⁴ وعمنا بالرحمة التي لديك وفي يديك.¹²⁶⁵ واجعلنا هادين مهدين غير ضالين ولا مضللين برحمتك يا أرحم الراحمين والحمد لله رب العالمين¹²⁶⁶ بجرمة¹²⁶⁷ سيد المرسلين.

¹²⁶⁴ عليك: إليك، و.

¹²⁶⁵ يديك: يدك، و م.

¹²⁶⁶ العالمين: + أمين، م.

¹²⁶⁷ بجرمة: بجرمه، و.

Referenzen

- Accad, Martin, "The Gospels in the Muslim Discourse of the Ninth to the Fourteenth Centuries: an exegetical inventorial table (parts i-iv)," in *Islam and Christian-Muslim Relations* 14 (2003), S. 67-91, 205-220, 337-352, 459-479.
- , "The Ultimate Proof-Text. The interpretation of John 20.17 in Muslim-Christian Dialogue (Second/Eighth-Eighth/Fourteenth Centuries)," in *Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, hg. D. Thomas, Leiden 2003, S. 199-214.
- Adang, Camilla, *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996.
- Ahlwardt, Wilhelm, *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin* 1-10, Berlin 1887.
- Altunsu, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislamları*, Ankara 1972.
- Aumer, Joseph, *Die arabischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*, München 1866 [<http://www.digitale-sammlungen.de/~db/bsb00008269/images/index.html>] (28.01.2009).
- Baer, Marc David, *Honored by the glory of God: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, Oxford 2008.
- Baldick, Julian, *Mystical Islam: An introduction to Sufism*, London 1989.
- Baiḍāwī, 'Abdallāh b. 'Umar, *Tafsīr al-Baiḍāwī* 1-5, Beirut 1996.
- Baldick, Julian, *Mystical Islam: An introduction to Sufism*, London 1989.
- Die Bibel*. Einheitsübersetzung. Hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz usw., Stuttgart 1980.
- Böwering, Gerhard, *The mystical vision of existence in classical Islam: The Qur'ānic hermeneutics of the Šūfī Saḥl al-Tustarī (d. 283/896)*, Berlin 1980.
- The book of religion and empire. A semi-official defence and exposition of Islam written by order at the court and with the assistance of the Caliph Mutawakkil (A.D. 847-861) by 'Alī Ṭabarī*. Translated with a critical apparatus from an apparently unique MS. in the John Rylands Library by A. Mingana. Manchester / New York 1922.
- Danker, Frederick W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature*. Based on Walter Bauer's Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, 3. revid. Aufl., Chicago 2000.
- Dār al-kitāb al-muqaddas fi š-šarq al-awsaṭ (Hg.) (1995): *al-kitāb al-muqaddas*. o. O. *Encyclopaedia Iranica* 1-, London [etc.] 1985-.
- The Encyclopaedia of Islam*. New Edition 1-11, Leiden 1960-2004.
- GAL = Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* 1-2, Leiden 1943.
- Fahraddin ar-Rāzī, *Tafsīr al-Faḥr ar-Rāzī aš-šahīr bi-t-tafsīr al-kabīr wa-mafātīḥ al-ḡaib* 1-32, Beirut 1401/1981.
- Flügel, Gustav, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien* 1-3, Wien 1865-67.

- International Standard Bible Encyclopedia* 1-4, hg. Von G.W. Bromiley, Grand Rapids 1990.
- Ismaʿīl Pāšā al-Baġdādī, *Hadīyat al-ʿarīfīn* 1-2. [Nachdruck der 1951-1955 in Istanbul erschienenen Ausgabe], Beirut o.J.
- , *Īdāḥ al-maknūn fī d-dail ʿalā kašf az-ẓunūn ʿan asmāʾ l-kutub wa-l-funūn* 1-2, Beirut o.J.
- Ibn Kaṭīr, ʿImād ad-Dīn Ismāʿīl, *Tafsīr Ibn Kaṭīr* 1-4. hg. von Yūsuf ʿAbdarrahmān al-Marʿašlī, Beirut 1992.
- , *Qīṣaṣ al-anbīyāʾ* 1-2, Kairo 1968.
- Karrer, Martin, *Jesus Christus im Neuen Testament*, Göttingen 1998.
- Knysh, Alexander D., *Ibn ʿArabī in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Albany 1999.
- Der Koran*. Übers. Rudi Paret, 8. Aufl, Stuttgart 2001.
- Lazarus-Yafeh, Hava, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992.
- Nasafī, Abū l-Barakāt ʿAbdallāh b. Aḥmad, *Tafsīr an-Nasafī* 1-4, Riyad/Mekka 2003.
- Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, London 1914.
- Novum Testamentum Graece, post Eberhard et Ernst Nestle*, 27. rev. ed. apparatus criticum novis curis elaboraverunt Barbara Aland, Stuttgart 1995.
- Pines, Shlomo, “‘Israel, my firstborn’ and the Sonship of Jesus. A theme of Moslem anti-Christian Polemics,” in *Studies in mysticism and religion. Presented to Gershom G. Scholem*, hg. von E. E. Urbach et al., Jerusalem 1967, S. 177-190.
- Reeves, John C. (Hg.), *Bible and Qurʾān. Essays in Scriptural Intertextuality*, Leiden 2004.
- Schimmel, Annemarie, *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*, München 2000.
- Schützinger, Heinrich, “Die arabische Bileam-Erzählung. Ihre Quellen und ihre Entwicklung,” in *Der Islam* 59 (1982), S. 195-221.
- Steinschneider, Moritz, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden*, Leipzig 1877.
- Ṭabrisī, Abū ʿAlī al-Faḍl b. al-Ḥasan, *Tafsīr ḡawāmiʿ al-ḡāmiʿ* 1-3, Qom 1418/1997.
- Ṭaʿālibī, ʿAbdarrahmān, *Tafsīr at-Ṭaʿālibī* 1-5, Beirut 1418/1997.
- Ṭaʿālibī, Abū Maṣṣūr ʿAbdalmalik, *Yatīmat ad-dahr* 1-5, Beirut 1983.
- Taftāzānī, Saʿd ad-Dīn Masʿūd b. ʿUmar b. ʿAbdallāh, *Šarḥ al-maqāṣid fī ʿilm al-kalām* 1-2, Lahore 1981.
- Thomas, David, “The Miracles of Jesus in Early Islamic Polemic,” in *Journal of Semitic Studies* 39 ii (1994), S. 221-243.
- (Hg.), *Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in ʿAbbasid Iraq*, Leiden 2003.

- , “Early Muslim Responses to Christianity,” in *Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in ‘Abbasid Iraq*. Hg. von David Thomas. Leiden 2003, S. 231-254.
- Urbach, E. E. et al. (Hg.), *Studies in mysticism and religion. Presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalem 1967.
- Verzeichniss der Handschriften im Preussischen Staate. Die Handschriften in Göttingen. 3. Universitäts-Bibliothek. Nachlässe von Gelehrten / Orientalische Handschriften / Handschriften im Besitz von Instituten und Behörden*, Berlin 1894
- Wheeler, Brannon M., “Israel and the Torah of Muḥammad,” in *Bible and Qur’ān. Essays in Scriptural Intertextuality*, hg. von John C. Reeves, Leiden 2004, S. 61-85.
- Zilfi, Madeline C., “The Kadizadelis. Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul,” in *Journal of Near-Eastern Studies* 45 iv (1986), S. 251-269.

Anmerkungen

- i غفر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج ١١، ص ١٩١: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ وهذا التحريف يحتمل التأويل الباطل، ويحتمل تغيير اللفظ، (...).
- ii Evt. das Syrische ܕܝܐܝܬ, in deutscher Umschrift: *il*.
- iii *ziv* evt. Lykisch für Gott.
- iv Georgisch für Gott, in deutscher Umschrift: *g'merti*.
- v غفر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج ١١، ص ١٩١: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ وهذا التحريف يحتمل التأويل الباطل، ويحتمل تغيير اللفظ، (...).
- vi Evt. das Syrische ܕܝܐܝܬ, in deutscher Umschrift: *il*.
- vii Gott in türkischer Sprache: tanrı.
- viii *ziv* evt. Lykisch für Gott.
- ix Georgisch für Gott, in deutscher Umschrift *g'merti*.
- x الثعالبي: بقيمة الدهر، ج ٥، ص ٢٠٨.
- xi بياضوي: تفسير البياضوي، ج ٣، ص ٦٤.
- xii الطبرسي: تفسير جوامع الجامع، ج ١، ص ٧١٠.
- xiii بياضوي: تفسير البياضوي، ج ٣، ص ٦٥.
- xiv الطبرسي: تفسير جوامع الجامع، ج ١، ص ٧١٠: أي * يجدون نعته أولئك الذين يتبعونه من بني إسرائيل ﴿مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل﴾.
- xv الثعالبي: تفسير الثعالبي، ج ٣، ص ٨٢ إلى ٨٣.
- xvi النفسي: تفسير النفسي، ج ٢، ص ٣٨١.
- xvii البياضوي: تفسير البياضوي، ج ٣، ص ٦٤ إلى ٦٥.
- xviii الثعالبي: تفسير الثعالبي، ج ٣، ص ٨٤ إلى ٨٥.
- xix Joh 14,1: ¹ Μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία: πιστεύετε εἰς τὸν θεόν, καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε.

- xx Joh 14,12: ¹² ἂμην ἂμην λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ
κάκεινος ποιήσει, καὶ μείζονα τούτων ποιήσει, ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι:
- xxi Joh 20,17: ¹⁷ (...) Αναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεὸν μου
καὶ θεὸν ὑμῶν.
- xxii Joh 14,15-18: ¹⁵ Ἐὰν ἀγαπᾶτέ με, τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε: ¹⁶ κἀγὼ ἐρωτήσω
τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν ἵνα *μενη μεθ υμων εις τον αιωνα*,
¹⁷ τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ
γινώσκει: *αὐτὸ* ὑμεῖς *δε* γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται.
¹⁸ Οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς.
- xxiii Joh 14,24-26: ²⁴ ὁ μὴ ἀγαπῶν με τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ: καὶ ὁ λόγος ὃν ἀκούετε
οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός. ²⁵ Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν
μένων: ²⁶ ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί
μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν.
- xxiv Joh 14,30: ³⁰ οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν, ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων:
καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν.
- xxv Joh 15,25f.: ²⁵ ἀλλ' ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ *γεγραμμένος ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν* ὅτι
Ἐμίσησάν με ὠρεάν. ²⁶ Ὄταν *δε* ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ
τοῦ πατρός, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρός ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος
μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ:
- xxvi Joh 16,4: ⁴ ἀλλὰ ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ὅταν ἔλθῃ ἡ ὥρα *αὐτῶν* μνημονεύετε
αὐτῶν ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν. Ταῦτα δὲ ὑμῖν ἐξ ἀρχῆς οὐκ εἶπον, ὅτι μεθ' ὑμῶν ἦμην.
- xxvii Joh 16,7-13: ⁷ ἀλλ' ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν, συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. Ἐὰν
γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς: ἔάν δὲ πορευθῶ, πέμψω
αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς. ⁸ καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ
δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως: ⁹ περὶ ἁμαρτίας μὲν, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμὲ: ¹⁰
περὶ δικαιοσύνης δέ, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα *μου* ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με: ¹¹
περὶ δὲ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκρίται. ¹² Ἐτι πολλὰ ἔχω
λέγειν ὑμῖν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι: ¹³ ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα
τῆς ἀληθείας, ὀδηγήσει ὑμᾶς *εις πασαν την ἀληθειαν*: οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ'
ἐαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα *αν* ἀκούσει λαλήσει, καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν.
- xxviii Joh 6,69: ⁶⁹ καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.
- xxix Joh 14,1: ¹ Μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδιά (...).
- xxx شرح المقاصد في علم الكلام، ج ٢، ص ١٨٩.
- xxxi البيضاوي: تفسير البيضاوي، ج ١، ص ٣٩١ إلى ٣٩٢.
- xxxii شرح المقاصد في علم الكلام، ج ٢، ص ١٩٠.
- xxxiii Joh 14,23: ²³ Ἐάν τις ἀγαπᾷ με τὸν λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ πατὴρ μου ἀγαπήσει
αὐτόν καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσομεθα καὶ μονὴν παρ αὐτῷ *ποιήσομεν*.
- xxxiv Joh. 14,26: ²⁶ ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί
μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν.
- xxxv شرح المقاصد في علم الكلام، ج ٢، ص ١٩٠.
- xxxvi εὐχαριστῶ σοι.
- xxxvii εὐχαριστῶ σοι θεέ μου.
- xxxviii καὶ εὐχαριστῶ τον θεον (sic).
- xxxix καὶ εὐχαριστῶ τον πλάστου (sic) μου καὶ τον κυρίου μου.
- xl Joh 14,27: ²⁷ Εἰρήνην ἀφήμι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν (...).
- xli Joh 14,29: ²⁹ καὶ νῦν εἶρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι (...).
- xlii Joh 14,30: ³⁰ οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν, ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων:
καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν.
- xliii Joh 15,25: ²⁵ ἀλλ' ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ *γεγραμμένος ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν* ὅτι
Ἐμίσησάν με ὠρεάν.

- xliv Joh 15,26: ²⁶ οταν *δε* ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, [τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται,] ἐκεῖνος μαρτυρήσει.
- xlvi Joh 16,4: ⁴ ἀλλὰ ταῦτα λελάληκα ὑμῖν (...).
- xlvi Joh 16,8: ⁸ καὶ ἔλθων ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον (...).
- xlvi Joh 16,12: ¹² Ἐτι πολλὰ ἔχω *λέγειν ὑμῖν*, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἅρτι.
- xlvi Joh 16,13: ¹³ ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας (...).
- xlvi Mt 25,35f.: ³⁵ ἐπεινάσα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με, ξένος ἦμην καὶ συνηγάγετέ με, ³⁶ γυμνὸς καὶ περιεβάλετέ με, ἡσθένησα καὶ ἐπεσκεψασθέ με, ἐν φυλακῇ ἦμην καὶ ἤλθατε πρὸς με.
- l Joh 3,3: ³ (...) Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.
- li Joh 3,6: ⁶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν (...).
- lii Joh 3,6: (...), καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν.
- lii Mt 18,1f.: ¹ Ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες, Τίς ἄρα μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν; ² καὶ προσκαλεσάμενος παιδίον (...).
- liv Evt. das Syrische Δε, il.
- lv النعالي: بتيمة الدهر، ج ٥، ص ٢٠٨.
- lvi بياضوي، تفسير البياضوي، ج ٣، ص ٦٤.
- lvii الطبرسي: تفسير جوامع الجامع، ج ١، ص ٧١٠.
- lviii بياضوي: تفسير البياضوي، ج ٣، ص ٦٥.
- lix الطبرسي: تفسير جوامع الجامع، ج ١، ص ٧١٠: أي يجدون نعته أولئك الذين يتبعونه من بني إسرائيل ﴿مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل﴾.
- lx النفسي: تفسير النفسي، ج ٢، ص ٣٨١.
- lxi البياضوي: تفسير البياضوي، ج ٣، ص ٦٤ إلى ٦٥.
- lxii Joh 14,1: ¹ Μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδιά: πιστεύετε εἰς τὸν θεόν, καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε.
- lxiii Joh 14,12: ¹² ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κάκεινος ποιήσει, καὶ μείζονα τούτων ποιήσει, ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι.
- lxiv Joh 20,17: ¹⁷ (...) Ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν.
- lxv Joh 14,15-18: ¹⁵ Ἐὰν ἀγαπᾷτε με, τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε: ¹⁶ καὶ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν ἵνα *μενῇ μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα*, ¹⁷ τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει: *αὐτό* ὑμεῖς *δε* γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται. ¹⁸ Οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς.
- lxvi Joh 14,24-26: ²⁴ ὁ μὴ ἀγαπῶν με τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ: καὶ ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρὸς. ²⁵ Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν μένων: ²⁶ ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν.
- lxvii Joh 14,30: ³⁰ οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν, ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων: καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν.
- lxviii Joh 15,25f.: ²⁵ ἀλλ' ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ *γεγραμμένος ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν* ὅτι Ἐμίσησάν με δωρεάν. ²⁶ Οταν *δε* ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ:
- lxix Joh 6,69: ⁶⁹ καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.
- lxx Joh 14,1: ¹ Μὴ ταρασσέσθω (...).

البضاوي: تفسير البضاوي، ج ١، ص ٣٩١. lxxi

- lxxii Joh 14,23: ²³ Ἐάν τις ἀγαπᾷ με τὸν λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτὸν καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ *ποιησομεν*.
- lxxiii Joh 14,26: ²⁶ ὁ δὲ παράκλητος (...).
- lxxiv εὐχαριστῶ σοι.
- lxxv εὐχαριστῶ σοι θεέ μου, καὶ εὐχαριστῶ τον θεον (sic), καὶ εὐχαριστῶ τον πλάστου (sic) μου καὶ τον κυρίου μου.
- lxxvi Joh 14,30: ³⁰ οὐκέτι πολλὰ (...).
- lxxvii Joh 15,25: ²⁵ ἀλλ' ἵνα πληρωθῇ (...).
- lxxviii Joh 15,26: Ὅταν *δὲ* ἔλθῃ (...).
- lxxix Joh 16,4: ⁴ ἀλλὰ ταῦτα λελάληκα (...).
- lxxx Mt 25,35f.: ³⁵ ἐπέινασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με, ξένος ἦμην καὶ συνηγάγετέ με, ³⁶ γυμνὸς καὶ περιεβάλετέ με, ἡσθένησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με, ἐν φυλακῇ ἦμην καὶ ἤλθατε πρὸς με.
- lxxxi Lk 11,15: (...) Ἐν Βεελζεβούλ [τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων] ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.
- lxxxii Joh 6,28f.: ²⁸ (...) *ποιησωμεν* ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ; ²⁹ [ἀπεκρίθη [ὁ] Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς:] Τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, ἵνα *πιστευσητε* εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος.
- lxxxiii Mk 3,28f.: ²⁸ Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι *οσας* ἐὰν βλασφημῇσωσιν: ²⁹ ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἐνοχὸς ἐστὶν αἰωνίου *κρισεως*.
- lxxxiv Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι (...).
- lxxxv Joh 10,30: ³⁰ ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐσμεν.
- lxxxvi Joh 10,34f.: ³⁴ Οὐκ ἔστιν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν ὅτι Ἐγὼ εἶπα, Θεοὶ ἐστέ; ³⁵ εἰ ἐκείνους εἶπεν θεοὺς πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο, καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή.
- lxxxvii Joh 5,46: εἰ γὰρ ἐπιστεύετε (...).
- lxxxviii Apg 3,22f.: ²² Μωϋσῆς μὲν *γαρ* πρὸς τοὺς πατέρας* εἶπεν ὅτι Προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ: αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατὰ πάντα ὅσα ἂν λαλήσῃ πρὸς ὑμᾶς. ²³ ἔσται δὲ πάντα ψυχὴ ἣτις ἐὰν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου (...).
- lxxxix بضاوي: تفسير البضاوي، ج ٢، ص ٣٠٧: هم الذين قالوا بالاتحاد منهم وقيل لم يصرح به أحد منهم ولكن لما زعموا أن فيه لاهوتا وقالوا لا إله إلا واحد لزمهم أن يكون هو المسيح.

Šabbetay Šewi and the Messianic Temptations of Ottoman Jews in the Seventeenth Century According to Christian Armenian Sources

Paolo Lucca

Introduction

The existence of Armenian documents based on and contemporaneous with the Šabbetay Šewi affair was made known to Hebraists by the Jewish scholar Abraham Galanté. It was a certain B. Nishanean, an Armenian antiquarian bookseller in Istanbul, who brought these documents to Galanté's attention, showing him a poem by Eremia K'ēōmiwrčean and a chapter (namely the fifty-seventh) of Arak'el Davrižec'i's *History* in which the story of Šabbetay Šewi was told. The former text, a poem composed of 127 four-line stanzas, was entitled *Yatags dera K'ristosin or kēlti kēlti asi, arareal ew šaradreal Eremiayi dpri Kostandinupōlsewoy, or ēr žamanakakić ew te-sōt iranć, 1115 t'woj* ["On the Pseudo-Messiah called *Geldi-geldi*, [a poem] written and composed by Eremia from Constantinople, contemporaneous and witness to the events, in the year 1115 (1666)"].¹ The latter, an anonymous reworking in prose of Eremia's poem included in the *History* of Arak'el, was titled *Patmut'wn anćić Hrēić azgin ew Sapē'ay anun jhtin, or asēr t'ē es em k'ristosn p'rkić Hrēić azgin ew ard eki ew yaytnec'ay zi p'rkećić znosa, ew ayloc' irakufeanć, ork' soć'unc' betewec'an* [Story of the events of the nation of the Jews and of the *jhtin* called Sabet'ay who said: "I am the Messiah, savior of the nation of the Jews. Behold, I have come and I have revealed myself to save them", and [story] of other subsequent events].² Galanté, who did not know Armenian, asked his friend Hamparsum Haladjian (at the time headmaster of the Armenian school "Kinali Ala" in Istanbul) to translate these sources into Turkish and, in 1934-1935, published a French version (based on

¹ Hasmik Sahakyan, *Uš mјnadari hay banastekut'yunē* [Late Medieval Armenian Poetry] 1-2, Erevan 1986-87, vol. 2, pp. 455-76.

² *Patmut'wn Arak'el vardapeti Davrižec'woy* [The History of the Vardapet Arak'el of Tabriz], Valaršapat 21884, pp. 651-65. Russian translation: *Istoriya strastei evrejsnago naroda i džixuta po imeni Sabeta, kotoryi govorit čto on Xristos, spasitel' evreev, javivšijsja dlja izbavlenija ix, i drugix cobyti posledovavšix za simi*, in X. Kučuk-Ioannesov, "Armјanskaja letopis' o evrejax v Persii XVII veka i o messii Sabbatae-Cevi" [An Armenian Chronicle on Jews in XVIIth Century Persia and on the Messiah Šabbetay Šewi], *Evrejskaja starina* 10 (1918), pp. 76-86. Eastern Armenian translation: *Hrea azgi bet tēh unec'ac anć'keri ev Sabet'a anunov breayi, orn asum ēr, t'ē inkē breakan azgi k'ristos p'rkić'n ē ev ard ekel ē ev haytnvel, or prki nranć ev ayl iroht'yunneri patmut'yun, or haјordec' sranc'*, in Davrižec'i Arak'el, *Patmut'yun* [History], introduction, translation and comment by Arak'elyan V., Erevan 1988, pp. 510-23. English translation: George A. Bournoutian, *The History of Vardapet Arak'el of Tabriz: Patmut'wn Arak'el vardapeti Davrižec'woy*, Costa Mesa, CA 2005, Chp. 57.

Haladjan's Turkish one) of the two texts.³ Some years later, in 1949, still helped by Haladjan, Galanté published a French version of the fifty-seventh chapter of the *Chronicle* of Zak'aria K'anak'erc'i, considering this piece of writing (titled *Anzgamu'ien Hrëic'* [On the shamelessness of the Jews] and in which is described a Jewish revolt attempt in Thessalonica crushed in bloodshed by the Ottoman authority) inspired by the story of Šabbetay Šewi.⁴ Afterwards, in his monograph on Šabbetay Šewi, Gershom Scholem set forth the few novel elements (if compared to other Jewish and European contemporaneous sources on Sabbatianism) presented by the texts of Eremia and Aṛak'el, avoiding mentioning the chapter of Zak'aria's *Chronicle* probably because Šabbetay Šewi is never named expressly in it.⁵ To these three texts may be added another short poem of Eremia, titled *Vasn verstin xayatarakufean Hrëic'* [Again on the Jewish ignominy, or Another Jewish ignominy] and, as far as I know, not yet translated from classical Armenian.⁶ This poem, a real indictment against Šabbetay Šewi and his messianic pretensions, deals with the consequences of Šabbetay Šewi's failure for the Jewish population, described by Eremia as embittered, frustrated and scorned.

It is not the aim of this article to analyze these texts for the purpose of tracing new elements and information helpful in the study of Sabbatian movement. What appears more interesting is to try to comprehend how these Armenian authors read and understood social and historical events which turned out so tragic for the Judaism of that time, laying emphasis on the different attitudes towards the Jewish people shown by Eremia and Zak'aria. The former, condemning Šabbetay Šewi as a deceiver dispatched by Satan, shows himself to share the pains of the Jews and to sympathize with their plight, even if he declares the superiority of Christianity, whereas the latter seems to feel a slight sense of complacency in describing the harsh suppression of the attempted Jewish revolt in Thessalonica.

Biographical notes

Before offering a comparison between their texts, it would be useful to provide some basic biographical notes on the two Armenian authors, in order better to

³ *Histoire de la nation juive et du nommé tchifout Sabbetaï qui disait: «Je suis le sauveur, le Christ des Juifs; me voici, je suis venu et je suis apparu, car je les sauverai (les Juifs)», et d'autres faits qui les suivent (qui suivent ces faits)* in Abraham Galanté, *Nouveaux documents sur Sabbetaï Sevi: organisation et us et coutumes de ses adeptes*, Istanbul 1935, pp. 82-107.

⁴ Zak'aria K'anak'erc'i, *Zak'areay sarkawagi Patmagru'ien* [Chronicle of Deacon Zak'aria] 1-3, Valaršapat 1870, vol. 2, pp. 113-7. French translation: *L'insolence des Juifs*, in Abraham Galanté, *Recueil de nouveaux documents inédits concernant l'histoire des Juifs de Turquie*, Istanbul 1949, pp. 44-47. Russian translation: *O besstydstbe evreev*, in M.O. Darbinjan-Melikjan, *Zakarii Kanakerci Xronika* [Chronicle of Zak'aria K'anak'erc'i], Moscow 1969, Chp. 57. English translation: *On the Shamelessness of the Jews*, in George A. Bournoutian, *The Chronicle of Deacon Zak'aria of K'anak'er*, Costa Mesa, CA 2004, pp. 229-31.

⁵ Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah. 1626-1676*, Princeton 1973, *passim*.

⁶ Sahakyan, *Uš mjadari bay banastekut'yuně*, vol. 2, pp. 476-7.

understand some of the reasons for their completely different positions towards the Jews and Jewish Messianism.

Eremia, who was born in Istanbul in 1637 and died in the same city in 1695, enjoyed from his early youth the patronage of Ambakum Eginli, a leading figure in the Istanbul Armenian community at the time. Besides his profound knowledge of internal Armenian religious and theological subjects, Eremia had a deep proficiency in both Ottoman and Armenian history, in natural and calendrical sciences and in many languages as well (he knew Armenian, Turkish, Greek, Latin and other European languages), although he was not a member of the clergy. His extensive travels throughout the Ottoman Empire and in the Caucasus and his contacts with Europeans and European cultural traditions persuaded Eremia of the importance of a cultural and humanistic revival in Armenian intellectual life inspired by the Enlightenment principles. Eremia, the most prolific Armenian author of this era, wrote poems, histories, chronicles, religious treatises and sermons. He also translated into Armeno-Turkish some of his own works, besides producing translations from Armenian religious and historical literature.⁷

Totally different from Eremia's was Zak'aria's life. Born in K'anak'er, near Erevan, in 1627, Zak'aria entered the monastery of Hovhanavank' at the age of thirteen. Except for his three journeys to Qazvin, Smyrna and Üsküdar, he spent all his life in that monastery, dying in 1699 at the age of 72. Trained in a strictly clerical background, Zak'aria was very well acquainted with Armenian religious and historical writers (e.g. Xorenac'i, P'arpec'i and Eliše) but very probably ignored most of the secular subjects which, along with Armenian ones, played such a great role in Eremia's training. In his *Chronicle*, composed of three books, his goal is to illustrate the suffering Armenians endured in five hundred years of Muslim rule. The name of God appears in almost every chapter, and every event, good or bad, is interpreted as the will of God.⁸ There is no place, in Zak'aria's *Chronicle*, for Eremia's European enlightened ideals and, if Eremia could be seen as a pioneer of the modern Armenian literature, it could be stated that Zak'aria's work is still totally medieval.

The Authors and Armenian Messianism

Notwithstanding their different origin and culture, both Armenian authors were swayed by such issues as the forthcoming end of the world and the coming of the Antichrist, and the story of Šabbetay Šewi contributed to turn their interest and concern towards internal Jewish events. Furthermore, the conversions of Jews to Islam, subsequent to Šabbetay Šewi's conversion, could have strengthened their be-

⁷ See Avedis K. Sanjian and Andreas Tietze (eds.), *Eremya Chelebi Kōmürjian's Armeno-Turkish Poem "The Jewish Bride"*, Wiesbaden 1981, pp. 12-21.

⁸ See Bournoutian, *The Chronicle of Deacon Zak'aria of K'anak'er*, pp. 319-21.

lief in the proximity of earth's final days. Indeed, the at the time widespread expectation of the end of the world is well testified by Zak'aria in the Memorial Record which constitutes the last chapter of the second book of his *Chronicle*, written, according to the author

in these final days, when the end of the world is near, when the Armenian people are weak and the Persian people strong, when they oppress and torture us with different excuses and various extortions. In our year of one thousand one hundred forty and twice four (1148/1699).⁹

Eremia himself was convinced that Šabbetay Šewi was the forerunner of the Antichrist, a sign of the last days:

*Zi skzbmač'arin gorcaran gteal,
Or satanayi zgorcn yawart areal
Ew xxelč azg iwr i lezu arkeal,
Zi hamayn azgik' zHrēays canakeal

Ew braman p'rkč'in yaysmik katareal,
Zi sut margarēk' k'ristosk' yarājeal,
Apa naxēnt'ac' Nerim baseal,
Ordwoyn korsteay karapet yaytneal*¹⁰

The origin of evil has found the worker
To accomplish devil's work;
His people has spread around his perversity
So that all the nations could mock the Jews.

Fulfilled has been the word of the Savior that
'False prophets and false christs shall rise';
And lo and behold, the precursor of the Antichrist has arrived,
The one who foreshadows the son of perdition has appeared.

However, besides the common conviction of Eremia and Zak'aria in the proximity of the end, the point that should be stressed is the difference in their respective views of and attitudes towards Jews.

Eremia's poem *On the Pseudo-Messiah* (and, consequently, the chapter of Arak'el *History* based on it) is a very well-informed piece of writing about Šabbetay Šewi. In it, Eremia reports his stay in Ereš Israel, his encounter with Nathan of Gaza, his increasing reputation among the Jewry of Smyrna. He records the disagreement Šabbetay Šewi's deeds and declarations caused among Jews and tells with a wealth of detail about the pseudo-Messiah's imprisonment, trial and final abjuration. But what is especially interesting is the description Eremia gives of the consequences Šabbetay Šewi's messianic pretensions had for Jews' everyday life. Muslims and Christians start mocking the Jews, asking them ceaselessly if their prophet and sage has finally come:

⁹ Ibid., p. 261.

¹⁰ Sahakyan, *Uš mġnadari bay banastekut'yunē*, vol. 2, p. 473, stanzas 110-111.

*Mankunk' ěnd mecamecs i hamayn azgi,
P'art'amk' ew ĩamikk' i soyn k'atak'i,
Harc'anen, nelen zazgn hrēi:
'Ćfut kēlti mi, xaxam kēlti mi?'*

*Kanayk' ěnd aranc' ew eritasardi,
Mankunk' ew afkunk', cerk' ěnd tlayi,
Harc'anen c'Hrēays ur or handipi:
'Nawi kēlti mi, t'ēčal kēlti mi?'¹¹*

Young men and notables of any nation,
The rich men and the mob of that town,
Harassed the people of the Jews asking them:
'Ćfut geldi mi? Habam geldi mi?'¹²

Women and men, young men,
Boys and girls, old men and children,
Asked the Jews wherever they met them:
'Nawi geldi mi? Deccal geldi mi?'¹³

After Šabbetay Šewi's imprisonment the Jews of Istanbul find themselves forced to lock themselves inside their homes and try unsuccessfully to bribe Ottoman authorities into prohibiting people from jeering the Jewish nation:

[...]
*Ew azgn hrēic' yarks ĩwreanc' cacki,
Oč' xanut' nstan ew oč' vačari,
I naxatanac' amēnayn azgi.
Nēnkič'ēr aĭn kašařs twīn,
Or patwēr toweal xist i tulluxin,
Ayl mi asac'en Hrēic' zkēltin,
Bayc' azgn tačkak' ayl ewš yarwelin.¹⁴*

[...]
The people of the Jews hid because of their own misfortunes;
They left their workshops and did not go to the marketplace anymore,
Due to the insults of all the nations.

They offered gifts to the *agha* of Janissaries,
So that he rigorously ordered the *kulluk*
Not to ask the Jews 'Geldi?' anymore,
But the Turkish nation started asking it even more.

The widespread display of such mocking behavior towards the Jews is recorded in another work of Eremia as well. In his poem *The Jewish Bride*, in which he tells the story of a Jewish girl who converts to Christianity and marries a Greek-orthodox

¹¹ Ibid., vol. 2, p. 459, stanzas 27-28.

¹² Turkish: "Has the Jew come? Has the sage come?"

¹³ Turkish: "Has the prophet come? Has the Antichrist come?"

¹⁴ Sahakyan, *Uš mĭnadari bay banastekut'yumē*, vol. 2, pp. 460-61, stanzas 36-37.

Albanian baker, he underlines how the news about girl's conversion makes the mob forget at once their refrains on Šabbetay Šewi:

*Bu havadis ki izhar olunub
Bu shebrisanın khaliki ishidub
Chifud kavmini mezeye alub
Unudub bu dem Geldi Geldiyi*

When this news became known
The people of the town heard it.
They derided the Jews,
Forgetting at once the *Geldi-Geldi*.¹⁵

Afflicted and very much tormented, the Jews make themselves out to be Armenians, in an attempt to avoid being insulted by the mob:

*Ew zkerps Hayoc' i yert'n stac'eal,
Zi mi arawel lic'in hayboyeal,
Bayc' i xuzotac'n ėin tuganeal,
I Taĕkac' mecac', or aync' handipeal*.¹⁶

In the street they disguise themselves as Armenians
To save themselves from being too much insulted;
But they were fined by the guards,
By the Turkish authorities they met.

The Armenian author stresses how the Jews are the first victims of what he calls Šabbetay Šewi's "obsession". His criticism of the principles of Judaism notwithstanding, his view of the adversities of the Jewish nation is sympathetic and compassionate. Indeed, when mentioning the role Jewish authorities played in this event (he tells about eighty Jewish sages who disown Šabbetay Šewi), he admits they have tried to persuade the people of Šabbetay Šewi's bad faith, but at the same time, being a member of a minority, he knows full well that a despised minority can be easily carried away by a dream of redemption. Therefore, in Eremia's eyes, the Jews are a nation misled, and their only fault consists in the fact that they believed in an insolent deceiver, a man ready to exploit his people's weaknesses:

*Molorealn erb eres zazgn moleal,
Kurac'eal xmbic'n, awel yandgneal,
Ašē: 'Em ordi Astucoy cneal,
Jez azatut'ėwn nardenis baseal!*¹⁷

When the impostor saw that the people had lost their mind
And the mob had gone blind, he turned even more insolent.
He said: 'I am the son of God,
Your redemption has come!'

¹⁵ Sanjian and Tietze, *The Jewish Bride*, p. 116, stanza 132.

¹⁶ Sahakyan, *Uš mĭnadari hay banastecut'yunē*, vol. 2, p. 466, stanza 65.

¹⁷ Ibid., vol. 2, p. 463, stanza 51.

This sympathetic attitude towards Jewry can also be explained in the light of Eremia's involvement in the political life of the Armenian *millet*. The author, indeed, knew very well how much inner religious quarrels could damage the welfare and interests of a community, as his agitation against the creation of an independent catholicosate for the Armenian *millet* of the Ottoman Empire clearly shows.¹⁸ He was aware of how a divided minority could draw the attention of the Ottoman authorities and thus put its own existence in jeopardy. Thus, according to Eremia, all the blame for the misfortunes of the Jews must be placed on Šabbetay Šewi, who used his qualities (he is depicted by Eremia as a learned man with a profound knowledge of the Scriptures) only to increase his fame and wealth. Hence the negative judgment the Armenian author passes on the pseudo-Messiah in the speech he has Jewish sages direct at Šabbetay Šewi's followers:

*Sut ē, xabebay, na diwabaxeal,
Č'uni inč' nšan, zor duk' yusac' eal,
Kam zmargarēic' banic' gušakeal,
Oč' tesak' zmi inč' i nma katareal.*¹⁹

He is a liar, an impostor, a possessed one;
He has not any of the signs you have trusted in;
And of the things the prophets foretold,
None of these we have seen fulfilled in him.

A different attitude altogether, compared with Eremia's, is that shown by Zak'aria in his *The Shamelessness of the Jews*, the fifty-seventh chapter of the second book of his *Chronicle*. In this book, indeed, Zak'aria gathers a series of imaginary and fabulous tales (which he claims to have heard from eyewitnesses) of great interest from an ethnographic point of view: cataclysms, celestial signs, dragons, enormous snakes enhance the liveliness of Zak'aria's narration. On the other hand, the historical value of these tales is very limited, even though it may be assumed that some of them are based on real events.²⁰ Zak'aria himself seems to admit that his information is mostly unfounded or apocryphal, as this statement would seem to prove:

We shall relate everything [just as] we heard it, both the lies and the truth.²¹

In regard to his account of an attempted Jewish revolt in Thessalonica, which, actually, never took place, Zak'aria affirms that, even though he already knew the facts, a Greek deacon from Thessalonica named Yeni has given him a more de-

¹⁸ See Vahram T'orgomean, *Eremia Č'elepī -i K'ēōmīwṛčēan "Stampōloy Patmut'īwēn"* [The "History of Istanbul" of Eremia Č'elepī K'ēōmīwṛčēan] 1-3, Vienna 1913-38, vol. 1, pp. 161-72, and Nersēs Akinean, *Eremia Č'elepī K'ēōmīwṛčēan: keank'n ew grakan gorcunēw'īwēnē* [Eremia Č'elepī K'ēōmīwṛčēan: life and works], Vienna 1933, pp. 46-49.

¹⁹ Sahakyan, *Uš mǰnadari hay banastekut'yunē*, vol. 2, p. 465, stanza 61.

²⁰ Bournoutian, *The Chronicle of Deacon Zak'aria of K'anak'er*, pp. 321-3.

²¹ *Ibid.*, p. 26.

tailed version of the events. Zak'aria tells how the Jews of Thessalonica, fallen on hard times, decide to appoint a king among themselves, in the hope of regaining lost welfare and wealth. They decide in favor of a certain Solon, a good-looking, wise and learned man, well-versed in Scripture. Clothed in a white tunic, crowned with a three-peaked crown and with a golden sceptre in his hand, Solon is worshipped and revered by the Jews of Thessalonica. Then the Jews appoint judges and prefects, set up a regular army and send the following letter to all the Jews of the land:

Listen, all you Jewish people. Live according to the laws of Moses, for by the grace of God we have begun to rule here and plan to destroy all the Muslims. The Christians shall pay us tribute: the Armenians ten and the Greeks eight gold pieces. Be ready. [...] Fall on them, kill them, and make slaves of their women and children. The moment you accomplish this, we shall be one body and soul. The wolf and the lamb shall graze together. The Messiah will then come and shall settle among us.²²

The dream of redemption is shattered as a consequence of an issue that arises between Solon and a certain Ovsē while the Jewish king is dividing all the Ottoman cities among Jewish authorities. Ovsē, who receives the city of Bursa, refuses it asking for Adrianople, his home town instead. Solon does not want to hear complaints and orders his followers to club Ovsē before chasing him away. Ovsē, however, goes to the *pasha* and reveals the conspiracy to him. The suppression of the revolt is cruel and harsh: Solon is tortured and condemned to death and the *pasha* issues an edict in which he orders Muslims and Christians to slaughter the Jews, to make slaves of their children, to rape their women and to seize their belongings. The Jews, annihilated, convert to Islam and mix with the Christians, hiding in their homes after having given the Christians their own possessions.

According to Galanté, this Armenian text could be proof of the impressive influence the Šabbetay Šewi affair had on the unlearned classes.²³ Actually, the story presents features typical of a folk tale, but I suppose not only Šabbetay Šewi could have inspired it. During the seventeenth century the Jewish community of Thessalonica, once very well off, endured many adversities and misfortunes, a strong economic recession and several tax increases.²⁴ These factors, combined with the fact that the town, at the end of the seventeenth century, became one of the main Sabbatian centers following the mass conversion of about 300 Jewish families to Islam, could have contributed to originate a story such as Zak'aria's. Indeed, the malicious delight about Pseudo-Messiah's defeat, the satisfaction for the Jews' economic misfortunes and a widespread sense of revenge against them could have generated among Christians such a tale inspired by seventeenth-century events

²² Ibid., pp. 229-30.

²³ Galanté, *Recueil de nouveaux documents inédits*, p. 44.

²⁴ Joseph Nehama, *Histoire des Israélites de Salonique. Tome V. Période de stagnation – La tourmente sabbatéenne (1593-1669)*, Thessaloniki 1959, pp. 73-76, and id., *Histoire des Israélites de Salonique. Tomes VI et VII*, Thessaloniki 1978, p. 135.

with the Jewish communities of Smyrna and Thessalonica, one (or some) of which tales Zak'aria recorded and probably reworked. Furthermore, some Sabbatian elements featured in the story could result from Zak'aria's travel to Smyrna. Unlike Eremia in his poem, Zak'aria in his narration refrains from any kind of explicit judgment of the Jews or from Christian apologetics, but his attitude towards the Jews comes out clearly from the title. All the Jews are shameful: their insolence and their shamelessness caused the curses that befall them. Their desire for supremacy, which drove them to appoint a king among themselves in order to rule the world, generated the misfortunes Zak'aria seems to record with complacency:

[The *pasha*] ordered them [the Muslims] to cut the tongue, nose, lips, ears, fingers, hands, legs, and the testicles of the *habam*. [...] They [the Muslims] killed a third of the Jewish population that day. [...] They [the Jews] thus suffered a pitiful death. The twelve maidens that they guarded for their messiah, were taken to the *pasha* and were publicly dishonored. The *khondkar* also ordered his subordinates to heavily tax the Jews in every part of his domain, so that they would become poor and cease being insolent.²⁵

This is, indeed, the main difference between Eremia's and Zak'aria's views of Jewish Messianism. According to the former, the scorn for the Jews and the Jews' despised condition made them blind to Šabbetay Šewi's messianic pretensions. Eremia, actually, does not consider them shameful, but rather deceived. Zak'aria, on the other hand, who did not experience personally the reality of the Ottoman *millet* and records folk-tales without caring about their truthfulness, seems to state that Messianism is for the Jews nothing but an excuse to disguise their own desire for dominance.

References

- Akinean, Nersēs, *Eremia Č'elepī K'ēōmizwčēan: keank'n ew grakan gorcunēut'ienē* [Eremia Č'elepī K'ēōmizwčēan: life and works], Vienna 1933.
- Aṛak'el, Davrižec'i, *Patmut'yun* [History], introduction, translation and comment by Aṛak'elyan V., Erevan 1988.
- Bournoutian, George A., *The Chronicle of Deacon Zak'aria of K'anak'er (Zak'areay Sarkawagi Patmagrut'ien)*, Costa Mesa, CA 2004.
- Bournoutian, George A., *The History of Vardapet Aṛak'el of Tabriz: Patmut'ien Aṛak'el vardapeti Davrižec'woy*, Costa Mesa, CA 2005.
- Darbinjan-Melikjan, M.O., *Zakarīi Kanakerci Xronika* [Chronicle of Zak'aria K'anak'erc'i], Moscow 1969.
- Galanté, Abraham, *Nouveaux documents sur Sabbetaï Šewi : organisation et us et coutumes de ses adeptes*, Istanbul 1935.

²⁵ Bournoutian, *The Chronicle of Deacon Zak'aria of K'anak'er*, p. 231.

- Galanté, Abraham, *Recueil de nouveaux documents inédits concernant l'histoire des Juifs de Turquie*, Istanbul 1949.
- Kučuk-Ioannesov, X., "Armjanskaja letopis' o evrejax v Persii XVII veka i o messii Sabbatae-Cevi" [An Armenian Chronicle on Jews in XVIIth Century Persia and on the Messiah Šabbetay Šewi], *Evrejskaja starina* 10 (1918), pp. 76-86.
- Nehama, Joseph, *Histoire des Israélites de Salonique. Tome V. Période de stagnation – La tourmente sabbatéenne (1593-1669)*, Thessaloniki 1959.
- Nehama, Joseph, *Histoire des Israélites de Salonique. Tômes VI et VII*, Thessaloniki 1978.
- Patmut'ien Arak'el vardapeti Dawrižec'woy* [The History of the Vardapet Arak'el of Tabriz], Vałaršapat ²1884.
- Sahakyan, Hasmik, *Uš mjadari bay banastełcut'yuně* [Late Medieval Armenian Poetry] 1-2, Erevan 1986-87.
- Sanjian, Avedis K. and Andreas Tietze (eds.), *Eremya Chelebi Kōmürjian's Armeno-Turkish Poem "The Jewish Bride"*, Wiesbaden 1981.
- Scholem, Gershom, *Sabbatai Ševi: The Mystical Messiah. 1626-1676*, Princeton 1973.
- T'orgomean, Vahram, *Eremia Č'elepi -i K'ēōmīwērčean "Stampōloy Patmut'ien"* [The "History of Istanbul" of Eremia Č'elepi K'ēōmīwērčean] 1-3, Vienna 1913-38.
- Zak'aria K'anak'eřc'i, *Zak'areay sarkawagi Patmagrut'ien* [Chronicle of Deacon Zak'aria] 1-3, Vałaršapat 1870.

Le clergé catholique face au pouvoir ottoman. Les brevets de nomination (*berât*) des évêques et des archevêques (17^{ème} siècle)

Elisabetta Borromeo

Les non musulmans dans l'espace ottoman constituent un domaine de recherche important des études ottomanes, notamment pour ce qui concerne leur place dans l'Empire, dans ses dimensions juridique, socio-économique et culturelle;¹ la présence des minorités de *zimmi* catholiques n'a cependant pas encore été traitée de façon systématique. Il est significatif que dans le livre sorti en 1982 sous la direction de Benjamin Braude et Bernard Lewis, la seule étude consacrée aux catholiques apostoliques romains, due à Robert Mantran, ne traite que des marchands étrangers à Constantinople.²

De fait, mis à part le travail pionnier d'Alphonse Belin³ (sur les catholiques à Constantinople) suivi par les études d'Eugenio Dalleggio D'Alessio (toujours sur les catholiques à Constantinople) et par l'essai de P. Argenti⁴ (sur les non musulmans à Chio) ainsi que plus récemment par les recherches de B. Heyberger,⁵ de B. Masters⁶ (qui ont tous les deux travaillé sur les chrétiens au Proche-Orient), de B. Slot⁷ (qui a entre autres enquêté sur les Latins des Cyclades), de S. M. Džaja⁸ (qui consacre une partie de son étude aux catholiques en Bosnie), par le livre de Char-

¹ Je ne citerai ici que quelques travaux parmi les plus importants parus depuis les années 1980. Cf. Benjamin Braude et Bernard Lewis (éds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society* 1-2, New-York/Londres 1982; Amnon Cohen, *Jewish Life under Islam: Jerusalem in the sixteenth century*, Cambridge, Mass./Londres 1984; Ronald C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York/Londres 1993; Meropi Anastassiadou-Dumont (éd.), *Identités confessionnelles et espace urbain en terres d'islam*; numéro spécial de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 107-110 (2005), p. 229-245.

² Robert Mantran, "Foreign Merchants and the Minorities in Istanbul during the Sixteenth and Seventeenth Century", dans *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, v. 1, p. 127-137.

³ Alphonse Belin, *Histoire de la Latinité de Constantinople*, Paris 1894.

⁴ Philip P. Argenti (éd.), *The Religious Minorities of Chios, Jews and Roman Catholics*, Londres 1970.

⁵ Bernard Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVII^e-XVIII^e siècles)*, Rome 1994.

⁶ Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge 2001.

⁷ B.J. Slot, *Archipelagus Turbatus. Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane c.1500-1718* 1-2, Istanbul 1982.

⁸ S.M. Džaja, *Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina: Voremanzipatorische Phase 1463-1804*, Munich 1984.

les A. Frazee⁹ et par les travaux de Rinaldo Marmara (sur les catholiques ottomans à Istanbul, au 19^{ème} siècle notamment¹⁰), les études qui traitent des communautés catholiques abordent presque toujours la question du point de vue de l'antagonisme entre islam et chrétienté occidentale¹¹ ou bien dans le cadre de l'histoire religieuse (histoire des missions¹² et de la Congrégation de la *Propaganda Fide*¹³).

Pour ma part, je voudrais me placer au point de vue ottoman, en étudiant dans cet article quelques brevets de nomination d'évêques et d'archevêques catholiques apostoliques romains, afin d'analyser l'attitude du pouvoir ottoman face aux *zimmi* catholiques ainsi que le rôle du clergé dans l'organisation de ces communautés.

Parmi les non musulmans bénéficiant du statut de *zimmi* (les chrétiens orthodoxes et les Juifs), la position juridique des catholiques était en effet la plus incertaine. Si d'un point de vue politique ils étaient des sujets ottomans comme les autres, la gestion des affaires spirituelles de ces communautés dépendait d'un pouvoir, notamment de Rome, qui non seulement se situait à l'extérieur de la juridiction des sultans, mais qui était aussi farouchement hostile à l'Empire ottoman, du moins dans le discours.¹⁴ À Constantinople, celui qui occupait la fonction de «patriarche latin» était un cardinal absent et son remplaçant sur place, le vicaire patriarcal, ne recevait aucune légitimation formelle de la part des Ottomans.¹⁵

Sans un chef religieux reconnu, comment le clergé catholique pouvait-il exercer son pouvoir spirituel et temporel sur ses ouailles? L'étude des brevets de nomination permettra, je l'espère, de donner quelques éléments de réponse en nous éclairant sur la position des religieux catholiques dans la société ottomane. Je m'arrêterai en particulier sur le *berât* accordé en 1608 à l'évêque de Syros¹⁶ pour ensuite

⁹ Charles A. Frazee, *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire, 1453-1923*, Londres 1983. Il s'agit d'une présentation générale de l'histoire des catholiques apostoliques romains et des chrétiens ayant reconnu la suprématie du Pape, comme les Maronites, les Arméniens apostoliques, les Melkites, etc.

¹⁰ Rinaldo Marmara, "Comptes rendus du cimetière latin de Constantinople: Une source inconnue pour l'histoire de la latinité", *Journal asiatique* 291 (2003), p. 221-247; id., *Pancaldi. Quartier levantin du XIX^e siècle*, Istanbul 2004; id., *Le registre du bague de Constantinople*, Montpellier 2004. Il s'agit d'études qui, tout en ayant le mérite de mettre à disposition du chercheur plusieurs documents tirés des archives des églises de Galata, se fondent cependant presque exclusivement sur des sources occidentales.

¹¹ Cf. par exemple Massimo Petrocchi, *La politica della Santa Sede di fronte all'invasione ottomana, 1444-1718*, Naples 1955; Marko Jăcov, *I Balcani tra Impero ottomano e potenze europee (sec. XVI e XVII). Il ruolo della diplomazia pontificia*, Cosenza 1997.

¹² Cf. par exemple, Gualberto Matteucci, *La missione francescana, II. Il suo organizzarsi e fecondo apostolato sotto i Turchi (1585-1704)*, Florence 1975.

¹³ Cf. Josef Metzler (éd.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 ans au service des missions. 1622-1972 1-2*, Rome/Fribourg/Vienne 1971-73.

¹⁴ Cf. Géraud Poumarède, *Pour en finir avec la Croisade*, Paris 2004.

¹⁵ Cf. Belin, *Histoire*, et Slot, *Archipelagus*, p. 109-112.

¹⁶ ASV (pour Archivio di Stato, Venezia), BC (pour fonds *Bailo a Constantinopoli*), busta 250-II, f. 133.

le comparer avec d'autres *berât* destinés aux clergés aussi bien catholique¹⁷ qu'orthodoxe.¹⁸

Avant d'aborder le vif du sujet, je voudrais rappeler brièvement que les *berât* étaient des documents émis par le sultan (et donc portant sa *tuğra*) pour accorder un privilège ou nommer un agent de l'État.¹⁹ Les documents dont il sera question ici sont des *berât* d'investiture: il s'agit en effet de brevets de nomination à la fonction d'évêque ou d'archevêque accordés aux autorités religieuses chrétiennes, reconnaissant aux bénéficiaires un pouvoir juridictionnel et spirituel sur leurs ouailles.

Regardons de plus près le *berât* octroyé en 1608 à l'évêque de Syros, la seule île des Cyclades qui, à l'époque, était majoritairement catholique (environ 90% de la population).²⁰ Ce document, une copie du *berât* original, est conservé dans les Archives d'Etat de Venise dans le fonds *Bailo a Constantinopoli*,²¹ série *Carte Turche*,²²

¹⁷ On étudiera notamment deux *berât* dans leur traduction italienne. Il s'agit du brevet de nomination de Marino Bizzi à l'archevêché d'Antivari en 1609 (publié dans "Relazione della visita fatta da me Marino Bizzi, Arcivescovo d'Antivari, nelle parti della Turchia, Antivari, Albania e Servia. Alla Santità di Nostro Signore Papa Paolo Quinto", éd. Franjo Rački, "Izveštaj barskoga nadbiskupa Marina Bizzia o svojem putovanju god. 1610 po Arbanaskoj i Staroj Srbiji", *Starine. Jugoslavenska Akademija Znanosti i umjetnosti* 20 (1888), p. 51-156) et du renouvellement du *berât* accordé en 1688 à Leonardo Balsarini, évêque de Chio (ASV, B.C., b. 345, entre 58 et 69/6). Pour le moment, je dois me contenter de ces documents en traduction italienne. Malheureusement, je n'ai pas encore eu l'opportunité de consulter d'autres *berât* en ottoman, dont on sait que certains sont conservés dans les archives de quelques îles des Cyclades (cf. Slot, *Archipelagus*): certainement une recherche dans les archives d'Istanbul en ferait d'ailleurs découvrir d'autres.

¹⁸ Je remercie Monsieur Vatin qui m'a aimablement mis à disposition des documents tirés du fonds ottoman conservés dans les archives du monastère de Saint-Jean de Patmos (APO), dont il est en train de dresser l'inventaire en collaboration avec Madame E. Zachariadou et Monsieur G. Veinstein. Cf. Nicolas Vatin, "Note préliminaire au catalogage du fonds ottoman des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos", *Turcica* 33 (2001), p. 333-337. Sur les *berât* accordés au clergé orthodoxe, cf. aussi Josef Kabrda, *Le système fiscal de l'église orthodoxe dans l'Empire ottoman*, Brno 1969.

¹⁹ Cf. L. Fekete, "Berât", *The Encyclopaedia of Islam*, v. 1, p. 1205-1206. Pour un approfondissement de la signification et des origines du terme *berât*, cf. Nedjet GÖK, "An introduction to the *Berat* in Ottoman Diplomats", *Bulgarian Historical Review* 3-4 (2001), p. 141-150.

²⁰ Sur Syros à l'époque ottomane, cf. Slot, *Archipelagus*.

²¹ Ce fonds est constitué par les archives personnelles des bailes (ambassadeurs) de Venise à Constantinople qui, après avoir été longtemps conservées sur place, ont été transférées à Venise et laissées dans l'oubli, avant d'être traitées finalement, au cours de ces dernières années. Dans ce fonds ils se trouvent des documents en italien et en ottoman (mais aussi en grec, en hébreu, en arabe et en français), couvrant la période du milieu du XVI^e siècle à la fin du XVIII^e siècle. Il s'agit de traductions de textes ottomans (dont l'original est parfois encore conservé), de la correspondance des bailes et des ambassadeurs (avec Venise, avec les recteurs du *Stato da Mar*, les *provveditori*, les capitaines, les consuls, les drogman, les marchands vénitiens qui commerçaient dans l'Empire ottoman, etc.), ainsi que d'actes officiels émanant du gouvernement de la métropole (procès verbaux, dispositions des magistratures du gouvernement central de Venise, comme les patentes de nomination des drogman, les instructions aux bailes, etc.). Cf. Dilek Desai, "Les documents en ottoman des fonds des archives du baile à Constantinople", *Turcica* 33 (2001), p. 369-377.

qui rassemble par ordre chronologique les actes du gouvernement ottoman transcrits dans des registres, souvent partiellement,²³ après une sélection en fonction des intérêts spécifiques du gouvernement de Venise. Ce *berât* avait été obtenu suite à une requête du baile de Venise, à l'époque Ottaviano Bon (1522-1623),²⁴ la nomination concernant en effet un sujet de Venise, Giovanni Andrea Carga (1560-1617), originaire de San Daniele, ville du Frioul vénitien. Dans son étude sur les Cyclades à l'époque ottomane, B.J. Slot indique que déjà en 1604 Venise avait fait pression sur Rome pour obtenir la nomination à l'évêché de Syros de G.A. Carga, supérieur des Dominicains de Galata depuis 1601 (ou 1602) et délégué apostolique des missions du Levant.²⁵ C'est seulement en 1607 que Rome appuya enfin la demande vénitienne et, l'année suivante, le baile obtint de la Porte le *berât* qui est l'objet de cette analyse.

Comme dans les autres documents de ce type, après la *du'a* (invocation) et la *tuğra*, le *berât* commence par la formule «*nişân-i şerîf-i âlişân-i sultânî... biükmiü oldur ki*».²⁶ Puis, dans la première partie, on explique à qui, pourquoi et comment le *berât* a été accordé. De même, on indique le nom du bénéficiaire du *berât*, désigné

²² ASV, BC, Busta 250-II, f. 133.

²³ Ces documents ottomans ne sont pas tous traduits, mais leur contenu est résumé dans l'index.

²⁴ Ottaviano Bon résida à Constantinople de 1604 à 1609. Sur son bailage à la Porte, cf. la relation qu'il lut devant le Sénat vénitien à son retour ("Relazione del nobil' homo ser Ottaviano Bon, ritornato dal bailaggio di Costantinopoli, letta nell'eccellentissimo Senato a IX giugno MDCIX", dans *Relazioni di ambasciatori veneti al senato. Vol. XIV. Relazioni inedite (1512-1789)*, éd. Maria Pia Pedani-Fabris, Padoue 1996, p. 479-523). O. Bon écrivit aussi un autre texte concernant l'Empire ottoman : "Massime essenziali dell'Impero ottomano dal Bailo Ottaviano Bon," dans *Le Relazioni degli Stati europei lette al Senato dagli ambasciatori veneziani nel secolo decimosettimo - Turchia*, éd. Nicolò Barozzi et Guglielmo Berchet, Venise 1871, p. 116-124. On lui attribue aussi la rédaction d'une relation du sérail (*Relazione del Serraglio dell'imperatore de' Turchi*, Venise 1684) qui fut très probablement écrite par un homme de sa suite et dont plusieurs auteurs s'attribuèrent la paternité (cf. Godfrey Goodwin (éd.), *The Sultan's Seraglio. An Intimate Portrait of Life at the Ottoman Court. From the Seventeenth-Century Edition of John Wither's (1625, 1650)*, Londres 1996). Pour un approfondissement de sa biographie, cf. M. Pasdera, "Bon, Ottaviano", dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, Rome, p. 421-424 et la bibliographie; cf. aussi Semavi Eyice, "Bon, Ottaviano", dans *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Istanbul 1992, v. 6, p. 281.

²⁵ Après avoir fui de Syros une première fois en 1613 par peur de représailles de la part des Ottomans à la suite d'incursions de bateaux napolitains en 1617, G.A. Carga fut accusé (parmi d'autres dignitaires catholiques) d'avoir espionné pour une flotte napolitaine qui bourlinguait alors dans l'Égée et fut exécuté sur ordre du *kapudan paşa* Güzelce İstanköylü Ali Paşa (cf. Francesco Luigi Pinzani, *Vita del venerabile Monsignore Giovanni Andrea Carga di Sandaniele, vescovo e martire di Sira*, Sandaniele 1855; Sophrone Pétridès, "Le vénérable Jean-André Carga, évêque latin de Syra (1560-1617)", *Revue de l'Orient Chrétien* 5 (1900), p. 407-422 et, notamment, Slot, *Archipelagus*, p. 131-134).

²⁶ "L'ordre portant le chiffre sacré sultanien de haute gloire...est ce qui suit", ASV, BC, Busta 250-II, f. 133, l.1. Ces actes d'investiture pouvaient s'ouvrir aussi sur une formule plus simple : "*sebeb-i tahîrî-i hürîf oldur ki* (la raison pour laquelle ce document est écrit est la suivante)". Cf. L.Fekete, "Berât".

dans le texte ottoman comme *Fra Covan Andria* (pour Giovanni Andrea Carga), et on donne quelques renseignements sur les circonstances de sa nomination. De suite, on précise que le *berât* avait été accordé, comme je viens de le souligner, à la requête du baile de Venise.²⁷

Le nom du prédécesseur de Carga ainsi que les raisons de sa destitution, cités dans le document, posent des problèmes de lecture et d'interprétation.²⁸ Le nom, qui pourrait se lire *ḡamon* ou *ḡlamon*, ne se rapproche en effet ni du nom d'Agostino Gisulfi, prédécesseur de Carga et évêque de Syros entre 1592 et 1607,²⁹ ni d'Andrea Peri, un prêtre originaire de Syros que Rome avait nommé vicaire apostolique afin qu'il assure l'*interim* pendant la vacance du siège de l'évêché entre 1607 et avril 1608,³⁰ date à laquelle le *berât* de Carga a été émis. Les raisons pour lesquelles le mandat de ce *ḡamon* ou *ḡlamon* avait pris fin ne sont pas non plus très claires, le déchiffrement de cette partie n'aboutissant à aucune solution satisfaisante. La lecture de la traduction italienne du *berât*, faite à l'époque par Barnabà Bruti, un des drogmans au service du baile de Venise à la Porte ottomane, ne nous éclaire pas non plus sur ces deux points, le traducteur ayant omis de traduire le passage concernant les raisons de la destitution de l'évêque et son nom étant illisible. Sans pouvoir aller plus loin dans l'interprétation, on peut donc seulement affirmer que Carga succéda à un autre évêque, que semble avoir été reconnu par le gouvernement ottoman car son nom est cité dans le *berât* en tant qu'évêque de l'île. Après l'identité du bénéficiaire et les raisons de sa nomination, à la fin de cette première partie, le montant de 300 aspres au titre du *peşkeş* (litt. don³¹) et la date à laquelle la somme avait été remise au Trésor impérial (le 23 avril 1608) sont précisés.³²

Dans la seconde partie, on détaille les compétences d'Andrea Carga en tant qu'évêque de Syros et les droits qu'il exerce sur ses ouailles. Le sultan enjoint d'abord aux catholiques de l'île (*efrenc tâifesine*), tant religieux que laïcs, d'accepter Carga comme leur évêque en lui reconnaissant ses droits d'autorité compétente dans les affaires qui dépendent de l'évêché, et de ne pas contrevenir à ses déci-

²⁷ ASV, BC, Busta 250-II, f. 133, l.4.

²⁸ *Ibidem*, l. 3.

²⁹ Cf. Slot, *Archipelagus*.

³⁰ G. Hofmann, *Vescovadi cattolici della Grecia. III Syros*, Rome 1937.

³¹ Dans l'Empire ottoman, le *peşkeş* était une somme d'argent (parfois accompagnée par des cadeaux) que l'agent ou le fonctionnaire versait à son supérieur ou au Trésor au moment de son affectation à une poste, de sa nomination à une charge ou à une fonction, etc. Cf. Halil İnalcık, "Ottoman Archival Materials on *Millets*", dans *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, v. 2, p. 447-448.

³² "ve 'âdet-i peşkeş için sene seb' 'aşre ve elf muharremiñ yedinci gününde hîzâne-i 'âmireye ber vecb-i nağd üç yüz akçe dâhil-i hâzîneye eylemeğin mezkura bu berât-i hümayîni verdim (du fait que le septième jour de muharrem de l'année 1017 il a donné au titre de don ordinaire au trésor impérial 300 aspres de bon aloi, je lui ai remis le présent berât impérial)", ASV, BC, Busta 250-II, f. 133, l.4-5.

sions.³³ D'emblée, l'autorité de l'évêque en tant que chef de la communauté des catholiques de l'île est affirmée.

Puis le document énumère les domaines dans lesquels l'évêque exerce son pouvoir juridictionnel. Il ressort ainsi que l'évêque est le seul à pouvoir nommer et destituer les prêtres et les moines (*pâpâsları ve keşişleri*);³⁴ on précise également que les prêtres des villages (*kıra pâpâsları*) ne sont pas autorisés à célébrer les mariages sans son accord (*ma'rifeti yoğiken*).³⁵ L'évêque est aussi investi du pouvoir de gestion des biens de l'évêché. Il apparaît ainsi que Carga a le droit d'accepter tout testament des religieux en faveur des pauvres de l'église³⁶ et que c'est lui qui administre toutes les propriétés rattachées aux églises de l'île (sous forme de *vakf*, comme le précise le document quelques lignes plus loin³⁷), tout comme il en gère les rentes. Enfin, le *berât* se conclut avec l'expression d'usage courante dans ce type de documents («*Şöyle bileler 'alâmet-i şerife i'timâd kılalar* [qu'on le sache et qu'on prête foi à la marque sacrée]»³⁸) et la datation³⁹ (11 *muḥarrem* 1017, ce qui correspond au 27 avril 1608).

Si l'on compare le *berât* de Giovanni Andrea Carga à d'autres brevets de nomination accordés à des ecclésiastiques catholiques, on ne constate pas de différences majeures. Certes le nom du bénéficiaire et les circonstances dans lesquelles le brevet est octroyé ainsi que le montant du *peşkeş* changent.

Ainsi, en 1610 Marino Bizzi,⁴⁰ archevêque d'Antivari (ville sur la côte de la mer adriatique, aujourd'hui Bar en Monténégro) et, en 1688, Leonardo Balsarini, évêque de Chio,⁴¹ n'avaient pas obtenu leur *berât* à la suite de l'intervention d'un re-

³³ ASV, BC, Busta 250-II, f. 133, l.7-10.

³⁴ *Ibidem*, l.12-14.

³⁵ *Ibidem*, l.12.

³⁶ “*mezkurun piskoposlığına müte 'allik bir papaş ve yahud bir keşiş mürd olduğta kelisa fıkıkarasına ber ne vaşiyet ederlerse makbul ola*”, *ibidem*, l.11. Dans le système juridique musulman, qui ne reconnaissait pas les personnes morales, l'église ne pouvait en effet pas être la bénéficiaire de tels legs. Cf., à ce propos, les *fetvâ* d'Ebü-s-Su'ûd dans E. Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları*. 16. *Asır Türk Hayatı*, Istanbul 1983, p. 103.

³⁷ ASV, BC, Busta 250-II, f. 133, l.16-17.

³⁸ *Ibidem*, l.17-18.

³⁹ *Ibidem*, l.18.

⁴⁰ Marino Bizzi naquit à Arbe vers 1565. Après des études de droit civil et canonique, il fut nommé archiprêtre de la cathédrale d'Arbe. En 1608, le pape Paul V le désigna comme archevêque d'Antivari, primat de Serbie et administrateur de l'église de Budva (1608-1624). Il mourut à Rome en février 1625. Cf. Domenico Caccamo, “Bizzi (Bizzius, Bizza), Marino”, dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, v. 10, Rome 1968, p. 742-744; Daniele Farlato, *Illyrici sacri tomus septimus*, Venise 1817, *passim*. Sur la relation de sa visite apostolique en 1610 (Marino Bizzi, “Relatione”), cf. Georg Stadtmüller, “Die Visitationsreise des Erzbischofs Marino Bizzi”, dans *Serta Monacensia*, Leiden 1952, p. 184-199.

⁴¹ ASV, B.C., b. 345, entre 58 et 69/6. Leonardo Balsarini fut nommé en 1668 évêque titulaire de Philadelphie et coadjuteur *cum futura successione* de l'évêque de Chio, Andrea Sofiano, à qui il succéda en 1680. Il joua un rôle important en 1695 pendant l'occupation de Chio par les Vénitiens, à qui il servit d'espion. Quand les Vénitiens furent chassés par les Ottomans dans les premiers mois de 1696, Balsarini quitta aussi l'île, tout en gardant le ti-

présentant diplomatique européen. Il s'agit là d'un point très important qu'il faut souligner car ceci montre en effet que contrairement à ce qui est souvent affirmé, les religieux qui étaient envoyés par le Saint-Siège dans l'Empire ottoman ne devaient pas chercher (toujours et de façon systématique) leur protection auprès des puissances de l'Europe latine qui avaient conclu des Capitulations avec le Grand Seigneur, et que les résidents catholiques dans l'Empire n'étaient pas par nature des protégés des puissances occidentales. Dans son étude sur les Cyclades à l'époque ottomane, B. J. Slot a de fait déjà démontré que l'affirmation selon laquelle le statut juridique des catholiques de l'Empire ottoman se fondait sur les privilèges dont jouissaient les ressortissants étrangers est seulement valable pour le 19^{ème} siècle.⁴² La Porte n'aurait par ailleurs jamais pu accepter ouvertement qu'une partie de ses ressortissants, leur pourcentage fût-il très minime, passât collectivement sous juridiction étrangère.

Il est cependant vrai que l'intervention d'une puissance occidentale pouvait accélérer l'obtention du *berât*. Comme je l'ai déjà souligné, Giovanni Andrea Carga, nommé par le Saint Siège le 30 juillet 1607, dut à la requête du baile de Venise auprès de la Porte de se voir accorder un *berât* le 27 avril 1608, seulement neuf mois après sa désignation.⁴³ Marino Bizzi, qui nous dit avoir obtenu le brevet grâce au réseau que lui-même avait établi avec les représentants du pouvoir ottoman,⁴⁴ dut attendre un an et sept mois: nommé archevêque d'Antivari par le Saint Siège le 4 février 1608, il n'obtint en effet le *berât* que le 9 septembre 1609. Le nombre limité de *berât* ici étudiés ne permet cependant pas de tirer de conclusions définitives.

Il se relève de même que l'ecclésiastique obtint le *berât* suite à la destitution de l'évêque précédemment en poste (pour G.A. Carga⁴⁵) ou parce que le siège était vacant (pour M. Bizzi⁴⁶). Il pouvait y avoir également d'autres raisons: L. Balsarini se vit par exemple délivrer le *berât* parce que l'original avait été égaré.⁴⁷ En outre les

tre d'évêque de Chio jusqu'en 1698, lorsqu'il fut nommé évêque de Corinthe (Argenti, *Religious Minorities*).

⁴² Slot, *Archipelagus*, p. 110.

⁴³ ASV, B.C., Busta 250-II, f. 133.

⁴⁴ Grâce au soutien d'un certain "*Mahmut Chiemanchis Pacha...mio patriotta di Arbe, che nella guerra del 1571 fu preso sopra quell'isola con molti altri fanciulli di anni 8 dai Turchi di Obrovazzo, e condotto a Costantinopoli, et impiegato alla disciplina militare, riuscì fra l'altre sue prodezze, così valente nel tirar l'arco, che fu chiamato per soprannome Chiemanchis, cioè principe degli arcieri. Per il che nell'ultime spedizioni per Ungaria hebbe il carico di conduttier di 8-m spaboglani, poi tornato a Costantinopoli fu fatto Mirabur del Granturcho cioè gran Maresciallo, poi Bassa in Natolia, e parente diGranturcho, che li diede per moglie una sultana del sangue.*", Bizzi, "Relatione", p. 62-63.

⁴⁵ ASV, B.C., Busta 250-II, f. 133.

⁴⁶ Bizzi, "Relatione", p. 64.

⁴⁷ ASV, B.C., b. 345, entre 58 et 69/6.

brevets devaient être renouvelés chaque fois qu'un nouveau sultan accédait au pouvoir.⁴⁸

Quant à l'argent que le bénéficiaire du *berât* devait verser au Trésor (le *peşkeş*), il serait également nécessaire d'examiner un plus grand nombre de documents pour pouvoir se faire une idée plus précise des variations des montants. Pour le moment, on peut seulement constater qu'il ne se passait que quelques jours entre le paiement et la délivrance du *berât* et que la somme due au titre de *peşkeş* semble être fonction de l'importance du diocèse (de son étendu et de ses rentes) et du niveau hiérarchique de l'ecclésiastique. Si l'on prend deux *berât* émis à la même période, on constate en effet que Marino Bizzi, archevêque d'Antivari, versa 880 aspres en septembre 1609⁴⁹ (son diocèse comprenait les évêchés situés en Albanie du nord, une région majoritairement catholique à l'époque⁵⁰). Giovanni Andrea Carga, qui n'était qu'évêque de Syros⁵¹ (île certes à majorité catholique, mais dont la superficie est seulement de 87 km²) ne paya en revanche que 300 aspres en avril 1608.⁵² Pour le reste, comme je l'ai déjà souligné, les *berât* octroyés à des ecclésiastiques catholiques développaient les mêmes points quant aux compétences et pouvoirs de leur bénéficiaire.

Entre les trois *berât* ici considérés, apparaissent néanmoins deux variations. On a vu que dans le *berât* de Carga les prêtres ne pouvaient célébrer les mariages qu'avec l'accord de l'évêque.⁵³ Dans le *berât* émis en faveur de Marino Bizzi⁵⁴ et dans le renouvellement de celui de L. Balsarini,⁵⁵ il est aussi précisé que seul l'ecclésiastique bénéficiaire du brevet pouvait intervenir lorsqu'un/une de ses ouailles quittait son conjoint, cette autorité étant élargie dans le *berât* de Bizzi au cas où un de deux époux désirait divorcer.⁵⁶ Aussi surprenantes que ces précisions puissent paraître

⁴⁸ Cf. Kabrda, *Système Fiscal*, p. 58-60.

⁴⁹ Bizzi, "Relatione", p. 64.

⁵⁰ L'archevêché avait sous sa juridiction les diocèses de Scutari (Shkodër), de «Sappa» (la région des montagnes entre les fleuves Drin et Fanit) et d'Alessio (Lezhë). La population catholique se concentrait notamment dans la région d'Antivari (le *kazâ* de Karadağ dans le *sancâk* de Shkodër), ainsi que dans les montagnes au nord et au sud du Drin (le *sancâk* de Dukagjin). Sur l'Albanie à l'époque ottomane, et notamment sur les catholiques albanais, cf. Halil İnalcık, "Arnawutluk", dans *The Encyclopaedia of Islam*, v. 1, p. 670-678; Peter Bartl, "Die Albaner-Versammlung von Dukagjin im Jahre 1608", dans *Beiträge zur Südosteuropä-Forschung. Anlässlich des II. Internationalen Balkanologenkongresses in Athen, 7.V.-13.V.1970*, Munich 1970, p. 7-14; Bazilije Pandžić, "L'opera della S. Congregazione per le popolazioni della Penisola Balcanica centrale", dans *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, v. 1 i (1622-1700), p. 292-315; Stravo Skendi, *Religion in Albania during Ottoman Rule*, Boulder, CO 1988.

⁵¹ Cf. Slot, *Archipelagus*.

⁵² ASV, B.C., b. 250-II, f. 133, l. 5. Sur le montant du *peşkeş* versé par des ecclésiastiques orthodoxes, cf. Kabrda, *Système Fiscal*, p. 59-60.

⁵³ *Ibidem*, l.12

⁵⁴ Bizzi, "Relatione", p. 64.

⁵⁵ ASV, B.C., b. 345, entre 58 et 69/6.

⁵⁶ Ce passage concernant le pouvoir d'intervention de l'ecclésiastique en cas de divorce d'une de ses ouailles est également présent dans le renouvellement du *berât* accordé à An-

(pour l'église catholique le mariage étant indissoluble et le divorce par conséquent impossible), elles montrent bien comment le clergé, se faisant reconnaître par la Porte un pouvoir dans ce domaine, cherchait à éviter que les catholiques ottomans s'adressaient aux prélats orthodoxes ou aux cadis pour obtenir un divorce afin de limiter des pratiques qui, pour l'Eglise catholique post-tridentine, n'étaient que des «abus». On sait par ailleurs que les religieux catholiques dans l'Empire ottoman cherchaient à empêcher les mariages mixtes (entre femmes catholiques et musulmans ou entre orthodoxes et catholiques), ces unions étant pour eux une des causes de ces «abus».⁵⁷ Autrement dit, Rome essayait de protéger les catholiques résidant dans l'Empire ottoman des influences de l'église orthodoxe et de l'islam, où la répudiation et le divorce étaient licites. On comprend alors pourquoi ces précisions sont absentes du *berât* de Carga.⁵⁸ Ce dernier, étant en effet l'évêque d'une île presque entièrement peuplée de catholiques, n'avait probablement pas (ou presque pas) à se confronter à ces «abus». C'était le contraire à Chio⁵⁹ (où Balsarini était évêque) et dans le diocèse d'Antivari (où Bizzi avait été nommé archevêque), où la population catholique était loin d'être majoritaire⁶⁰ et les mariages mixtes devaient être nombreux.

La seconde différence entre les *berât* étudiés ici concerne les questions d'héritage. J'ai évoqué plus haut que dans le *berât* de Carga, il était établi que tout testament de religieux en faveur des pauvres de l'église était accepté par la Porte (droit de fonder des *vakıf*).⁶¹ Dans les *berât* de Bizzi, il apparaît aussi que les biens du religieux décédé d'un montant supérieur à 5000 aspres revenaient au Trésor impérial. Quand la valeur des biens était inférieure à 5000 aspres, ils allaient à l'évêque.⁶²

Pour comprendre toute l'importance de ce passage et sa signification profonde dans le cadre de l'étude du positionnement du clergé catholique, il faut se tourner vers l'analyse des *berât* accordés à des évêques orthodoxes. Prenons comme exemple de comparaison le brevet de nomination à l'évêché de Karpathos (une île du Dodécanèse) d'un religieux orthodoxe (un certain *pâpâ Yani*), document daté du 30 juin 1551.⁶³ Ce *berât* présente, dans son ensemble, la même structure et les mêmes termes que les *berât* accordés au clergé catholique. Néanmoins, il révèle que l'évêque orthodoxe de Karpathos dépendait dans l'exercice de son autorité d'un pouvoir hiérarchiquement supérieur, celui du patriarche de Constantinople.

drea Soffiano, évêque de Chio de 1642 à 1648. Le texte du brevet a été publié en traduction anglaise dans Paul Rycaut, *The present state of the Greek and Armenian churches, anno Christi 1678*, Londres 1679, p. 115-118.

⁵⁷ Heyberger, "Les Chrétiens".

⁵⁸ ASV, B.C., b. 250-II, f. 133.

⁵⁹ Sur Chio à l'époque ottomane, cf. Argenti, *Religious Minorities*.

⁶⁰ Sauf, comme je l'ai souligné ci-dessus, dans certaines parties de l'archevêché d'Antivari.

⁶¹ ASV, B.C., b. 250-II, f. 133, l. 11 et 16-17.

⁶² Bizzi, "Relatione", p. 64.

⁶³ APO, dossier 1b, document 20.

En effet, à la différence de Marino Bizzi, qui, je l'ai souligné, était le bénéficiaire des petits héritages, le *berât* accordé à *Pâpâ Yanî* précise que les legs inférieurs à 5000 aspres de religieux morts sans héritiers revenaient au patriarche, c'est-à-dire au patriarche de Constantinople.⁶⁴

La mention du patriarche orthodoxe de Constantinople figure également dans le renouvellement du *berât* attribué au moine Kalistos, confirmé dans ses fonctions d'évêque de Leros, Kalimnos et Astipalea, le 24 mars 1567.⁶⁵ Dans ce document, on apprend en effet que la Porte lui avait accordé le *berât*, sa nomination ayant reçu «l'accord du patriarche de la ville bien gardée d'Istanbul (*mahrûse-i İstanbul baîrîği ma'rîfeti-ile*)».⁶⁶

Compte tenu du fait que, pour le clergé catholique, l'évêque bénéficiait de l'héritage des religieux, et que les *berât* qui lui ont été accordés ne mentionnent jamais d'autorité centrale pour tous les sujets catholiques de l'Empire ottoman, on peut conclure que la Porte ne traitait les catholiques comme une seule communauté. Bien d'avantage, il existait pour elle autant de communautés catholiques qu'il y avait d'évêques ou d'archevêques.

Dans les deux brevets de nomination accordés aux évêques orthodoxes, on trouve par contre la mention d'une procédure d'enregistrement, détail absent dans les brevets de nomination accordés au clergé catholique. Il ressort ainsi que pour ces deux ecclésiastiques orthodoxes, l'octroi du *berât* n'était possible que si leur évêché avait été préalablement enregistré: «*defterde piskopôsliği üzerinde muğarrer olmağın bu berât-ı hümayûm verdim* (Comme son évêché est confirmé dans le registre, je lui ai remis le présent *berât* impérial)», lit-on par exemple dans le brevet de *Pâpâ Yanî*.⁶⁷

A ce propos, il est intéressant de souligner que les archives ottomanes conservent des registres concernant l'organisation des évêchés orthodoxes. Dans les *Piskopos mukâtaası defterleri* (*Kâmil Kepeci*),⁶⁸ on a en effet enregistré les *berât* et les ordres concernant les ecclésiastiques dépendant des patriarchats orthodoxes de Constantinople, de Jérusalem, d'Alexandrie, d'Antioche, d'Ohrid et d'Ipek (Peč) ainsi que les documents portant sur le patriarcat arménien de Constantinople, pour

⁶⁴ «*bir keşiş veyâ bir pâpâs mürd olub vârişi kalmasa evvelden olgelen kânûn üzre rızkınıñ beş binden aşacağı patrik için zabt olunub* (si un moine ou un pape meurt sans héritier, en application du *kânûn* ayant cours précédemment, ce qui dans son héritage sera inférieur à 5000 [aspres] sera saisi pour le patriarche)», *Ibidem*, l. 12-13 (translittération et traduction de M. Nicolas Vatin).

⁶⁵ APO, dossier 1b, document 36.

⁶⁶ *Ibidem*, l.2.

⁶⁷ APO, dossier 1b, document 20, l. 6 (translittération et traduction par M. Nicolas Vatin). Le *berât* du moine Kalistos est lui aussi renouvelé parce qu'il «a été confirmé que cette métropole [l'évêché des îles de Leros, Kalimnos et Astipalea] revenait bien au susdit [Kalistos] selon le registre kaghanien», APO, dossier 1b, document 36, l. 5-6 (traduction par M. Nicolas Vatin).

⁶⁸ Istanbul, Başbakanlık Arşivi.

une période allant de 1641 à 1837.⁶⁹ Ces registres ont été émis par un des offices de la chancellerie des finances de l'Empire pour enregistrer tous les documents concernant les revenus liés à la charge d'évêque.

Dans la liste des sièges de métropolitains et des évêques que Halil İnalçık a tirée du premier de ce registre (1641-1651), on trouve aussi des évêchés/archevêchés catholiques, présentés cependant comme s'ils étaient dépendant des différents patriarchats orthodoxes.⁷⁰ Ceci est tout à fait significatif de la position ambiguë de l'Église catholique face au pouvoir ottoman: cela prouve en effet que la Porte reconnaissait certes les ecclésiastiques catholiques, mais en les considérant cependant comme faisant partie de l'organisation de l'Église orthodoxe, au moins du point de vue fiscal et dans certaines régions de l'Empire.

On sait d'ailleurs que cette situation peu claire pouvait donner lieu à des conflits entre les religieux orthodoxes et le clergé catholique, qui se livraient en effet à une rivalité parfois acharnée pour des questions de juridiction ecclésiastique (comme par exemple au sujet de la perception de la dîme que les fidèles devaient verser à l'Église), les deux parties tentant souvent de résoudre leur conflit en sollicitant des ordres du sultan en leur faveur.⁷¹ Dans les villages situés le long de la Bojana, où le patriarche orthodoxe de Peč avait essayé de percevoir de la population de rite latin les impôts dont ses ouailles étaient redevables, l'archevêque catholique d'Antivari, Marino Bizzi, s'était par exemple adressé aux *cadi* et *voïvode* d'Ulcinj pour mettre un terme à ces extorsions, en obtenant un ordre du sultan en sa faveur.⁷²

Bien que ne pouvant pas arriver à des conclusions définitives vu le nombre limité d'exemples ici analysés, cette étude comparative de quelques *berât* accordés à des ecclésiastiques orthodoxes et catholiques s'est révélé, je crois, riche d'enseignements. Il a été montré que les évêques et les archevêques que Rome nommait dans les différents diocèses de l'Empire ottoman devaient obtenir un *berât* de la Porte. Grâce à ces *berât*, les religieux acquéraient en effet la reconnaissance officielle du sultan en tant que chefs des *zimmî* de rite latin. L'autorité fiscale et juridictionnelle de l'ecclésiastique était explicitée en matière de nomination des curés et des missionnaires, de contrôle de leur activité, de gestion des affaires internes à la communauté catholique. En cela, je l'ai souligné, la situation du

⁶⁹ Sur ces registres, cf. İnalçık, "Ottoman Archival Materials".

⁷⁰ L'archevêché des catholiques (*efrenciyye*) d'Antivari apparaît ainsi dépendre du patriarcat de Constantinople; l'évêché des catholiques (*efrenciyan*) de l'île non identifiée d'*Andrea* du patriarche orthodoxe d'Ohrid; l'évêché des chrétiens dépendant des religieux latins (*rubbânân-i Latin*) des *sancâk* de Bosnie, Kilis, Hersek du patriarche orthodoxe de Peč (*ibidem*, p. 441-444).

⁷¹ Cf. par exemple Bizzi, "Relatione", p. 128 et 131; Vincenzo Zmajevich, "Notizie Universali dello stato di Albania, e dell'operato da Monsig.r Vincenzo Zmaievich Arcivescovo di Antivari Visitatore Apostolico dell'Albania", dans *Quellen und Materialien zur Albanischen Geschichte im 17. und 18. Jahrhundert*, éd. Peter Bartl, Munich 1979, p. 127.

⁷² Bizzi, "Relatione", p. 149-150.

clergé catholique n'avait rien d'exceptionnel, les *berât* du clergé orthodoxe ayant la même teneur.

On a vu que, à première vue, ces brevets de nomination octroyés aux ecclésiastiques orthodoxes ne présentaient pas de différences majeures dans leur structure et leur contenu, l'évêque se voyant attribuer les mêmes compétences que celles accordées aux ecclésiastiques catholiques pour ce qui relève de la discipline interne de la communauté et du statut personnel (mariage, héritage). Il semble cependant que les évêques orthodoxes jouissaient d'une protection plus poussée que les ecclésiastiques catholiques. À la fin du *berât* octroyé à *Pâpâ Yani*, on précise en effet qu'on ne doit pas convertir les mécréants (les ouailles de l'évêque) par la force à l'islam;⁷³ que les musulmans n'ont pas le droit d'entrer dans son église pour commettre des actes de violences;⁷⁴ «qu'on ne lui prenne pas sans raison ses chevaux et mulets quand il va collecter les taxes».⁷⁵ Il s'agit d'un passage absent des trois *berât* accordés aux religieux catholiques, un silence très significatif: il révèle en effet la faiblesse de l'église catholique dans l'Empire ottoman, due, comme je l'ai rappelé à plusieurs reprises, à l'absence d'une autorité catholique suprême reconnue par la Porte. Ce vide de pouvoir explique aussi pourquoi le clergé orthodoxe et catholique n'accomplissaient pas les mêmes démarches pour obtenir le *berât* (et, par conséquence, n'étaient pas de la même façon légitimés par le pouvoir ottoman).

Les *berât* octroyés aux ecclésiastiques catholiques étaient obtenus à titre individuel et non au nom de celui qui occupait la fonction de «patriarche latin», le vicaire patriarcal de Constantinople, qui ne fut jamais reconnu par la Porte en tant que chef des catholiques résidant dans l'Empire. Tout au contraire, c'était une instance laïque (la *Magnifica Comunità di Pera*), formellement reconnue par la Porte par les capitulations accordées aux Génois de Galata en 1453,⁷⁶ qui représentait les catholiques dans la capitale. Néanmoins, son pouvoir déclina lorsqu'en 1682 la Congrégation de la *Propaganda Fide* lui enleva entièrement l'administration des biens ecclésiastiques. Ce développement fut accéléré par l'influence des puissances occidentales qui allait grandissant dans les affaires concernant les catholiques de l'Empire. C'était donc souvent (mais pas toujours) par l'intermédiaire des puis-

⁷³ APO, dossier 1b, document 20, l. 16.

⁷⁴ *Ibidem*, l. 16-17.

⁷⁵ “*rûsüm cem‘ine giderken atların ve kâtırların kimesne bî-vech almıyalar*”, *Ibidem*, l.16-17 (translittération et traduction par M. Nicolas Vatin).

⁷⁶ Cet *‘abdnâme* fut renouvelé en 1613, 1617, 1624 et 1652. Sur les capitulations accordées aux Génois de Galata, cf. Halil İnalcık, “Ottoman Galata, 1453-1553”, dans *Première rencontre internationale sur l'Empire ottoman et la Turquie moderne*, Paris, 18-22 janvier 1985: 1. *Recherches sur la ville ottomane: le cas du quartier de Galata*. II. *La vie politique, économique et socio-culturelle de l'Empire ottoman à l'époque jeune-turque*, éd. Edhem Eldem, Paris/Istanbul 1991, p. 17-31 et la bibliographie. Sur la *Magnifica Comunità di Pera*, cf. A. Belin, *cit.*; C. Saih, *Notice historique sur la communauté latine ottomane*, Constantinople 1908; E. Dalleggio d'Alessio, “La communauté latine de Constantinople au lendemain de la conquête ottomane”, *Échos d'Orient* 36 (1937), p. 309-317.

sances catholiques que l'ecclésiastique se voyait accorder un *berât*. D'ailleurs, Rome choisissait souvent les évêques et les archevêques sous la pression des pouvoirs européens. On a vu que Venise avait par exemple commencé à appuyer la nomination de Giovanni Andrea Carga longtemps avant sa nomination. Ces négociations masquaient souvent des conflits acharnés entre les puissances occidentales qui cherchaient à exercer et à affirmer leur influence dans l'Empire ottoman.⁷⁷ La nomination par Rome (un processus souvent long) n'était ainsi que la première étape d'une procédure, parfois riche d'obstacles, auprès de la Porte pour que l'ecclésiastique soit reconnu dans ses fonctions par le pouvoir ottoman.

L'absence d'un chef religieux reconnu, et, par conséquence, d'un contrôle centralisé des sujets catholiques de l'Empire, explique aussi pourquoi, contrairement au cas des ecclésiastiques orthodoxes, l'obtention des *berât* par les religieux catholiques ne requérait ni l'accord du patriarche (et pour cause) ni l'enregistrement préalable de leur évêché dans la chancellerie ottomane. À la différence de l'Église orthodoxe, à la tête de laquelle figurait le patriarche de Constantinople, les catholiques *zimmi* ne disposaient pas d'organisation qui était autorisée à les représenter comme un ensemble plus ou moins cohérent: le gouvernement ottoman ne leur donnait qu'une légitimation «régionale» par des *berât* accordés aux divers évêques et archevêques. De son côté, Rome tentait d'exercer son contrôle sur l'organisation ecclésiastique dans l'Empire ottoman et sur les catholiques de l'Empire en se servant des voies diplomatiques des puissances occidentales, qui ne se privèrent d'ailleurs pas de se disputer la protection des catholiques dans l'Empire ottoman.

Sources d'archives

Archives du monastère de Saint-Jean de Patmos (APO), dossier 1b.

Archivio di Stato, Venezia (ASV), fonds *Bailo a Constantinopoli* (BC), busta 250-II, busta 345.

Références bibliographiques

Anastasiadou-Dumont, Meropi (éd.), *Identités confessionnelles et espace urbain en terre d'Islam*, numéro spécial de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 107-110 (2005).

Argenti, Philip P. (éd.), *The Religious Minorities of Chios, Jews and Roman Catholics*, Londres 1970.

Bartl, Peter, "Die Albaner-Versammlung von Dukagjin im Jahre 1608", dans *Beiträge zur Südosteuropa-Forschung. Anlässlich des II. Internationalen Balkanologenkongresses in Athen, 7.V.-13.V.1970*, Munich 1970, p. 7-14.

⁷⁷ Cf. Slot, *Archipelagus*.

- Belin, M.A., *Histoire de la Latinité de Constantinople*, Paris 21894.
- Bizzi, Marino, "Relatione della visita fatta da me Marino Bizzi, Arcivescovo d'Antivari, nelle parti della Turchia, Antivari, Albania e Servia. Alla Santità di Nostro Signore Papa Paolo Quinto", dans [Franjo Rački (éd.)] "Izvjestaj barskoga nadbiskupa Marina Bizzia o svojem putovanju god. 1610 po Arbanaskoj i Staroj Srbiji", *Starine. Jugoslavenska Akademija Znanosti i umjetnosti* 20 (1888), p. 51-156.
- Bon, Ottaviano, "Relazione del nobil homo ser Ottaviano Bon, ritornato dal bailaggio di Costantinopoli, letta nell'eccellentissimo Senato a IX giugno MDCIX", dans *Relazioni di ambasciatori veneti al senato. Vol. XIV. Relazioni inedite (1512-1789)*, éd. Maria Pia Pedani-Fabris, Padoue 1996, p. 479-523.
- , "Massime essenziali dell'Impero ottomano dal Bailo Ottaviano Bon," dans *Le Relazioni degli Stati europei lette al Senato dagli ambasciatori veneziani nzl secolo decimoseptimo - Turchia*, éd. Nicolò Barozzi et Guglielmo Berchet, Venise 1871, p. 116-124.
- , *Relazione del Serraglio dell'imperatore de' Turchi*, Venise 1684.
- Braude, Benjamin et Bernard Lewis (éds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society* 1-2, New York/Londres 1982.
- Cohen, Amnon, *Jewish Life under Islam: Jerusalem in the sixteenth century*, Cambridge, Mass./Londres 1984.
- Dalleggio d'Alessio, Eugène, "La communauté latine de Constantinople au lendemain de la conquête ottomane", *Échos d'Orient* 36 (1937), p. 309-317.
- Desaive, Dilek, "Les documents en ottoman des fonds des archives du baile à Constantinople", *Turcica* 33 (2001), p. 369-377.
- Dizionario biografico degli Italiani* 1-70. General Editor: Alberto M. Ghisalberti, Rome 1960-2007.
- Düzdağ, E., *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları: 16. Asır Türk Hayatı*, Istanbul 1983.
- Džaja, S.M., *Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina. Vor-emanzipatorische Phase 1463-1804*, Munich 1984.
- The Encyclopaedia of Islam*. New Edition 1-11, Leiden 1960-2004.
- Farlato, Daniele, *Illyrici sacri tomus septimus*, Venise 1817.
- Frazee, Charles A., *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire, 1453-1923*, Londres 1983.
- Gök, Nedjet, "An introduction to the Berat in Ottoman Diplomats", *Bulgarian Historical Review* 3-4 (2001), p. 141-150.
- Goodwin, Godfrey (éd.), *The Sultan's Seraglio. An Intimate Portrait of Life at the Ottoman Court. From the Seventeenth-Century Edition of John Withers (1625, 1650)*, Londres 1996.
- Heyberger, Bernard, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVII^e-XVIII^e siècles)*, Rome 1994.

- Hofmann, G., *Vescovadi cattolici della Grecia. III Syros*, Rome 1937.
- İnalçık, Halil, "Ottoman Archival Materials on *Millets*", dans *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society* 1-2, éd. Benjamin Braude et Bernard Lewis, New York/Londres 1982, v. 1, p. 447-448.
- , "Ottoman Galata, 1453-1553", dans *Première rencontre internationale sur l'Empire ottoman et la Turquie moderne, Paris, 18-22 janvier 1985: I. Recherches sur la ville ottomane: La cas du quartier de Galata. II. La vie politique, économique et socio-culturelle de l'Empire ottoman à l'époque jeune-turque*, éd. Edhem Eldem, Paris/Istanbul 1991, p. 17-116.
- Jačov, Marko, *I Balcani tra Impero ottomano e potenze europee (sec. XVI e XVII). Il ruolo della diplomazia pontificia*, Cosenza 1997.
- Jennings, Ronald C., *Christians and Muslim in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York/Londres 1993.
- Kabrda, Josef, *Le système fiscal de l'église orthodoxe dans l'Empire ottoman*, Brno 1969.
- Mantran, Robert, "Foreign Merchants and the Minorities in Istanbul during the Sixteenth and Seventeenth Centuries", dans *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society* 1-2, éd. Benjamin Braude et Bernard Lewis, New York/Londres 1982, v. 1, p. 127-137.
- Marmara, Rinaldo, "Comptes rendus du cimetière latin de Constantinople: Une source inconnue pour l'histoire de la latinité", *Journal asiatique* 291 (2003), p. 221-247.
- , *Pancaldi. Quartier levantin du XIXe siècle*, Istanbul, 2004.
- , *Le registre du bague de Constantinople*, Montpellier 2004.
- Masters, Bruce, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge 2001.
- Matteucci, Gualberto, *La missione francescana, II. Il suo organizzarsi e fecondo apostolato sotto i Turchi (1585-1704)*, Florence 1975.
- Metzler, Josef (éd.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 ans au service des missions. 1622-1972*, Rome/Fribourg/Vienne 1971-1973.
- Pandžic', Bazilije, "L'opera della S. Congregazione per le popolazioni della Penisola Balcanica centrale", dans *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 ans au service des missions. 1622-1972*, éd. J. Metzler, Rome/Fribourg/Vienne 1971-1973, p. 292-315.
- Pétridès, Sophrone, "Le vénérable Jean-André Carga, évêque latin de Syra (1560-1617)", *Revue de l'Orient Chrétien* 5 (1900), p. 407-422.
- Petrocchi, Massimo, *La politica della Santa Sede di fronte all'invasione ottomana, 1444-1718*, Naples 1955.
- Pinzani, Francesco Luigi, *Vita del venerabile Monsignore Giovanni Andrea Carga di Sandaniele, vescovo e martire di Sira*, Sandaniele 1855.
- Poumarède, Géraud, *Pour en finir avec la Croisade*, Paris 2004.

- Rycaut, Paul, *The present state of the Greek and Armenian churches, anno Christi 1678*, Londres 1679.
- Saii, C., *Notice historique sur la communauté latine ottomane*, Constantinople 1908.
- Skendi, Stravo, *Religion in Albania during Ottoman Rule*, Balkan Cultural Studies, Boulder, CO 1988.
- Slot, B.J., *Archipelagus Turbatus. Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane c.1500-1718* 1-2, Istanbul 1982.
- Stadtmüller, Georg, “Die Visitationsreise des Erzbischofs Marino Bizzi”, dans *Ser-ta Monacensia*, éd. Hans Joachim Kissling, Leiden 1952, p. 184-199.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 1-, Istanbul 1988-.
- Vatin, Nicolas, “Note préliminaire au catalogage du fonds ottoman des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos”, *Turcica* 33 (2001), p. 333-337.
- Zmajevich, Vincenzo, “Notizie Universali dello stato di Albania, e dell’operato da Monsig.^r Vincenzo Zmaievich Arcivescovo di Antivari Visitatore Apostolico dell’Albania”, dans *Quellen und Materialien zur Albanischen Geschichte im 17. und 18. Jahrhundert*, éd. Peter Bartl, Munich 1979, p. 3-169.

Apostasy or ‘a House Built on Sand’. Jews, Muslims and Christians in East-Syriac texts (1500-1850)

Heleen Murre-van den Berg

Introduction

The Church of the East belongs to the more isolated minorities of the Ottoman Empire and Iran. From the sixteenth to the nineteenth century its adherents were usually known as “Nestorians”, at least to those outside the church. When the Abbasids ruled in Baghdad the religious and secular leader of this church, the Patriarch (*katolikos patriarkā*), was for a long time the most influential non-Muslim at court. Then again, in the early decades of Mongol reign over Persia, the Church of the East enjoyed privileges far above those of other religious groups in the region. However, in the fourteenth and early fifteenth century the church lost much of its former prominence. Most of its dioceses in China, Central Asia and Persia disappeared as a result of war losses, plagues and conversions to Islam.¹

When in the early sixteenth century the Ottomans expanded their empire to the provinces of Baghdad, Mosul, Van and Diyarbakir, the former multi-national Church of the East had become a small, ethnic church in the periphery of the empires of the time. Even Baghdad had lost most of its Christians, the cities of Mosul and Diyarbakir being the only cultural centers of some importance that boasted sizable communities of the Church of the East. The majority of East-Syriac Christians, however, were found in the villages on the plains northwest and north of Mosul, in the mountainous region of Hakkari, and on the plains east of Hakkari in northwestern Iranian Azerbaijan. They lived among Kurdish, Azeri and Arab (mainly Sunni) Muslims, alongside other religious minorities such as Jews and Yezidis. When discussing the position of religious minorities in the two Middle Eastern empires of the time this group is worth a closer look, not least because their modern history is still largely unwritten. In this contribution I will address the question that arises directly from the theme of the present volume: how did the Church of the East position itself within the multi-religious context of its time?

¹ On the history of the Church of the East, see Wilhelm Baum, Dietmar W. Winkler, *The Church of the East: A Concise History*, London/New York 2003, and Christoph Baumer, *The Church of the East: An Illustrated History of Assyrian Christianity*, London/New York 2006.

The Church of the East between 1500 and 1850

As stated above, around 1500 the Christians of the Church of the East had largely become a mono-ethnic, mono-lingual group; a group that spoke a modern dialect of Aramaic called *Sureth* and used Classical Syriac (also a form of Aramaic) in the church and for any formal writing. Additionally, some Arabic, Kurdish, (Azeri) Turkish and Persian was spoken by many members of this group, whereas a small minority of the Christians spoke Arabic as their first language. Even fewer were able to write in Persian or Arabic. The East Syriac community functioned as an independent *ṭāʾifa*, defined by religion, officially perhaps under the Greek patriarch, but in practice largely independent.² A considerable part of this community lived in the Hakkari mountains, where Kurdish tribes were semi-autonomous. The Christian tribes (*āshirātē*) were part of the tribal federations, and the day-to-day political dealings of the patriarch, their clerical and worldly leader, were with the Kurdish beys of the region rather than with the governors in the Ottoman cities.³ Most of the Christians, in the mountains as well on the Mosul plain, were small farmers in a rural economy. Landlords who resided in Mosul, most of them from influential Muslim families, held large tracts of lands, making most of their income by means of a variety of taxes on produce and land tenure.⁴ A small minority of the Christians of this region were relatively rich. In the city of Mosul there were important Christian merchant families, one of whose members became famous because of his travels to southern Europe, Mexico and Peru in the late seventeenth century.⁵

² Surprisingly little is known about how this group functioned within the *millet* system before the 19th century; the sources suggest that the patriarch often had direct relations with the offices of the governors of Van or Diyarbakir, or even with the Sultan in Istanbul. The Greek patriarch appears to have played a minimal role. Two major incidents described in the literature are the conversion of Yohannan Sulaqa to Catholicism in the 1550s, and that of Yosep of Diyarbakir in the 1680s. In both cases, the traditional party strongly opposed this move with the help of the Ottoman authorities, who on request put Sulaqa in prison (which probably led to his death), whereas they delayed issuing the necessary berats to Yosep of Diyarbakir. Cf. Joseph Habbi, "Signification de l'union chaldéenne de Mar Sulaqa avec Rome en 1553," *L'Orient Syrien* 11 (1966), pp. 99-132, 199-230, and Albert Lampart, *Ein Märtyrer der Union mit Rom: Joseph I., 1681-1696, Patriarch der Chaldäer*, Einsiedeln 1966.

³ This, of course, depended on where the patriarch was located; this varied considerably during the period; see my "The Patriarchs of the Church of the East from the Fifteenth to Eighteenth Centuries," *Hugoye* 2 ii (1999) [<http://syrcm.cua.edu/Hugoye/index.html>].

⁴ On the social-economic situation, see Dina Rizk Khoury, *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834*, Cambridge 1997. See in particular Ch. 7, "The Practice of Politics," for examples involving the Christians of Alqosh, Telkepe and Qaraqosh.

⁵ For an English translation of the travelogue of Khoury Ilyas Hanna al-Mawsuli (1668-1683), see Nabil Matar (ed. and transl.), *In the Lands of the Christians: Arabic Travel Writing in the Seventeenth Century*, New York/London 2003; for further references see also Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. 3 and 4: *Die Schriftsteller von der Mitte des 15.*

This priest (*ḥurī*), Ilyās Ḥannā al-Mawṣulī, was a Chaldean, that is, like most of these merchant families he belonged to the Catholic part of the Church of the East. In the last decades of the seventeenth century, Capuchin missionaries had become active in Diyarbakir and Mosul, and had succeeded in converting part of the Church of the East to their creed. The patriarchate that arose due to their labors in Diyarbakir was more successful than the early union of the mid-sixteenth century, which had quickly fallen apart.⁶ Protestant missionaries arrived in the region in the 1830s, but their activities, which introduced the printing press and general education, belong to another chapter of the history of this church.⁷

The most important achievement of the Church of the East was the enormous amount of manuscripts produced in this period. The vast majority of East Syriac manuscripts that have survived until today, both in western and eastern collections, were written during this time. The majority of these are older texts, often of a liturgical nature, which were in active use in the period. New texts, however, were added to the earlier ones and testify to ongoing literary and theological developments. Most of the new texts have not been published or studied, but those that are available provide interesting insights into the theology and worldview of the times. For this contribution, two sources in the vernacular language are important. The first is a translation of the Gospel lectionary with interesting exegetical excursions, produced by deacon Israel of Alqosh in the late 60s of the eighteenth century.⁸ The second source consists of a number of popular hymns in Sureth, the *durikyāṭā*, composed by a priest from the early seventeenth century, also called Israel of Alqosh, and another seventeenth-century priest, Yosep of Telkepe. These hymns have been studied and edited by Alessandro Mengozzi and show some of the riches of the, largely unedited, popular Christian poetry of the time in Sureth and Classical Syriac.⁹ The creative use of traditional themes in commentary and poetry will be important for understanding the position of the

bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, Vatican 1951, vol. 4, pp. 97-9. On the Christian merchant families, see Khoury, *State and Provincial Society*, pp. 143, 147-48.

⁶ Lampart, *Ein Märtyrer*, pp. 216-19. Note that Ilyās' journey is contemporaneous with the beginnings of the Capuchin mission in Mosul in the early 1660s, cf. Ignazio da Seggiano, *L'opera dei Cappuccini per l'unione dei cristiani nel Vicino Oriente durante il secolo XVII*, Rome 1962, p. 118.

⁷ H.L. Murre-van den Berg, *From a Spoken to a Written Language: The Introduction and Development of Literary Urmia Aramaic in the Nineteenth Century*, Leiden 1999.

⁸ The text has so far not been published; for a description see my "A Neo-Aramaic Gospel Lectionary Translation by Israel of Alqosh (Ms. Syr 147, Houghton Library, Harvard University, 1769/70)," in *Loquentes Linguis: Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*, eds. Pier Giorgio Borbone, Alessandro Mengozzi, Mauro Tosco, Wiesbaden 2006, pp. 523-33. A short description of the manuscript was published by Moshe H. Goshen-Gottstein, *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library: A Catalogue*, Missoula, Montana 1979, p. 98.

⁹ Alessandro Mengozzi, *Israel of Alqosh and Joseph of Telkepe: A Story in a Truthful Language, Religious Poems in Vernacular Syriac (North Iraq, 17th century)* 1-2, Leuven 2002.

Church of the East among the other religious communities. In addition to these theological texts, the colophons of the manuscripts of the period provide information essential for the understanding of the themes of the times. Many of these have been published in the manuscript catalogues, albeit partially.¹⁰ One of the most insightful early western texts on the Church of the East is the travelogue of the American missionary explorers Eli Smith and Harrison Dwight, who visited the Urmia region in the early spring of 1831. Their explicit aim was to gather as much information on the life and ritual of this community and their report provides important additions to the contemporary Syriac texts.¹¹

Jews

The Jews are prominently represented in the two vernacular genres mentioned above. Both in Israel of Alqosh's commentary and in Yosep of Telkepe's long didactic hymn on the Parables of the Gospel, there are frequent references to the Jews (*yudāyē* or *‘ammā yudāyā*). These references are stereotyped and belong to the traditional theological polemics between Jews and Christians, which are also found in the theology of the Church of the East. They all circle round one basic issue: the fact that the Jews did not accept the teachings of Christ, the Messiah, and that in their place others, the Syrians, were accepted as God's people. Israel summarizes it as follows, commenting on Lk 13,22-35:

That is, the Jews were first, they were God's people (*‘ammā d-alāhā*), they became last. And we, Syrians, who were from among the gentiles (*‘ammē*), became God's people (*‘ammā d-alāhā*); on that day of the Resurrection we will be first.¹²

According to the Syriac texts, the Jews assumed they needed no repentance; they were proud and hypocritical, and in addition became angry with those sinners who, like the Prodigal Son, repented and found God's favor – themes that are all part of the traditional exegesis of many of the parables.¹³ The parable of the fig tree whose owner went to great lengths to stimulate it to bear fruit is applied by both Yosep of Telkepe and deacon Israel of Alqosh to God's attempt to convert the Jews, up to the destruction of the Temple by the later Roman Emperor Titus –

¹⁰ See my "I the weak scribe': Scribes in the Church of the East in the Ottoman Period," *The Journal of Eastern Christian Studies* 58 i/ii (2006), pp. 9-26.

¹¹ Eli Smith and H.G.O. Dwight, *Missionary Researches in Armenia: Including a Journey Through Asia Minor, and into Georgia and Persia with a Visit to the Nestorian and Chaldean Christians of Oormiah and Salmas*, London 1834.

¹² Commentary by Deacon Israel of Alqosh (Seventh Sunday of the Apostles), Houghton Ms. Syr. 147, 154.

¹³ See, e.g., the Gospel commentaries by Isho'dad of Merv (9th c.) that remained influential until well into the Ottoman period; Margaret Dunlop Gibson (edition and translation), James Rendel Harris (introduction), *The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Ḥadathba (c.850 A.D.): in Syriac and English* 1-3, Cambridge 1911.

all efforts being in vain, however.¹⁴ In the epilogue of another poem, Yosep of Telkepe suggests that at the end of times the Twelve Apostles will judge the Jews because they crucified "Christ their Lord."¹⁵ More than proud and hypocritical, the Jews are considered foolish, because they did not understand what was so easy to see: that Jesus perfected the Jewish law, that prophecy ended with the Jews in Yuhannan, the son of Zkharya, that is, John the Baptist, the seal (*hātem*) of the prophets.¹⁶

Of course, not much is new here; the gist of these comments can easily be traced to exegetical traditions that go back to the earliest phases of Christian history and in some cases have an unambiguous basis in the text of the New Testament. What struck me, however, is that despite the relative prominence of these anti-Jewish themes, I have not so far encountered a single reference to the Jewish population of the time in the texts of this period. Neither in the poetry, nor in the colophons or other historical texts do the Jews of northern Mesopotamia play any role. We know from other sources that sizable Jewish communities existed side by side with the Christian communities, in towns and villages such as Nerwa, Urmia, Amadiyah, Alqosh, Dehok, Zakho, Cizre and Mosul.¹⁷ More than that, in these regions the Jews spoke a dialect of Aramaic closely related to that of the Christians, so much so that these dialects were often mutually intelligible.¹⁸

So far the only place where I have come across references to the relationships between the two groups is the texts written by the early Protestant missionaries. The most important ones are the notes of an early missionary physician, the American Asahel Grant, who traveled in the Hakkari Mountains in the early 1840s. He published a volume in which he argued that the "Nestorians" were no other than the ten lost tribes.¹⁹ Although most of his argument is based on millennialist interpretations of the Bible and on the many cultural connections between the Jews and Christians of the region (apart from language correspon-

¹⁴ Compare Yosep of Telkepe, "On Parables", 108-116 (Mengozi, *Israel of Alqosh* vol. 1, pp. 150-52, and vol. 2, pp. 231-32), and the rather similar exegetical comments on Lk 12,57-13, 17 (Sixth Sunday of the Apostles) in Houghton Ms. Syr. 147 (Gospel Lectionary of Deacon Israel of Alqosh), ff. 151-152.

¹⁵ "On Revealed Truth", pp. 95-96 (Mengozi, *Israel of Alqosh*, vol. 1, p. 83; vol. 2, p. 186).

¹⁶ "On Parables", pp. 155-166 (Mengozi, *Israel of Alqosh*, vol. 1, pp. 162-64; vol. 2, pp. 239-40).

¹⁷ Ora Shwartz-Be'eri, *The Jews of Kurdistan: Daily Life, Customs, Arts and Crafts*, Jerusalem 2000, Simon Hopkins, "Yhudē Kurdistan b-Ereṣ Yisrā'el" [The Kurdistan Jews in Israel], *Pe'amim, Studies in Oriental Jewry* 56 (1993), pp. 50-74.

¹⁸ D.T. Stoddard, *A Grammar of the Modern Syriac Language as Spoken in Oroomiah, Persia, and in Koordistan*, New Haven 1855 [also in the *Journal of the American Oriental Society* 5 (1855), pp. 1-180], p. 8, writes about the Jewish dialect of the Urmia region: "It is nearly allied to the Modern Syriac, and Jews and Nestorians can understand each other without great difficulty."

¹⁹ Asahel Grant, *The Nestorians or the Lost Tribes*, London 1841 [reprint Piscataway, NJ 2002]. Grant (p. 126) also noted the close similarity and mutual intelligibility of the Aramaic language as spoken by Christians and Jews respectively.

dences, he notes many similarities in ‘customs’), Grant also states that most of the Christians and Jews themselves firmly believed in that relationship. There are not many independent sources which confirm that such thoughts were present in the early nineteenth century,²⁰ but I am inclined to accept that Grant based himself on what might have been a minority tradition regarding historical origins and ethnic relationships of the early nineteenth century.²¹

However, as far as I am aware, nothing of this has seeped through to the Syriac and Sureth texts of the time, and we are left with the fact that the Jews take their traditional position as the counterpoint to the sincere Christian, who is exhorted to repent and believe in Christ as the Son of God, rather than being haughty, angry or foolish.

Christians

Before looking into the references to Muslims, I would like to dwell for a moment on the Christian self-image sketched in the same texts.

The first aspect that strikes the reader is the very confident tone in which the texts speak of the Christians of Mesopotamia, denoted variously as *krestyānē*,²² *mšīḥāyē*²³ or *‘ammā mšīḥāyā*.²⁴ “We, Christians” or “we the Christian people” are part of the worldwide Christian Church and represent the eastern clime of the Church that the Apostles planted in all corners of the world. According to Yosep of Telkepe, we as Christians all profess the same faith, are baptized in the same

²⁰ Grant, *The Nestorians*, pp. 118-128; an earlier indication (mentioned by Grant), is found in Smith, *Missionary Researches*, p. 393; bishop Mar Yosep of Ada (near Urumieh in Iran) is noted to have said that “his nation derive their name *Nusrāny*, from Nazareth, where Christ was brought up; but added the singular assertion, *that they are descended from the ten tribes of Israel*.” The emphasis is by Smith, who does not, however, elaborate on the issue. That the whereabouts of the ten tribes were on the mind of early missionary explorers in the region is clear from Smith’s earlier remark (p. 358), when describing the Jews of Iran: “We naturally look among them for the remains of the ten tribes; but if such were their origin, all traces of it have been effaced. They now resemble their brethren elsewhere [...]”; it remains unclear whether Smith expected a different physiognomy or different beliefs in the descendants of the ten tribes.

²¹ One of the likely reasons for the disappearance and actual denial of such constructions today is the fact that another historical construction became much more popular: that of the ethnic connection with the ancient Assyrians of the region. Much has been written on this subject; for an overview see my *From a Spoken to a Written Language*, pp. 35-8.

²² Israel of Alqosh, “On Perfection,” p. 54 (Mengozi, *Israel of Alqosh*, vol. 1, p. 19; vol. 2, p. 148), Yosep of Telkepe, “On Revealed Truth,” p. 2 (ibid. vol. 1, p. 52; vol. 2, p. 168), “On Revealed Truth,” p. 78 (ibid. vol. 1, p. 78; vol. 2, p. 183).

²³ Yosep of Telkepe, “On Revealed Truth,” p. 83 (ibid. vol. I, p. 80; vol. 2, p. 184), Yosep of Telkepe, “On the Life-giving Words,” p. 5 (ibid. vol. 1, p. 92; vol. 2, p. 192).

²⁴ Israel of Alqosh, “On the Sin of Man,” p. 101 (ibid. vol. 2, p. 41; vol. 2, p. 162), Yosep of Telkepe, “On Revealed Truth,” p. 12 (ibid. vol. 1, p. 54; vol. 2, p. 170), “On Revealed Truth,” p. 26 (ibid. vol. 1, p. 58; vol. 2, p. 172).

names, and obey the same God, creator of the worlds.²⁵ As Christians, we are kneaded together in one dough, whether from Jewish, Samaritan or gentile backgrounds.²⁶ In the colophons, the patriarch, regularly styled “of the East”, is sometimes referred to as the universal father (*ābhā gāwānāyā*),²⁷ or even the “second Shimʿun,”²⁸ referring to a position equal to or even higher than the “patriarch of the Westerners,” the Pope.²⁹ The global outlook of the Church of the East in this period is underlined by the often confident tone of the letters written by the prelates of the Church of the East to the Roman Catholic Church, accepting the Pope as the head of the global church, but also stressing that in the Church in the East, boasting its own apostolic origins, local ritual and custom should be preserved.³⁰

²⁵ Yosep of Telkepe, “On Parables,” pp. 4-8 (ibid. vol. 1, pp. 124-25; vol. 2, pp. 214-15). In the late 1820s, Mar Yoosuf, the bishop of Ada in Iran, expounded views similar to Smith’s (*Researches*, p. 391); he believed that the twelve apostles evangelized the different parts of the earth, resulting in twelve sects, upon which “each apostle gave to his own sect particular institutions, which are binding upon it, and not upon the others.” Smith added that according to Mar Yoosuf, “All the twelve are orthodox, but any new thirteenth or fourteenth sect he would immediately pronounce to be heretical.”

²⁶ “On Parables,” pp. 24-27 (ibid. vol. 1, p. 129; vol. 2, p. 218).

²⁷ Compare Joseph-Marie Sauget, *Un gazzā chaldéen disparu et retrouvé: le MS. Borgia syriaque 60*, Vatican 1987, pp. 51-3: “it was completed [...] in the days of the universal father [*ābhā gāwānāyā*] Mar Eliya Catholicos Patriarch of the East”. Elsewhere, the jurisdiction of the patriarchs of the Eliya-line is described as covering the “whole orthodox East;” cf. William Wright, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts Preserved in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge 1901, vol. 1: Camb. Add 1975 (Wasta 1586): “It was written in the days of the father and lord of the fathers and the head of the bishops of the pastors [...] Mar Eliya Catholicos Patriarch of the most important of the Eastern corners and of all the ends of the earth of the glorious orthodox faith [*rēshāt penyātā madnḥāyā w-kul sāwepē tēbēylāyē da-trīšāy shubḥā*],” and Camb. Add. 1981 (Monastery of Mar Awdīsho Nuhraya, Dere, 1607): “It was written in the days of the watcher and shepherd and the head of the shepherds [etc.], Mar Eliya Catholicos Patriarch of the East, mother of the lights, and of the whole glorious orthodox earth [*wa-d-tēbēyl kullāb da-trīšāy shubḥā*].”

²⁸ For the Syriac text of the “Indian Letters” from the early sixteenth century, see J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementina – Vaticana. De scriptoribus Syris Nestorianis*, Rome 1725-28, vol. 3, p. 593. For more on this text, see my “The Church of the East in the Sixteenth to the Eighteenth Century: World Church or Ethnic Community?” in *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, eds. J.J. van Ginkel, H.L. Murre-van den Berg, T.M. van Lint, Leuven 2005, pp. 301-320.

²⁹ The phrase “Mar Papa, Catholicus Patriarch of the Romans and all the westerners” occurs in a famous 14th-century text, cf. Paul Bedjan (ed.), *Tasbīṭā d-Māry Yabballāhā pātrīyārkā wa-d-Rabban Šāumā – Histoire de Mar-Jabalaba, de trois autres patriarches, d’un prêtre et de deux laïques, nestoriens*, Paris/Leipzig 1895, p. 84. See also my “The Church of the East in Mesopotamia in the Early Fourteenth Century,” in *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, ed. R. Malek in connection with P. Hofrichter, Sankt Augustin 2006, pp. 377-94.

³⁰ For an overview of these contacts, see David Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318-1913*, Leuven 2000, pp. 21-32, and for some of the letters, Samuel Giamil, *Genuinae Relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam*, Rome 1902; cf., e.g., the letter of Mar Shimun (Shimun XIII Denkha, d.d. 20 April 1670), pp. 197-201. (For an Italian summary of Shimun’s correspondence with Rome,

Such global Christian identities did not exclude the continued importance of local and regional identities. The most general term that in some contexts has ethnic or linguistic connotations is that of *Surāyē*, “Syrians,” a term used by Israel of Alqosh to address his hearers.³¹ However, he never uses it to distinguish Syrians from other Christians. The term is also used by the eighteenth-century deacon Israel, and in his work seems to have even less ethnic connotations, being practically synonymous with “Christians”, as in the sentence: “And those who believed in him, were baptized and became Syrians”.³²

Below the level of the “Christian” or “Syriac” people, the most important part of somebody’s identity was his or her family village, town and region. In the colophons, references to the regional origins of the scribes and the donors are given as a rule. Some scribes mention both their region of origin and their present location, as for instance priest Isa, son of priest Awraham son of priest Hormizd, who wrote in 1550: “their family (*gens-hon*) and their origin (*tohem-hon*) are from the village of the honeybees, Oz, which is near the strong citadel of Burdqeyl. And now the humble writer dwells in the village of Basuri”. Another example comes from a manuscript written in Alqosh in 1759 and commissioned by the learned priest Giwargis, “son of priest Hormiz, of the blessed village of Aradan, in the country (*atrā*) of Sapna.”³³ Most of the manuscripts come from the regions in which tribal connections were less important but the clan (*‘āshīrat*) continued to be an important focus, as indicated by a prayer by Yosep of Telkepe, in the epilogue of his poem “On Revealed Truth”:³⁴

see Lampart, *Ein Märtyrer*, pp. 244-49.) This patriarch, in favor of establishing a union with Rome, paid the Pope all due respect (“Father of fathers” etc.), and acknowledged him as the rightful successor of Peter, with jurisdiction “over all four corners of the earth.” He also wrote a profession of faith that acknowledged Mary as the “mother of God” and Christ as endowed with “two natures, one person” (“person” as a rather inaccurate translation of *qumā*). However, Mar Shimun also made clear that he did not want to change the ritual (*taksa*), because he did not want to introduce “confusion” in the “body of Christ”. This all the more so because “we are bound in the hands of the heathen and the Muslims, and it is difficult therefore to change the ecclesiastical rituals that are observed in our countries.”

³¹ Israel of Alqosh, “On Perfection,” p. 63 (Mengozi, *Israel of Alqosh*, vol. 1, p. 22; vol. 2, p. 150), Israel of Alqosh, “On the Sin of Man,” p. 23 (ibid. vol. 1, p. 27; vol. 2, p. 153), Israel of Alqosh, “On Shmuni,” p. 3 (ibid. vol. 1, p. 3; vol. 2, p. 164). Note that in all three cases the context is practically identical: “(Listen), come, Syrians!”

³² Houghton Ms. Syr. 147, 177-8. Cf. also the introduction to the creed, at the end of the text: “All of us Syrians who are baptized, we believe in one God ...” (p. 199). It is rather unlikely that Israel should have believed there were no other Christians than the Syrians.

³³ Camb. Add 1983 and 1986 (Wright, *A Catalogue*, vol. 1, pp. 281-82 and vol. 1, pp. 308-9). On the formal aspects of the colophons of this period, see also my “I the weak scribe”.

³⁴ Yosep of Telkepe, “On Revealed Truth,” p. 125 (Mengozi, *Israel of Alqosh*, vol. 1, p. 90; vol. 2, p. 125). Note that he adds “strangers” (*mūhrāyē*), but it is unclear which kind of ‘strange’ readers or listeners he envisaged. “Stranger” is also used to denote monks, especially solitary hermits.

Pray and beg for me, oh my people (*nashwāṭī*) / and all you people of my village (*bnaṣ māṭī*) / and also strangers and people of my clan (*ʿashberyāṭī*) / that the Lord may forgive my sins.

Despite the use of the term *Surāyē* that is also used by the Syrian Orthodox to denote themselves (pronounced as *Suroyē*), and the shared language between the two communities (Classical Syriac and various dialects of Neo-Aramaic), the confessional differences between these two communities are not forgotten. This is indicated in a passage by Israel of Alqosh, who contrasts the faithful adherence to the traditional faith by the “Easterners” (*maddenḥāyē*) with that of the “Jacobites” (*yaḥ qubāyē*, i.e., Syrian Orthodox) who changed it.³⁵ However, no re-baptism would be needed when they wanted to become part of the Church of the East, as would be the case when Muslims or other “unbelievers” wanted to become Christians.³⁶

Polemics with the Roman Catholic missionaries and those “Easterners” that were attracted to uniaticism is one of the most important characteristics of this period. The struggle between these two parties was fierce at times, and often fought with political means. However important the dogmatic, spiritual and liturgical issues, power struggles between various parties within the Church of the East contributed just as much to the growing divide between the Catholics and the traditionalist party.³⁷ Dogmatically, discussions over the position of the Pope as the head of the worldwide church, the status of Nestorius and the veneration of Mary in its Latin manifestations formed bones of contention, but all these points also had consequences for the liturgy, which in the Catholic view needed numerous adaptations.³⁸ The colophons of the manuscripts also reflect the significance of the new ecclesiastical structures. Whenever a scribe indicated his allegiance to a patriarch and bishop, he would explicitly also acknowledge either the traditional-

³⁵ “On Perfection,” pp. 51-2 (Mengozi, *Israel of Alqosh*, vol. 1, p. 18; vol. 2, p. 147 and vol. 2, pp. 60-1).

³⁶ According to Scher, a manuscript written in Gazarta in 1613 (Seert 40) includes rites, “to confer baptism to the heathens”, to “the sick” and “prayers to recite over Jacobites and Melkites who want to become Nestorian”, see Addai Scher, *Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert (Kurdistan)*, Mosul 1905, pp. 27-8.

³⁷ For further references, see Wilmschurst, *The Ecclesiastical Organisation*, Habbi, “Signification de l’union chaldéenne” Lampart, *Ein Märtyrer*. For the larger context of the Catholic missions in the Middle East, see Bernard Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine XII^e-XIV^e siècles)*, Rome 1994; Robert Haddad, “Conversion of Eastern Orthodox Christians to the Unia in the Seventeenth and Eighteenth Centuries,” in *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands: Eighth to Eighteenth Centuries*, eds. M. Gervers, J. Bikhazi, Toronto 1990, pp. 449-59, and Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism*, Cambridge 2001.

³⁸ Of the clergy, one of the most active in liturgical renewal was patriarch Yosep II, see Herman Teule, “Joseph II, Patriarch of the Chaldeans (1696-1713/4), and the Book of the Magnēt. First Soundings,” in *Studies on the Christian Arabic Heritage V*, eds. Rifaat Ebied, Herman Teule, Leuven 2004, pp. 221-41.

ist or the Catholic party.³⁹ Only few copyists wrote colophons without indicating such allegiances, and it remains to be seen whether that was the result of a conscious neutrality, or has to be attributed to reasons unknown to us.

Whether this means that references to inner-Christian polemics in the vernacular poetry of Yosep of Telkepe should be interpreted as referring to the discussions with Catholicism is difficult to prove. No explicit polemics with Catholicism occur in the early Sureth texts. Interestingly, the heretics of early Syriac Christianity, Simon, Marcion and Mani, are mentioned a few times. Yosep introduces them in “On the Life-giving Words”, to warn the people of false prophets who by their learning and ascetism deceive their hearers.⁴⁰ The text suggests that these “learned nazirites” and “nominal Christians” (*b-šemmā mšihāyē*) should be sought within the Christian community rather than outside it, but Yosep does not identify them, at least not for modern-day readers. The same deliberate vagueness is found in prayers for “peace among each other” or “peace in monasteries and churches” to be found in the poems and the colophons, which might refer to a variety of inner-Christian struggles.⁴¹

Muslims

The most important issue in the context of this volume is the way in which the Christians speak about Islam. How do they perceive the majority religion of their time and region? First of all we should be reminded of the fact that the texts contain precious little on Islam – at least not explicitly. No contemporary polemic or dialogical texts devoted to Islam have been found so far. In many ways, however, the texts reflect the fact that these Christians are part of the Islamic world of their time.

The most important sign of this is that though Arabic was certainly not the first language of the majority of these Christians, the language and its cultural connota-

³⁹ The combination of the place names and the ecclesiastical allegiance indicated in the manuscript colophons is generally used to track the relative importance of the Chaldean and various traditional hierarchies, see my “Patriarchs of the Church of the East” and Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation*, for many examples.

⁴⁰ “On the Live-giving Words,” pp. 101-3 (Mengozi, *Israel of Alqosh*, vol. 1, pp. 114-15; vol. 2, p. 208). See also Yosep of Telkepe, “On Parables,” p. 20 (ibid. vol. 1, p. 128; vol. 2, p. 217), where the same trio is mentioned as an example of “later scholars” who “abandoned the teaching of our Lord”.

⁴¹ Yosep of Telkepe, “On Parables,” pp. 184-85 (ibid. vol. 1, p. 169; vol. 2, p. 244): “Give us peace among each other, the sons of the Christian people / and grant victory to their king and sovereign // May you grant victory and sow mercy in their hearts / and may peace be in their churches and their monasteries.” An example from a colophon from a manuscript written in Telkepe in 1706: “may blessing be upon them and may the Lord give them joyful times [*zalnā pšihā*] and a peaceful church [*‘umra niḥā*] to read in it.” (Camb. Add 2017, Wright, *A Catalogue*, vol. 2, pp. 557-8).

tions influenced the Syriac tradition at many levels. The most obvious is that of names: Arabic names such as ʿAbd Allāh, ʿAbd al-Masīḥ and ʿAbd al-Aḥad are relatively numerous, also among those writing or sponsoring Syriac manuscripts.⁴² The incidental use of Arabic *hijra* dating, usually alongside the “Christian” Seleucid and (in later times) Western AD dating, show that at least some knowledge of this chronological system existed among Syriac scribes.⁴³ Most importantly, the languages of the region, mostly Arabic but also including Kurdish, Turkish and Persian, were a source of many loanwords for modern Sureth. Most of these loanwords are culturally neutral, often referring to food, clothing, utensils and common daily activities.⁴⁴ However, terms from the religious, Islamic context also occur in the Christian texts, and a few examples of these will be discussed later.

Arabic was also considered the language of culture and education and in this period began to be used again as a literary language alongside Classical Syriac. New genres such as that of autobiography were written in it, as also testified by the second Chaldean patriarch Yosep (1696-1713/4). In his short autobiography he notes that, protected by the help of Christ, he went to study in a Muslim school, because in his opinion nothing of the kind existed among the Eastern Christians.⁴⁵ However, Mar Yosep did not in the first place need such knowledge of Arabic in order to ameliorate Christian-Muslim relations, but to become part of the Catholic community of the Middle East. The Catholics, including the Western missionaries, used Arabic as a *lingua franca* that unified the Christians of the Arabic speaking provinces of the Ottoman Empire. In my opinion, the use of

⁴² Most of these Arabic names are connected with manuscripts from the western and southern regions, whereas combinations of Arabic and Syriac names also occur often. Kurdish names are less prominent, at least among the men. Many of these men were priests, deacons or monks, confirming that Arabic was acceptable also in clerical circles. For references in the manuscripts (Wilmschurst, *The Ecclesiastical Organisation*, pp. 382-501), see: ʿAbd Allāh in Gazarta 1540, Diyarbakir 1546, Hesna d-Kipa 1547, Mar Pethion 1560, Gazarta 1681, Mosul 1683 and Alqosh 1727, ʿAbd al-Masīḥ in Rabban Hormizd/Mar Augin 1558, Alqosh 1727, and ʿAbd al-Aḥad in Gazarta 1561, Gazarta 1569, Mar Pethion 1686, Mosul 1696, Sharukhiya 1696, Kirkuk 1727 and Qodshanis 1731.

⁴³ Cf. Sebastian Brock, “The Use of *Hijra* Dating in Syriac Manuscripts: A Preliminary Investigation,” in *Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, eds. J.J. van Ginkel, H.L. Murre-van den Berg, T.M. van Lint, Leuven 2005, pp. 275-90; Brock lists 25 examples from East Syriac manuscripts between 1500 and 1850. On a total of about 1500 dated manuscripts from that period this is not particularly high (1,6%), but significantly higher than for manuscripts of the West-Syriac tradition.

⁴⁴ Cf. Mengozzi, *Israel of Alqosh*, pp. 100-2, where he discusses pairs of synonyms, one of which is often a loanword from one of the neighboring languages. See further Arthur J. Maclean, *A Dictionary of the Dialects of Vernacular Syriac as Spoken by the Eastern Syrians of Kurdistan, North-West Persia, and the plain of Mosul*, Oxford 1901, who meticulously indicates the provenance of each word.

⁴⁵ For the Syriac text see Giamil, *Genuinae Relationes*, p. 209, for more references, also to the Arabic version, see Teule, “Joseph II,” pp. 222-34.

Arabic by the Chaldeans was more a part of Catholicism than of Muslim-Christian relationships.⁴⁶

Whereas the use of Arabic indicates that the Christians were not isolated from their Muslim context and were part of the same cultural milieu, the texts in Syriac, and especially in Sureth, include unambiguous polemic references to this same Muslim context. Of these allusions, the most explicit refer to the political oppression the Christians felt themselves suffering under. A typical example is the prayers in the colophons asking for protection for a certain village. In 1735, in the difficult period following the first campaign of the Persian Nadir Shah in Northern Mesopotamia, the scribe Simeon of Alqosh prays for his village and the nearby monastery:⁴⁷

This book was written in the blessed and blissful village, prosperous in the orthodox faith and strong in the Pauline Gospel, Alqosh, the village of Nahum the prophet, which was set and laid out by the Lord, the Spirit, near the most holy monastery of Mar Rabban Hormizd the Persian – may our Lord protect it with his mighty right hand, and may he silence and bring to an end the oppression of the oppressors (*ṭlomyā d-ṭlomē*) and the taxes of the sultans [*sheqlā d-shulṭānē*], through the prayers of Rabban Hormizd, Amen.

A year later, in 1736, his uncle, the scribe and priest Yosep of Alqosh, used even stronger words when begging for the protection of his village Alqosh:⁴⁸

May the Lord Christ build it, enlarge it with his strong right hand, and quiet and withdraw from it the oppression of the oppressors, and the injustice of the wicked, and turn away from it the rage and anger of evil and barbarous men; a strong foot, I say, and a destroying hand – through the prayers of the ark of light, Mary and of the prophets of the Old and the saints of the New, Amen.

Earlier attestations of similar prayers, in connection with other villages, suggest that the phrases themselves were formulaic and part of the art of writing of the

⁴⁶ See Hilary Kilpatrick, "From *Literatur* to *Adab*: The Literary Renaissance in Aleppo around 1700," *The Journal of Eastern Christian Studies* 58 (2006), pp. 195-220, and my "Classical Syriac, Neo-Aramaic and Arabic in the Church of the East and the Chaldean Church between 1500 and 1800", *Aramaic in its Historical and Linguistic Setting*, eds. H. Gzella, M.L. Folmer, Wiesbaden 2008, pp. 335-52.

⁴⁷ Camb. Add 1996, see Wright, *A Catalogue*, vol. 1, p. 424. For the economic effects of the wars with Persia in this region, see Khoury, *State and Provincial Society*, pp. 64-8; a lengthy Syrian Orthodox colophon written in Qaraqosh (near Mosul) in 1746 provides an eyewitness account of the second invasion of Nadir Shah in 1743, which included the pillaging of Rabban Hormizd and Alqosh. See M.H. Pognon, "Chronique Syriaque relative au siège de Mossoul par les Persans en 1743," in *Florilegium ou recueil des travaux d'érudition dédiés à monsieur le marquis Melchior de Vogüé*, ed. G. Maspero, Paris 1909.

⁴⁸ Cambridge Or. 1294 (1736), in A.E. Goodman, "The Jenks Collection of Syriac Manuscripts in the University Library, Cambridge," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1939), pp. 595-96; text in Classical Syriac (personal notes): *mā' mar-lāb māran mšīḥā. māwreb-lāb b-yamminēb ḥayltanāytā. w-nšallē w-nbatṭel mennāb ṭlomyā d-ṭlomē w-āwēlā d-āwēwālē. w-mahpek mennāb ḥemtā w-rugzā d-(n)āshē bišē barbarāyē. reglā 'ašūya, āmarā. w-idā bazzuztā. b-šut qbut nubrā maryam. w-da-nbīyē da-b-attīqā wa-d-qaddīšā da-b-ḥadta, amēyn.*

time. However, both their more frequent occurrence in certain difficult periods and their relatively concrete description of the hardships of the time indicate that they have to be taken seriously as a description of the types of hardship endured by the Christian community.⁴⁹ Usually, those who caused this adversity are not mentioned by name. Yosep of Telkepe, however, explicitly links such troubles to the Muslim rulers. The epilogue of the poem "On Revealed Truth" opens with the following exhortation to prayer:⁵⁰

Come, let us glorify, Christians/ and let us keep on beseeching Him / that he make peaceful times for us / and save us from the Muslims;

That he save us from the Ishmaelites / from the nations⁵¹ and the barbarians / this life has been made bitter to us / May our Lord re-establish the Greeks;

That he establish the Greeks in our days / so that we might rebuild all our churches / that he bring peace to our countries / and protect our priests and pastors.

The combination of the prayers in the colophons with these lines in Yosep's poetry leads to the conclusion that in the eyes of the Christians of Mesopotamia, Muslim rule was seen as an obstacle to peace and prosperity for their community. It is Muslim landlords that oppress the Christians by taxing them highly, by not securing peace, and by prohibiting the rebuilding of churches. The colophons of this period, which in general do not include historical comments, refer in a number of cases to concrete occasions when the patriarch or the scribe was personally affected by political upheavals, usually when Kurds in Northern Iraq caused unrest in the Alqosh region, notably in 1701-2, 1717, 1751, 1823 and 1844.⁵² One excep-

⁴⁹ Two manuscripts from the late 16th century use the same expressions in different combinations, cf. Camb. Add 1975 (Wasta 1586), in Wright, *A Catalogue*, vol. 1, pp. 79-80, and Ms Sachau 31 (Abnaya 1591), in Eduard Sachau, *Verzeichniss der Syrischen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin*, Berlin 1899, vol. 1, pp. 129-30. In this early period such notes might refer to the Celali rebellions, see Suraiya Faroqi, Bruce McGowan, Donald Quataert, and Şevket Pamuk, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Volume Two: 1600-1914*, Cambridge 1994, pp. 433-39.

⁵⁰ Yosep of Telkepe, "On Revealed Truth," pp. 85-7, in Mengozzi, *Israel of Alqosh*, vol. 1, pp. 80-1; vol. 2, pp. 184-85.

⁵¹ Note that one of the variants has "oppressors" (*ḡlomē*) rather than "nations" (*ṭohmē*).

⁵² On the Kurdish raids in 1701/2 that caused a copyist to leave his village, see the notes in Seert 34 (Monastery of Jacob the Recluse, 1611) and Seert 47 (Seert 1702), in Scher, *Catalogue*, pp. 24, 31-2; on the patriarch who left Alqosh for Telkepe for fear of the Kurds in 1717, see Mosul 31 (Telkepe 1717) in A. Scher, "Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du patriarcat chaldéen de Mossoul" *Revue des Bibliothèques* 17 (1907), p. 236, and Ming. 595 (Telkepe 1717) in A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selby Oak, Birmingham*, Cambridge 1933, vol. 1, p. 1134; on the flight of Mar Ishoʿyaw to Seert due to raids by Oz Bek in 1751, see Seert 54 (Sduh 1610) Scher, *Catalogue*, p. 37; on the occupation of Semel by the Kurds in 1823, see Mosul 6/Bidawid 116 (Alqosh 1823) in Scher, "Notice", p. 230; on the attacks by the Kurdish emir of Rawanduz on Mosul, Amadiya and Alqosh in 1832, see Dawra Syr 525 (Rabban Hormizd 1832), note in Arabic in Petrus Haddad and Jacques Isaac, *Al-Makḥṭūṭāt al-Suryāniyya wa-l-ʿArabiyya fī kbizānat al-*

tionally long and detailed note describes a conflict between Kurdish tribes near Amadiya in 1706, in which the Mezarnaye led by “someone called Mahdi” clashed with the Yezidi Daznaye, again leading to the patriarch’s flight from Alqosh.⁵³

In the lines quoted above, Yosep further suggests that only a change of government from “Ishmaelites” to “Greeks” could guarantee better living conditions for the Christians. Although the term “Greeks” is vague and not connected to an existing country, it probably indicates a Christian rather than a Muslim administration. This is confirmed by texts of another type. The earliest example in this period is a Syriac letter written in India in the early 1500s, after the arrival of the Portuguese. These, according to the Indian bishops who wrote the letter, were sent by “the king of the Christians of the West” who “has sent powerful ships to our country of India.” According to the clerical author, this Western Christian intervention led to a welcome defeat of local rulers, and “fear and dread is in the heart of all the pagans and Muslims of these countries.”⁵⁴ This text makes clear that the West was greatly appreciated as a help in the defeat of the Muslims, be it in India or in the Middle East. That ideas such as this were current among the Christians of Kurdistan is also confirmed by texts from the end of this period, when the missionary explorers Smith and Dwight visited the region in 1831. To their own amazement and dismay, these two American pastors were seen as forerunners of the liberators from Muslim oppression, in phrases reminiscent of the Syriac text of the early 1500s, referring to the passing of government into the hands of Christian kings in order to liberate the Christians from the oppression by the Muslims.⁵⁵

rabbāniyya al Kaldāniyya fī Baghdad [‘Syriac and Arabic Manuscripts the Library of the Chaldean Monastery, Baghdad’], Baghdad 1988, pp. 238-39; on the events of 1843-1844, see Camb. Add 1981 (originally from 1607, repaired in Mosul 1844) in Wright, *Manuscripts*, vol. 1, pp. 189-92: “Today we are dwelling in the city of Mosul because we fled before the Emir of the Bohtaye, Badr Khan Bey, the oppressor, who laid waste the region of Diz and the whole region of Tiari – he struck them with the sword and destroyed all the monasteries and churches.”

⁵³ Camb. Add. 2017 (Telkepe 1706), in Wright, *Manuscripts*, vol. 2, pp. 558-60.

⁵⁴ Cf. Murre-van den Berg, “The Church of the East,” p. 318, and Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, vol. 3, pp. 595-98. Another copy of this MS is found in Berlin 59 (Urmia region, 18th c.), see Sachau, *Verzeichniss*, vol. 1, pp. 201-2.

⁵⁵ Smith, *Researches*, pp. 393-94, 406. I tend to think that this longstanding expectation of foreign help was one of the reasons why in the early 1840s the Patriarch of the Church of the East was eager to be in touch with the British, French and American missionaries in the region, thereby sowing seeds of distrust among his Kurdish neighbors, which combined with larger geo-political developments unrelated to the Assyrians culminated in the massacres of Assyrian Christians by Badr Khan Bey in 1843. This factor is overlooked in the otherwise insightful overviews in Sarah D. Shields, *Mosul before Iraq: Like Bees Making Five-Sided Cells*, Albany, NY 2000, pp. 51-8, and John Joseph, *The Modern Assyrians of the Middle East: Encounters with Western Christian Mission, Archaeologists, and Colonial Powers*, Leiden 2000, pp. 74-85. Among the Armenians, similar expectations of foreign support in shaking off Muslim rule were present, leading to a number of concrete attempts at cooperation between 1500 and 1800, see Razmik Panossian, *The Armenians: From Kings and Priests to Merchants and Commissars*, London 2006, pp. 110-19. It is likely that the leadership in the East Syriac community was aware of these attempts among the Armenians.

Although in these references Islam as a religion is not discussed and the charges against Muslims are political rather than religious, the proposed solution (the coming of Christian kings), suggests that in the eyes of the Christians the political or economic conflict was interpreted in religious terms. The first aspect reflecting this is the fact that, in line with countless earlier Christian authors, Muslim authority over Christians was seen as punishment for their sins. Yosep of Telkepe wrote in his poem "On Divine Economy":⁵⁶

Since we have trodden on our Lord's commandments / we have been delivered into the hand of Muslims⁵⁷

into the hand of the Ishmaelite people⁵⁸ / an onager, a desert ass / so our Lord called Ishmael / from the time of Abraham the chosen⁵⁹

From the time of Abraham father of kings / the Lord King of kings said / that kings will rise in Ishmael⁶⁰ / The Lord causes kings to rise and fall

May he make the evil kings fall / so that they remain confused in the anger of our Lord! / May he make the holy kings rise / so that they have mercy for all mankind!

That they show mercy and justice / May he restore peace in the villages / so that they rebuild the churches / and raise in them praises to our Lord

Syriac literature, especially that of community-oriented poets such as Yosep, following in the footsteps of, for instance, Giwargis Warda of the 13th c., has always used the oppression and the adversaries of the people to exhort them to repentance and faith.⁶¹ Even more, the rise of the kings from Ishmael is part of the promise made by God to Abraham. However, the same belief in God's hand in the rise of Muslim kings also encourages the belief in a final overthrow of their rule: in the end "holy" kings will rise and restore peace in the villages.

Mengozzi, who edited and studied these texts, notes the polemical use of Arabic and Muslim terminology. Words like *bādīth* and *shar'* (<*shar'iyya*) are not used to show proximity to Muslim interpretations of the world, but to point to the Christian, that is, better, way of understanding them.⁶² The Christian *bādīth* is the *bādīth*

⁵⁶ Yosep of Telkepe, "On Divine Economy," see Mengozzi, *Israel of Alqosh*, vol. 2, pp. 119-21 for text and interpretation.

⁵⁷ Sureth: *msolmex b-īdā d-mushelmānē*

⁵⁸ Sureth: *b-īdā d-amma ishma' lāyā*.

⁵⁹ Gen. 16:12.

⁶⁰ Gen. 17:20, "twelve kings."

⁶¹ On Warda, see David D. Bundy, "George Warda as Historian and Theologian of the 13th Century," *Acta Orientalia Belgica* 7 (1992), pp. 191-200. For a contemporary example, see the edition and translation of the elegy by the priest Saumo on the victims of the plague that struck the plain of Mosul in 1734: Bruno Poizat, "La Peste de Pioz. Suite et fin," in *Semitica. Serta philologica Constantino Tsereteli dicata*, eds. Riccardo Contini, Fabrizio Pennacchietti, Mauro Tosco, Turin 1993, pp. 227-72.

⁶² An Arabic text indicates that this interpretation of the term is already found with the early 14th Awdisho of Nisibis; cf. Herman Teule, "A Theological Treatise by Išo'cyahb bar Mal-

b-leshshānā saḥḥihā, the true story and the only revelation.⁶³ This also means that the reference to John the Baptist as the “seal of the prophets”, mentioned above in connection with the polemics against the Jewish community, at the same time, and probably at a more important level, polemicizes with Muslim theology. According to the priest Yosep, it is Yohannan (John) rather than Mohammed who is the “seal of the prophets”.⁶⁴ From this perspective, the many references in Yosep’s poetry to the uniqueness and eternal importance of the Christian faith find their meaning not primarily in the opposition to other Christians or Jews, but in the antagonism to Islam.

It is in this opposition that the most important concern of the Christian writers of the time comes to light: that political and economic oppression results not only in hardships and economical setbacks, but that their situation as a sometimes vulnerable minority might also induce Christians to become Muslims. An intended marriage to a Muslim woman might have been another reason to contemplate conversion, as becomes clear from stories told to the missionary Smith.⁶⁵ We have little concrete evidence about the number of East Syriac Christians that converted in this period, but a re-reading of these texts has convinced me that it was a more important phenomenon than has been assumed, even though the texts only incidentally refer to this.⁶⁶ Notably, some notes in manuscripts of the 1570s refer to the conversion of the Syrian Orthodox (West Syriac) patriarch Naʿama to Islam in 1572, whereas a later note also documents the conversion of two Armenian clerics.⁶⁷ The Syriac text of these colophons has not been edited, but it is likely that the verb *kaper* is used, ‘to apostatize’, or *makper* ‘to cause to apostatize’. This word

kon preserved in the Theological Compendium *Asfār al-Asrār*,” *The Journal of Eastern Christian Studies* 58 (2006), pp. 235-53, here p. 242.

⁶³ Mengozzi, *Israel of Alqosh*, pp. 116-18, reference to Yosep of Telkepe, “On Revealed Truth,” p. 84.

⁶⁴ Ibid, p. 118.

⁶⁵ Cf. Smith, *Researches*, p. 383, about a man becoming Muslim in order to marry (but who died after having denied Christ, but before having become Muslim), and pp. 385 and 389 about the ecclesiastical ritual to be followed if an apostate wanted to return to the church. Court records from other parts of the Ottoman Empire suggest that intended marriage or divorce were a frequent reason for conversion to Islam, compare Masters, *Christians and Jews*, pp. 34-5.

⁶⁶ Apart from conversions to Islam, conversions to Yezidism might also have threatened some communities of the Church of the East, at least in the 1610s; compare Nelida Fucaro, *The Other Kurds: Yazidis in Colonial Iraq*, London/New York 1999, pp. 47-8, basing herself, among other sources, on a Syriac colophon translated by M.H. Pognon, “Sur les Yézidis du Sindjar,” *Revue de l’Orient Chrétien* 2 x (1915-17), pp. 327-29.

⁶⁷ Seert 83 (Gazarta 1557/1572), Scher, *Catalogue*, p. 63; Diyarbakir 50 (Mar Augin 1553/1576), in Addai Scher, “Notices sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l’archevêché chaldéen de Diarbékir,” *Journal Asiatique* 10 (1907), p. 354. For further stories about Christian martyrs who are said to have been killed because of (re)turning to Christianity from Islam, see Jean Maurice Fiey, “Martyrs sous les Ottomans,” *Analecta Bollandiana* 101 i-ii (1983), pp. 387-406, who refers to forced conversions to Islam, especially during wars (e.g., in 1832, cf. pp. 401-3).

occurs a number of times in the poems of Yosep of Telkepe, exhorting his listeners not to leave the faith, but to "stand with heroism" and profess the Christian confession."⁶⁸ This is expressed most clearly in Yosep's elaboration on the parable of the fool who built his house on sand:⁶⁹

The foolish man built on sand and his house was ruined / the ignorant (fool) [*nazani*] who apostatizes [*kāper*] in his religion [*dīnī*] and faith [*haymānuthēh*] / all religions [*dīmē*] are considered by him the same as the religion [*dīmā*] of our Lord / he erred and was destroyed like Simon and his companions.

He did not make his life and existence perfect with the faith / but he quickly destroyed his house / whereas the wise man endured trials with strength / he honored the religion of our Lord and died for his profession.

According to Yosep, apostasy is the result of ignorance and foolishness, which earlier have been identified as the essential mistakes of the Jews. Elsewhere Yosep makes the explicit connection: do not become as the Jews, the apostate people, the '*ammā kāporā*'⁷⁰ who did not see what the real religion was they should have followed. In the eyes of Israel of Alqosh, too, following the religion of Christ could lead to martyrdom, which in his opinion was a small price to pay in view of the eternal rewards at the Resurrection.⁷¹ However, at the same time Yosep's and Israel's insistence on the possibility of martyrdom underlines that many members of the Church of the East were susceptible to less antagonistic views; perhaps other religions were indeed not so different from the religion of our Lord.

Conclusions

Perhaps the most surprising result of this overview of the relationship between Christians on the one hand and Jews and Muslims on the other was the fact that, more than I had realized, fear of apostasy, of conversion to Islam, colored the views of the leadership of the time. The texts do not really address this problem directly, as if the authors feared that this would attract unwanted attention to the subject. However, by stressing the fundamental and universal importance of the Christian faith, by portraying the Jews as a negative example of what happens to those who leave the fold, and by presenting the Muslims as the worldly enemies of the Christian community, the conclusion is clear: conversion to Islam is like building one's house on sand, a foolish thing to do in this world and the next. In comparison, conversion to Catholicism, another aspect hardly addressed in these texts,

⁶⁸ Yosep of Telkepe, "On the Life-giving Words," p. 30, in Mengozzi, *Israel of Alqosh*, vol. 1, p. 98; vol. 2, pp. 195-96.

⁶⁹ "On the Life-giving Words," pp. 112-15, *ibid.* vol. 1, pp. 117-18; vol. 2, p. 210.

⁷⁰ "On Revealed Truth," p. 116, *ibid.* vol. 1, p. 88; vol. 2, p. 189.

⁷¹ Israel of Alqosh, "On Shmuni and her Seven Sons," *ibid.* vol. 1, pp. 42-50; vol. 2, pp. 163-67.

seems to be a minor issue: it is a subject for debate and causes schism and rivalry within the church, but is basically seen as an inter-Christian discussion about influence, money and ritual, not about the resurrection from the dead.

The two issues, however, are closely related: the fear of Islam, that is, the fear of becoming an ever-shrinking and weak community, forces the church to look for other partners. Every outsider is a potential ally against the Islam that dominates the world of the Christians of Mesopotamia, particularly those outsiders who are also Christians. The ecumenical outlook of the Church of the East encouraged many of its clergy and faithful to look for Catholic, Protestant or Russian Orthodox support, hoping with good reason that Christian clergy of foreign lands would be able to enlist support for their temporal needs in a society that was perceived as basically hostile.

However, we need to be cautious and not overemphasize the antagonistic feelings of the Christian community vis-à-vis the Muslim majority. The texts that were used for this contribution are mainly clerical, and thus reflect one particular view of the relationships between the communities, i.e., the position of those that benefit from a clear separation between religions. As indicated above, their insistence on purity, steadfastness and faith suggests that not all members of the community agreed with them. And then, even Yosep of Telkepe was able to see things in a more positive light:⁷²

May our Lord Jesus grant peace to all believing kings / and sow peace between bishops and sultans / may he bless the winds and give us rain in the clouds / and protect the children of the church from all oppression.

References

- Assemani, J.S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. De scriptoribus Syris Nestorianis*, Rome 1725-1728, vol. 3.
- Baum, Wilhelm, and Dietmar W. Winkler, *The Church of the East: A Concise History*, London/New York 2003.
- Baumer, Christoph, *The Church of the East. An Illustrated History of Assyrian Christianity*, London/New York 2006.
- Bedjan, Paul (ed.), *Tasbūtā d-Māry Yabbalābā pātrīyārkā wa-d-Rabban Šāumā – Histoire de Mar-Jabalaba, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens*, Paris/Leipzig 1895.
- Brock, Sebastian, "The Use of *Hijra* Dating in Syriac Manuscripts: A Preliminary Investigation," in *Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, eds. J.J. van Ginkel, H.L. Murre-van den Berg, T.M. van Lint, Leuven 2005, pp. 275-290.

⁷² Yosep of Telkepe, "On the Life-giving Words," p. 125, *ibid.* vol. 1, p. 120; vol. 2, p. 212.

- Bundy, David D., "George Warda as Historian and Theologian of the 13th Century," *Acta Orientalia Belgica* 7 (1992), pp. 191-200.
- Faroqhi, Suraiya, Bruce McGowan, Donald Quataert, and Şevket Pamuk, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Volume Two: 1600-1914*, Cambridge 1994.
- Fiey, Jean Maurice, "Martyrs sous les Ottomans," *Analecta Bollandiana* 101 i-ii (1983), pp. 387-406.
- Fuccaro, Nelida, *The Other Kurds: Yazidis in Colonial Iraq*, London/New York 1999.
- Giamil, Samuel, *Genuinae Relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam*, Rome 1902.
- Gibson, Margaret Dunlop (edition and translation), James Rendel Harris (introduction), *The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Ḥadatha (c.850 A.D.): in Syriac and English* 1-3, Cambridge 1911.
- Goodman, A.E., "The Jenks Collection of Syriac Manuscripts in the University Library, Cambridge," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1939), pp. 581-600.
- Goshen-Gottstein, Moshe H., *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library: A Catalogue*, Missoula, Montana 1979.
- Graf, Georg, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur, vol. 3 and 4: Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts*, Vatican 1951.
- Grant, Asahel, *The Nestorians or the Lost Tribes*, London 1841 [reprint Piscataway, N.J. 2002].
- Habbi, Joseph, "Signification de l'union chaldéenne de Mar Sulaqa avec Rome en 1553," *L'Orient Syrien* 11 (1966), pp. 99-132, 199-230.
- Haddad Petrus, and Jacques Isaac, *Al-Makḥṭūṭāt al-Suryāniyya wa-l-ʿArabiyya fī khizānat al-rabbāniyya al Kaldāniyya fī Baghdad* [Syriac and Arabic Manuscripts the Library of the Chaldean Monastery, Baghdad], Baghdad 1988.
- Haddad, Robert H., "Conversion of Eastern Orthodox Christians to the Unia in the Seventeenth and Eighteenth Centuries," in *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands: Eighth to Eighteenth Centuries*, eds. M. Gervers and J. Bikhazi, Toronto 1990, pp. 449-59.
- Heyberger, Bernard, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine XVII^e-XVIII^e siècles)*, Rome 1994.
- Hopkins, Simon, "Yhudē Kurdistān b-Ereṣ Yisrā'el"[The Kurdistan Jews in Israel], *Pe'amim, Studies in Oriental Jewry* 56 (1993), pp. 50-74.
- Joseph, John, *The Modern Assyrians of the Middle East: Encounters with Western Christian Missions, Archaeologists, and Colonial Powers*, Leiden 2000.
- Khoury, Dina Rizk, *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834*, Cambridge 1997.
- Kilpatrick, Hilary, "From *Literatur* to *Adab*: The Literary Renaissance in Aleppo around 1700," *The Journal of Eastern Christian Studies* 58 (2006), pp. 195-220.

- Lampart, Albert, *Ein Märtyrer der Union mit Rom. Joseph I., 1681-1696, Patriarch der Chaldäer*, Einsiedeln 1966.
- Maclean, Arthur J., *A Dictionary of the Dialects of Vernacular Syriac as Spoken by the Eastern Syrians of Kurdistan, North-West Persia, and the plain of Mosul*, Oxford 1901.
- Masters, Bruce, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism*, Cambridge 2001.
- Matar, Nabil (ed. and transl.), *In the Lands of the Christians. Arabic Travel Writing in the Seventeenth Century*, New York/London 2003.
- Mengozzi, Alessandro, *Israel of Alqosh and Joseph of Telkepe: A Story in a Truthful Language, Religious Poems in Vernacular Syriac (North Iraq, 17th century)* 1-2, Leuven 2002.
- Mingana, A., *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham* 1-4, Cambridge 1933-63.
- Murre-van den Berg, H.L., "The Patriarchs of the Church of the East from the Fifteenth to Eighteenth Centuries," *Hugoye* 2 ii (1999) [<http://syrcm.cua.edu/Hugoye/index.html>].
- , *From a Spoken to a Written Language. The Introduction and Development of Literary Urmia Aramaic in the Nineteenth Century*, Leiden 1999.
- , "The Church of the East in the Sixteenth to the Eighteenth Century: World Church or Ethnic Community?" in *Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East Since the Rise of Islam*, eds. J.J. van Ginkel, H.L. Murre-van den Berg, T.M. van Lint, Leuven 2005, pp. 301-20.
- , "A Neo-Aramaic Gospel Lectionary Translation by Israel of Alqosh (Ms. Syr 147, Houghton Library, Harvard University, 1769/70)," in *Loquentes Linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*, eds. Pier Giorgio Borbone, Alessandro Mengozzi, Mauro Tosco, Wiesbaden 2006, pp. 523-33.
- , "I the weak scribe', Scribes in the Church of the East in the Ottoman Period," *The Journal of Eastern Christian Studies* 58 i/ii (2006), pp. 9-26.
- , "The Church of the East in Mesopotamia in the Early Fourteenth Century," in *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, ed. R. Malek, in connection with P. Hofrichter, Sankt Augustin 2006, pp. 377-94.
- , "Classical Syriac, Neo-Aramaic and Arabic in the Church of the East and the Chaldean Church between 1500 and 1800," in *Aramaic in its Historical and Linguistic Setting*, eds. H. Gzella, M.L. Folmer, Wiesbaden 2008, pp. 335-52.
- Panossian, Razmik, *The Armenians: From Kings and Priests to Merchants and Commissars*, London 2006.
- Pognon, M.H., "Chronique Syriaque relative au siège de Mossoul par les Persans en 1743," in *Florilegium ou recueil des travaux d'érudition dédiés à monsieur le marquis Melchior de Vogüé*, ed. G. Maspero, Paris 1909.

- , "Sur les Yézidis du Sindjar," *Revue de l'Orient Chrétien* 2 x (1915-1917), pp. 327-29.
- Poizat, Bruno, "La Peste de Pioz. Suite et fin," in *Semitica. Serta philologica Constantino Tsereteli dicata*, eds. Riccardo Contini, Fabrizio Pennacchietti, Mauro Tosco, Turin 1993, pp. 227-72.
- Sachau, Eduard, *Verzeichniss der Syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin* 1-2, Berlin 1899.
- Sauget, Joseph-Marie, *Un gazzā chaldéen disparu et retrouvé: le MS. Borgia syriaque 60*, Vatican 1987.
- Scher, Addai, *Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Seert (Kurdistan)*, Mosul 1905.
- , "Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du patriarcat chaldéen de Mossoul," *Revue des Bibliothèques* 17 (1907), pp. 227-60.
- , "Notices sur les mss. syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir," *Journal Asiatique* 10 (1907), pp. 331-62, 385-431.
- da Seggiano, Ignazio, *L'opera dei Cappuccini per l'unione dei cristiani nel Vicino Oriente durante il secolo XVII*, Rome 1962.
- Shields, Sarah D., *Mosul before Iraq: Like Bees Making Five-Sided Cells*, Albany, NY 2000.
- Shwartz-Be'eri, Ora, *The Jews of Kurdistan: Daily Life, Customs, Arts and Crafts*, Jerusalem 2000.
- Smith, Eli, and H.G.O. Dwight, *Missionary Researches in Armenia: Including a Journey Through Asia Minor, and into Georgia and Persia with a Visit to the Nestorian and Chaldean Christians of Oormiah and Salmas*, London 1834.
- Stoddard, D.T., *A Grammar of the Modern Syriac Language, as Spoken in Oroomiah, Persia, and in Koordistan*, New Haven 1855 [also in the *Journal of the American Oriental Society* 5 (1855), pp. 1-180].
- Teule, Herman, "Joseph II, Patriarch of the Chaldeans (1696-1713/4), and the Book of the Magnet. First Soundings," in *Studies on the Christian Arabic Heritage* V, eds. Rifaat Ebied, Herman Teule, Leuven 2004, pp. 221-41.
- , "A Theological Treatise by Išo'yahb bar Malkon preserved in the Theological Compendium *Asfār al-Asrār*," *The Journal of Eastern Christian Studies* 58 (2006), pp. 235-53.
- Wilmschurst, David, *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318-1913*, Leuven 2000.
- Wright, William, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts Preserved in the Library of the University of Cambridge* 1-2, Cambridge 1901.

The Politics of Protection. Iberian Missionaries in Safavid Iran under Shāh ‘Abbās I (1587-1629)

Rudi Matthee

Introduction

Although it is often thought that the presence of Western missionaries in Iran goes back no further than the early nineteenth century, the country was a destination and a work area for European men of the cloth from multiple religious orders from the mid-sixteenth century onward.¹ Catholic missionaries stayed in Iran following the demise of the Safavid state, epitomized by the fall of Isfahan to Afghan invaders in 1722, and with the exception of the late eighteenth and early nineteenth centuries, when chaos and insecurity engulfed the country, would continue to reside and operate among Iranians until in the late 1930s the nationalist fervor of the Reza Shāh regime put an end to their activities.

This study will examine the role and status of these foreign residents during the reign of Shāh ‘Abbās I (1587-1629), the period when they were first allowed to settle on the Iranian mainland and, more specifically, in the shāh’s newly created capital, Isfahan. The role the missionaries played in the orbit of the Safavid court and in wider Isfahani society went far beyond their small numbers. They served as political intermediaries with the outside world; they were a constituency among many in court politics; and their presence and activities created serious tensions among various religious groups with ties to the royal court—most notably the Shī‘ī clerics and the members of the Armenian community of New Julfa, the suburb of Isfahan that was created to accommodate them after their deportation from Armenia proper in 1604-05. I will explore the complex interaction of these European friars with the shāh as part of a wider set of relationships involving these two domestic groups, looking at their interests and the influence they wielded at the court. My main aim in examining the ways the shāh dealt with the missionaries as one constituency among many in his realm is to make sense of the seemingly contradictory nature of the relationship.

¹ This leaves out the presence of Dominicans and the existence of a Dominican archbishopric in Sultaniyah in the early fourteenth century.

Beginnings

Following the Treaty of Tordesillas of 1494, which gave the Iberian powers the right to organize missionary work in the Indies without any interference from the Holy See, Spanish and Portuguese missionaries initially had a monopoly on activities in Iran. The first to enter the country, or rather the Persian Gulf, were the Fathers of the Society of Jesus. The Dutch Jesuit Caspar Barzaeus (Barze or Berzé), who was selected by the well known Franciscus Xavier for this task, arrived in Hormuz in 1548.² Faced with an inhospitable climate and numerous other problems, among them the habitual difficulty of converting Muslims, the Jesuits left the island after two decades. The Christian victory over the Ottomans at the battle of Lepanto of 1571 and the subsequent European interest in reviving contacts with the Islamic world beyond Istanbul led to a short-lived new initiative in the form of an Augustinian mission consisting of twelve friars who in 1573 arrived in Hormuz, now bereft of apostolic assistance. Its leader, P. Simon de Moraes, established a convent on the island as well as a school for converted youth, most of them Indian boys who had been brought to Hormuz as slaves.³

It would take another twenty years for representatives of various orders, beginning with the Portuguese Augustinians, to gain a new foothold in Iran by establishing a lasting presence on the mainland. Renewed missionary interest in the Safavid state was linked to its projected status as an ally in Europe's struggle against the Ottomans, but also followed the news, conveyed by an ex-Jesuit monk by the name of Francisco da Costa who had visited Iran in 1599 on his way back from India, that Shāh 'Abbās was ready to convert to Christianity and willing to allow Christian friars into his realm. This prompted Pope Clement VIII, obsessed with the anti-Ottoman struggle for the duration of his tenure (1592-1605), to take various initiatives.⁴ One was to send a diplomatic mission to Iran in response to the delegation led by the English adventurer-cum-diplomat Robert Sherley that Shāh 'Abbās had dispatched to Europe in 1598. The papal mission combined religious and political motives. Its members, Francisco da Costa, an ex-Jesuit, and his companion Diego de Miranda, a layperson and a soldier, arrived in Iran in 1602, instructed to try and convert Shāh 'Abbās with the promise of Western military assistance against the Ottomans. They failed on both counts. The two men were mired in mutual conflict from beginning to end, and the shāh's initially friendly treatment of them changed abruptly when the news broke that the Portuguese were preparing an attack on Iranian-held Bahrain.

² See Joseph Wicki (ed.), *Documenta Indica* 1-18, Rome 1948-88, vol. 1, pp. 595-698.

³ Carlos Alonso, "El P. Simon de Moraes, pionero de las misiones augustinias en Persia († 1585)," *Analecta Augustiniana* 42 (1979), pp. 353-54.

⁴ As early as 1593 the pope had sent a mission to Iran urging its ruler to take up arms against the Ottomans. See Peter Bartl, "‘Marciare verso Costantinopoli’—Zur Türkenpolitik Klemens' VIII," *Saeculum* 20 i (1969), pp. 44-56.

Without any concrete information about Shāh ‘Abbās’s 1598 mission but worried about the English presence in Iran, the Spanish-Portuguese King Philip III in the same period decided to write a letter to the Safavid ruler warning him about the English as enemies of the Catholic church and urging him to side with Europe’s Catholic nations. The pope, swayed by the argument that, owing to their previous experience in Hormuz, no one was as familiar with the region as the Jesuits, would have liked to see a Jesuit delegation establish contact with Iran via Goa, and made efforts to that effect. Yet when the letter from the Spanish King arrived in Goa it was not accompanied by the requisite recommendations. Thus the Portuguese viceroy of India, lured by a generous offer of Goa’s Augustinian archbishop, Dom Aleixo de Meneses, who suggested paying for the journey out of his own pocket, chose to send an Augustinian mission instead.⁵

The result was the Augustinian delegation of Jerónimo da Cruz, António de Gouveia, its chronicler, and Christóbal del Espíritu Santo, who set out from Goa in early 1602. Landing in Hormuz, these men traveled to Khurāsān where they met the shāh in the early fall of the same year, after which they accompanied the royal suite back to Isfahan. Their mission laid the groundwork for a lasting Augustinian presence in Iran. Shāh ‘Abbās sent the envoys back to Spain with a letter in which he expressed his sympathy for Christianity, solicited the Portuguese to visit his realm in great numbers, and pledged to support them in all respects.⁶ Heartened by this reaction, Philip III dispatched a new mission to Iran, led by the Portuguese Luis Pereira de Lacerda. With him were three Augustinians, Belchior dos Anjos, Guilherme de Santo Agostinho, and Diogo de Santa Anna, who became the first long-time missionary residents in Isfahan, helping to secure a lasting presence for their order in the Safavid realm.⁷

Bitter rivalry between the various orders marked subsequent missionary initiatives and operations—beginning with the arrival of the Carmelites in Isfahan, sent to Iran in defiance of the Iberian monopoly on missions in Asia. Clement VIII, furious about Goa’s viceroy’s decision to send an Augustinian delegation and the way Da Costa and De Miranda had soiled the reputation of the Holy See with their conduct, in 1604 decided to dispatch the first mission of Discalced Carme-

⁵ Carlos Alonso, “Nuevas aportaciones para la historia del primer viaje misional de los Carmelitas Descalzos a Persia (1603-1608),” *Missionalia Hispanica* 19 (1958), pp. 249-50; idem, “Una embajada de Clemente VIII a Persia (1600-1609),” *Archivum Historiae Pontificiae* 34 (1996), pp. 18-19.

⁶ António de Gouveia, *Relaçam em que se tratam as guerras e grandes victorias que alcançou o grã-de rey da Persia Xá Abbas do grão Turco Mahometto, & seu filho Amethe, as quais resultarão das embaixadas q̃ por mandado del rey D. Felipe II de Portugal fizerao algũs religiosos da ordem dos Eremitaas de Santo Agostinho a Persia*, Lisbon 1611, pp. 71-72.

⁷ For this mission, see Roberto Gulbenkian, *L’ambassade en Perse de Luis Pereira de Lacerda et des Pères Portugais de l’Ordre de Saint-Augustin Belchior dos Anjos et Guilherme de Santo Agostinho*, Lisbon 1972.

lites to Iran.⁸ Its members, Juan Tadeo di San Elisio and Paulo Simone were both Spaniards. They, too, were to exhort Shāh ‘Abbās to join an alliance with the pope and to offer military assistance in the form of engineers and artillerymen.⁹ When they finally arrived in Isfahan in 1607, the shāh, angry at the Augustinians, at first met them with suspicion, but ultimately gave them a cordial welcome. A year later the Carmelite Fathers were given a house and permission to build a church in Isfahan.¹⁰

By 1610 both the Augustinians and the Carmelites were represented in Isfahan, allowed to operate churches and convents and to engage in circumscribed proselytizing and educational activities. For nearly two decades, the Iberian fathers continued to enjoy a monopoly in the Safavid realm, owing to the distraction of the Wars of Religion in Central Europe as well as the absence of any notable (commercial) activity beyond the Cape on the part of other Catholic countries.¹¹

Hopes and Dreams

As was seen with the first Augustinian and Carmelite missions, from the outset two motives prevailed in the missionary endeavor in Iran. One was religious in nature. It involved the dream of converting the shāh and his entourage to the Christian faith as a first move toward the ultimate goal of bringing the population at large under the sign of the cross. When that dream proved unworkable, they focused on Iran’s Armenian population, trying to win them for the Roman Church and working to establish an Armenian seminary in Isfahan, similar to the schools they were operating in India, China and Japan.¹²

⁸ This in turn angered the Augustinians, who protested with the pope and the Spanish king arguing that the arrival in Iran of yet more missionaries, especially missionaries belonging to a different order, would make Muslims, known to be very curious, wonder about the differences in style, thus lowering the credibility of the fathers, as well as impede cooperation among the missionaries themselves. The Carmelites countered by arguing that little cooperation would be needed given the size of the field. The issue had national overtones as well. The Portuguese Augustinians disliked the mostly Spanish Carmelites, who in turn mistrusted the perceived efficacy of the Augustinians, members of a nation that, according to the Carmelites, had made itself hated in all of Asia with its pride and presumptuousness. See “Affari de Persia,” Biblioteca da Ajuda, Lisbon, Cod. 46-X-17, fols. 562ff; and Luis Gil Fernández, *El imperio luso-español y la Persia safávida* 1 (1582-1605), Madrid 2006, p. 54.

⁹ Anonymous (ed.), *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVIIth and XVIIIth Centuries* 1-2, London 1939, p. 127.

¹⁰ Ibid., p. 143.

¹¹ In 1616 the Italian Dominican Paul Cittadini arrived in Nachjavan, sent by the Vatican as the vicar of the Armenians. Otherwise, the Iberian monopoly would end with the arrival, in 1628, of the French Capuchins in Iran.

¹² Carlos Alonso, *Antonio de Gouvea, O.S.A. Diplomático y visitador apostólico en Persia* († 1628), Valladolid 2000, p. 78.

The other goal had a geopolitical character. Missionaries played a part in the grand European strategy of trying to lure the Safavid ruler into a projected anti-Ottoman alliance, with a promise of military assistance in the form of artillery specialists, engineers and ordnance, if he complied. The two objectives were related; by implication military assistance was contingent on the ruler's willingness to make concessions on the religious front.

Proselytizing and military assistance had long been connected. Missionary hopes of converting the populace by way of its leadership go back at least as far as the Mongol period—the thirteenth century. Christian Europe, informed about these far-away lands by Nestorian missionaries, saw the Mongol elite as favorably disposed to Christianity, one step away from converting. At the same time, Christian rulers approached the Mongols in hopes of joining forces with them against the Turks—in *casu* the Seljuks, the new threat to the Holy Land and its Christian shrines.

Although they never bore fruit, expectations of joint action survived the demise of the Mongols; all through the reign of the Timurids and the Aq-Quyunlu dynasty European kings and popes continued to probe Muslim rulers on their interest in cooperating with them against the Turks. The rise of the Safavids as a formidable political force in the early sixteenth century generated new enthusiasm for diplomatic initiatives around this theme, both on the part of the papacy and among emerging and increasingly assertive early modern European states. European opinion-makers hailed Shāh Ismā'īl not just as the charismatic leader that he was, but as a visionary ruler sent by God, a savior who was ready to convert to the Christian faith and who might come to the rescue of the Christian West, now threatened by the Ottomans. As early as 1502, a year after the shāh's accession, the Venetians sent an exploratory mission to Tabriz. Once secure on the throne, Ismā'īl reciprocated by dispatching envoys to various European courts.¹³ None of these contacts ever had any lasting impact; no Muslim ruler converted, and assistance remained desultory, mostly confined to the shipment of some artillery. The same is true for the reign of Ismā'īl's successor, Shāh Ṭahmasb (1524-76), who continued to receive Western diplomats in an apparent willingness to join the European nations in a grand alliance against the Ottomans—his own main enemies, who invaded Iran three times during his reign—without ever coming to an agreement with any Western power.

Shāh Ṭahmasb's fervent devotion to the Shī'ī faith momentarily stymied any prospects for conversion.¹⁴ Christian proselytizing efforts resumed under Shāh

¹³ Biancamaria Scarcia Amoretti (ed.), *Šāh Ismā'īl I nei <<Diari>> di Marin Sanudo*, Rome 1979, pp. 32-39; and Barbara von Palombini, *Bündniswerben abendländischer Mächte um Persien 1453-1600*, Wiesbaden 1968, pp. 43ff.

¹⁴ Even Shāh Ṭahmasb, despite his image as a dour bigot deadly afraid of contamination by non-Shī'īs, in some ways lived up the traditional image of respect for people of the Book, in *casu* his Armenian subjects. As several royal decrees, farmans, confirm, he recognized

Khudābandah, who in 1578 succeeded the ephemeral Shāh Ismāʿīl II. Early reports about Khudābandah's Christian leanings came from an Armenian named Juan Bautista, who was sent to Iran by the viceroy of Naples. Shāh Khudābandah sent him back to Europe. Before going to Spain, Bautista first headed for Goa, where he spread a sensationalist account about the miraculous recuperation of Hamzah Mirza, the shāh's son who, substituting for his purblind father, at the time was Iran's effective ruler. Hamzah Mirza was said to been persuaded by his wife, the daughter of Alexander, the ruler of Kakheti, the eastern part of Georgia, to turn to the holy cross and to promise to convert upon recovery. Bautista made it sound as if the ruler and his son had sent him to Spain with gifts and a request for missionaries who would assist in the conversion of the country.¹⁵

Shāh ʿAbbās I and Christianity

The Christian notion that, eventually, Muslim rulers might convert to Christianity has old prophetic roots going back at least as far as the Mongols. In the sixteenth century this dream not just included the Safavids from Shāh Ismāʿīl onward and the Mughals under Sultan Akbar, but even the Ottoman sultan, who in Western Europe was commonly seen as the Anti-Christ. In Iran, such hopes remained alive into the reign of Nadir Shāh in the 1740s, more than a century after reaching a high point with Shāh ʿAbbās I (1587-1629).¹⁶ The sources offer abundant information about the latter's favorable treatment of Christian missionaries, his love of religious disputation, and his interest in Christianity, its symbols and its rituals. Hopes of conversion, raised by various early travelers returning from Iran, were fueled in particular by the high-profile apostasy of three members of a Safavid mission visiting Italy, followed by the conversion of another three from among the mission's remaining members once they had reached Spain in 1601.¹⁷ As had been the case with the Mongols, there was a strong Christian impulse at the Safavid court and the country at large, and women were an important factor in this. It is known that several Mongol rulers had Christian spouses, and even if

and sponsored Armenian monasteries and lay communities in places like Marand, Nakhjavan, Kachin, Tatev, and Agulis. See A.D. Papazian, *Persidskie dokumenty Matenadaran, Ukazy, vypusk 1*, Yerevan 1956, docs. 12-18; summaries in Renate Schimkoreit, *Regesten publizierter safawidischer Herrscherurkunden. Erlasse und Staatsschreiben der frühen Neuzeit Irans*, Berlin 1982, pp. 147-48, 150, 162.

¹⁵ Alonso, "El P. Simon de Moraes," p. 358.

¹⁶ For the belief that Nadir Shāh was ready to convert to Christianity, see Anonymous (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, pp. 637, and 986-87.

¹⁷ Three members of the Iranian mission sent to Europe by Shāh ʿAbbās in 1599 converted to Christianity during their stay in Italy; another three, among them the well-known Uruch Beg, better known as Don Juan of Persia, converted and defected after arriving in Spain. See Angelo Michele Piemontese, "Les célébrités du Janicule et les diplomates safavides émigrés à Rome," *Eurasian Studies* 5 (2006), pp. 271-96.

it never led to the conversion of their husbands and the elite, the influence of several of these women on their husbands is well documented. The Safavids, in turn, recruited many of their wives and concubines from the Christian nobility of the Caucasus, and over time Georgian and Armenian women came to inhabit the harems of the elite in great numbers. One of Shāh ‘Abbās’s own wives was a Christian. She apparently worked hard to serve Isfahan’s Christian community, taking advantage of the services of Asad Beg, a favorite of the shāh who had direct access to the palace. Among the letters that Da Costa and De Miranda brought with them one was directed to her.¹⁸

All this was not lost on the missionaries. It is not for nothing that Diego da Miranda was instructed by his superiors to try and reach the shāh through the latter’s spouse.¹⁹ Robert Sherley, having returned from Iran and writing from Rome in 1609, opined that Shāh ‘Abbās was particularly friendly toward Christians since he had taken a Christian wife, the daughter of Simon Khan, one of the kings of Georgia. He called this spouse the reason why many highly placed functionaries were either Christian or favorably disposed toward Christianity. The message that Sherley had brought with him from Iran for Pope Paul V included a request for military experts and a proposal for the formation of a defensive league with Christian nations. It also spoke of the shāh’s desire for Christian missionaries who would be given full freedom to preach; and it contained a promise that ‘Abbās would make his Christian, Armenian and Georgian subjects conform to the Catholic rite.²⁰

Shāh ‘Abbās indeed appeared very sympathetic to the Christian faith. Gregarious and affable, he would sit with missionaries and query them on their faith and its tenets; witness reports have him ask the Fathers for saintly relics, make the sign of the cross over the wine cup of his European drinking partners, and drink to the health of the pope.²¹ Since the missionaries themselves are typically the source for this information, one should be cautious not to take everything they say at face value. Wishful thinking with regard to the shāh’s readiness to convert may have led them to exaggerate or misread signs. Intensely competitive, members of individual orders may also have been keen to demonstrate that the Safavid ruler was particularly friendly to them as individuals or to their particular order; and some stories may even be apocryphal. But collectively they do add up to a picture of a ruler who was extraordinarily eager to learn about Christianity and its sym-

¹⁸ It remains unclear if the letter reached its destination. See Alonso, “Una embajada de Clemente,” p. 9; Anonymous (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, pp. 88–89.

¹⁹ Alonso, “Una embajada de Clemente,” p. 29.

²⁰ In Angelo Michele Piemontese, “I due ambasciatori di Persia ricevuti da Papa Paolo V al Quirinale,” *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* 12 (2005), pp. 396–97.

²¹ Anonymous (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, pp. 93–94; Report by Fr. Paolo Maria on the state of Catholicism in Persia, 8 April 1616, in Biblioteca da Ajuda, Lisbon, Cod. 46-X-17, fol. 593v; Carlos Alonso, “El primer viaje desde Persia a Roma del P. Vicente de S. Francisco, OCD (1609–1611),” *Teresianum. Ephemerides Carmelitae* 40 (1989), p. 540.

bols and who showed great affection for some of its representatives. Father Juan Tadeo, for one, not just became Shāh ‘Abbās’s friend but his confidant, in addition to serving him as interpreter. De Gouveia—whom the shāh came to dislike over time—claims that ‘Abbās had asked him, in the company of Konstantin Mirza, a renegade Georgian prince and one of the shāh’s favorites who also served as *darughab*, mayor, of Isfahan, to teach him how to cross himself.²² The Portuguese envoy also recounts how the shāh, accompanied by his son Safi Mirzā, visited the Augustinian church in Isfahan, listened to chants and inquired about the meaning of the sign with the letters IHS that adorned the altar.²³ Diogo de Santa Anna, the first prior of the Augustinian convent in Isfahan, called ‘Abbās very much inclined, *inclinatissimo*, toward Christians. He added that the monarch had not just made the sign of the cross in front of Christian fathers, but at one point had taken a necklace with a wooden cross from one of them and put it around his own neck. The Augustinian also opined that, either because the shāh was little firm in his Muslim faith, or because of the influence his Georgian harem women, with whom he conversed more than with anyone else, had on him, had told him that he knew Mary had given birth to Christ while being a virgin. ‘Abbās, he said, had told him personally that he was a Christian at heart, to which Diogo de Santa Anna had replied that in that case one should also profess it by mouth.²⁴

The shāh showed an especially keen interest in the visual aspect of the Christian faith. He never went as far as the Mughal Sultan Akbar, who dressed “in the Portuguese manner, with a sword and dagger,”²⁵ but like the latter, he appeared fascinated by Christian imagery, especially in the form of illustrated Bible manuscripts and other religious works. Aleixo de Meneses, the Goan archbishop, sent a lavishly illustrated copy of a “Life of Jesus Christ,” which the Gouveia delegation took with it as a gift for the Safavid ruler, justifying this choice by referring to ‘Abbās’s well known interest in Christianity.²⁶ In 1608, during their first visit to Iran, the Carmelites presented the shāh with a richly bound and beautifully illustrated copy of the Old Testament, the so-called Morgan Bible. He expressed great curiosity about the volume, and in particular about the miniatures it contained, and ordered that the meaning of the text and the illustrations on each page be

²² Alonso, *Antonio de Gouveia*, p. 41.

²³ De Gouveia, *Relaçam*, p. 209.

²⁴ Carlos Alonso, “Due lettere riguardanti i primi tempi delle missioni agostiniane in Persia,” *Analecta Augustiniana* 24 (1961), pp. 156-7; Roberto Gulbenkian, “De ce qu’avec la grâce de Dieu, le Père ‘Servo sem proveito’ fit dans le royaume de Perse,” in *Estudos Históricos* 1-3, ed. idem, Lisbon 1995, vol. 2, pp. 145-6.

²⁵ Diogo de Couto, *Da Ásia, Década nona*, Lisbon 1974, pp. 66-67, quoted in Pedro de Moura Carvalho, “Goa’s Pioneering Role in Transmitting European Traditions to the Mughal and Safavid Courts,” in *Exotica: The Portuguese Discoveries and the Renaissance Kunstkammer*, eds. Helmut Trnek and Nuno Vasallo e Silva, Lisbon 2001, p. 75.

²⁶ Alonso, *Antonio de Gouveia*, p. 39.

explained in Persian in the margins. Two years later, while attending the Armenian Celebration of the Epiphany, ‘Abbās read a passage from an old copy of the Gospels. In 1616, he ordered Juan Tadeo to translate the Psalms and the Gospels into Persian.²⁷ In a report from Iran written in the same year, finally, F. Paulo Maria narrates how, during a dinner party, he presented the shāh with a work with the writings of Cardinal Belarminio, adding that the ruler had parts of the text read to him. The shāh told him that he often read the Gospels, referring to the copy that he had received from the Carmelite fathers. On the same occasion ‘Abbās indicated to this guest his great desire to travel to Rome and visit the pope.²⁸

In the letter Shāh ‘Abbās gave to De Gouveia to carry to King Philip III, the Safavid monarch assured the Spanish monarch that he favored the Christian faith in all respects and that he wished it would grow from day and to day, adding that he would welcome Christians and the Portuguese coming to his realm in great numbers and that he would do nothing to disturb them.²⁹ The shāh at times even appeared to reinforce the idea that he was but one step away from converting, and on several occasions even endorsed Christianity in front of his own officials. Handed a relic by De Gouveia’s companion, Fray Christóbal do Espírito Santo, he turned to his son Safi Mirzā and the court officials who were gathered around him asking them if they would join him if he became a Christian. Their response was that they were his majesty’s servants and would follow him wherever he went.³⁰ ‘Abbās made the same Safi Mirzā, the eldest of his sons and his heir-to-be (until he had him killed in 1615), promise to treat the missionaries as well as he did himself.³¹ At one point the Safavid ruler is said to have praised the rulers of Christian lands in front of his entourage, expressing his admiration for the fact that their subordinate officials rarely rebelled against them—to which the assembled Carmelite fathers judiciously responded that this was because Christianity teaches a king’s subjects to obey him unconditionally. In 1620, the shāh accepted

²⁷ Roberto Gulbenkian, *The Translation of the Four Gospels into Persian*, in *Estudos Históricos* 1-3, ed. idem, Lisbon 1995, vol. 3, pp. 81-82, 85-86; Marianna Shreve Simpson, “Shah ‘Abbas and His Picture Bible,” in *The Book of Kings. Art, War, and the Morgan Library’s Medieval Picture Bible*, eds. William Noel and Daniel Weiss, London 2002, pp. 121-41; and Alonso, “El primer viaje,” pp. 538-39. The rulers of Mughal India evinced a similar interest in Christian images. It is said that Akbar and Jahāngir were enthralled with the oil paintings filled with Christian themes presented to them as gifts by Jesuit fathers as of the 1580s. They ordered numerous copies to be made, including sensitive scenes such as the Crucifixion. See Heike Franke, “Herrscher zweier Welten. Selbstzensurierung der Mogulkaiser in Text und Bild,” *Asiatische Studien* 57 (2003), pp. 324-25.

²⁸ Report by Fr. Paolo Maria on the state of Catholicism in Persia, 8 April 1616, in Biblioteca da Ajuda, Lisbon, Cod. 46-X-17, fols. 593v-94.

²⁹ De Gouveia, *Relaçam*, p. 62.

³⁰ António de Gouveia, *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes*, Lisbon 1606, p. 134; idem, *Relaçam*, p. 60.

³¹ Carlos Alonso, “El primer viaje,” p. 540.

a copy of the Book of Psalms and told the people seated around him that whoever did not believe in its contents was an infidel.³² In the same year, visiting the house of the late Khajah Safar, the first leader, *kalantar*, of the Armenian community of New Julfa, he similarly insisted that whoever did not believe in Jesus Christ and was not convinced that he was the spirit of God, should be considered an unbeliever, *kāfir*.³³ And in June 1621, ‘Abbās held an audience for a visiting Carmelite father and several representatives of the English East India Company, during which religious issues were discussed, in particular the doctrinal differences between Catholicism and Protestantism and the question of allegiance to the pope. The shāh ended the session by saying: “I love the Lord Jesus Christ and St Mary so much that, were anyone in my kingdom to speak ill of or blaspheme against them, I would have them burnt alive.”³⁴ Yet, for all his curiosity about Christianity, ‘Abbās never converted. His interest in the foreigners who visited his realm and the faith they brought with them was real, but all of it ultimately served a series of larger objectives and more pressing interests, his own as well as those of other forces in Safavid society.

Counter Forces:

A. Shāh ‘Abbās’s Motives

The general attitude of toleration for Christianity and its adherents should not be interpreted as inherent philo-Christianity on the part of the Safavid elite. It should not be forgotten that Jesus Christ is recognized as a prophet in Islam, and that both he and his mother Mary are referred to in the Qur’ān and that a positive attitude towards them was only to be expected. One detects little sympathy for Christians in the brutality of Shāh ‘Abbās’s campaigns into Georgia, which devastated large tracts of land, destroyed thousands of Armenian homes, and resulted in tens of thousands of casualties and the reported enslavement of anywhere between 130,000 and 300,000 people.³⁵ Nor did the shāh exhibit any pro-Christian feelings when he had Princess Ketevan, the mother of the renegade Georgian Prince Taymuraz, tortured to death for refusing to forsake the Christian faith, or when he ordered the execution of five of his tribal Lur subjects for con-

³² Anonymous (ed.), *Chronicle of Carmelites*, pp. 240, 250

³³ Ibid., p. 245.

³⁴ Ibid., pp. 248-54.

³⁵ Iskandar Big Turkman, *Tārīkh-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī* 1-2, ed. Īraj Afshār, Tehran 1350/1971, vol. 2, p. 875. Also see Lucien-Louis Bellan, *Chah ‘Abbas I. Sa vie, son histoire*, Paris 1932, pp. 224-26, 230; and Roberto Gulbenkian, “Relações religiosas entre os Arménios e os Agostinhos Portugueses na Pérsia no século XVII,” in *Estudos Históricos* 1-3, ed. idem, Lisbon 1995, vol. 1, p. 219.

verting to Christianity.³⁶ Even if the latter order had less to do with religion than with reasons of state—the people in question are said to have been caught as spies intent on assisting the Portuguese in Hormuz—the incident shows that the option of reneging on Islam was not available to everyone.³⁷

For all their rapturous reports about Shāh ‘Abbās’s Christian inclinations, the missionaries themselves were not necessarily fooled either. Diogo de Santa Anna opined that the signals of ‘Abbās’s sympathy for Christianity were fallacious, that the shāh did not speak from the heart but out of deception, as a false Moor representing a fraudulent faith.³⁸ A similar reaction comes from the Carmelite father who, in response to the shāh’s insistence that whoever did not believe in Jesus Christ as the spirit of God should be considered an unbeliever, exclaimed that the Safavid ruler was “either the most deceitful man in the world or else the man whom God has predestined to become a Christian.”³⁹

Shāh ‘Abbās was neither. He was primarily interested in the missionaries as a liaison with the European powers, the enemies of his own main enemy, who might join him in his struggle against the Ottomans. Even if he had no intention to convert, there is enough evidence to suggest that he did have a genuine interest in Christianity, its tenets, its emotive symbolism and its artistic expressions—in part, no doubt, because of the resemblance to Shī‘ī beliefs and practices some of these evince. But beginning with the letter he wrote to Philip III expressing his affection for Christianity, he clearly also manipulated missionaries and the Christian faith for political purposes, as he did with all groups and individuals in this orbit. ‘Abbās in fact owed a good deal of his success as a ruler over a fractious realm to a divide-and-rule strategy designed to balance constituencies. He practiced this strategy internally, in his dealings with the Qizilbash, the Turcoman warriors who provided the Safavids with tribal military support, and the *ghulams*, newly imported “royal slaves” of Armenian, Georgian and Circassian background who were given administrative and military rank and power precisely to outflank the Qizilbash. Keeping all of them on edge, he made sure that no single group or individual would gain the upper hand. Depending on his policy objectives of the moment, he now accommodated them, now kept them at arm’s length; he might extend favors and privileges to one group or another, to curtail their rights and even persecute them at a later point. Pietro della Valle’s sympathetic biography of ‘Abbās I, *Delle conditioni di Abbàs Rè di Persia*, brings out the complexity of the ruler and his ways by giving us a portrait of an Oriental despot driven to impul-

³⁶ Report by Tadeo di San Elisio, in Biblioteca da Ajuda, Lisbon, 46-IX-19, fol. 229. For the events preceding the death of Ketevan, see Roberto Gulbenkian, “Relation véritable du glorieux martyre de la Reine Kétévan de Géorgie,” in *Estudos Históricos* 1-3, ed. idem, vol. 2, pp. 245-324.

³⁷ See Pietro della Valle, *Delle conditioni di Abbàs Rè di Persia*, Venice 1628 [repr. Tehran 1976], pp. 54, 64.

³⁸ Alonso, “Due lettere,” pp. 156-57.

³⁹ Anonymous (ed.), *Chronicle of Carmelites*, pp. 240-41.

sive acts of boundless generosity or gratuitous cruelty who was also a clear-eyed politician determined to attain his objectives.

The shāh practiced the same type of strategy with foreigners. One of the reasons why he granted the English trading rights in Iran was to have a force at his disposal that could help him rein in the Portuguese, who had controlled the strategically located island of Hormuz since the early sixteenth century. Once the East India Company had begun operating in Iran, ‘Abbās warmed up to the Dutch, their main competitors who in 1623 joined the English in their search of Iranian silk, and turned them into a counterweight to the latter by giving them similar commercial privileges. The Westerners who came to Isfahan as agents of emperors, popes and commercial companies gave him ample opportunity to pursue this strategy. By quarreling along national lines, seeking to curry favor with the Safavid court for the purpose of gaining advantage over their competitors, they practically volunteered to be pawns in his divide-and-rule game.⁴⁰

In his encounters with Europeans the shāh might cajole, jest and banter, get angry, or he might play the role of referee, as he did in 1621 during the aforementioned gathering with the agents of the East India Company, who maligned Catholics in front of the shāh, accusing them of idolatry by worshiping images and by making the sign of the cross. Rising above the fray, the shāh judiciously responded by inviting both parties to a discussion about the issues at hand.⁴¹ ‘Abbās’s shrewdness in balancing parties comes through in particular during audiences and receptions bringing together missionaries and his own high-ranking officials, including clerical ones, of which we have eyewitness testimony. On such occasions the monarch employed his foreign visitors to emphasize the nature of the hierarchy in his domain, to make his subordinates understand in no uncertain terms that he, the country’s supreme ruler, was in charge, to the point of having the power to change religion if he so pleased.⁴²

An incident that took place in December of 1608, coinciding with Ramadan, epitomizes the awesomeness of such royal power, allowing the shāh not only to permit the consumption of alcohol at his court and not just to force his own clergy to drink wine, but to do so to the health of the head of the Christian church. During a meeting which included some Portuguese missionaries as well as Iranian clerics, including the *ṣadr*, the state’s highest religious official, Shāh ‘Abbās ordered that wine be brought for the Christian guests. He then invited everyone to drink a small amount. According to Antonio de Gouveia, the narrator of the story, the shāh whispered to him: “When you leave here and meet the

⁴⁰ For this, see Rudi Matthee, “A Sugar Banquet for the Shah: Anglo-Dutch Competition at the Iranian Court of Šāh Sultān Husayn (r. 1694-1722),” *Eurasian Studies* 5 (2007), pp. 195-218.

⁴¹ Anonymous (ed.), *Chronicle of Carmelites*, p. 249.

⁴² Alonso, “El primer viaje,” p. 541.

Pope, tell him how, during Ramadan, I ordered wine in the presence of all my judges and their chief, and made them all drink it. Tell him that, though I am not a Christian, I am worthy of his esteem.”⁴³

B. The Armenians: Divergence and Division

Shāh ‘Abbās’s approach to Western missionaries cannot be seen in isolation from the existence of a sizeable domestic community of Christians in Isfahan, the Armenians of New Julfa, whose had been transferred from their homeland in Armenia and settled in a newly built suburb just a few years prior to the establishment of the Augustinian mission in Isfahan. That move had taken place in the chaotic conditions of war, and no detailed information about the decision-making process leading up to it is available. Yet it is clear that the shāh decided to settle the Julfans near his capital in part because of their reputed entrepreneurial skills.⁴⁴ For decades to come, this perceived usefulness would remain an implicit rationale for allowing them to live in relative security even as conversion campaigns targeted their coreligionists elsewhere. In the later seventeenth century the New Julfans, like all other non-Shī‘ī groups in society, would suffer growing fiscal and religious pressure, yet they were never subjected to any outright religious persecution.⁴⁵

The missionaries, frustrated in their dream of converting Muslims, came to see in Iran’s non-Catholics an alternative and promising target. Long a priority for the papacy, the desire to unify the wayward eastern Christian community with the Church of Rome had gained in urgency following the Council of Trent (1545-63). The ultimate dream was articulated by Pietro della Valle, who, referring to Iran, spoke of the prospect of a “New Rome,” a “self-governing city of Oriental and Latin Christians.”⁴⁶

The desire for unification was not necessarily a one-way affair. Among the Armenians there was a long-standing prophetic tradition going back as far as the Crusades about the inevitability of rejoining the Church of Rome. This legend grew and acquired its full form with the increasing oppression the Armenians of eastern Anatolia suffered following the rise and eastward expansion of the Ottomans. In 1549 this had prompted their leaders to send a delegation to Rome with

⁴³ De Gouveia, *Relaçam*, p. 206v.

⁴⁴ See the discussion in Edmund Herzig, “The Deportation of the Armenians in 1604-1605 and Europe’s Myth of Shah ‘Abbas I,” in *Persian and Islamic Studies in Honour of P. W. Avery*, ed. Charles Melville, Cambridge 1990, pp. 59-71.

⁴⁵ For this, see Vazken Sarki Ghougassian, *The Emergence of the Armenian Diocese of New Julfa in the Seventeenth Century*, Atlanta 1998; and Rudi Matthee, “Christians in Safavid Iran: Hospitality and Harassment,” *Studies on Persianate Societies* 3 (2005), pp. 3-43.

⁴⁶ See Joan-Pau Rubiés, *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge 2000, p. 377, fn. 52.

an offer to submit to papal authority.⁴⁷ Ironically, at the turn of the seventeenth century, in the face of Turkish brutality during the Safavid-Ottoman wars, the Armenians of the Caucasus initially saw in Shāh ‘Abbās I their liberator on horseback, and people from many villages and towns beseeched the Safavid monarch to come to take control and reestablish justice. But with the deportation of 1604 the presumed savior turned into a tormentor, forcing the Armenians once again to redirect their hopes for salvation from the “Muslim yoke” to a Christian force arriving from the West.⁴⁸ Hence the enthusiasm with which some of them, longing for the fulfillment of their prophecies, welcomed the Iberian missionaries and became attached to them.⁴⁹

Amongst themselves, the Armenians were badly divided. The issue that tore them apart more than any other was that of conversion to Islam. Even before Shāh ‘Abbās instituted a rule whereby those who turned to the Muslim faith would automatically inherit all their relatives’ property, converts often managed to take advantage of their new status to abuse their former coreligionists. The Armenian chronicler Arak’el of Tabriz refers to Armenian apostates who “give bribes to Muslims and use them as witnesses against [other] Christians, dragging them in front of Muslim judges and demanding anything they can imagine.” The judges tended to side with the apostates, allowing the latter to extract money and property.⁵⁰

The Armenians were further divided between the majority, who followed the Gregorian rite (and who were called Schismatics by the missionaries), and the minority, Catholic Armenians. Dominican missionaries visiting Armenia in the fourteenth century had managed to convert a number of Armenians to the Catholic faith. The group deported to Isfahan by Shāh ‘Abbās may thus have included a (small) Catholic contingent.⁵¹ It remains unclear how many of New Julfa’s approximately 5,000 inhabitants in the first decade of the seventeenth century were affiliated with Rome.⁵² The number given by one missionary, who in 1608 estimated Iran’s total Armenian population to be 400,000 households, 10,000 of

⁴⁷ See Aschot Johannissjan, *Israel Ory und die Armenische Befreiungsidee*, Munich 1913, esp. pp. 24-31.

⁴⁸ The initially favorable reception of Shāh ‘Abbās among the Armenians suffering from Ottoman treatment is also noted by Arak’el of Tabriz, *The History of Vardapet Arak’el of Tabriz*, ed. and trans. George A. Bournoutian, Costa Mesa 2005, p. 18.

⁴⁹ For this, see Géraud Poumarède, *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris 2004, p. 130.

⁵⁰ Arak’el of Tabriz, *The History*, p. 56.

⁵¹ P. Sebastián de San Pedro, however, who had visited Armenia, in 1606 wrote that all the people deported by Shāh ‘Abbās were “Schismatics.” See Carlos Alonso, “Una relación de P. Sebastián de San Pedro,” *Archivo Agustiniiano* 81 (1999), pp. 149-66.

⁵² The number is given by De Gouveia, *Relaçam*, p. 139. Thomas Herbert in 1628 offers a number of 10,000, suggesting that, two decades later, the inhabitants had doubled in number. See Thomas Herbert, *Travels in Persia 1627-1629*, London 1928, p. 137.

whom observed the Latin rite, is clearly wildly exaggerated, even if it may be proportionally correct.⁵³

Regardless of absolute numbers, Catholics were and remained a relatively small minority among the Armenians of Isfahan. Just as their efforts to convert Muslims hardly had any results, the missionaries made only modest gains in their proselytizing activities among Iran's Armenians. The Carmelite Vicente de S. Francisco in 1610 claimed that some 300 Julfan Armenians had gone over to the Catholic faith.⁵⁴ De Gouveia mistakenly believed that Iran's Armenians were followers of the Patriarch of Constantinople. Others thought it would be easy to bring Isfahan's Armenian population under the control of Rome because the shāh, in his hatred of the Turks, would never allow them to turn to the Patriarch of Constantinople.⁵⁵ Yet in reality, the vast majority of the New Julfans obeyed the Holy See of Echmiadzin in Armenia proper.⁵⁶ And whereas the Augustinians may have taken the enthusiasm with which especially the Catholic Armenians welcomed them as a sign that all of them were willing to put themselves under papal authority, the Gregorian Armenians in fact greatly resented and resisted the foreign encroachment.⁵⁷ Just as the missionaries sought to enlist the shāh in their efforts to bring Isfahan's Armenian population under Vatican control, so the Gregorians tried to get the court behind their efforts to resist the missionaries. This question of denominational affiliation proved to be a very sensitive issue which 'Abbās used to his own advantage, now pretending that he was willing to concede on this point, now showing his anger at the very idea that his subjects would be brought under foreign control.

C. Shī'ī Clerical Opposition

Of the various reasons why 'Abbās never expelled the missionaries the most important may well be that they served as a useful counterweight to his own clerics. Pious Shī'īs and especially members of the religious establishment naturally were none too happy about the foreign intruders. They looked on warily as thousands of Armenians, having been moved to Isfahan, were allowed to profess their religion openly in the suburb that was especially built for them. They bitterly complained to the shāh about the privileges enjoyed by the Julfans, who are said to have celebrated their freedom by organizing processions through town, including

⁵³ Report by Paul Simon, in Anonymous (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, p. 157. A total of 400,000 households would have given Iran an Armenian population of more than two million—out of an estimated total population of between six and nine million.

⁵⁴ Alonso, "El primer viaje," p. 537.

⁵⁵ Alonso, "Una relación de P. Sebastián," p. 165.

⁵⁶ Alonso, *Antonio de Gouveia*, p. 78.

⁵⁷ Anonymous (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, p. 100; Roberto Gulbenkian, "Deux lettres surprenantes du Catholico arménien David IV à Philippe III d'Espagne, II de Portugal 1612-1614," in *Estudos Históricos* 1-3, ed. idem, vol. 1, p. 314.

the bazaar, while prominently displaying the cross.⁵⁸ From the moment the missionaries set foot on Iranian soil, people of influence, both members of the shāh's own entourage and high-ranking Shī'ī '*ulamā*', agitated against them, objecting in particular to their right to build churches and convents. In this context, De Gouveia tells an interesting story about Shāh 'Abbās's octogenarian *mihmandar*, royal host of official guests, 'Alī Bēg, who was said to be quite zealous in his Muslim faith. On one occasion this official told the Portuguese diplomat-cum-missionary: "If only a few years ago one would have told us about the existence of a Christian church in this city, we would have burned both you and the church. Now, by contrast, not only do you have a church, but the shāh enters it and even allows you to remove slaves from his own house to take them to Christian lands."⁵⁹

There is no doubt that the Shī'ī '*ulamā*' had a voice at Shāh 'Abbās's court. Their agitation played a role in the diminished warmth in the shāh's reception of De Gouveia and his men in 1602.⁶⁰ Yet the ability of Iran's clerics to influence state policy was limited. The shāh maintained good relations with the '*ulamā*', granting them positions and emoluments, but he did not let them set his political agenda. They thus failed to dissuade him from allowing the Western missionaries to operate in his lands. Instead, as he did with all others, the shāh used them for his own purposes. One observer, a missionary himself, insisted that the shāh would have wanted to engage the European powers in a military coalition against the Ottomans *before* granting the missionaries the right to build convents and churches. Alluding to the balancing act that 'Abbās was so good at playing, the same author claimed that the monarch's strategy was in part informed by his desire to "shut up," *tapar la boca*, Iran's clerics, who were keen on the destruction of the Ottomans, albeit for different reasons.⁶¹

Broken Promises; Growing Frustration

From the moment the missionaries entered Iran, fluctuations in political conditions had had a direct bearing on the way the shāh treated them. Politics had played a key role in the shāh's very decision to allow these men in black to operate in his realm. As said, while he traveled with De Gouveia and his companions from Khurasan to Isfahan, he treated the Portuguese envoys amicably. Shortly after the party reached the capital, however, the shāh's demeanor vis-à-vis the friars suddenly became markedly cooler. As De Gouveia tells it, one factor in this reversal may have been 'Abbās's annoyance with the constant quarreling between the two envoys. But the real reason for the ruler's unhappiness was that he had just

⁵⁸ Arak'el of Tabriz, *The History*, p. 55.

⁵⁹ De Gouvea, *Relaçam*, p. 70.

⁶⁰ Alonso, "Una embajada de Clemente," p. 51; and idem, *Antonio de Gouvea*, p. 46.

⁶¹ Alonso, "Una embajada de Clemente," p. 54.

received word from Allāh Virdi Khān, his commander-in-chief who also served as the governor of Fars, about a pending Portuguese attack on Bahrain, the island he had conquered just a few years earlier.⁶²

This pattern of treatment dictated by political circumstances and considerations comes into sharp focus in 1606-07, showing a ruler keen to exploit discord among his subjects, in this case personified by two rivals: Patriarch David IV, who had given up his position as head of the Holy See of Echmiadzin, near Yerevan, in order to accompany the Armenians to Isfahan during the deportation of 1604-05, and Melchisedek of Garni who, receiving David's title, had stayed behind in Echmiadzin. Once in Isfahan, David reclaimed the status of head of all Armenians, and was supported in this by the shāh and the clergy of New Julfa.⁶³ Upon their arrival in Isfahan in 1605, the bedraggled Armenians were assisted in various ways by the Augustinians, who helped them build their first church. A close relationship soon developed between Diogo de Santa Anna and David. During a meeting between the two in February 1607, a hopeful Diogo de Santa Anna urged David to pledge allegiance to the pope. When David accepted, Diogo de Santa Anna encouraged him to publicize the pledge. In May of the same year the same prelate, induced by the payment of 1,000 *cruzados* which Alejo de Meneses had sent from India for the purpose, David, with six bishops and more than 100 Armenian priests publicly proclaimed their allegiance to the Church of Rome. He also wrote a letter to the pope in which he declared his willingness to abandon those tenets of the Armenian faith that did not accord with the Catholic rite.⁶⁴

David had not consulted the Armenian notables, including the Bishop of New Julfa, on the matter, and controversy over the pledge soon erupted within the Armenian community. And it was not just the Gregorians who balked at the idea. Even David himself, mindful of its association with an age-old Armenian prophecy that foretold the subjugation of the Armenians to Christian princes, and worried about the shāh's reaction, had second thoughts. 'Abbās was fighting the Turks in far-away Shirvan, in the Caucasus, but rumor had it that his wrath would be terrible once the news would reach him. Diogo de Santa Anna and his companion, Bernardo de Azevedo, thus resolved to travel to Shamakhi, supposedly to offer the Safavid ruler their congratulations on his recent military victories, but really to plead their case with him.⁶⁵

⁶² Ibid., p. 51; and Alonso, *Antonio de Gouvea*, p. 46.

⁶³ Arak'el of Tabriz gives his own account of the circumstances in which David had been forced to consecrate Melchisedek katholikos, thus creating his own rival. See Arak'el of Tabriz, *The History*, p. 12. See also Gulbenkian, "Relações religiosas," p. 220.

⁶⁴ Gulbenkian, "De ce qu'avec la grâce de Dieu," pp. 134ff; De Gouvea, *Relaçam*, pp. 159v-63r.; Anon., *Chronicle of the Carmelites*, pp. 100-1. For the contents of the letters, see Carlos Alonso, "Cuatro cartas relacionadas con el acto de su misión dei [sic] patriarca arménio David IV ai [sic] Papa Paulo (1607)," [ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2824.pdf].

⁶⁵ Gulbenkian, "De ce qu'avec la grâce de Dieu," 134ff; De Gouveia, *Relaçam*, fols. 159v-63r.; Anonymous (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, pp. 100-1.

Shāh ‘Abbās, seemingly ready to appease the friars, at first reacted favorably to their request to have all Christians in his realm obey the pope as their supreme head. After consulting his officials, he expressed a willingness to grant this favor to the pope and the king of Spain, arguing that just as no one could be a good vassal without being loyal to his king, so no one could be a good Christian without obedience to the vicegerent of Christ.⁶⁶

Yet the ensuing about-face once again shows how granting religious concessions to outsiders was part of the shāh’s larger political strategy. The Safavid ruler abruptly changed mien when he received word from merchants arriving from Aleppo that the Austrian Emperor Rudolph II had concluded a peace treaty with the Ottoman Sultan Aḥmad. This accord—the Peace of Zsitva Torok of 1606—halted hostilities between the Ottomans and their main European adversary, obviating any Christian assistance to Iran. After hearing the news, the shāh flew into a terrible rage when asked by the Augustinians to affix his seal to the letter in which David pledged his allegiance to the pope, threatening to expel the missionaries from his realm. His anger was all the greater for being told by some Armenians that the Franks were really out to turn his Armenian subjects into Portuguese, a people he had come to dislike for their overbearing behavior in Hormuz.⁶⁷ ‘Abbās’s words to the friars left no doubt about his feelings at this point: “At a time when the Christian rulers betray me, both in words and deed, you want to own churches in my realm, you want the Armenians to be your subjects? You wish to ring church bells in public?”⁶⁸ Father Tadeo, who by this time had spent a year in Iran, wrote of Shāh ‘Abbās: “... As to the character of this king, he is at heart a Mohammedan, and all he has done in the past has been feigned; now that he has won so many victories over the Turks, he does not care (a jot) for all the Christian princes and publicly mocks at them because they had not made war on the Turks...”⁶⁹ When they heard about the shāh’s reaction, De Gouveia insists, the New Julfans avoided meeting with the missionaries and refrained from going to their convent for many days.⁷⁰

When after a four-year absence, ‘Abbās returned to Isfahan in November 1607, he initially refused to meet with the Augustinians and did not allow the Armenian clerics to visit them either. He similarly refused to receive the members of the Carmelite delegation who had just arrived, unless there would be an understanding that the topic of papal control would not be discussed. Yet, curious about the pope’s message and the letters from other European rulers brought by the Carmelites, he soon relented, judiciously deciding not to close the door on

⁶⁶ Gulbenkian, “Deux lettres surprenantes.”

⁶⁷ Gulbenkian, “De ce qu’avec la grâce de Dieu,” pp. 149-50; “Anonymous (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, p. 101.

⁶⁸ De Gouveia, *Relaçam*, p. 168v.

⁶⁹ Anonymous (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, p. 164.

⁷⁰ Gulbenkian, “Relações religiosas,” pp. 226-27.

European proposals and promises altogether. The message from the pope indeed made suggestions for a joint attack against the Ottomans. ‘Abbās, intent on marching against the Ottomans himself shortly, put his misgivings aside and wrote a letter to Pope Paul V agreeing to the proposal for joint action. He immediately followed up on the military project by preparing another campaign against the Ottomans. The letter Robert Sherley subsequently carried to Rome also contained ‘Abbās’s request for the Vatican to send a Frankish bishop as a supreme vicar for Iran’s Armenians. With this, Gulbenkian observes, the shāh killed two birds with one stone: he punished and humiliated Melchisedek, and he showed his displeasure with David for having volunteered to submit his congregation to papal jurisdiction.⁷¹

The Peace of Zsitva Torok, meanwhile, freeing up the Ottoman military in the Balkans, had led the sultan to turn down the conditions for peace Shāh ‘Abbās had sent to Istanbul with an envoy in 1607. This, in turn, prompted the Safavid ruler to prepare for a new round of war with his archenemies, which must have motivated him to maintain an amicable rapport with the newly arrived Carmelites.⁷² In the letter to Pope Paul V he sent with Father Vincente de S. Francisco upon the latter’s return to Europe in 1609, ‘Abbās boasted that at his orders Echmiadzin (Three Churches) at Yerevan, which had been destroyed by the Turks, had been rebuilt and restored to its former glory. He also whetted an age-old Christian appetite by pledging that, should he seize Jerusalem from the Ottomans, he would hand the city over to papal control.⁷³

Nor did the shāh completely snub De Gouveia when the latter returned to Iran in 1608, charged with the establishment of a lasting Augustinian mission and determined to pursue the idea of Iran’s Gregorian Armenians putting themselves under papal authority. Friction marked the early encounter with ‘Abbās, for De Gouveia carried a letter from the King of Spain that while lauding the Safavid monarch’s victories against the Turks and urging him to keep up the struggle, also criticized the shāh for taking of Bahrain from the khan of Hormuz, an ally of the Portuguese.⁷⁴ But still in need of European support, Shāh ‘Abbās sent De Gouveia back to Europe accompanied by an Iranian envoy named Jangīz Beg Rūmlū. In the letter the envoys carried with them, the Safavid ruler encouraged the Spanish-Portuguese king to keep fighting the Ottomans and reiterated the request for the sending of a prelate to serve as head of his Armenian subjects.⁷⁵ At this point, though, ‘Abbās probably had few illusions regarding Iberian promises conveyed via the Augustinians. His energetic foreign policy had done nothing to make the

⁷¹ Gulbenkian, “Deux lettres surprenantes,” pp. 316-17.

⁷² Niels Steensgaard, *The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century: The East India Companies and the Decline of the Caravan Trade*, Chicago/London 1973, p. 267.

⁷³ Anonymous (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, pp. 190-1.

⁷⁴ Ibid., p. 166.

⁷⁵ De Gouveia, *Relaçam*, pp. 177-83.

dream of forging a grand anti-Ottoman coalition come true. The level of his frustration comes through in a letter Juan Tadeo wrote from Isfahan in May 1609, reporting how the shāh had threatened the Augustinian fathers with expulsion if the Spanish king did not make war on the Turks forthwith.⁷⁶

Over time, the Safavid ruler only became more frustrated with the Christian inaction. The Frankish replacement for Melchisedek never arrived from Europe, even though the latter, worried that the pope might actually follow up, wrote several letters to Paul V expressing his own fealty to the Church of Rome.⁷⁷ Most importantly, Shāh ‘Abbās in 1612 did what Father Vincente had assured the pope he never would do: he concluded his own peace agreement with the Ottomans, reclaiming all the land that he had previously lost to them, and lessening his dependence on the Europeans.⁷⁸

The changed mood was fully revealed the following year, when De Gouveia returned to Iran for a third time, in possession of a mandate to bring the Armenians under papal jurisdiction. While sent as the Apostolic Vicar of Iran’s Armenians, he carried the official title of Bishop of Cyrene (North Africa), in an apparent effort to mask the true nature of his mission, which included a plan to exempt Iran’s Catholic Armenians from taxes levied at Hormuz.⁷⁹ His hosts were not fooled, however; the relationship with the shāh quickly soured, and De Gouveia’s third mission turned into a disaster. There were several reasons for the shāh’s anger. De Gouveia had not brought proper compensation for the consignment of silk that he and Jangīz Beg had taken to Spain, arguing that the Spanish king had considered the silk a gift rather than vendible commodity. Intensely suspicious about papal intentions with regard to the ecclesiastical status of his Armenian subjects, ‘Abbās also took offense at the high-handedness of his Portuguese guest. Especially De Gouveia’s cavalier remarks questioning the shāh’s jurisdiction over his own Armenian subjects—whom he called his flock—were a major source of irritation. Threatening to make peace with the Ottomans if the catholic powers did not come through with the oft-made promise to wage war against his archenemy, the shāh finally told De Gouveia to go to hell. The bishop next wisely slipped out of the country.⁸⁰ ‘Abbās then attacked and seized Bandar Gamru (Comorão), the

⁷⁶ Anonymous (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, p. 169.

⁷⁷ Ibid., pp. 210, 454-5

⁷⁸ Ibid., pp. 194-77. For Father Vicente’s remarks to the pope, see his report of 15 March 1610, in Alonso, “El primer viaje,” p. 541.

⁷⁹ António de Gouveia, “Memorial sobre las cosas de la Christianidad de la Persia,” in Carlos Alonso, “La embajada persa de Denguiz-Beg y Antonio de Gouvea, osa, a la luz de nuevos documentos,” *Archivo Agustiniiano* 64 (1980), pp. 63-66. De Gouveia in the same reports claims that the rulers of Georgia, Manūchīhr Khān, and Armenia, Alexander, had asked the Vatican to send missionaries for the education of their Christian subjects. The papal letter of appointment, dated 19 August 1611, appears in Carlos Alonso, “El P. Antonio de Gouvea O.S.A. y la embajada persa de Dengiz Beg (1609-1612),” *Analecta Augustiniana* 38 (1975), pp. 81-2.

⁸⁰ Alonso, *Antonio de Gouveia*, pp. 179, 181.

only Portuguese-held port on Iran's mainland, and in 1615 welcomed the English as a counterweight to the Portuguese. The one who suffered the most from this confrontation were the Julfan Armenians, however. 'Abbās temporarily banned Isfahan's Armenians from visiting the house of the Fathers and forced them to repay a loan that he had given them in 1608.⁸¹

In subsequent years the pressure on Christians continued to build up, to reach a high point in the early to mid 1620s. This was directly related to rising tensions with the Portuguese, culminating in their expulsion from Hormuz by way of a joint Anglo-Iranian expedition in 1622, and the military assistance Portuguese forces lent to Basra in its defense against Iranian aggression two years later. His anger with the Portuguese in 1626 finally impelled the shāh to make good on the oft-repeated threat to expel the Augustinian missionaries from Isfahan. They were not allowed to return until a year later, when it had become clear that they were innocent of "the troubles."⁸²

Yet the ones to bear the brunt of these tensions were, again, the Armenians, this time the non-Julfans. In 1621 the shāh ordered a campaign forcing the Christian inhabitants of villages around Isfahan to apostatize. For the next two years Armenian priests and lay people were forcibly circumcised, churches were turned into mosques, books and liturgical vessels were destroyed or confiscated.⁸³ Pietro della Valle, who was in Iran at the time, recounts instances of Christians who refused to convert being tortured and killed.⁸⁴ The persecution of Armenians soon extended far beyond the vicinity of Isfahan. Following the Anglo-Iranian attack on Hormuz, the shāh decreed that the Armenians and other Christians who had been settled on the border of Bakhtiari and Lur territory would have to convert to Islam and that their churches were to be turned into mosques. Rather than a precautionary measure designed to safeguard them against Lur attacks, as chronicler Iskandar Beg Munshi portrays the campaign, this conversion drive seems to have been part of a comprehensive offensive.⁸⁵ After he took Baghdad and a large part of Mesopotamia in late 1623, the shāh forced the region's Armenians to be circumcised.⁸⁶ Despite many petitions of mercy, the campaign continued until 1624, when the shāh

⁸¹ Anonymous (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, pp. 206-7; Della Valle, *Delle conditioni*, p. 75; Arak'el, *The History*, p. 116.

⁸² Anonymous (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, pp. 281-2. For the affairs of Basra in this period, see Rudi Matthee, "Between Arabs, Turks and Iranians: The Town of Basra, 1600-1700," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 69 (2006), pp. 53-78; and Willem Floor, *The Persian Gulf: A Political and Economic History of the Five Port Cities, 1500-1730*, Washington, D.C. 2006.

⁸³ Della Valle, *Delle conditioni*, pp. 53, 65-8. For an overview, see Ghougassian, *The Emergence of the Armenian Diocese*, pp. 4-75. The same author also offers a lengthy overview of the Armenian villages around Isfahan, see *ibid.*, pp. 38-42.

⁸⁴ Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, London/New York 2004, p. 79; Della Valle, *Delle conditioni*, p. 54.

⁸⁵ Iskandar Big Turkman, *Tarikh-i 'alam-ārā-yi 'Abbāsi*, vol. 2, p. 960.

⁸⁶ Anonymous (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, p. 271.

halted it in exchange for a large sum of money.⁸⁷ The pressure on the Armenians did not end here, though, for shortly before his death the shāh issued his infamous decree giving any *dhimmī* apostate the right to inherit the “possession of the property of all his relatives, up to the seventh generation.”⁸⁸

Not coincidentally, the Shi‘ī *‘ulamā’* were involved—or perhaps better, were allowed to become involved—in these activities. Shaykh Bahā’ al-Dīn ‘Āmilī (Shaykh Bahā’ī), theologian, polymath, and the capital’s *shaykh al-islām*, is said to have played a role in instigating the conversion campaign targeting Armenians.⁸⁹ Hundreds of clerics participated in the terror accompanying the conversions. It is also surely no coincidence that in this same period, a prominent religious scholar like Aḥmad b. Zayn al-‘Ābidīn ‘Alavī wrote a number of anti-Christian (and anti-Jewish) treatises.⁹⁰

Conclusion

Missionaries from the Iberian peninsula, active in Hormuz from 1548, entered the Iranian mainland at the turn of the seventeenth century, when Shāh ‘Abbās allowed first the Augustinians and then the Carmelites to establish convents in Isfahan and to engage in (circumscribed) proselytizing. As elsewhere in Muslim Middle East, these European men of the cloth were generally well received in Iran. The level of toleration offered to them was indeed remarkable; it is unthinkable that in contemporary Europe any non-Christian group, let alone a group intent on proselytizing for a different faith, would have been treated in a similar manner.

There are several reasons why the European missionaries received a cordial reception in Isfahan—beyond the customary and celebrated hospitality of the Iranians. One is that, aside from serving as agents of Christianity, they were—and were seen as—diplomats who represented Catholic European rulers—the king of Spain and Portugal in the case of the Augustinians and the Papacy in the case of the Carmelites—and acted as a liaison between these and the Safavid court. Another is that the members of the political elite were intrigued by these men for their erudition and ability to engage in learned dispute about questions of shared interest. The ruling classes, the shāh in first place and members of the clergy not excepted, loved to sit the friars down in debate involving philosophical and religious issues,

⁸⁷ Abisaab, *Converting Persia*, p. 79; Della Valle, *Delle conditioni*, p. 54.

⁸⁸ Anonymous (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, p. 288.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 255.

⁹⁰ Abisaab, *Converting Persia*, pp. 79–80; Anonymous (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, p. 255; Pietro della Valle, *Viaggi di Pietro della Valle Il pellegrino, descritti da lui medesimo in lettere familiari all’erudito suo amico Mario Schipano divisi in tre parti cioè: la Turchia, la Persia e l’India* 1–2, ed. D. Gancia, Brighton 1843, vol. 2, pp. 143–4. – See also Denis Halft’s contribution in this volume.

including the differences between Christian and Muslim beliefs, such as the Immaculate Conception and the Trinity. Iranians from the shāh down were also fascinated by Christian ritual and symbolism, represented by the cross and the Crucifixion, by relics and the rosary. There was a certain predisposition in this shared interest. Georgian and Armenian ghulams increasingly held top positions in the Safavid administration. The harems of the king and the elite meanwhile came to be filled with Georgian women, many of whom remained attached to their Christian identity and passed it on to their husbands and sons. A convergence of sensibility with regard to the iconography and narrative structure between Catholicism and Shī'ī Islam cannot be discounted as a factor either.

The interaction of the European friars with Iran's political and religious authorities took place in the context of the country's complex geopolitical relations with the West and its equally complex internal constellation of power. Several conclusions can be drawn from this.

Beyond the curiosity and interest he indisputably displayed vis-à-vis Christianity and its agents, Shāh 'Abbās approached the European men of the cloth with an eye to his geopolitical objectives beyond Iran and, to a lesser extent, his domestic concerns. The shāh's foreign policy centered on his neighbors, the Ottomans, and the need to curb the military threat they posed to his realm. Maintaining a balance between various internal constituencies topped his domestic agenda. The missionaries served him in both areas. They were useful as interlocutors in his attempt to find ways to join forces with European powers against the Turks. They also facilitated him in controlling various constituencies among his own subjects. This included the Shī'ī clergy, a rising interest group with their own preferences and priorities, as well as the Julfan Armenians, who were important beyond their numbers, as a community with ties to European Christianity and on account for their trading activities, which is precisely why Shāh 'Abbās had brought them to Isfahan. The fact that both groups had their own reasons to resent the presence and activities of the missionaries added more arrows to the shāh's quiver. 'Abbās used the Christian friars to keep his own clerics at bay. But he also maintained good relations with the ulama, allowing them to vilify non-Shī'ī minorities, including Christians, whenever it suited him. He manipulated the Armenian rift over possible allegiance to Rome to keep them divided. But just as he exploited their divisions, so he used the Armenians to keep the Frankish men of the cloth guessing about his true intentions with regard to his inner faith and his willingness to have Iran's Christians brought under papal authority.

Shāh 'Abbās had a way of obscuring his political objectives behind his seemingly contradictory behavior: in discussions with foreign Christians he seemed earnestly curious about their faith and ebullient in proclaiming that he was but one step away from becoming Christian himself. During a drinking session he might fly into a rage, threatening the missionaries with expulsion or ordering a conversion campaign against his own Armenian subjects, only to call it off the

next day, having sobered up, his anger subsided. All this bespeaks the potentate, the protean ruler with the mercurial temper—alternating between generosity and cruelty, jocularly and wrath—keen to impress his foreign guests, to intimidate his subordinates, and to keep his entire entourage in suspended animation.

When he learned that the Europeans were not just not about to wage war against the Ottomans but had made peace with Istanbul, the shāh turned on the Portuguese missionaries, eventually expelling the Augustinians from Isfahan. Still, now vulnerable to a new Ottoman offensive himself, he also kept the door open to European initiatives—all the while keeping in touch with the Ottomans. When ‘Abbās offered Jerusalem to the Christians in 1609, he not only blatantly pandered to a dream that they had harbored for centuries, but he did so at the very same time that he was discussing a peace agreement with the Ottomans.⁹¹ Yet the rising tensions with the Portuguese erupting into war in the 1620s were especially fateful for Iran’s domestic Christians. The state launched a large-scale conversion campaign, mobilizing the ulama in the effort, which lasted for at least two years. In the end pragmatism prevailed, though: peripheral, rural Armenians bore the brunt of the persecution; the New Julfans were spared from the forced conversion drive; and the Augustinians were allowed to return to Isfahan.

References

- Abisaab, Rula Jurdi, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, London / New York 2004.
- “Affari de Persia,” Biblioteca da Ajuda, Lisbon, Cod. 46-X-17, fols. 562ff.
- Alonso, Carlos, “Cuatro cartas relacionadas con el acto de su misión dei [sic] patriarca arménio David IV ai [sic] Papa Paulo V (1607),” [ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2824.pdf (consulted 28/01/2009)].
- , “Due lettere riguardanti i primi tempi delle missioni agostiniane in Persia,” *Analecta Augustiniana* 24 (1961), pp. 152-201.
- , “El P. Antonio de Gouvea O.S.A. y la embajada persa de Dengîz Beg (1609-1612),” *Analecta Augustiniana* 38 (1975), pp. 63-94.
- , “El P. Simon de Moraes, pionero de las misiones agustinias en Persia († 1585),” *Analecta Augustiniana* 42 (1979), pp. 343-72.
- , “El primer viaje desde Persia a Roma del P. Vicente de S. Francisco, OCD (1609-1611),” *Teresianum. Ephemerides Carmelitae* 40 ii (1989), pp. 517-50.
- , “Nuevas aportaciones para la historia del primer viaje misional de los Carmelitas Descalzos a Persia (1603-1608),” *Missionalia Hispanica* 19 (1958), pp. 249-50.
- , “Una embajada de Clemente VIII a Persia (1600-1609),” *Archivum Historiae Pontificiae* 34 (1996), pp. 7-125.

⁹¹ Alonso, “El primer viaje,” pp. 525, 541.

- , “Una relación de P. Sebastián de San Pedro,” *Archivo Agustiniiano* 81 (1999), pp. 149-66.
- , *Antonio de Gouvea, O.S.A. Diplomático y visitador apostólico en Persia* († 1628), Valladolid 2000.
- Anonymous (ed.), *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVIIth and XVIIIth Centuries* 1-2, London 1939.
- Arak'el of Tabriz, *The History of Vardapet Arak'el of Tabriz*, ed. and trans. George A. Bournoutian, Costa Mesa 2005.
- Bartl, Peter, “‘Marciare verso Costantinopoli’—Zur Türkenpolitik Klemens’ VIII,” *Saeculum* 20 i (1969), pp. 44-56.
- Bellan, Lucien-Louis, *Chah 'Abbas I. Sa vie, son histoire*, Paris 1932.
- Couto, Diogo de, *Da Ásia, Decada nona*, Lisbon 1974.
- Della Valle, Pietro, *Delle conditioni di Abbàs Rè di Persia*, Venice 1628 [repr. Tehran 1976].
- , *Viaggi di Pietro della Valle Il pellegrino, descritti da lui medesimo in lettere familiari all'erudito suo amico Mario Schipano divisi in tre parti cioè: la Turchia, la Persia e l'India* 1-2, ed. D. Gancia, Brighton 1843.
- Floor, Willem, *The Persian Gulf: A Political and Economic History of Five Port Cities, 1500-1730*, Washington, D.C. 2006.
- Franke, Heike, “Herrscher zweier Welten: Selbstinszenierung der Mogulkaiser in Text und Bild,” *Asiatische Studien / Etudes Asiatiques* 57 (2003), pp. 321-50.
- Ghougassian, Vazken Sarki, *The Emergence of the Armenian Diocese of New Julfa in the Seventeenth Century*, Atlanta 1998.
- Gil Fernández, Luis, *El imperio luso-español y la Persia safávida* 1, (1582-1605), Madrid 2006.
- Gouveia, Antonio de, *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes*, Lisbon 1606.
- , “Memorial sobre las cosas de la Christianidad de la Persia,” in Carlos Alonso, “La embajada persa de Denguiz-Beg y Antonio de Gouvea, osa, a la luz de nuevos documentos,” *Archivo Agustiniiano* 64 (1980), pp. 49-115.
- , *Relaçam em que se tratam as guerras e grandes victorias que alcançou o grãde rey da Persia Xá Abbas do grão Turco Mahometto, e seu filho Amethe, as quais resultarão das embaixadas que por mandado del rey D. Felipe II de Portugal fizeraõ algũs religiosos da ordem dos Eremitaas de Santo Agostinho a Persia*, Lisbon 1611.
- Gulbenkian, Roberto, “De ce qu'avec la grâce de Dieu, le Père 'Servo sem proveito' fit dans le royaume de Perse,” in *Estudos Históricos* 1-3, ed. idem, Lisbon 1995, vol. 2, pp. 131-59.
- , “Deux lettres surprenantes du Catholico arménien David IV à Philippe III d'Espagne, II de Portugal 1612-1614,” in *Estudos Históricos* 1-3, ed. idem, Lisbon 1995, vol. 1, pp. 301-56.

- , “Relações religiosas entre os Arménios e os Agostinhos Portugueses na Pérsia no século XVII,” in *Estudos Históricos* 1-3, ed. idem, Lisbon 1995, vol. 1, pp. 213-53.
- , “Relation véritable du glorieux martyr de la Reine Kétévan de Géorgie,” in *Estudos Históricos* 1-3, ed. idem, Lisbon 1995, vol., 2, pp. 247-323.
- , *L’ambassade en Perse de Luis Pereira de Lacerda et des Pères Portugais de l’Ordre de Saint-Augustin Belchior dos Anjos et Guilherme de Santo Agostinho*, Lisbon 1972.
- , *The Translation of the Four Gospels into Persian*, in *Estudos Históricos* 1-3, ed. idem, Lisbon 1995, vol. 3, pp. 9-108.
- Herbert, Thomas, *Travels in Persia 1627-1629*, London 1928.
- Herzig, Edmund, “The Deportation of the Armenians in 1604-1605 and Europe’s Myth of Shah ‘Abbas I,” in *Persian and Islamic Studies in Honour of P. W. Avery*, ed. Charles Melville, Cambridge 1990, pp. 59-71.
- Iskandar Big Turkman, *Tārīkh-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī* 1-2, ed. Īraj Afshār, Tehran 1350/1971.
- Johannissjan, Aschot, *Israel Ory und die Armenische Befreiungsidee*, Munich 1913.
- Matthee, Rudi, “A Sugar Banquet for the Shah: Anglo-Dutch Competition at the Iranian Court of Šāh Sultān Husayn (r. 1694-1722),” *Eurasian Studies* 5 (2007), pp. 195-218.
- , “Between Arabs, Turks and Iranians: The Town of Basra, 1600-1700,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 69 (2006), pp. 53-78.
- , “Christians in Safavid Iran: Hospitality and Harassment,” *Studies on Persianate Societies* 3 (2005), pp. 3-43.
- Moura Carvalho, Pedro de, “Goa’s Pioneering Role in Transmitting European Traditions to the Mughal and Safavid Courts,” in *Exotica: The Portuguese Discoveries and the Renaissance Kunstkammer*, eds. Helmut Trnek and Nuno Vasallo e Silva, Lisbon 2001.
- Palombini, Barbara von, *Bündiswerben abendländischer Mächte um Persien 1453-1600*, Wiesbaden 1968.
- Papazian, A.D., *Persidskie dokumenty Matenadarana, Ukazy, vypusk* 1, Yerevan 1956.
- Piemontese, Angelo Michele, “I due ambasciatori di Persia ricevuti da Papa Paolo V al Quirinale,” *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* 12 (2005), pp. 57-425.
- , “Les célébrités du Janicule et les diplomates safavides émigrés à Rome,” *Eurasian Studies* 5 (2006), pp. 271-96.
- Poumarède, Géraud, *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris 2004.
- Report by Fr. Paolo Maria on the state of Catholicism in Persia, 8 April 1616, in Biblioteca da Ajuda, Lisbon, Cod. 46-X-17.
- Report by Tadeo di San Elisio, in Biblioteca da Ajuda, Lisbon, Cod. 46-IX-19.

- Rubiés, Joan-Pau, *Travel and Ethnology in the Renaissance. South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge 2000.
- Scarcia Amoretti, Biancamaria (ed.), *Šāh Ismāʿīl I nei <<Diarii>> di Marin Sanudo*, Rome 1979.
- Schimkoreit, Renate, *Regesten publizierter safawidischer Herrscherurkunden. Erlasse und Staatsschreiben der frühen Neuzeit Irans*, Berlin 1982.
- Simpson, Marianna Shreve, "Shah 'Abbas and His Picture Bible," in *The Book of Kings. Art, War, and the Morgan Library's Medieval Picture Bible*, eds. William Noel and Daniel Weiss, London 2002, pp. 120-41.
- Steensgaard, Niels, *The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century: The East India Companies and the Decline of the Caravan Trade*, Chicago / London, 1973.
- Wicki, Joseph (ed.), *Documenta Indica* 1-18, Rome 1948-88.

Schiitische Polemik gegen das Christentum im safawidischen Iran des 11./17. Jhdts. Sayyid Aḥmad ‘Alawī *Laṭwāmi*‘-i *rabbānī* *dar radd-i šubḥa-yi naṣrānī*¹

Dennis Halft OP

Einführung

Das theologisch-philosophische Denken des schiitischen Gelehrten und Vertreters der sog. „Schule von Isfahan“, Sayyid Aḥmad b. Zain al-‘Ābidin Ḥusainī ‘Alawī ‘Āmili Iṣfahānī (st. zw. 1054/1644 und 1060/1650),² ist bislang kaum erschlossen.³

¹ Dieser Beitrag basiert auf den Forschungsergebnissen meiner Magisterarbeit, die ich 2008 an der Freien Universität Berlin vorgelegt habe. Ich danke herzlich Professor Dr. Sabine Schmidtke für ihre engagierte Supervision meiner Arbeit und für ihre hilfreichen Anmerkungen zu einer früheren Fassung dieses Beitrags. Ebenfalls danke ich der Begabtenförderung der Konrad-Adenauer-Stiftung für ihre langjährige finanzielle Unterstützung, ohne die mir auch das Quellenmaterial für diesen Beitrag nicht ohne weiteres zugänglich gewesen wäre. Der Kitābhāna-yi Buzurg Āyatullāh Mar‘aṣi Naḡafi in Qom und ihrem Präsidenten, Dr. S.M. Marāshi Najafi, danke ich für die freundliche Bereitstellung von Kopien der iranischen Handschriften. Nicht zuletzt danke ich sehr dem dominikanischen Institut M.-Dominique Chenu in Berlin und seinen Mitarbeitern für ihre Unterstützung während meines dortigen Aufenthalts 2007/08.

² Zu ‘Alawī Biographie vgl. H. Corbin, „Aḥmad ‘Alawī“, in *EIr*, Bd. 1, S. 644-6; Muḥsin al-Āmin ‘Āmili, *A‘yān aš-š‘a* 1-, ed. Ḥ. al-Āmin, Beirut 1960-, Bd. 2, S. 593-4; Ḥasan Āmin, *Mustadrakāt a‘yān aš-š‘a* 1-, Beirut 1987-, Bd. 9, S. 11; Muḥammad b. al-Ḥasan Ḥurr al-‘Āmili, *Amal al-āmil* 1-2, ed. A. al-Ḥusainī, Qom 1965-66, Bd. 1, S. 33, Nr. 20; ‘Abd Allāh b. ‘Isā Afandī, *Riyāḍ al-‘ulamā’ wa ḥiyāḍ al-fuḍalā’* 1-6, ed. A. al-Ḥusainī, Qom 1401/1981, Bd. 1, S. 39; Āgā Buzurg aṭ-Ṭihirānī, *Ṭabaqāt al-ālam aš-š‘a* 1-2, Beirut 1390-91/1971, 3-5, ed. ‘A.N. Munzawī, Beirut 1392-95/1972-75, 6, ed. ‘A.N. Munzawī, Teheran 1362/1983, Bd. 5, S. 27-30; ‘Abd al-Nabī al-Qazwīnī, *Tatmīm amal al-āmil*, ed. A. Ḥusainī, Qom 1407/1986-87, S. 62-3, Nr. 14. Zu den drei Überlieferungserlaubnissen (*iğāzāt ar-rivāya*), die ‘Alawī von Mīr Dāmād (1017/1608-09 und 1019/1610-11) und Šaiḥ Bahā’i (1018/1609-10) erhielt, vgl. Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī Maḡlisī, *Biḥār al-anwār. al-Ġāmi‘a li-durar aḥbār al-a‘imma al-aṭḥār* 0-28, 35-110, ed. Ġ. ‘Alawī [et. al.], Teheran 1376-1405/1957-85, Bd. 109, S. 152-7, Nr. 75-7.

³ Neben Jalaloddin Ashtiyani (vgl. seine *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^eme siècle jusqu’à nos jours* (Introduction analytique par H. Corbin) 1-2, Paris/Teheran 1975, Bd. 1, S. 7-31) setzte sich Henry Corbin als einziger westlicher Wissenschaftler intensiver mit ‘Alawī Schriften auseinander, vgl. sein „Theologoumena iranica“, *Studia Iranica* 5 (1976), S. 232-5; ders., „Annuaire 1976-1977. Shī‘isme et christianisme à Ispahan au XVII^e siècle: L’œuvre de Sayyed Ahmad ‘Alavī Ispahānī“, in *Itinéraire d’un enseignement. Résumé des Conférences à l’Ecole Pratique des Hautes Etudes (Section des Sciences Religieuses) 1955-1979*, ed. H. Corbin/Chr. Jambet, Teheran 1993, S. 169-73; ders., *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e à XVIII^e siècles*, Paris 1981. Corbins Schlussfolgerungen sind jedoch kritisch zu überprüfen, da er seine Thesen nicht hinreichend anhand der Quellen belegt. Er sah in

In insgesamt sechs polemischen bzw. apologetischen Schriften, die er in den 1030er/1620er Jahren in Isfahan verfasste, setzt sich ‘Alawī dezidiert mit dem Judentum und Christentum, der Tora, dem Alten und Neuen Testament auseinander.⁴ ‘Alawīs erste Polemik gegen das Christentum *Lawāmi‘-i rabbānī dar radd-i šubba-yi našrānī*, die vor dem Hintergrund eines christlich-muslimischen Religionsgesprächs in Isfahan entstand, ist im Prolog auf Muḥarram 1031/ November-Dezember 1621 datiert.⁵ Folgt man dieser Prologdatierung unter Berücksichtigung der Kolophone der beiden ältesten überlieferten Cambridger Hss. Dd.6.83 und Ll.6.29 vom 5. Ša‘bān 1031/ 15. Juni 1622, muss ‘Alawī seine Polemik in weniger als sieben Monaten zwischen Anfang und Mitte 1031/ Ende 1621 und Mitte 1622 fertiggestellt haben.

Dabei reagierte ‘Alawī mit seiner Widerlegung *Lawāmi‘-i rabbānī* auf eine im April 1621 auf Persisch verfasste Apologie des Christentums, die von dem Italiener Pietro Della Valle (1586-1652) stammt.⁶ Anlass für Della Valles *Risāla*, der er

‘Alawī den Vertreter einer vom Platonismus beeinflussten östlichen Theosophie schiitischer Deutung („*išrāqī*“, Pl. *išrāqīyūn*), die in der Tradition Mir Dāmāds, Suhrawardis und Ibn ‘Arabīs stehe. Charakteristikum dieser Theosophie sei ‘Alawīs Interpretation des neutestamentlichen Parakleten in Joh als Prophet Mohammed. Laut Corbin verweise diese Prophetologie des „johannisme shī‘ite“ auf die Wiederkunft des *Mahdīs* und finde ihre Parallele im Gedankengut der jüdisch-christlichen Gemeinde von Jerusalem, wie es im apokryphen Barnabae-vangelium zum Ausdruck komme: „Tout se passe comme si l’idée judéo-chrétienne et ébionite du *Vernus Prophetā* [Hervorhebung H.C.] qui, refusée en définitive par le christianisme, devint l’héritage de l’Islam (...). La prophétologie s’enrichit ici de l’imamologie shī‘ite pour fonder l’ensemble de la théologie islamique sur une prophétologie du Paraclet“, vgl. Corbin, „Annuaire 1976-1977“, S. 170.

⁴ 1. *Lawāmi‘-i rabbānī dar radd-i šubba-yi našrānī*, 2. *Luğaz-i Lawāmi‘-i rabbānī*, 3. *Šarwā‘i-qī raḥmān dar radd-i mazḥab-i yahūdān*, 4. *Miṣqal-i šafā‘ dar taḡlīya wa taṣfiya-yi Āīna-yi ḥaqq-numā*, 5. *Risāla dar radd-i dībāča ka ‘ālim-i našāra ka muṣannif-i Kitāb-i Āīna-yi ḥaqq-numā ast ba‘d az dīdan-i Kitāb-i Miṣqal dar radd-i Āīna-aš*, 6. *Lama‘āt-i malakūtiya*.

⁵ Die *Lawāmi‘-i rabbānī* sind auch unter folgenden Titeln bekannt: *al-Lawāmi‘ ar-rabbāniya fi radd aš-šubba an-našrāniya* oder *Lawāmi‘ al-ilāhiya*. Siehe auch Ch.A. Storey, *Adabiyāt-i fārsī bar mabnā-yi ta‘līf-i istūrī, tarḡamab-i Bregel, mutarḡimān-i Yaḥya Āryanpūr, Sirus Izadī [wa] Karīm Kišāwarz* 1-2, ed. A. Munzawī, Teheran 1362/1983 (= *Adabiyāt*), Bd. 1, S. 180, Nr. 55; Āgā Buzurg aṭ-Tihrānī, *aḍ-Ḍarī‘a ilā taṣāni‘if aš-šī‘a* 1-25, Beirut 1403-06/1983-86 (= *Ḍarī‘a*), Bd. 8, S. 366-7, Nr. 490; M.‘A. Rawzāti (ed.), *Fibrišt-i kutub-i ḥaṭṭī-yi kitābhānabā-yi Iṣfahān* 1-, Isfahan 1382-/1341-/1962-, S. 177-81; Sayyid Aḥmad ‘Alawī, *Miṣqal-i šafā‘ dar taḡlīya wa taṣfiya-yi Āīna-yi ḥaqq-numā*, ed. Ḥ.N. Iṣfahānī, Qom 1415/1373/1994, S. 101, Nr. 32; al-Laḡna al-‘ilmiya fi mu‘assasat al-Imām aṣ-Šādiq, *Mu‘ḡam at-turāt al-kalāmī. Mu‘ḡam yatanāwālū dīkr asmā‘ al-mu‘allafāt al-kalāmīya (al-maḥṭūṭāt wa al-maḥṭū‘āt) ‘abra al-qurūn wa al-maktabāt allatī tatawaffīru fihā nusaḥubā* 1-5, Qom 1423/2002 (= *Mu‘ḡam*), Bd. 4, S. 574, Nr. 10208 sowie E.G. Browne, *A Literary History of Persia* 1-4, London 1902-28, Bd. 4, S. 421; A. Munzawī, *Fibrišt-wāra-yi kitābhā-yi fārsī* 1-, Teheran 1374-/1995-96-, Bd. 9, S. 501 (die beiden Letzteren machen teilweise falsche Angaben).

⁶ L. Bianconi, *Viaggio in Levante de Pietro Della Valle*, Florenz 1942, S. 356; E. Rossi, *Elenco dei manoscritti persiani nella Biblioteca Vaticana*, Vatikanstadt 1948, S. 36-8; F. Richard, „Catholicisme et Islam chiite au « grand siècle ». Autour de quelques documents concernant les Missions catholiques au XVII^{ème} siècle“, *Evntes Docete. Commentaria Urbaniana* 33 (1980), S. 383. Bis Anfang des 20. Jhdts. hielt sich die mittlerweile falsifizierte These, dass es sich bei ‘Alawīs Polemik um eine Erwiderung auf Jerónimo Xaviers christliche Apologie *Āīna-*

nach seiner Rückkehr nach Italien 1626 den Titel *Epistola ad nobilem Persam: De quibusdam controversiis fidei* gab, war wiederum ein religiöses Streitgespräch zwischen katholischen und schiitischen Vertretern im Frühjahr 1030/1621 in Isfahan.⁷ Im Mittelpunkt dieses Beitrags steht zum einen der historische Kontext dieses Disputs, der indirekt als Auslöser für 'Alawīs Beschäftigung mit dem Christentum und seinen normativen Quellen in den 1030er/1620er Jahren angesehen werden kann.

Zum anderen widme ich mich in diesem Beitrag der Rezensionsgeschichte von 'Alawīs *Lawāmi'-i rabbānī* und ihrer Quellenlage. Dazu werde ich eine Bestandsaufnahme der mir zugänglichen Textzeugen von 'Alawīs Replik durchführen und ihre Beziehungen zueinander prüfen. Die *Lawāmi'-i rabbānī* sind in elf Handschriften überliefert, deren Datierung sich über rund 200 Jahre erstreckt. Trotz gegenteiliger Bekundungen ist das Autograph offenbar nicht überliefert oder zumindest verschollen.⁸ Sechs der elf überlieferten Manuskripte befinden sich in nahöstlichen, vorwiegend iranischen Beständen, die anderen fünf Handschriften lagern in europäischen Bibliotheken. Für meine Untersuchung konnte ich acht der elf Manuskripte sowie zwei Drucke heranziehen, die aber Transkripte jeweils einer Handschrift darstellen und keinen wissenschaftlichen Anforderungen an eine Edition genügen. Eine kritische Edition des Texts steht also noch aus.

yi haqq-numā handele, vgl. dazu S. Lee, *Controversial Tracts on Christianity and Mohammedanism. By the late Rev. Henry Martyn ... and some of the most eminent Writers of Persia translated and explained: To which is appended an additional Tract on the same Question; And, in a Preface, some Account given of a former Controversy on this Subject, with Extracts from it*, Cambridge 1824, S. xli-xlii; Ch. Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum* 1-3, London 1879-83, Bd. 1, S. 2829, Add. 25,857; Browne, *Literary History* 4, S. 421; E. Blochet, *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale* 1-4, Paris 1905-34, Bd. 1, S. 34-5, Nr. 54. – Jüngst griff A. Amanat dies fälschlicherweise wieder auf, indem er 'Alawīs Replik *Lawāmi'-i rabbānī* auf die portugiesischen Jesuiten in Goa bezog, vgl. „*Mujtahids and Missionaries. Shi'i responses to Christian polemics in the early Qajar period*“, in *Religion and Society in Qajar Iran*, ed. R. Gleave, London 2004, S. 253; leicht veränderter Nachdruck in ders., *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, London 2009, S. 134.

⁷ Della Valles *Risāla* ist in den beiden Hss. Vat. Pers. 7 und 8¹ in der Biblioteca Apostolica Vaticana in Rom überliefert. Erstere umfasst 18 Folien ohne Kolophon, die Letztere zählt 41 Folien (eine Seite jeweils unbeschrieben) ebenfalls ohne Kolophon. Für eine Beschreibung der Manuskripte vgl. Rossi, *Elenco*, S. 32-3. Vermutlich handelt es sich bei Hs. Vat. Pers. 8¹ um eine Kopie von Hs. Vat. Pers. 7, zu der parallel eine Übersetzung angefertigt werden sollte. Sie ist weitgehend mit Hs. Vat. Pers. 7 identisch, deren Korrekturen und Marginalien jedoch in Hs. Vat. Pers. 8¹ meist fehlen, vgl. dazu die Marginalien in Hs. Vat. Pers. 7, Fol. 5a, 8a, 11b, 12a, 16a. Aufgrund der fehlerhaften Nummerierung der Blätter beziehe ich mich in diesem Beitrag auf eine eigene fortlaufende Foliennummerierung. Zu einer ursprünglich von Della Valle geplanten Veröffentlichung des persischen Originals mit lateinischer Übersetzung in Italien scheint es jedoch vor seinem Tod nicht mehr gekommen zu sein, vgl. Bianconi, *Viaggio*, S. 356.

⁸ Corbin behauptete, 'Alawīs Autograph entdeckt zu haben, ohne allerdings den Fundort zu nennen, vgl. Corbin, „*Annuaire 1976-1977*“, S. 170. Auch Rawzāti ging davon aus, im Besitz des Autographen zu sein, was aber als unwahrscheinlich gelten kann, wie weiter unten gezeigt wird.

Obwohl ich in meiner Untersuchung die gegenseitigen Beziehungen der Handschriften herausarbeiten konnte, war es mir mangels entsprechender Indizien nicht möglich zu entscheiden, ob *Lawāmi‘i rabbānī* in verschiedenen Rezensionen ‘Alawīs vorliegt. Da hierfür keine Nebenüberlieferung belegt ist, muss offen bleiben, welche Teile der Manuskripte tatsächlich auf den Verfasser zurückgehen. Möglicherweise liefern die Handschriften, die mir nicht zugänglich waren, hierfür Anhaltspunkte. In der folgenden Tabelle führe ich alle mir bekannten Manuskripte und Drucke von ‘Alawīs Polemik sowie deren Abkürzungen und Einteilungen in Handschriftengruppen auf, die ich in diesem Beitrag verwende:⁹

Abkürzung	Signatur/Bezeichnung	Aufbewahrungsort/ Hg.	Datierung/Kolophon (Kol.)	Handschriften (Hss.)-Gruppe
<i>Herangezogene Handschriften</i>				
C1	Hs. Dd.6.83	Cambridge University Library	5. Ša‘bān 1031/ 15. Juni 1622 (Kol.)	Hss.-Gruppe 1/1
C2	Hs. Ll.6.29	Cambridge University Library	5. Ša‘bān 1031/ 15. Juni 1622 (Kol.)	Hss.-Gruppe 1/1
V	Hs. Vat. Pers. 11	Biblioteca Apostolica Vaticana, Rom	5. Ramaẓān 1031/ 14. Juli 1622 (Kol.)	Hss.-Gruppe 1/2
M1	Hs. Mar‘aši 8998	Kitābhāna-yi Buzurg Āyatullāh Mar‘aši Nağafi, Qom	Vermerk von 1107/1696; 18. Šawwāl 1117/ 2. Februar 1706 (Kol.)	Hss.-Gruppe 1/3
P	Hs. Suppl. persan 10	Bibliothèque nationale de France, Paris	1058/1648 (nur Jahreszahl)	Hss.-Gruppe 2
E	Hs. Árabe 1622	Real Biblioteca del Monasterio San Lorenzo de El Escorial, bei Madrid	1058/1648 (nur Jahreszahl)	Hss.-Gruppe 2
M2	Hs. Mar‘aši 7591 ¹	Kitābhāna-yi Buzurg Āyatullāh Mar‘aši Nağafi, Qom	Widmung an Mirzā Muḥammad Amin (Kol. nicht entzifferbar)	Hss.-Gruppe 3/1
M3	Hs. Mar‘aši 2400	Kitābhāna-yi Buzurg Āyatullāh Mar‘aši Nağafi, Qom	Widmung an Schah Šafi (reg. 1039-52/ 1629-42); Vermerk von 1195/1780-81; 8. Ramaẓān 1204/ 22. Mai 1790 (Kol.)	Hss.-Gruppe 3/2

⁹ Alle Referenzen zu ‘Alawīs Polemik gebe ich in diesem Beitrag nach der Abkürzung der jeweiligen Handschrift bzw. des Drucks an, gefolgt von der Folien- bzw. Seitenzahl und der Zeilenangabe (z.B. V 179b:4 = Hs. Vat. Pers 11, Fol. 179b, Zeile 4). Von den von mir herangezogenen Handschriften konnte ich Hss. Dd.6.83 und Ll.6.29 im Original berücksichtigen, die restlichen Manuskripte lagen mir in schwarz-weißer Reproduktion vor.

Ab- kürzung	Signatur/ Bezeichnung	Aufbewahrungsort/ Hg.	Datierung/ Kolophon (Kol.)	Handschriften (Hss.)-Gruppe
<i>Nicht zugängliche Handschriften</i>				
R	Hs. Rawzâtî	ursprünglich Privatbesitz von Muḥammad ‘Alî Rawzâtî, Isfahan	(kein Kol.)	möglicherweise Hss.-Gruppe 3/1
N	Hs. Nağaf 319 ²	Kitâbḥâna-yi Ḥusainîya- yi Šûstarîhâ, Nadschaf	1230/1814-15 (Kol.)	
Ra	Hs. Rašt	Maktabat Ćam‘îyat Našr aṭ-Ṭaqâfa, Rascht	1233/1817-18	
<i>Drucke</i>				
L	[Auszüge aus Hs. Ll.6.29]	Samuel Lee (ed.), Cam- bridge ¹⁰	1824	
S	[Hs. Suppl. persan 10]	Ḥasan Sa‘îd (ed.), Tehe- ran ¹¹	1406/1985-86	

Nach den *Lawâmi‘-i rabbânî* verfasste ‘Alawî fünf weitere Schriften unterschiedlichen Umfangs – davon eine auf Arabisch und vier auf Persisch –, in denen er seine Auseinandersetzung mit den jüdisch-christlichen Offenbarungsschriften fortsetzt. Der arabische Logograph *Luğaz-i Lawâmi‘-i rabbânî* zu seiner gleichnamigen Polemik entstand vermutlich ebenfalls 1031/1621-22.¹² Im folgenden Jahr 1032/1622 widerlegte ‘Alawî in seiner zweiten antichristlichen Polemik *Mișqal-i šafâ‘ dar tağlîya wa tașfiya-yi Ārina-yi ḥaqq-numâ* eine Kurzfassung (*muntahab*) der persischen Apologie des Christentums *Ārina-yi ḥaqq-numâ* aus dem Jahr 1609.¹³ Diese stammt aus der Feder des portugiesischen Jesuiten Jerónimo Xavier (1549-1617), einem Missionar am Hof der indischen Moguln.¹⁴ Vermutlich erreichte eine Ko-

¹⁰ Lee, *Controversial Tracts*, S. i-cxxvii.

¹¹ Sayyid Aḥmad ‘Alawî, „Lawâmi‘-i rabbânî“, in *Dā‘irat al-ma‘ārif-i Qur‘ân-i karîm* 2, ed. Ḥ. Sa‘îd, Teheran 1406/1985-86, S. 20-183.

¹² A. Ḥusainî (ed.), *at-Turât al-‘arabî fi hizânat maḥtûât maktabat Āyat Allâh al-‘Uzmâ al-Mar‘ašî an-Nağafî* 1-6, Qom 1414/1993-94, Bd. 4, S. 400. Eine Beschreibung der einzig bekannten Hs. Mar‘ašî 7591² findet sich in ders. (ed.), *Fibrîst-i kitâbḥâna-yi ‘ummûmî-yi Ḥazrat Āyat Allâh al-‘Uzmâ Nağafî Mar‘ašî* 1-, Qom 1354-/1975-76-, Bd. 19, S. 404, Nr. 7591/2.

¹³ Zu *Mișqal-i šafâ‘* vgl. *Adabîyât*, Bd. 1, S. 180, Nr. 55; *Darî‘a*, Bd. 21, S. 130-1, Nr. 4275; Rawzâtî, *Fibrîst-i kutub*, Bd. 1, S. 173-4; Richard, „Catholicisme“, S. 383-96; H. Corbin, „Aḥmad ‘Alawî“, in *Elr*, Bd. 1, S. 645-6; Munzawî, *Fibrîstwâra*, Bd. 9, S. 531-2; *Mu‘ğam*, Bd. 5, S. 136, Nr. 10872. Ḥ.N. Ișfahânî legte 1415/1994 eine Edition des Texts vor, vgl. ‘Alawî, *Mișqal-i šafâ‘*.

¹⁴ Zu Xavier vgl. J. Flores, „Two Portuguese Visions of Jahangir’s India: Jerónimo Xavier and Manuel Godinho de Erédia“, in *Goa and the Great Mughal*, ed. J. Flores/N.V. e Silva, London 2004, S. 48-56. Zu *Ārina-yi ḥaqq-numâ* und Xaviers theologische Schriften vgl. A. Camps, „Jerome Xavier S.J. and the Muslims of the Mogul Empire: Controversial Works and Missionary Activity“, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* Suppl. 6 (1957), S. 16-22; ders., „Persian Works of Jerome Xavier, a Jesuit at the Mogul Court“, *Islamic Culture* 35 (1961), S. 169-71. Zu Xaviers Übersetzergehilfen vgl. A. Camps, „Abd al-Sattâr Lâhûrî“, in *Elr*, Bd. 1, S. 167.

pie dieser Apologie das Safawidenreich als Geschenk des Moguls Ġahāngīr (reg. 1013-37/1605-27)¹⁵ an Schah ‘Abbās I. (reg. 996-1038/1588-1629)¹⁶ und wurde ‘Alawī dank der unbeschuhten Karmeliter in Isfahan zugänglich.¹⁷

‘Alawīs Widerlegung *Miṣqal-i šafā’*, die offenbar eine stärkere Verbreitung als seine *Lawāmi’-i rabbānī* erfuhr, rief auf christlicher Seite zahlreiche Gegenwiderlegungen hervor.¹⁸ Auf eine davon reagierte ‘Alawī selbst mit seiner *Risāla dar radd-i dībāča ka ‘ālim-i našāra ka muṣannif-i Kitāb-i Ā’ina-yi haqq-numā ast ba’d az didan-i Kitāb-i Miṣqal dar radd-i Ā’ina-aš*, die sich gegen einen gewissen „Pādirī Mīmīlād“ richtet, deren Datierung aber nicht bekannt ist.¹⁹ Zudem erfahren wir in ‘Alawīs *Miṣqal-i šafā’*, dass er neben seiner Widerlegung *Lawāmi’-i rabbānī* noch eine weitere Polemik, *Šawā’iq-i raḥmān dar radd-i mazḥab-i yahūdān*, gegen das Judentum schrieb.²⁰

Die Datierung dieser antijüdischen Polemik, die handschriftlich nicht belegt ist, muss entsprechend früher als *Miṣqal-i šafā’*, also vor 1032/1622 angesetzt werden.²¹ Dass ‘Alawī in *Lawāmi’-i rabbānī* hingegen nicht auf *Šawā’iq-i raḥmān* verweist, könnte dafür sprechen, dass er seine Widerlegung des Judentums zwischen Muḥarram 1031/ November-Dezember 1621 und 1032/1622 fertigstellte. Vermut-

¹⁵ A.S. Bazmee Ansari, „Djahāngīr“, in *EI*, Bd. 2, S. 379-81.

¹⁶ R.M. Savory, „‘Abbās I“, in *EI*, Bd. 1, S. 7-8; ders., „‘Abbās I“, in *Elr*, Bd. 1, S. 71-5; A. Newman, *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, London 2006, S. 50-72.

¹⁷ R.E. Waterfield, *Christians in Persia: Assyrians, Armenians, Roman Catholics and Protestants*, London 1973, S. 62-3; R. Gulbenkian, „The Translation of the Four Gospels into Persian“, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 37 (1981), S. 38; leicht veränderter Nachdruck in ders., *Estudos Históricos*, Lissabon 1995, Bd. 3, S. 83.

¹⁸ Eine Aufzählung der Titel bietet F. Richard, „L’apport des missionnaires européens à la connaissance de l’Iran en Europe et de l’Europe en Iran“, in *Etudes safavides*, ed. J. Calmard, Paris/Teheran 1993, S. 260-2. Siehe auch G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* 1-5, Vatikan 1944-53, Bd. 4, S. 252-3, sowie M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts*, Leipzig 1877, S. 16-7. Zur Widerlegung des Jesuiten Aimé Chézaud *Māsiḥ-i Miṣqal-i šafā’-i Ā’ina-yi haqq-numā*, die sich unter Hs. III.F.29 in der Biblioteca Nazionale, Neapel, befindet (vgl. A.M. Piemontese, *Catalogo dei manoscritti persiani conservati nelle biblioteche d’Italia*, Rom 1989, Nr. 234, S. 201-4), vgl. Richard, „Catholicisme“, S. 383-96; ders., „Le Père Aimé Chézaud controversiste et ses manuscrits persans“, *Nāmeḥ-ye Babārestān* 6-7 (1385-86/2005-06), S. 7-18.

¹⁹ Die einzig bezeugte Handschrift befindet sich unter Hs. Faizīya 1393 in der Kitābhāna-yi Madrasa-yi Faizīya, Qom. H.N. Isfahānī legte 1415/1994 eine Edition des Texts vor, vgl. ‘Alawī, „Risāla dar radd-i dībāča ka ‘ālim-i našāra ka muṣannif-i Kitāb-i Ā’ina-yi haqq-numā ast ba’d az didan-i Kitāb-i Miṣqal dar radd-i Ā’ina-aš“, veröffentlicht als Anhang mit eigener Seitennummerierung in ‘Alawī, *Miṣqal-i šafā’*.

²⁰ Zu den Verweisen auf *Lawāmi’-i rabbānī* vgl. ‘Alawī, *Miṣqal-i šafā’*, S. 157:9, 186:12, 189:12, 198:10, 231:5, 261:5 und 264:2 sowie zu *Šawā’iq-i raḥmān* vgl. a.a.O., S. 215:17-8, 232:23 und 264:2. Im Prolog von *Miṣqal-i šafā’* erläutert ‘Alawī, dass er in *Lawāmi’-i rabbānī* die Fälschung der Evangelien und in *Šawā’iq-i raḥmān* die der Tora, Psalmen und übrigen alttestamentlichen Bücher dargelegt habe, vgl. a.a.O., S. 115:13-8.

²¹ Zu *Šawā’iq-i raḥmān* vgl. *Darī’a*, Bd. 15, S. 94, Nr. 261; A.-H. Hairī, „Reflections on the Shi’i Responses to Missionary Thought and Activities in the Safavid Period“, in *Etudes safavides*, ed. J. Calmard, Paris/Teheran 1993, S. 156; *Muḡam*, Bd. 4, S. 172, Nr. 8352.

lich verfasste 'Alawī innerhalb von rund zwei Jahren zunächst *Lawāmi'-i rabbānī* mit dem entsprechenden Logogriphen, dann *Ṣawā'iq-i rahmān* und schließlich *Miṣqal-i ṣafā'*. 'Alawīs letzte bekannte Auseinandersetzung mit dem Christentum, *Lama'āt-i malakūtīya*, ist ein Kommentar, der in der einzig bezeugten Handschrift auf Ṣawwāl 1034/ Juli 1625 datiert ist und Aussagen des Korans und der Evangelien gegenüberstellt.²²

Römisch-katholische Ordensleute in Isfahan

Die Konzentration an polemischen Schriften 'Alawīs gegen Juden und Christen 1031-34/1621-25 findet ihren Widerhall im damaligen politischen Kontext des Safawidenreichs.²³ Zu dieser Zeit waren seit rund zwei Jahrzehnten katholische Ordensmänner verschiedener europäischer Provenienz in der Hauptstadt Isfahan präsent.²⁴ Bereits 1603 hatten sich dort portugiesische Augustiner niedergelassen, auf die unbeschuhte Karmeliter (1607) und französische Kapuziner (1628), später auch Jesuiten (1653) und Dominikaner (1684), folgten.²⁵ Ziel ihrer Missionen war

²² Die *Lama'āt-i malakūtīya* sind auch unter folgenden Titeln bekannt: *Lam'a-yi malakūtīya/ lābūtīya/ ilābīya/ qudṣīya*. Eine Beschreibung der Hs. Mar'aṣī 7591³ der Kitābhāna-yi Buzurg Āyatullāh Mar'aṣī Naḡafī, Qom, findet sich in Husainī, *Fibrīst-i kitābhāna*, Bd. 19, S. 405, Nr. 7591/3. Vgl. dazu auch Munzawī, *Fibrīstwāra*, Bd. 9, S. 499. R. Ġa'fariyān legte 1373/1994 eine Edition des Texts vor, vgl. Sayyid Aḥmad 'Alawī, „Lama'āt-i malakūtīya“, in *Mirās-i islāmī-yi Irān* 3, ed. R. Ġa'fariyān, Teheran 1373/1994, S. 727-50.

²³ In diesem Beitrag beschränke ich mich auf die Isfahaner Christen. Der Karmeliter John Thaddeus berichtete 1624 auch von „Jews in fairly large numbers, who had, and still have, their synagogues“, vgl. *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVIIth and XVIIIth Centuries* 1-2, London 1939 (= *Chronicle*), Bd. 1, S. 158, Anm. 1. Ein solches Umfeld könnte Anreiz für 'Alawī gewesen sein, sich auch mit dem jüdischen Glauben in seiner Polemik *Ṣawā'iq-i rahmān* zu befassen. – Zur Stellung von Nicht-Muslimen im Safawidenreich, vgl. R.M. Savory, „Relations between the Safavid State and its Non-Muslim Minorities“, *Islam and Christian-Muslim Relations* 14 (2003), S. 435-58.

²⁴ Zur Geschichte römisch-katholischer Orden im Iran vgl. die Beiträge von F. Richard, „Un lectionnaire persan des Évangiles copié en Crimée en 776H./1374“, *Studia Iranica* 10 (1981), S. 225-45; ders., „L'apport des missionnaires“. Allg. zur christlichen Missionsgeschichte im Iran vgl. Y. Armajan, „Christianity. VIII. Christian Missions in Persia“, in *Elr*, Bd. 5, S. 544-7; A. Camps, „Iran. V. Neuere Kirchengeschichte: 2. Römisch-katholische Kirche“, in *LThK*, Bd. 5, Sp. 581-2; F. Richard, „Iran. IV. Religionsgeschichte. 3. Christentum“, in *RGG*, Bd. 4, Sp. 226-7; Waterfield, *Christians in Persia*, S. 57-84; R. Matthee, „Christians in Safavid Iran: Hospitality and Harassment“, *Studies on Persianate Societies* 3 (1384/2005), S. 1-42; Q. Āryān, „Christianity. VI. In Persian Literature“, in *Elr*, Bd. 5, S. 539-42; ders., *Čihra-yi Masīḥ dar adabiyāt-i fārsī*, Teheran 1369/1990.

²⁵ Zum Augustiner-Konvertiten 'Alī Qulī Ġadīd al-Islām vgl. F. Richard, „Un augustin portugais renégat apologiste de l'Islam chiite au début du XVIIIe siècle“, *Moyen Orient & Océan Indien/ Middle East and Indian Ocean* 1 (1984), S. 73-85; Hairī, „Reflections“, S. 160-3. Zu den Karmelitern vgl. *Chronicle*; F. Richard, „Carmelites in Persia“, in *Elr*, Bd. 4, S. 832-4. Aufschlussreich für die diplomatische Rolle der Karmeliter in Isfahan ist die Edition von 170 Briefen des Heiligen Stuhls, europäischer Fürsten und Könige sowie Schah 'Abbās I., die sich unter Hs. III.F.30 in der Biblioteca Nazionale, Neapel, befinden (vgl. Piemontese, *Catalogo*, Nr. 235, S. 204-10), in *Asnād-i pādiriyān-i karmilī bāzmānda az 'aṣr-i Šāh 'Abbās Ṣa-*

es unter anderem, den katholischen Glauben unter den Muslimen zu verbreiten und zugleich die orientalischen Kirchen in eine Union mit der römisch-katholischen Kirche zu führen.

Als Schah ‘Abbās I. die katholischen Missionare Anfang des 11./ Ende des 16. Jhdts. in das Safawidenreich eingeladen hatte, verband er dies mit politischem Pragmatismus.²⁶ Er hoffte auf eine strategische Allianz mit dem Papst und den europäischen Fürsten- und Königshöfen gegen die verfeindeten Türken und Mamluken. Entsprechend fungierten die Ordensleute in Isfahan nicht nur als Repräsentanten ihrer Orden und der römischen Kirche, sondern auch als Diplomaten, die den Kontakt des Schahs zu den Höfen ihrer Heimatländer aufrechterhalten sollten. Aus diesem Grund räumte Schah ‘Abbās I. ihnen weitgehende Privilegien zur Gründung von Ordensniederlassungen und zur Pflege ihrer Kulthandlungen in Isfahan ein.²⁷

Mit der Verschlechterung der politischen Beziehungen zwischen dem Schah und den katholischen Ländern Europas wandelte sich auch das Klima relativer religiöser Toleranz und Pluralität in der Safawidenhauptstadt, von dem die Ordensmänner bislang profitieren konnten.²⁸ Als alle Bemühungen um ein Bündnis zwischen Schah ‘Abbās I. und den europäischen Herrschern gegen die Türken bis Ende der 1010er/1600er Jahre gescheitert waren,²⁹ entwickelten sich die expandierenden europäischen Mächte selbst zur Bedrohung safawidischer Interessen. Bezeichnend hierfür ist der Konflikt um die Insel Hormuz im Persischen Golf, die die Safawiden schließlich 1031/1622 mit englischer Unterstützung von dessen Rivalen Portugal einnehmen konnten.³⁰ Innenpolitisch gerieten die armenischen

farwī (Remained Documents of Carmilite Padres Since Shah Abbas Era), ed. M. Sutūdiḥ in Zusammenarbeit mit I. Afšār, Teheran 1383/2004 (= *Asnād*). Zur Kapuzinermission vgl. F. Richard, „Capuchins in Persia“, in *Elr*, Bd. 4, S. 786-8, bes. zu Raphaël du Mans (1613-96) und seinen Missionsbeschreibungen vgl. ders., „Du Mans“, in *Elr*, Bd. 7, S. 571-2; ders., *Raphaël du Mans missionnaire en Perse au XVIIe s.* 1-2, Paris 1995. Zur Jesuitenmission vgl. a.a.O., Bd. 2, S. 201-57, zum Jesuiten Aimé Chézaud (1604-64) vgl. ders., „Le Père Aimé Chézaud“. Zu den Dominikanern vgl. Ambrosius Eszer, „Sebastianus Knab O.P. Erzbischof von Naxijewan (1682-1690). Neue Forschungen zu seinem Leben“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 43 (1973), S. 273.

²⁶ Matthee, „Christians“, S. 21-3.

²⁷ F. Richard, „Les privilèges accordés aux religieux catholiques par les Safavides. Quelques documents inédits“, *Dabireh* 6 (1989), S. 167-82. Zur Gründung des Isfahaner Karmeliterkonvents vgl. *Chronicle*, Bd. 2, S. 923.

²⁸ R.J. Abisaab, *Converting Persia. Religion and Power in the Safavid Empire*, London 2004, S. 79-81.

²⁹ *Chronicle*, Bd. 1, S. 163.

³⁰ Pietro Della Valle, *Eines vornehmen Römischen Patritii Reiß-Beschreibung in unterschiedliche Theile der Welt, nemlich in Tūrckey, Egypten, Palestina, Persien, Ost-Indien und andere weit entlegene Landschaften, samt einer ausführlichen Erzeblung aller Denck- und Merckwürdigster Sachen, so darinnen zu finden und anzutreffen, nebenst den Sitten und Gebräuchen dieser Nationen und anderen Dingen, dergleichen zuvor niemals von anderen angemercket und beschrieben worden. Erstlich von dem Authore selbst, der diese Reisen gethan, in Italianischer Sprach beschrieben und in vier- und fünfzig Send-Schreiben in vier Theile verfasst, nachgebends aus dieser in die Französische und Hol-*

Christen ebenso wie die Ordensmänner in Isfahan in den 1030er/1620er Jahren unter Verdacht, sich illoyal zu Schah 'Abbās I. zu verhalten und als fünfte Kolonne der verfeindeten katholischen Portugiesen zu agieren.

Christlich-muslimischer Religionsdisput

In diesen Zeitraum fällt ein katholisch-schiitisches Streitgespräch im Frühjahr 1030/1621 in Isfahan, das eine theologische Debatte um die „wahre“ Religion auslöste, die im 11./17. Jhdt. mittels zahlreicher polemischer und apologetischer Schriften von christlicher wie muslimischer Seite im Iran verstärkt geführt wurde.³¹ Aus diesem Streitgespräch, an dem Della Valle – wahrscheinlich aber nicht 'Alawī – teilnahm, resultierte schließlich die christlich-apologetische *Risāla* des Italieners, die 'Alawī wenige Monate später in *Lawāmi'-i rabbānī* zu widerlegen versuchte. Neben diesen beiden Quellen dokumentieren Della Valles Reiseberichte *Viaggi*, die insgesamt 36 italienische Briefe von seinen Orientreisen umfassen, ausführlich die Umstände des Isfahaner Religionsgesprächs vom Frühjahr 1030/1621, namentlich das 14. Sendschreiben vom 24. September 1621 aus Isfahan und das 17. Sendschreiben vom 29. November 1622 aus Combrū.³²

Seine fast zwölfjährige Reise durch den Orient, die Della Valle im Juni 1614 ursprünglich als Pilgerfahrt ins Heilige Land angetreten hatte, führten den Laienka-

ländische, anjezo aber auß dem Original in die Hoch-Teutsche Sprach übersetzt, mit schönen Kupffern geziert und vieren wolblanständigen Registeren versehen, ed. Johann-Hermann Widerhold, Genf 1674, S. 168; Abisaab, *Converting Persia*, S. 79-80; Matthee, „Christians“, S. 22.

³¹ Einen Überblick dazu bieten Richard, „Catholicisme“; R. Pourjavady/S. Schmidtke, „Muslim Polemics against Judaism and Christianity in 18th Century Iran. The Literary Sources of Āqā Muḥammad 'Alī Bihbahānī's (1144/1732-1216/1801) *Radd-i Shubūhāt al-Kuffār*“, *Studia Iranica* 35 (2006), S. 71-6. Für christliche Widerlegungen des Islams im 17. Jhdt. vgl. Richard, „Catholicisme“; ders., „Trois conférences de controverse islamo-chrétienne en Géorgie vers 1665-1666“, *Bedi Kartlisa* 40 (1982), S. 253-9; ders., „Le Franciscain Dominicus Germanus de Silésie. Grammairien et auteur d'apologie en persan“, *Islamochristiana* 10 (1984), S. 91-107; ders., „Le Père Aimé Chézaud“. Für schiitische Angriffe auf das Christentum im 17. Jhdt. vgl. Richard, „Trois conférences“; ders., „Un augustin portugais“; Hairi, „Reflections“. Für das ausgehende 18. und 19. Jhdt. vgl. Amanat, „*Mujtabids* and Missionaries“, S. 247-69. Vgl. auch die Auflistung muslimischer Polemiken gegen das Christentum verschiedener Jhdte. in Āryān, *Ābra-yi Masīh*, S. 156-62.

³² Im Folgenden zitiere ich Della Valles Reiseberichte nach der weiter oben angeführten deutschen Ausgabe von 1674. In seinen 6. bis 18. Sendschreiben im dritten Teil widmet sich Della Valle ausführlich seinen Reisen durch das Safawidenreich. Vergleichsweise ziehe ich die jüngste vollständige Edition aus dem Italienischen heran: Pietro Della Valle, *Viaggi di Pietro Della Valle, il pellegrino. Descritti da lui medesimo in lettere familiari all'erudito suo amico Mario Schipano. Divisi in tre parti. Cioè: la Turchia, la Persia e l'India. Colla vita e ritratto dell'autore* 1-2, ed. G. Gancia, Brighton 1843. Daneben stütze ich mich auf einen Tagebucheintrag Della Valles in seinem *Diario* vom 14. September 1621. Diesen zitiere ich im Folgenden nach Rossi, *Elenco*, da keine Edition von Hs. Fondo Ottoboniano Latino 3382 aus der Biblioteca Apostolica Vaticana in Rom vorliegt. Della Valles *Risāla*, die ebenfalls nicht ediert ist, zitiere ich nach den oben angeführten Hss. Vat Pers. 7 und 8¹.

tholiken aus einer aristokratischen römischen Familie durch den Nahen Osten, Persien und Indien.³³ Von „some 61 books in Arabic, Persian and Turkish“ wird berichtet, die Della Valle währenddessen gesammelt und nach Europa gebracht haben soll.³⁴ Auf seinen Reisen durch das Safawidenreich hielt sich Della Valle zweimal in Isfahan auf, nämlich vom Februar bis Dezember 1617 und vom Dezember 1618 bis Oktober 1621.³⁵

Seine Idee, eine Gemeinde chaldäischer und nestorianischer Christen unter dem Schutz des Schahs in Isfahan zu gründen, ließen sich auch mit Unterstützung seiner Frau Maʿanī Ġuwairī³⁶ – Tochter eines Nestorianers und einer Armenierin aus Bagdad – nicht realisieren.³⁷ Während seiner Zeit in Isfahan freundete sich Della Valle mit den dortigen unbeschuhten Karmelitern, besonders dem Spanier und späteren Bischof von Isfahan John Thaddeus (1574-1633),³⁸ und den Augustinern, darunter der Portugiese Manuel della Madre di Dio,³⁹ an. Dabei verbrachte er im September 1621 auch „mehrere Tage“ im Isfahaner Karmeliterkonvent.⁴⁰

Wie wir aus Della Valles Reiseberichten erfahren, ereignete sich das katholisch-schiitische Streitgespräch zufällig und informell anlässlich eines Besuchs im Haus eines Isfahaner Schiiten zwischen dem 1. April und Ostern (11. April) 1621. Diesem „vornehmen persianischen Edelmann“⁴¹ namens Mir Muḥammad ʿAbd al-Wahhābī⁴² hatte Della Valle gemeinsam mit „seinem guten Freund“⁴³ Manuel della Madre di Dio bereits Ende März 1621 einen ersten Besuch abgestattet. Anfang April 1621 trafen die beiden Katholiken dann im Haus ʿAbd al-Wahhābīs, wie Della Valle zu Beginn seiner *Risāla* ausführt, auf „einige [schiitische] Theologen-

³³ J. Gurney, „Della Valle“, in *EIr*, Bd. 7, S. 251-4; *Chronicle*, Bd. 1, S. 234-5.

³⁴ *Chronicle*, Bd. 1, S. 235.

³⁵ Gurney, „Della Valle“, in *EIr*, Bd. 7, S. 251-4.

³⁶ Gurney, „Della Valle“, in *EIr*, Bd. 7, S. 251-2.

³⁷ Andernorts wird Maʿanī Ġuwairī, die Della Valle um 1616 heiratete, auch als „Assyrierin“ bzw. Chaldäerin beschrieben, vgl. *Chronicle*, Bd. 1, S. 234.

³⁸ Della Valle nennt John Thaddeus of S. Eliseus (Johann Thaddäus, Spanier, in Persien خوان genannt, vgl. *Chronicle*, Bd. 2, S. 920-34) vielfach in seinen Reiseberichten, vgl. Della Valle, *Reiß-Beschreibung* (Nummerierung der Sendschreiben in römischen Ziffern mit Datierung): VI. (24.8.1619), S. 4, 12, 15, 18, 20, 22-3; VII. (21.10.1619), S. 28-31; VIII. (4.4.1620), S. 33, 36, 41-2, 44-50; IX. (20.6.1620), S. 56-9; X. (2.8.1620), S. 62; XI. (8.8.1620), S. 64-5, 68-70; XII. (22.2.1621), S. 72-5, 84, 89; XIV. (24.9.1621), S. 110, 112, 123.

³⁹ Den Augustiner Manuel (Emanuel) della Madre di Dio nennt Della Valle in seinen Reiseberichten, vgl. *Reiß-Beschreibung*: VII., S. 28; XI., S. 70; XIV., S. 116.

⁴⁰ Della Valle, *Reiß-Beschreibung*, S. 118.

⁴¹ Della Valle, *Reiß-Beschreibung*, S. 116. Im Italienischen heißt es „persiano di qualità“, vgl. ders., *Viaggi*, S. 223.

⁴² In den einschlägigen Ṭabaqāt-Werken findet sich kein Eintrag unter diesem Namen. Möglicherweise handelt es sich um einen Isfahaner Notablen, der keine bekannteren Schriften hervorbrachte und daher in den Ṭabaqāt-Werken unerwähnt bleibt.

⁴³ Della Valle, *Reiß-Beschreibung*, S. 116.

schüler (*ḡamʿī ṭālib-i ʿulamān*)⁴⁴ sowie einen „Mirzā“ und einen „Mullā“.⁴⁵ Die Atmosphäre des Streitgesprächs beschreibt Della Valle wie folgt:

„Denselben Tag / an welchem ich diesen Herrn [Mir Muḥammad ʿAbd al-Wahhābī] besucht / traff ich in seinem Hauß unterschiedliche andere Außländer⁴⁶ / alles Leuthe von gutem Ansehen / an / welche für die lange Weile mit einander sprachen. Unter andern war ihrer Lehrer⁴⁷ einer darbey / welcher das meiste geredt / nicht weiß ich / ob er eben so geschickt gewest / als viel Worte er gemacht. Nachdem wir uns nun mit ihnen in Gespräch eingelassen / kamen wir alsobald / wie gemeiniglich der Gebrauch ist / von Glaubens-Sachen zu reden / worinnen die Persianer sehr neugierig seyn / und gern davon reden hören; ja sie lassen es mit grosser Gedult geschehen / wann man etwas wider sie redt / und sagen kein Wort darwider (...).“⁴⁸

Wie Della Valle berichtet, fand das Gespräch in persischer Sprache statt, die sowohl er als auch Manuel della Madre di Dio beherrschten. Der Inhalt des Disputs drehte sich um drei Themen, die „fast alle unsere [christlich-muslimischen] Strittigkeiten in sich begreifen“, nämlich (1) die Ablehnung Mohammeds und des Korans seitens der Christen bei gleichzeitiger Akzeptanz des Alten Testaments, (2) der Vorwurf der Muslime an die Christen, sie hätten die göttliche Offenbarung in den Evangelien verfälscht, (3) und die aus muslimischer Sicht angebliche Ikonolatrie der Christen.⁴⁹

Nach diesem Streitgespräch entschloss sich Della Valle auf Gutheißén der Augustiner, den schiitischen Gesprächspartnern die katholische Position zu den drei Streitfragen noch einmal ausführlich und auf Persisch in einem Traktat zu erläutern, das er schließlich „in fünff / oder sechs Tagen“ vor Ostern (11. April) 1621 fertigstellte.⁵⁰ Seine Apologie ist also kein Produkt bloßer theoretischer Überlegungen, sondern Ergebnis einer persönlichen Begegnung mit Andersgläubigen, die Della Valle von der Richtigkeit seines katholischen Glaubens überzeugen wollte.

⁴⁴ Hss. Vat. Pers. 7, Fol. 1b:10 und 8¹ Fol. 1b:10; Rossi, *Elenco*, S. 32, Vat. Pers. 7.

⁴⁵ Hss. Vat. Pers. 7, Fol. 17b:5 und 8¹ Fol. 39b:9-10.

⁴⁶ Im Italienischen heißt es ebenfalls „diversi altri forestieri“, vgl. Della Valle, *Viaggi*, S. 224. Ich gehe davon aus, dass damit „fremde“ Perser gemeint sind, mit denen Della Valle nicht bekannt war. Weitere anwesende Europäer hätte Della Valle vermutlich – wie Manuel della Madre di Dio – namentlich aufgeführt.

⁴⁷ Im Italienischen heißt es „un dottor“, vgl. Della Valle, *Viaggi*, S. 224. Vermutlich handelt es sich um die gleiche Person, die weiter oben „Mullā“ und weiter unten „Doctor“ genannt wird. Die Identität dieses Schiiten ist unbekannt. Dafür, dass es sich um ʿAlawī gehandelt haben könnte, gibt es keine Anhaltspunkte.

⁴⁸ Della Valle, *Reiß-Beschreibung*, S. 117.

⁴⁹ Della Valle, *Reiß-Beschreibung*, S. 117. Diese drei strittigen Punkte zählt Della Valle auch zu Beginn seiner Apologie auf, vgl. Hss. Vat. Pers. 7, Fol. 1b:10-2a:5 und 8¹, Fol. 2b:1-7; Rossi, *Elenco*, S. 32. Zu Della Valles entsprechender Gliederung seiner Apologie in drei Kapitel vgl. [Referenzen beziehen sich auf Hss. Vat. Pers. 7/8¹]: erstes Kapitel 2b:4-10a:6/3b:9-22b:5; zweites Kapitel 10a:7-14b:2/22b:6-33b:3; drittes Kapitel 14b:3-17a:9/33b:4-39b:4.

⁵⁰ Della Valle, *Reiß-Beschreibung*, S. 117. Richards Angabe, Della Valle habe seine *Risāla* im November oder Dezember 1621 verfasst, trifft nicht zu, vgl. Richard, „Le Père Aimé Chézaud“, S. 13.

Della Valle traf jedoch auf die unerwartete Schwierigkeit, dass kein persischer Kopist bereit war, seine islamkritische Schrift in professionelle Reinschrift zu setzen, bevor er den schiitischen Gelehrten seine *Risāla* übergeben wollte.⁵¹ Nachdem er nach monatelanger Suche schließlich einen Kopisten gefunden hatte, übergab Della Valle fünf Monate später am Fest Kreuzerhöhung (14. September) 1621 ‘Abd al-Wahhābī, dem Gastgeber des Streitgesprächs, seine Apologie. Die Übergabe der *Risāla* verband Della Valle mit dem Wunsch an ‘Abd al-Wahhābī,

„dasselbe / nebenst seinem Doctor, zu lesen / und es den vornehmsten / und gelehrtesten in ihrem Gesetz zu weisen / welche ich auch / daß sie darauf antworten / und darwider schreiben sollten / heraus gefordert / (...) [und diese *Risāla* habe ich] mit meiner eigenen Hand Unterschrift / und aufgedrucktem gewöhnlichen Bettschafft eigenhändig überliefert / und ihn dabey mündlich sehr hoch gebetten / daß er dasselbe / wem er wollte / ja dem König [Schah] selbst / zu lesen geben wolle / welches ich mir für eine grosse Ehre halten würde.“⁵²

Della Valle zeigt hier ein ernsthaftes Interesse an einer theologischen Auseinandersetzung mit den schiitischen Gelehrten, auch wenn sich seine Intention dem apologetischen Denken seiner Zeit entsprechend klar auf die Widerlegung des muslimischen Gesprächspartners richtete.⁵³ Zugleich bemühte sich Della Valle, die Voraussetzung für einen Austausch zwischen Persern und Europäern zu schaffen, indem er „etliche Persianische Sachen in die Lateinische Sprach“ übersetzte, darunter „Tacuim“ [*Taqwīm*] und „das Bekandtnus deß Glaubens der Persianer“, von denen der Karmeliter P. Visitor Vincent of S. Francis im September 1621 (unfertige) Kopien nach Rom mitgenommen haben soll.⁵⁴ Neben Della Valles Apologie muss spätestens 1032/1622 auch Xaviers *Āṭma-yi haqq-numā* aus dem Jahr 1609 in Isfahan bekannt gewesen sein, wie die Datierung von ‘Alawīs Replik *Miṣqal-i ṣafā* zeigt. Della Valle kannte die Schrift des Jesuiten aus Indien 1030/1621 aber offenbar noch nicht, da er sich sicher wähnt, mit seiner *Risāla* die erste Widerlegung des Islams in persischer Sprache überhaupt verfasst zu haben.⁵⁵

Wenige Tage nach Übergabe seiner *Risāla* an ‘Abd al-Wahhābī reiste Della Valle am 1. Oktober 1621 aus Isfahan in Richtung Schiraz ab. Wie uns Della Valle rund ein Jahr später aus Combrū am Persischen Golf mitteilt, hatte kurz nach seiner Weiterreise ‘Abd al-Wahhābī vergebens versucht, ihn bei den Isfahaner Augustinern zu erreichen, um ihm seine *Risāla*, versehen mit eigenen Kommentaren und

⁵¹ Della Valle, *Reiẓ-Beschreibung*, S. 117.

⁵² Della Valle, *Reiẓ-Beschreibung*, S. 117. In seinem *Diario* erwähnt Della Valle die Übergabe seiner Apologie unter dem gleichen Datumseintrag, vgl. Rossi, *Elenco*, S. 33, Hs. Vat. Pers. 7.

⁵³ Della Valle, *Reiẓ-Beschreibung*, S. 118.

⁵⁴ Della Valle, *Reiẓ-Beschreibung*, S. 118; *Chronicle*, Bd. 2, S. 1026. Möglicherweise handelt es sich hierbei um Kopien des Almanachs (*Taqwīm*) von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī von 672/1273-74 und des anonymen *Kitāb-i wāǧibāt-i zarūrīya* über schiitische Glaubensgrundsätze (*uṣūl ad-dīn*), die in der Biblioteca Apostolica Vaticana, Rom, unter Hss. Vat. Pers. 12³ und Barb. Orient. 102¹ bzw. Vat. Pers. 8³ überliefert sind, vgl. Rossi, *Elenco*, S. 39, 158-9 und 33-4.

⁵⁵ Della Valle, *Reiẓ-Beschreibung*, S. 118.

Anmerkungen, „statt einer Antwort“ zurückzugeben.⁵⁶ Eine ausführliche Replik von schiitischer Seite aus der Feder ‘Alawīs ließ aber nicht lange auf sich warten.

Dank der Begegnung mit dem schottischen Reisenden George Strachan (Georgius Strachanus)⁵⁷ am 24. Oktober 1622 in Combrù erfuhr Della Valle von ‘Alawīs *Lawāmi‘-i rabbānī* und erhielt sogar eine Kopie der Replik.⁵⁸ Dieses Exemplar umfasste nach Della Valles Angaben „fünff und zwanzig Blätter“, während seine eigene *Risāla* „nicht mehr als etwa zwey oder drey Blätter“ aufwies.⁵⁹ Wahrscheinlich verstand Della Valle unter „Blatt“ eine Lage von etwa 8 Folien, so dass man auf rund 200 Folien für *Lawāmi‘-i rabbānī* und rund 20 Folien für Della Valles *Risāla* käme, was der Größenordnung der überlieferten Manuskripte entspräche.

Wie Della Valle von seinem schottischen Freund erfuhr, hatte seine Apologie während seiner Abwesenheit ein gewisses Aufsehen unter den Schiiten in Isfahan hervorgerufen. Offenbar sah sich der Gelehrte Mīr Dāmād (st. 1041/1631)⁶⁰ aus den Reihen der hochrangigen schiitischen Kleriker veranlasst, seinen Cousin, Schwiegersohn und Schüler ‘Alawī mit der Widerlegung der Apologie Della Valles zu beauftragen.⁶¹ Della Valle schreibt:

„Dieses Buch [‘Alawīs Replik] / wie mir der Herr Strachanus erzählte / war aus Befehl der vornehmsten von der Mahometische Sect / erst vor etlich wenig Monaten / zu einer Antwort auf diejenige Schrift / welche ich vor etlicher Zeit geschrieben / und wider die Mahometaner / wegen etlicher strittigen Glaubens-Artikel heraus gegeben / zu Hisphāhān [Isfahan] öffentlich außgangen. Ich erfreuete mich höchlich hierüber / daß mein Brief [*Risāla*] bey Hofe so grosses Wesen und Unruhe verursacht; und daß man / nachdem derselbe von ihren Gelehrten gelesen / und untersucht worden / aus einhelligem Rath beschlossen / denselben bester massen zu beantworten. Es nennen die Persia-

⁵⁶ Della Valle, *Reiß-Beschreibung*, S. 225-6.

⁵⁷ Della Valle stellt George Strachan, „mein schon vor vielen Jahrenher in Persien gewesener guter Freund und alter Bakandter“, als schottischen Reisenden vor, der am 24. Oktober 1622 in Combrù zu ihm stieß, vgl. *Reiß-Beschreibung*, S. 222. Zu Strachans Reisen durch Persien vgl. G.L. Dellavida, *George Strachan: Memorials of a Wandering Scottish Scholar of the Seventeenth Century*, Aberdeen 1956, S. 40-72.

⁵⁸ Della Valle, *Reiß-Beschreibung*, S. 225. Möglicherweise handelt es sich dabei um Hs. Vat. Pers. 11 (datiert auf den 5. Ramažān 1031/ 14. Juli 1622) aus der Biblioteca Apostolica Vaticana in Rom, die auf der letzten Folie den Vermerk „Disputa de Persiani contro li Christiani. Valle 52“ trägt.

⁵⁹ Della Valle, *Reiß-Beschreibung*, S. 226. Im Italienischen heißt es ebenfalls „un libro formato che si stende in venticinque fogli simili“ bzw. „mia epistoleta che non occupò più di due o tre fogli di carta“, vgl. Della Valle, *Viaggi*, S. 445.

⁶⁰ Muḥammad Bāqir Dāmād b. Mīr Šams ad-Dīn Muḥammad Ḥusainī Astarābādī, vgl. A. Newman, „Dāmād, Mīr(-e)“, in *Elr*, Bd. 6, S. 623-6; Abisaab, *Converting Persia*, S. 71-2; al-Amīn ‘Amīlī, *A‘yān*, Bd. 9, S. 189; Hurr al-‘Amīlī, *Amal*, Bd. 2, S. 249-50, Nr. 734; Afandī, *Riḡāḍ*, Bd. 5, S. 40-4; a.a.O., Bd. 7, S. 134; aṭ-Tihrānī, *Ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 67-70. Von Mīr Dāmād berichten die Ṭabaqāt-Werke, dass er eine enge Verbindung zu Schah ‘Abbās I. und später Schah Šafī (reg. 1039-52/1629-42) gepflegt habe.

⁶¹ Möglicherweise spielte auch der Schah hierbei eine Rolle. Unklar ist, von welcher Qualität die Beziehungen ‘Alawīs zu Schah ‘Abbās I. und den anderen schiitischen Klerikern waren. Richard bezeichnet ‘Alawī als „chapelain“ (*pīsh-namāz*) de Shāh ‘Abbās Ier“, nennt aber keine Quelle, vgl. Richard, „Le Père Aimé Chézaud“, S. 13.

ner ihr höchstes Oberhaupt ihrer Sect / in geistlichen Sachen / Mustehèd [*muḡtabid*]; welche Würde der Zeit der Mir Muḡammad Baqir,⁶² deß Königs nächster Anverwandter / welcher ein betagter Mann war / und mir zu Hisphahàn bekandt gewest / vertritt (...). Auf dieses Manns hohes Ansehen nun / und mit dessen Gutheissen / wurde ein Lehrer / Namens Amèh Ben Zeinel abedin, el Alevi [Aḡmad b. Zain al-ʿĀbidin al-ʿAlawī], das ist / Ahmèd, des Zeinel abedin Sohn / und ein Alevi, (welches letzte Wort entweder ein Zunahme seines Stammes / oder ein Nahme seines Vatterlands gewest seyn mag) verordnet / meinen Brief zu widerlegen. Dieser war nun der Verfasser solcher Antwort / welche er mit zweyen Reimzeilen intitulirt hat Elluvamea errebbàni, Fi red scebeh el Nasràni [*Lawāmiʿ-i rabbānī dar radd-i šubba-yi naṣrānī*]; welches so viel gesagt ist / *Der widerstrahlende herrliche Glanz gegen den Nazarener* [Hervorhebung Ed.]; oder mit einem Wort: *Die Gegen-Antwort auf deß Nazareners Schrift* [Hervorhebung Ed.]; welchen Nahmen sie zum öfftern den Christen geben.“⁶³

Wie Della Valle berichtet, wurde ʿAlawīs Widerlegung gezielt unter den Europäern in Isfahan verbreitet, indem die schiitische Seite veranlasste, „[sie] in alle Buchläden zu Hisphahàn in grosser Menge außzuthelen / daß man dieselbe verkauffen / und wann die Buchführer einen Francken [Europäer] vorbey gehen sahen / ihm dieses Buch zu kauffen anbieten sollte; weil sie höchlich verlangten / daß es allenthalben / insonderheit unter den Christen / bekandt werden möchte.“⁶⁴ Diese gezielte Reaktion des schiitischen Klerus deutet daraufhin, dass ʿAlawīs Replik nicht allein Della Valle galt, sondern „das ganze Christenthumb bestreiten“⁶⁵ sollte, einschließlich seiner Repräsentanten in den Isfahaner Augustiner- und Karmeliterkonventen.

Vor diesem Hintergrund ist auch verständlich, warum ʿAlawī den Namen seines Kontrahenten und den Titel seiner Vorlage in *Lawāmiʿ-i rabbānī* verschweigt und nur von „einem der europäischen Priester und Mönche (*baʿzī az qissīsān wa rabbānān az farangiyān*)“⁶⁶ spricht, obwohl Della Valle Laienautor war. Anders als der Italiener hatte ʿAlawī offenbar kein Interesse an einer Fortführung der theologischen Debatte mit den christlichen Vertretern in Isfahan. Hingegen prophezeite Della Valle noch vor seiner Weiterreise nach Indien, dass „es nicht lang anstehen [werde] / daß diese [ʿAlawīs *Lawāmiʿ-i rabbānī*] ihre Antwort / beydes von mir / als andern / die verständiger sind als ich / dergestalt werde widerlegt werden.“⁶⁷ Eine solche Gegenwiderlegung Della Valles ist allerdings nicht bezeugt.

⁶² Vermutlich handelt es sich um den oben erwähnten Muḡammad Bāqir Dāmād, genannt Mir Dāmād.

⁶³ Della Valle, *Reiße-Beschreibung*, S. 225.

⁶⁴ Della Valle, *Reiße-Beschreibung*, S. 226.

⁶⁵ Della Valle, *Reiße-Beschreibung*, S. 227.

⁶⁶ ʿAlawī, „*Lawāmiʿ-i rabbānī*“, ed. Saʿīd, S. 20. Daneben findet sich eine allgemeine Anspielung auf die Präsenz der Europäer (*farangiyān*, *inglīz*) in Isfahan, vgl. a.a.O., S. 145. Diese Anspielung geht auf einen Wortlaut zurück, der sich in Della Valles Apologie findet, vgl. Hss. Vat. Pers. 7 Fol. 11b:6-7 und 8¹ Fol. 26b:2-4.

⁶⁷ Della Valle, *Reiße-Beschreibung*, S. 227 und 232.

Verhältnis zwischen Safawiden und Europäern

Im Umgang mit den Europäern zeigte Schah 'Abbās I. ein starkes Interesse an der christlichen Religion. Wie wir von dem Karmeliter Vincent of S. Francis in einem Brief vom 5. Juni 1621 erfahren, hatte der Schah kurz zuvor einen Religionsdisput abhalten lassen, zu dem er Vertreter der englischen East India Company sowie den spanischen Gesandten und Vincent of S. Francis als katholische Vertreter zur Audienz lud.⁶⁸ Mit dieser Form des vor dem Herrscher ausgetragenen Streitgesprächs zwischen verschiedenen religiösen Repräsentanten griff der Schah eine Tradition auf, die auch die indischen Moguln Akbar I. (reg. 963-1014/1556-1605)⁶⁹ und Ġahāngīr (reg. 1013-37/1605-27) pflegten.⁷⁰ So befragte Schah 'Abbās I. beide Seiten zum Unterschied zwischen „Catholics and English“,⁷¹ besonders hinsichtlich (1) des Fastens, (2) des Kreuzzeichens und der Ikonolatrie, (3) des freien menschlichen Willens und (4) des Primats des römischen Bischofs.⁷² Dabei verstand der Schah es, konfessionelle Streitigkeiten zwischen den Europäern zu seinem politischen Vorteil zu nutzen.

Als es Anfang der 1030er/1620er Jahre zu Spannungen zwischen dem Safawidenreich und den expandierenden Europäern kam, wirkten sich diese auch auf die christlich-muslimischen Beziehungen aus.⁷³ Bereits in der zweiten Jahreshälfte 1621 nahmen die Konflikte zwischen Safawiden und Portugiesen um die Insel Hormuz zu.⁷⁴ Gegen Ende des Jahres schloss der Schah ein Bündnis mit den Engländern – den Rivalen der katholischen Portugiesen im Indischen Ozean –, um die portugiesische Herrschaft über die Inseln Kefem und Hormuz sowie die Häfen der Portugiesen am Persischen Golf zu beenden.⁷⁵ Um die Jahreswende 1621/22 gelang es den Safawiden mit englischer Hilfe, die beiden Inseln zu erobern. Am 1. Mai 1622 übergaben die Portugiesen schließlich die bedeutende Festung Hormuz an die Safawiden.⁷⁶ Diese politische und militärische Auseinandersetzung scheint sich auch unmittelbar auf das Verhältnis des Schahs zu den Ordensmännern in Isfahan ausgewirkt zu haben.

⁶⁸ *Chronicle*, Bd. 1, S. 248-55; a.a.O., Bd. 2, S. 922-3; *Asnād*, Nr. 147, S. 199-215. – Vgl. hierzu auch Rudi Matthees Beitrag in diesem Band.

⁶⁹ F. Lehmann, „Akbar I“, in *EIr*, Bd. 1, S. 707-11.

⁷⁰ G.A. Bailey, „Between Religions: Christianity in a Muslim Empire“, in *Goa and the Great Mughal*, ed. J. Flores/N.V. e Silva, London 2004, S. 148-54.

⁷¹ *Chronicle*, Bd. 1, S. 249.

⁷² *Chronicle*, Bd. 1, S. 249-52.

⁷³ Vgl. hierzu auch Rudi Matthees Beitrag in diesem Band.

⁷⁴ *Chronicle*, Bd. 1, S. 258.

⁷⁵ Della Valle, *Reiẓ-Beschreibung*, S. 111-4 und 166. Zuvor war es bereits am 27.12.1620 zu einer Seeschlacht zwischen der englischen und der portugiesischen Flotte gekommen, bei der die portugiesischen Schiffe fliehen konnten, vgl. a.a.O., S. 91-2 und 108. Zu den Vereinbarungen Schah 'Abbās I. mit der englischen East India Company vgl. *Chronicle*, Bd. 1, S. 259; Newman, *Safavid Iran*, S. 60-3.

⁷⁶ Della Valle, *Reiẓ-Beschreibung*, S. 167-8 und 175; *Chronicle*, Bd. 1, S. 266-7.

Im August 1621 hatte sich bereits der Argwohn Schah ‘Abbās I. innenpolitisch gegen die christlichen Armenier in einer Kampagne zu deren Zwangsbekehrung zum Islam in 43 armenischen Dörfern um Isfahan entladen.⁷⁷ Grund hierfür war der Verdacht des Schahs, die Armenier könnten eine zu enge Bindung zu den katholischen Ordensleuten entwickelt haben, die ihre Loyalität zum Schah infragestelle.⁷⁸ Darüberhinaus kam es im Frühjahr 1622 zu Übergriffen gegen die Ordensniederlassungen der Augustiner und Karmeliter in Isfahan. Nachdem unter den Safawiden bekannt geworden war, dass John Thaddeus und die Karmeliter erfolgreich unter Muslimen missioniert hatten, wurden fünf schiitische Konvertiten zum Christentum, darunter der Gärtner des Karmeliterkonvents, Elia, hingerichtet.⁷⁹ Offenbar sollte dadurch ein Exempel statuiert werden.⁸⁰

Die Getreuen des Schahs wie auch „more than 200 (Mullas)“ aus dem schiitischen Klerus waren empört über die christlichen Missionare und verlangten vom Schah die Todesstrafe für die Karmeliter.⁸¹ Daraufhin ließ „der König (...) die PP. Carmeliter / und alle / die im Kloster gewest / in Arest nehmen / und ihr ganzes Convent genau durchsuchen lassen / weil ihm von etlichen gesagt worden / daß viel Mahometaner / die sie zum Christlichen Glauben bekehret / darinnen verborgen waren.“⁸² Zwar wurde der Hausarrest gegen die Karmeliter und Augustiner wenige Monate später im Oktober 1622 wieder aufgehoben,⁸³ die Beziehungen der katholischen, häufig aus Portugal oder Spanien stammenden Ordensmänner zu Schah ‘Abbās I. waren aber nachhaltig gestört. Offenbar fürchtete der Schah eine Kollaboration der Missionare mit den verfeindeten Portugiesen, um seine christlichen Untertanen entlang konfessioneller Grenzen gegen ihn aufzubringen.⁸⁴

⁷⁷ *Chronicle*, Bd. 1, S. 255-7 und 271.

⁷⁸ Della Valle, *Reiß-Beschreibung*, S. 112-3. Zu den Armeniern unter safawidischer Herrschaft vgl. M. van Esbroek/H. Papazian, „Armenia and Iran. V. Accounts of Iran. VI. Armeno-Iranian Relations in the Islamic Period. The Safavids and their successors“, in *EIr*, Bd. 2, S. 471-5; V. Gregorian, „Minorities of Isfahan: The Armenian Community of Isfahan 1587-1722“, *Iranian Studies* 7 (1974), S. 652-80.

⁷⁹ Während Della Valle vier Personen angibt, nennen John Thaddeus und Martino Garayzabal (Garazzabal, Ordensname: Prosper of the Holy Spirit) fünf Konvertiten (Elia, Chaffadir, Alexander, Joseph, Hebrain), die ums Leben kamen, vgl. Della Valle, *Reiß-Beschreibung*, S. 167-8 und 194; *Chronicle*, Bd. 1, S. 259-66; a.a.O., Bd. 2, S. 925-6; Martino Garayzabal (Garazzabal), *A briefe relation of the late martyrdome of five Persians conuerted to the Catholique faith by the reformed Carmelites, who remaine in the mission of Persia, with the King of Persia, in his city of Haspahan. And of the increase of the Christian faith in those parts. Gathered out of the letters, which the Fathers labouring in the said mission, haue written vnto their generall: which letters are printed in the Italian and French, and are now translated into English for the good of the Church*, Doway 1623; *Asnād*, Nr. 155-6 und 158, S. 223-46 und 248-9.

Chronicle, Bd. 1, S. 261, Anm. 2.

⁸¹ Della Valle, *Reiß-Beschreibung*, S. 168; *Chronicle*, Bd. 1, S. 261.

⁸² Della Valle, *Reiß-Beschreibung*, S. 194.

⁸³ Della Valle, *Reiß-Beschreibung*, S. 194; *Chronicle*, Bd. 1, S. 265.

⁸⁴ Matthee, „Christians“, S. 23.

Dem schiitischen Klerus war der Einfluss der europäischen Ordensmänner auf Schah 'Abbās I. schon länger ein Dorn im Auge. Die Verschlechterung der politischen Beziehungen zwischen Safawiden und Portugiesen sowie die missionarischen Aktivitäten der Katholiken nutzten die schiitischen Kleriker, um den Karmelitern Proselytismus vorzuwerfen und sie beim Schah zu diskreditieren. Offenbar fürchteten sie um die muslimisch-schiitische Identität ihres Herrschers und den eigenen Machtbereich. Dies legt ein Bericht der Karmeliter nahe, der sich auf die Folgen des Streitgesprächs Della Valles mit den schiitischen Gelehrten vom April 1621 in Isfahan bezieht:

„One reason for the severity [of the Mullahs] was that in 1621 Pietro della Valle (as he himself recounts) one day had a religious disputation with a Mulla and, on returning home, drew up in Persian a thesis [his *Risāla*] on the points disputed and, after submitting it to the Religious communities, sent it to the Mulla. The Mulla replied with a volume against the Christian Faith [‘Alawī’s *Lawāmi‘-i rabbānī*], while the Shiah priesthood as a whole made an outcry to the Shah, reproaching him for lack of zeal in his own religion. The incident and revelation (...) of [Fr. John Thaddeus] activities and conversions in their midst gave them the opportunity (...) to accuse the Carmelites of having baptized not five, but 7,000 Muslims, and they depicted the future as gloomy.“⁸⁵

Erst vor dem Hintergrund des politischen Kontexts wird ‘Alawīs intensive Auseinandersetzung mit dem Christentum und seinen normativen Quellen 1031-34/1621-25 verständlich.⁸⁶ Neben Della Valles Apologie waren auch die Verschlechterung der politischen Beziehungen zwischen Safawiden und Portugiesen und die Missgunst des schiitischen Klerus gegenüber den Ordensmännern in Isfahan Anlass für ‘Alawīs *Lawāmi‘-i rabbānī*. ‘Alawī kam dabei offenbar die Aufgabe zu, im Auftrag des Schahs und der schiitischen Kleriker gegen die Christen und Missionare zu polemisieren, um auf die verfeindeten Portugiesen Druck auszuüben.⁸⁷ Das Verhältnis des Schahs zum Christentum war also eingebunden in dessen Politik gegenüber den europäischen Mächten, so dass das Bild einer religiös-toleranten Herrschaft Schah ‘Abbās I. angesichts der Ereignisse um das Isfahaner Religionsgespräch vom April 1621 differenziert werden muss.

⁸⁵ *Chronicle*, Bd. 1, S. 261, Anm. 1.

⁸⁶ Abisaab, *Converting Persia*, S. 79-81.

⁸⁷ Zum Verhältnis hoher schiitischer Gelehrter wie Mīr Dāmād und Šaiḥ Bahā’ī zum Schah vgl. Abisaab, *Converting Persia*, S. 61-70; Newman, „Safavid Iran“, S. 68-71. Eine armenische Quelle schreibt Šaiḥ Bahā’ī im Zusammenhang mit der Zwangsbekehrung der Armenier 1621 die Äußerung zu: „It was expedient that all Christians should be made Muslims“, vgl. *Chronicle*, Bd. 1, S. 255. Möglicherweise hatte Bahā’ī im Namen des Schahs zu dieser Kampagne gegen die Armenier aufgerufen, vgl. Matthee, „Christians“, S. 22.

Feb.-Dez. 1617	Erster Aufenthalt Della Valles in Isfahan
Dez. 1618-Okt. 1621	Zweiter Aufenthalt Della Valles in Isfahan
27. Dez. 1620	Seeschlacht zwischen der englischen und der portugiesischen Flotte
Ende März 1621	Erster Besuch Della Valles mit dem Augustiner Manuel della Madre di Dio im Haus Mīr Muḥammad ‘Abd al-Wahhâbîs
Zwischen 1. und 11. April (Ostern) 1621	Zweiter Besuch Della Valles mit Manuel della Madre di Dio im Haus Mīr Muḥammad ‘Abd al-Wahhâbîs: Streitgespräch mit schiitischen Gelehrten über die „wahre“ Religion
Vor 11. April (Ostern) 1621	Della Valle verfasst in fünf bis sechs Tagen seine christliche Apologie auf Persisch
Vor Juni 1621	Religionsdisput zwischen Engländern und Katholiken über Glaubensfragen vor Schah ‘Abbâs I.
Vor Sept. 1621	Kampagne Schah ‘Abbâs I. gegen christliche Armenier um Isfahan zu deren Zwangsbekehrung zum Islam
14. Sept. 1621 (Kreuzerhöhung)	Della Valles Übergabe seiner Apologie an Mīr Muḥammad ‘Abd al-Wahhâbî
[undatiert]	Kenntnisnahme Della Valles Apologie durch den „muḡtabid“ Mīr Muḥammad Bâqir“, vermutlich Mīr Dâmâd, der seinen Cousin, Schwiegersohn und Schüler ‘Alawî mit der Widerlegung der Apologie beauftragt
1. Okt. 1621	Abreise Della Valles aus Isfahan
Vor Jahresende 1621	Mīr Muḥammad ‘Abd al-Wahhâbî sucht Della Valle vergeblich im Isfahaner Augustinerkonvent auf, um ihm seine Kommentare zur Apologie „statt einer Antwort“ zu geben
Muḥarram 1031/ Nov.-Dez. 1621	Datierung ‘Alawîs im Prolog seiner ersten Widerlegung des Christentums <i>Lawâmi‘-i rabbânî</i>
[undatiert]	‘Alawîs <i>Luḡaz-i Lawâmi‘-i rabbânî</i>
Ende 1621	Bündnisschluss Schah ‘Abbâs I. mit den Engländern gegen die Portugiesen
Jahreswechsel 1621/22	Eroberung der Inseln Kefem und Hormuz im Persischen Golf durch Safawiden und Engländer gegen portugiesischen Widerstand
1. Mai 1622	Übergabe der Festung Hormuz von Portugiesen an Safawiden
Frühjahr 1622	Übergriffe der Safawiden gegen muslimische Konvertiten zum Christentum in Karmeliter- und Augustinerkonventen in Isfahan; fünf Konvertiten sterben
Okt. 1622	Aufhebung des Hausarrests von Karmelitern und Augustinern in Isfahan
24. Okt. 1622	George Strachan überbringt Della Valle in Combrù eine Kopie von ‘Alawîs <i>Lawâmi‘-i rabbânî</i> ; Della Valle erklärt, eine Replik auf ‘Alawî verfassen zu wollen, setzt seine Reise nach Indien aber fort
Vor 1032/1622-23	‘Alawî verfasst seine Widerlegung des Judentums <i>Šawâ‘iq-i raḥmân</i>
1032/1622-23	Datierung ‘Alawîs im Prolog seiner zweiten Widerlegung des Christentums <i>Mișqal-i šafâ‘</i> in Replik auf Xaviers <i>Â‘îna-yi ḥaqq-numâ</i> von 1609
[undatiert]	‘Alawîs <i>Risâla dar radd-i dîbâ‘a</i> in Replik auf die Widerlegung eines gewissen „Pâdirî Mîmilâd“
Šawwâl 1034/ Juli 1625	Datierung des Kolophons von ‘Alawîs <i>Lama‘ât-i malakûtîya</i> gegen das Christentum

‘*Alawīs Argumentation in Lawāmi‘-i rabbānī*⁸⁸

In *Lawāmi‘-i rabbānī* verfolgt ‘Alawī mit seiner Argumentation zwei Ziele: In Erwiderung auf Della Valle versucht er, (1) zum einen die Prophetenschaft Mohammeds in der Bibel nachzuweisen, (2) zum anderen die Fälschung der Evangelien zu belegen, um ihnen die Autorität göttlicher Offenbarung abzusprechen. Hinter diesem Argumentationsmuster verbirgt sich eine teleologische Lesart der Bibel, die das Alte und Neue Testament in das heilsgeschichtliche Offenbarungsverständnis der Muslime einordnet.⁸⁹ Demnach habe sich das Wort Gottes in einer Abfolge von Tora (*taurāt*), Psalmen (*zabūr*), Evangelium (*inǧīl*) und Koran (*qur‘ān*) sukzessive an die Propheten Moses, David, Jesus und Mohammed offenbart. Durch Herabsendung des Korans an Mohammed, das „Siegel der Propheten“ (*ḥātīm al-anbiyā‘*), habe die göttliche Offenbarung in den Offenbarungsschriften ihren Abschluss gefunden.⁹⁰

Von diesem Offenbarungsverständnis ausgehend bedient sich ‘Alawī zwei Argumentationslinien. Einerseits will er anhand von (1) Bibelexegese zeigen, dass Mohammed bereits in der Heiligen Schrift vorausgesagt wurde. So führt er beispielsweise im ersten Kapitel einzelne Metaphern des Alten Testaments wie den Kamelreiter oder das Gebirge Paran an, um sie als Prophezeiung Mohammeds oder seines Geburtsorts Mekka zu deuten.⁹¹ Aus dem Neuen Testament zieht er besonders den in Joh angekündigten Parakleten (*fāraqlīt*) heran, den er als Propheeten Mohammed interpretiert.⁹²

Andererseits erhebt ‘Alawī gegen die Jünger und Evangelisten den (2) Vorwurf, die „wahre“ Offenbarung Gottes an den Propheten Jesus (*Masīḥ*) entstellt zu ha-

⁸⁸ Die folgende Darstellung gibt einen groben Überblick über ‘Alawīs Argumentation anhand des Teheraner Drucks, vgl. ‘Alawī, „*Lawāmi‘-i rabbānī*“, ed. Sa‘īd.

⁸⁹ Diese Lesart kann direkt aus den Suren 7,157 und 61,6 abgeleitet werden, vgl. H. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992, S. 47.

⁹⁰ Nicht eindeutig ist, ob ‘Alawī unter *taurāt* – neben dem Pentateuch – auch andere alttestamentliche Bücher versteht. Daneben verwendet er für die Bezeichnung des Alten Testaments die Begriffe *kitābhā-yi muqaddas-i qadīm* und *ḍīgar-i kitābhā-yi muqaddas-i paygambārān* sowie *‘ahd al-‘atīq* als Pendant zum Neuen Testament (*‘ahd al-ḡadīd*). Im Einzelnen muss überprüft werden, auf welche Teile der Bibel sich ‘Alawī jeweils bezieht.

⁹¹ ‘Alawī nennt folgende Schriftstellen, vgl. ‘Alawī, „*Lawāmi‘-i rabbānī*“, ed. Sa‘īd, S. 27-8 [Entsprechungen in der Einheitsübersetzung]: Jes [21,7(?)]; Dtn [33,2]; Hab [3,3].

⁹² ‘Alawī nennt folgende Schriftstellen, vgl. ‘Alawī, „*Lawāmi‘-i rabbānī*“, ed. Sa‘īd, S. 22-5 [Entsprechungen in der Einheitsübersetzung]: Joh 33 [14,12.15-16.23-24]; 34 [14,26-27(?)]; 35 [15,26-27; 16,7.12-13(?)]; 19 [?]. Auf die muslimische Argumentation zur Deutung des Parakleten geht auch Della Valle in seiner *Risāla* ein, vgl. Della Valle, *Reiß-Beschreibung*, S. 226. Zu den Argumenten ‘Alawīs vgl. ‘Alawī, „*Lawāmi‘-i rabbānī*“, ed. Sa‘īd, S. 27:9-13.

ben.⁹³ Aufgrund dieser Verfälschung sei die Offenbarung des Korans (*kitāb-i fāra-qlī*) an den „Parakleten“ Mohammed ergangen. Diesen hermeneutischen Zirkelschluss, die Bibel einerseits als exegetische Quelle heranzuziehen, sie andererseits aber als göttliche Offenbarung zu verwerfen, löst ‘Alawī indes nicht auf.⁹⁴ So versucht er im zweiten Kapitel, textuelle und logische Widersprüche in den Evangelien herauszuarbeiten, die er als Belege für eine Fälschung des an Jesus ergangenen Gesetzes deutet.

Diese Widersprüche klassifiziert ‘Alawī in vier Kategorien. Als Beweis für (1) einander widersprechende Aussagen über Jesus in den Evangelien führt er die unterschiedlichen Bezeichnungen Jesu wie „Sohn Gottes“, „Sohn Davids“ und „Menschensohn“ heran.⁹⁵ Als Beispiel für (2) logische Widersprüche zwischen den einzelnen Evangelien nennt ‘Alawī ihre voneinander abweichenden Darstellungen zu Jesu Tod, Begräbnis und Auferstehung.⁹⁶ Zu (3) jenen Aussagen der Evangelien, die ‘Alawī mit dem Wesen Gottes oder Jesu unvereinbar scheinen, zählt er Jesu Versuchungen durch den Teufel⁹⁷ oder seine letzten Worte am Kreuz.⁹⁸ Als Beispiel für (4) Widersprüche der (vermeintlich offenbarten) Gesetze (*ahkām-i šarī‘at*) der Evangelien zu denen des Alten Testaments nennt ‘Alawī Jesu Bruch der Sabbatruhe für eine Krankenheilung.⁹⁹ Insgesamt zeigt ‘Alawī in seiner Argumentation eine starke Tendenz zu einem buchstäblichen Schriftverständnis.

Grundlage der letztgenannten Kategorie ist ‘Alawīs Differenzierung zwischen der Autorität eines Propheten (*nabī*) einerseits und eines Gesandten und Schriftbesitzers (*rasūl wa šāhib-i kitāb*) andererseits. Während der Prophet keine frühere Offenbarung abrogieren dürfe, verfüge der Gesandte und Schriftbesitzer über die

⁹³ ‘Alawī, „Lawāmi‘-i rabbānī“, ed. Sa‘īd, S. 98-102. Zum *tahriḥ*-Vorwurf gegenüber den Juden vgl. C. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996, S. 223-48. Die muslimischerseits häufig gegen die „Echtheit“ der Bibel vorgebrachten Argumentationslinien der Abrogation (*nash*) und des Fehlens einer ununterbrochenen Überlieferung (*tawātur*) spielen hingegen eine untergeordnete Rolle in ‘Alawīs *Lawāmi‘-i rabbānī*, vgl. dazu Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, S. 19-49. Zum *tahriḥ*-Vorwurf und zur christlich-muslimischen Auseinandersetzung vgl. S.H. Griffith, „Gospel“, in *EQ*, Bd. 2, S. 342-3; D. Thomas, „The Bible and the Kalām“, in *The Bible in Arab Christianity*, ed. D. Thomas, Leiden 2007, S. 175-91; C. Wilde, „Is There Room for Corruption in the ‘Books’ of God?“, in *The Bible in Arab Christianity*, S. 225-40.

⁹⁴ Zur Problematik muslimischer Biblexegese vgl. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, S. 47-9. In diesem exegetischen Dilemma befindet sich auch Della Valle, wenn er in seiner christlichen Apologie dem Koran einen göttlichen Charakter abspricht, zugleich aber auf Grundlage von Koranversen argumentiert, vgl. dazu ‘Alawī, „Lawāmi‘-i rabbānī“, ed. Sa‘īd, S. 90-1 und 157-8.

⁹⁵ ‘Alawī, „Lawāmi‘-i rabbānī“, ed. Sa‘īd, S. 102-4.

⁹⁶ ‘Alawī, „Lawāmi‘-i rabbānī“, ed. Sa‘īd, S. 112-4.

⁹⁷ ‘Alawī, „Lawāmi‘-i rabbānī“, ed. Sa‘īd, S. 123-4.

⁹⁸ ‘Alawī, „Lawāmi‘-i rabbānī“, ed. Sa‘īd, S. 126-7.

⁹⁹ ‘Alawī, „Lawāmi‘-i rabbānī“, ed. Sa‘īd, S. 55-6.

göttliche Vollmacht zur Abrogation zuvor offenbarter Gesetze (*nāsiḥ baʿzī aḥkām-i šarʿat-i sābiq*).¹⁰⁰ Somit könne laut ʿAlawī das dem Propheten Jesu offenbarte Gesetz (*šarʿat-i Masīḥ*) nicht rechtmäßig gegen das mosaische Gesetz (*nāmūs-i Mūsā*) stehen. Der Kernvorwurf ʿAlawīs an die Christen lautet daher, dass es sich bei den kanonischen Evangelien nicht um das offenbarte Wort Gottes handeln könne, weil Jesus darin Glaubensgrundsätze (*bāb-i iʿtiqādāt wa uṣūl*) der vorherigen Propheten verletze, obwohl er als *nabī* keine Berechtigung zur Abrogation habe.

Hingegen stünde der Gesandte und Schriftbesitzer Mohammed in der Kontinuität der Propheten, auch wenn er von deren Gesetzen in ihrer praktischen Anwendung (*dar baʿzī az furūʿ wa ʿamaliyāt*) abweichen könne.¹⁰¹ Beispiel hierfür sei die Polygynie im Islam. Nach ʿAlawīs Auffassung breche der Koran nicht mit dem dekalogischen Verbot der Vielehe, da unter Ehebruch nicht die Vielzahl (rechtlich legitimerter) Eheschließungen, sondern der Geschlechtsverkehr ohne Ehevertrag (*ʿaqd-i šarʿī*) zu fassen sei.¹⁰² Da Jesus die Polygynie – wie sie schon von den Propheten des Alten Testaments praktiziert worden sei – aber grundsätzlich ablehne, stünde er im Widerspruch zu den Gesetzen der Propheten (*šarʿi-i anbiyāʾ*). Folglich könne es sich bei Jesu Aussagen, wie sie in den kanonischen Evangelien überliefert sind, nicht um die Offenbarung des göttlichen Wortes handeln.

Neben diesen Aspekten zur Fälschung der Evangelien setzt sich ʿAlawī in seinem zweiten Kapitel auch mit dem christlichen Verständnis von Trinität und Inkarnation auseinander.¹⁰³ Die christliche Auffassung, dass Jesus Anspruch auf Wesenseinheit mit Gott erhoben habe, betrachtet ʿAlawī als Angriff auf die Einheit (*aḥadiyyat*) und Ewigkeit (*šamadiyyat*) Gottes.¹⁰⁴ Hauptkritikpunkt ist dabei die Einführung verschiedener Hypostasen in ein anthropomorph verstandenes Gottesbild, das sich Christen von der Inkarnation Gottes in Jesus und der trinitarischen Beziehung von Gott-Vater, Sohn und Heiliger Geist machten.

Deshalb widerspricht ʿAlawī grundsätzlich der Vorstellung, Gott verfüge über Akzidenzien, die ihn zu einem teilbaren, körperlichen und unvollkommenen Wesen herabsetzten.¹⁰⁵ Die Vorstellung etwa, dass Gott einen (leiblichen) Sohn gezeugt habe, offenbare die Absurdität des Christentums. An diese Kritik am christlichen Gottesbild schließt ʿAlawī einen Vergleich der Christologien verschiedener

¹⁰⁰ ʿAlawī, „Lawāmiʿ-i rabbānī“, ed. Saʿīd, S. 33-7. Zur Frage der Abrogation des mosaischen Gesetzes durch den Koran vgl. Adang, *Muslim Writers*, S. 192-222.

¹⁰¹ ʿAlawī, „Lawāmiʿ-i rabbānī“, ed. Saʿīd, S. 68-70.

¹⁰² ʿAlawī, „Lawāmiʿ-i rabbānī“, ed. Saʿīd, S. 84-7 und 90-4.

¹⁰³ Diese Themen bilden bereits in den frühen Polemiken des 3./9. Jhdts. die Hauptkritik des Islams am Christentum, vgl. dazu D. Thomas, „Trinity“, in *EQ*, Bd. 5, S. 368-72; ders., „The Bible and the Kalām“, in *The Bible in Arab Christianity*, S. 175-91.

¹⁰⁴ ʿAlawī, „Lawāmiʿ-i rabbānī“, ed. Saʿīd, S. 114-7.

¹⁰⁵ ʿAlawī, „Lawāmiʿ-i rabbānī“, ed. Saʿīd, S. 139-42.

orientalischer Kirchen wie der sog. Melkiten, Nestorianer und Jakobiten an. Deren Differenzen über christologische Positionen wie den Monophysitismus¹⁰⁶ deutet 'Alawī als weiteren Beleg für die Verfälschung der an Jesus ergangenen göttlichen Offenbarung durch die Christen.

Biblische Schriftbelege in Lawāmi'-i rabbānī

Seine Argumentation macht 'Alawī an zahlreichen Bibel- und Koranstellen fest. Neben den koranischen Zitaten, die 'Alawī vor allem im Schlussteil seiner Widerlegung zur Ehrung des Gesandten Mohammed (*dar šaraḥbā-yi ḥaẓrat-i rasūl-i akram*) anführt,¹⁰⁷ nennt er eine Reihe alttestamentlicher,¹⁰⁸ überwiegend aber neutestamentliche Schriftbelege¹⁰⁹ aus den Evangelien nach Mt, Mk, Lk und Joh. Wäh-

¹⁰⁶ Monophysitismus bezeichnet „jene Lehre, die von Christus nach der Einung von Gottheit und Menschheit *eine einzige* [Hervorhebung LThK] Natur (...) aussagt“, vgl. Th. Hainthaler, „Monophysitismus“, in *LThK*, Bd. 7, Sp. 418-21.

¹⁰⁷ Hier zitiert nach 'Alawī, „Lawāmi'-i rabbānī“, ed. Sa'īd und kanonisch geordnet nach der Kairiner Zählung: 2,42(zweimal).79(dreimal).124.136.178.185.251; 3,9.26.41.78(zweimal).103.110.125; 4,46; 5,24.43-44(zweimal).45.47-49.72-73.116; 6,45.101; 7,23.60-61.65-66.138.157.159; 8,1.33; 9,26.31.77.107; 10,4; 12,42; 14,18; 15,9; 16,60.103; 17,43(zweimal).79(zweimal).81.87.101-102; 20,25.84.114; 21,107; 23,45-46.97; 25,4; 27,40; 29,40; 33,(?); 34,10.28; 36,69; 37,36-37.61; 39,46; 48,18; 50,22; 52,4.30; 53,1.9.37; 55,74; 56,39-40; 58,22; 61,6; 63,1; 65,10; 71,1.21; 81,22; 87,18; 94,1.4; 100,7; 108,1.

¹⁰⁸ Hier zitiert nach 'Alawī, „Lawāmi'-i rabbānī“, ed. Sa'īd und kanonisch geordnet nach Pentateuch, prophetischen Büchern, Psalmen [Parallelstellen nach Kapitel- und Verseinteilung der lateinischen Vulgata, soweit durch Konkordanz zur Einheitsübersetzung identifizierbar]: [Gen 17,20]; 31 [?]. [Ex 15(?); 16 [20,14.17]; [34,21(?)]. [Lev 19,18(?)]. [Dtn 33,2]. [Jes 21,7(?); [66,21(?)]. [Hab 3,3ff.]. [Ps 9,21(?); [50,2]. In Lee, *Controversial Tracts*, außerdem: [Ex 15(?); [Dan 2,31f.].

¹⁰⁹ Hier zitiert nach 'Alawī, „Lawāmi'-i rabbānī“, ed. Sa'īd und kanonisch geordnet nach Mt, Mk, Lk, Joh, Briefen und Offb [Parallelstellen nach Kapitel- und Verseinteilung der lateinischen Vulgata, soweit durch Konkordanz zur Einheitsübersetzung identifizierbar]: Mt 4 [5,18(?); 6 [4,1-11(?); 7 (27?) [10,23(?); 8 [?]; 9 [5,29-32(?).33-36(dreimal).38-39(zweimal)]; 15 [8,1-4(?); 18 [8,20(?); 19 (9?) [5,32(?)(zweimal)]; 19 [8,23-27.29(?); 20 [8,29(?); 24 [9,18-26]; 25 [9,27(?)(zweimal)]; 36 [12,40]; 39 [13,41-42]; 50 [16,13-20; 17,10-13(?).14-21]; 51 [16,21(zweimal)-23]; 53 [17,1-12]; 55 [17,22-23]; 57 [18,18-19]; 59 [19,9(?)(viermal)]; 67 [21,18-21(zweimal)]; 78 (87?) [24,3-6]; [24,24(?); [26,39]; 92 [28,16ff.]; 93 [26,69-75]; [27,46(?); 100 [27,57-61; 28,1-8]. Mk 8 [2,27-28]; 9 [3,1-6]; 14 [4,35-41]; 16 [5,21-43]; 23 [9,2-10]; [9,14-29]; 27 [8,27-33]; 31 [10,2-12(?)(10-11, dreimal)]; 36 [11,12-14]; [11,23]; 42 [13,3-7]; [14,36]; [15,34(?); 44 [15,42-47; 16,1-8]; 50 [14,30.66-72]; [16,15-16(?)]. Lk 7 [2,21]; 10 [6,27ff.(?); 11 [4,1-13]; 18 [6,5]; 19 [6,6-11]; 29 [8,22-25]; 31 [8,40-56]; 34 [9,22.28-36]; [9,37-42]; 36 [9,43b-45(?); 60 [16,18(?); [17,6]; 75 [21,7-9]; [22,42]; 81 [22,54-62]; [23,34]; 86 [18,31-34(?); 86 [23,50-56; 24,1-12]. Joh [1,1-3.10-14(zweimal)]; [1,18]; 10 [5,6-17]; 11 [5,21-23]; 12 [5,33-37]; 20 [8,12-16 (15-16, zweimal)]; 15 [?]; 16 [6,1-15]; 17 [6,56]; 18 [7,14-24]; 19 [8,1-11(zweimal).15]; 20 [8,14-18]; 21 [8,45-49]; 33 [10,38(?); [14,8-10]; 33 [14,12(zweimal).15-16.23-24]; 34 [14,26-27(?); 35 [15,26-27; 16,7.12-13(?)(zweimal)]; 39 [18,16-18]; 43 [19,31-42]; 44 [20,1-10]. [Gal 5,2-4(?)(zweimal)]; [1 Joh 3,1]. [Offb 3,3; 5,1ff.(?); 16,15(?)].

Spezifikum für diese Fassung der Evangelien, die ‘Alawī und Della Valle als Quelle gedient haben könnte, ist die bereits erwähnte *faṣl*-Zählung, die in den wenigsten persischen Evangelienhandschriften belegt ist. Eine solche Zähltradition findet sich etwa in der nicht datierten Hs. Bodleian 1840 der Bodleian Library in Oxford mit 101 (Mt), 54 (Mk), 86 (Lk) und 46 (Joh) Sequenzen¹¹⁴ sowie in der Hs. Suppl. persan 6 der Bibliothèque nationale de France in Paris mit 100 (Mt), 54 (Mk), 86 (Lk) und 47 (Joh) Sequenzen.¹¹⁵ Letztere Handschrift weist die Besonderheit auf, dass sie parallel zur unbekannten Zählung nach Sequenzen (*faṣl*) die Einteilung in Kapitel der Vulgata (*aṣḥāb*) nennt. Einem Kapitel können demnach bis zu vier Sequenzen entsprechen:

Biblioteca Nazionale Estense, Modena, unter Hs. Estense ā.G.3.3⁴ (vgl. E. Sachau/H. Ethé/A.F.L. Beeston, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindūstānī, and Pushtū Manuscripts in the Bodleian Library* 1-3, Oxford 1889-1954, Bd. 1, Sp. 1050-1; Rossi, *Elenco*, S. 72-3 und 65; Piemontese, *Catalogo*, Nr. 218, S. 183). Entgegen seiner Ankündigung im März 1616 scheint Thaddeus aber keine Übersetzung der Evangelien ins Persische angefertigt zu haben, da sowohl er im Frühjahr 1618 als auch sein Freund Della Valle im April 1621 lediglich von einem Evangelium in arabischer Sprache berichten (vgl. *Chronicle*, Bd. 1, S. 233; a.a.O., Bd. 2, S. 922 und 924; Hss. Vat. Pers. 7, Fol. 3b:3-4 und 8¹, Fol. 6b:3-4). Gulbenkian geht hingegen davon aus, dass Thaddeus auch die Evangelien ins Persische übersetzte (vgl. Gulbenkian, „Translation“ (III), S. 40-1, Anm. 179). Dies wird gestützt von einer Überlieferung, nach der Thaddeus dem Schah 1618 die Psalmen und das Neue Testament in persischer Sprache übergeben haben soll (vgl. *Chronicle*, Bd. 1, S. 241). Lokalisierung und Identifizierung der zahlreichen überlieferten persischen Evangelienhandschriften stehen weitestgehend noch aus. Rossi berichtet von über 36 Hss. allein in europäischen Beständen, vgl. Rossi, *Elenco*, S. 16-7 (Hs. Vat. Pers. 74 fehlt hier) und 27-8 (Hs. Ambrosiana 82 fehlt hier, die er auf S. 30 nennt). Zu persischen Bibelübersetzungen vgl. K.J. Thomas, „Bible. III. Chronology of Translations of the Bible“, in *EIr*, Bd. 4, S. 203-6; ders./F. Vahma, „Bible. VII. Persian Translations of the Bible“, a.a.O., S. 209-13; W.J. Fischel, „The Bible in Persian Translation. A Contribution to the History of Bible Translation in Persia and India“, *The Harvard Theological Review* 45 (1952), S. 3-45; Gulbenkian, „Translation“; Richard, „Un lectionnaire“; ders. „Les frères Vecchietti, diplomates, érudits et aventuriers“, in *The Republic of Letters and the Levant*, ed. A. Hamilton/M.H. van den Boogert/B. Westerweel, Leiden 2005, S. 11-26.

¹¹⁴ E. Sachau/H. Ethé/A.F.L. Beeston, *Catalogue*, Bd. 1, Sp. 1055-6. Hs. Bodleian 1840 umfasst 181 Fol. (Mt 2a-54a; Mk 55b-87a; Lk 88b-142a; Joh 143b-181b). Im Gegensatz zu Hs. Suppl. persan 6 lag mir Hs. Bodleian 1840 nicht vor, so dass ich auf diese nicht näher eingehen kann.

¹¹⁵ Zu *Anāḡīl*, Hs. Suppl. persan 6 (Paris) vgl. Blochet, *Catalogue*, Bd. 1, S. 6, Nr. 7. Die Handschrift umfasst 203 Fol. (Mt 1b-62a; Mk 62b-98b; Lk 99a-159b; Joh 160a-203a) und ist auf das Jahr 1746 datiert. Eine weitere Kopie dieser Übersetzung, datiert auf Raḡab 1159/ Juli-Aug. 1746, befindet sich in der Biblioteca Apostolica Vaticana, Rom, unter Hs. Borg. Pers. 18, vgl. Rossi, *Elenco*, S. 172-3. Der Katalog erwähnt keine Besonderheiten in der Einteilung der Kapitel (*aṣḥāb*) in Hs. Borg. Pers. 18.

Mt		Mk		Lk		Joh	
<i>faʃl</i>	<i>aʃḥāḥ</i>	<i>faʃl</i>	<i>aʃḥāḥ</i>	<i>faʃl</i>	<i>aʃḥāḥ</i>	<i>faʃl</i>	<i>aʃḥāḥ</i>
1-2	I	1-4	I	1-4	I	1-3	I
3	II	5-8(?)	II	5-8	II	4-5	II
4	III	9-11	III	9-10	III	6	III
5-7 ¹¹⁶	IV	12-14	IV	11-13	IV	7-9(?)	IV
8-11	V	15-16	V	14-17	V	10-12	V
12-13	VI	17-20	VI	18-21	VI	13-17 ¹¹⁷	VI
14-19	VII	21-23	VII	22-25	VII	18-19 ¹¹⁸	VII
20-22	VIII	24-27	VIII	26-31	VIII	20-21	VIII
23-25	IX	28-30	IX	32-37	IX	22	IX
26-29	X	31-34	X	38-41	X	23-24(?)	X
30-32	XI	35-37	XI	42-46 ¹¹⁹	XI	25-26	XI
33-36	XII	38-41	XII	47-49	XII	27(?) - 30	XII
37-41	XIII	42-44	XIII	50-53	XIII	31-32 ¹²⁰	XIII
42-44	XIV	45-50	XIV	54-56	XIV	33-34	XIV
45-48	XV	51-54	XV	57-58	XV	35(?) - 36 ¹²¹	XV
49-52 ¹²²	XVI	o	XVI	59-61	XVI	37(?)	XVI
53-55	XVII			62	XVII	38	XVII
56-58	XVIII			63-66	XVIII	39	XVIII
59-61	XIX			67-69	XIX	40-42	XIX
62-65	XX			70-73	XX	43-44	XX
66-70	XXI			74-77	XXI	45-47 (?)	XXI
71-75	XXII			78-82	XXII		
76-77	XXIII			83(?) - 85	XXIII		
78-79	XXIV			86	XXIV		
80-82	XXV						
83-92	XXVI						
93-98	XXVII						
99-100	XXVIII						

¹¹⁶ Mt 7 teilt sich zwischen IV und V auf.

¹¹⁷ Joh 17 teilt sich zwischen VI und VII auf.

¹¹⁸ Joh 19 teilt sich zwischen VII und VIII auf.

¹¹⁹ Mk 46 teilt sich zwischen XI und XII auf.

¹²⁰ Joh 32 teilt sich zwischen XIII und XIV auf.

¹²¹ Joh 36 teilt sich zwischen XV und XVI auf.

¹²² Mt 52 teilt sich zwischen XVI und XVII auf.

Der Vergleich von ‘Alawīs neustamentlichen Zitaten und Belegen in *Lawāmi‘-i rabbānī* mit diesen beiden Zählungen bestätigt, dass ‘Alawī – und vermutlich auch Della Valle – eine Fassung der Evangelien heranzogen, der eine solche Sequenzen-einteilung wie in Hs. Suppl. persan 6 zu Grunde lag. Allerdings scheidet Hs. Suppl. persan 6 als mögliche Quelle aus, da ihre Datierung in das Jahr 1746, also rund 120 Jahre nach ‘Alawīs und Della Valles Schriften, fällt.¹²³ Auch wenn hier weder die gesuchte Übersetzung der Evangelien noch die – möglicherweise ostkirchliche – Herkunft der erweiterten *faṣl*-Zählung bestimmt werden kann,¹²⁴ so ist es bemerkenswert, dass die von ‘Alawī und vermutlich Della Valle verwendete Zähltradition neben der undatierten Hs. Bodleian 1840 noch 120 Jahre später in einer persischen Übersetzung der Evangelien in Hs. Suppl. persan 6 belegt ist.

Detailanalyse zwischen den Textzeugen der Lawāmi‘-i rabbānī

Die Erschließung der Rezensionsgeschichte von ‘Alawīs antichristlicher Polemik erfordert eine Bestandsaufnahme der überlieferten Handschriften. Die folgende vergleichende tabellarische Analyse der mir vorliegenden Manuskripte und Drucke veranschaulicht die Differenzen zwischen den Textzeugen der *Lawāmi‘-i rabbānī*. Die Klärung ihrer Abhängigkeitsverhältnisse ermöglicht eine Unterteilung der acht weiter unten beschriebenen Manuskripte in einzelne Handschriftengruppen.

¹²³ Vermutlich handelt es sich bei Hs. Suppl. persan 6 um eine Übersetzung der Vulgata, die sich im Besitz der Jesuiten befand. Eine handschriftliche Anmerkung auf Fol. 1a identifiziert sie als eine Kopie der 1152/1739 von Nādir Schah (reg. 1147-60/1736-47) in Auftrag gegebenen Übersetzung des Neuen Testaments ins Persische. Mit diesem Vorhaben wollte Nādir Schah an den Mogul Akbar I. sowie Schah ‘Abbās I. anknüpfen, die sich bereits um die Übersetzung von Teilen der Bibel ins Persische bemüht hatten. Der Schah hatte nach seinem siegreichen Indienfeldzug 1152/1739 seinen Hofhistoriker Mirzā Mahdi zusammen mit dem Gelehrten Mir Muḥammad Ma‘ṣūm Ḥusainī al-Ḥātūnābādī und seinem Sohn ‘Abd al-Gānī mit einem umfangreichen „ökumenischen“ Unternehmen beauftragt. Mit Hilfe von vier Rabbinern, acht christlichen Klerikern und vier Mullahs sollten sie eine wörtliche Übersetzung der gesamten Bibel und des Korans ins Persische anfertigen, die schließlich 1154/1741 fertiggestellt wurde. Unter den vier Rabbinern für die hebräischen Texte befand sich Bābā b. Nūri. An einer Übersetzung der Evangelien auf der Basis einer arabischen Übersetzung der Vulgata arbeiteten drei Karmeliter, Bischof Philip Mary (of S. Augustine, 1688-1749, Italiener, vgl. *Chronicle*, Bd. 2, S. 984-9), Urban of S. Elisaeus (von St. Elisaeus, 1687-1755, Italiener und Provinzvikar, vgl. *Chronicle*, Bd. 2, S. 1014-20) und Thomas Aquinas (of S. Francis Xavier (?), 1702-44, Italiener, vgl. *Chronicle*, Bd. 2, S. 1012-3). Zu den Übersetzern der weiteren Teile des Neuen Testaments zählten armenisch-katholische und -orthodoxe Priester und Mönche. Zu den Umständen der Erstellung dieser Übersetzung vgl. Fischel, „The Bible“, S. 30-42; Gulbenkian, „Translation“ (III), S. 45-48; K.J. Thomas/F. Vahma, „Bible. VII. Persian Translations of the Bible“, in *Elr*, Bd. 4, S. 213. Zu den Bemühungen von Akbar I. um eine persische Übersetzung der Bibel vgl. Fischel, „The Bible“, S. 17-21.

¹²⁴ John Thaddeus berichtete 1624 von Armeniern, Georgiern, Jakobiten, Syren und Chaldäern unter den Isfahaner Christen, vgl. *Chronicle*, Bd. 1, S. 158, Anm. 1. Dies könnte ein Indiz dafür sein, dass die Herkunft der erweiterten *faṣl*-Zähltradition unter den orientalischen Kirchen zu suchen ist.

Neben Textauslassungen (o), die mindestens zwei Zeilen umfassen oder von besonderem Interesse für die Analyse sind, gibt die Tabelle Parallelstellen zu anderen Handschriften und Drucken wieder, die farblich einheitlich hervorgehoben sind. Ein Stichwort zum Inhalt der jeweiligen Passage ergänzt die Übersicht.

Da das umfangreiche Corpus der Polemik mit bis zu 279 Folien eine Unterteilung des Texts erfordert, nehme ich in kursiver Schrift eine fortlaufende Gliederung anhand der Zitate aus Della Valles *Risāla* (DV) vor, die ʿAlawī in seiner Replik zum Gegenstand der Auseinandersetzung macht. Diese 20 Abschnitte aus Dellas Valles Apologie machen rund die Hälfte des Textmaterials seiner *Risāla* aus, deren Parallelstellen ich zum Vergleich anhand der Hss. Vat. Pers. 7 und 8¹ angebe. Meist führt ʿAlawī diese Zitate mit der Formel *ānča gufta bi-īn ʿibārat ka* oder *mī-gūyīd bi-īn ʿibārat ka* ein und kennzeichnet ihr Ende mit *intabā*. Jedes Zitat aus Della Valles *Risāla* leitet in der Regel ein Gegenargument ʿAlawīs ein, das er anhand eines oder mehrerer Schriftbelege aus dem Alten und Neuen Testament, ggfls. unter Hinzuziehung des Korans, belegt.

Zusätzlich habe ich in der Tabelle ʿAlawīs Gliederung seiner Polemik in zwei Kapitel (*bāb*, I bzw. II) vermerkt, die den beiden ersten Kapiteln der Apologie Della Valles entsprechen und die Argumentationslinien zur Prophetenschaft Mohammeds und zur Fälschung der Evangelien aufgreifen.¹²⁵ Della Valles drittes Kapitel, in dem er den muslimischen Vorwurf der Ikonolatrie zu entkräften versucht, führt ʿAlawī hingegen nicht gesondert an, greift die Thematik jedoch am Ende seines zweiten Kapitels auf.¹²⁶ Daneben habe ich die Einteilung des Herausgebers des Teheraner Drucks in weitere Unterkapitel (*faṣl*, 1-6 bzw. 1-2) aufgenommen, um die Vergleichbarkeit aller überlieferten Textzeugen zu ermöglichen.

¹²⁵ ʿAlawī bemerkt zum Aufbau seiner Replik am Ende des ersten Kapitels: „So wie der Christ [Della Valle] das erste Kapitel [seiner Apologie] beendet hat, das die Gründe für die Verneinung der Prophetenschaft Mohammeds enthält, ist Euch [nun] deutlich geworden, dass jeder von ihnen durch viele Beweise, die klarer sind als der Mond in einer mond hellen Nacht, falsifiziert ist. Wenden wir uns dem zweiten Kapitel [Della Valles Apologie] zu, das darlegt, warum keine Fälschung in den Evangelien stattgefunden haben soll (*Čun naṣrānī fāriḡ šud az bāb-i awwal ka muštamil bar asbāb-i nafi-yi nubuwwat-i ḥaẓrat-i Muḥammad ast wa zābir gardīd buṭlān-i bar-yik az ānhā bi-čandīn dalīl ka raušantar-and az qamr fi lailat al-qamrā mutawagġib-i bāb-i duyym ka dar bayān-i wāqiʿ na-būdan-i taġyīr dar anāġīl ast gardīda.*)“, vgl. ʿAlawī, „Lawāmiʿ-i rabbānī“, ed. Saʿīd, S. 97.

¹²⁶ ʿAlawī, „Lawāmiʿ-i rabbānī“, ed. Saʿīd, S. 166:21-167:5; Lee, *Controversial Tracts*, S. xcix-c. Im Schlussteil von M3 findet sich eine ausführlichere Passage zur christlichen Bilder- und Kreuzverehrung, die dem dritten Kapitel von Della Valles Apologie geschuldet sein könnte. Auf die Frage der Echtheit der allein in M3 angeführten Zitate nach Della Valle gehe ich weiter unten ein.

	Della Valles <i>Risāla</i>	‘Alawīs <i>Lawāmi‘-i rabbānī</i>							
		Hss.-Gruppe 1				Hss.-Gruppe 2		Hss.-Gruppe 3	
		Gruppe 1/1		Gruppe 1/2	Gruppe 1/3			Gruppe 3/1	Gruppe 3/2
Inhalt	Vat. Pers. 7 [8 ¹]	C1	C2 [L]	V	M1	P [S]	E	M2	M3
<i>Prolog</i>		<i>2b:1-4a:7</i>	<i>3b:1-5a:8</i>	<i>1b:1-3a:8</i>	<i>1b:1-2b:3</i>	<i>1b:1-2a:11</i> <i>[20:1-</i> <i>21:16]</i>	<i>1b:1-3b:7</i>	<i>1b:1-3a:2</i>	<i>1b:1-3b:5</i>
Vorgezogene Nennung ‘Alawīs		o (2b)	o (3b)	o (1b)	o (1b)	o (1b) [20]	o (1b)	1b:4-5	o (1b)
Widmung an Schah Šafi		o (2b)	o (3b)	o (1b)	o (1b)	o (1b) [20]	o (1b)	o (1b)	1b:5-2b:3
Widmung an Mīrzā Muḥammad Amin		o (2b)	o (3b)	o (1b)	o (1b)	o (1b) [20]	o (1b)	1b:5-12	o (1b)
Anrede der Muslime		2b:4-7	3b:4-7	1b:5-8	1b:3-5	1b:2-4 [20:2-4]	1b:3-5	o (1b)	o (2b)
Zelt-Metapher (Sure ?)		2b:7-3a:2	3b:7-4a:1	1b:8-11	1b:5-7	1b:4-6 [20:4-6]	1b:6-8	o (1b)	2b:3-5
Sure 3,78		o (3a)	o (4a)	o (2a)	o (2a)	o (1b) [20]	o (2b)	2a:5-8	2b:8-11
Nennung ‘Alawīs		3b:3-5	4b:3-6 [xlii:10- 11]	2b:3-5	2a:6-7	2a:1-3 [21:2-4]	2b:7-9	o (2b)	o (3a)
Sure 55,74		4a:1-3	5a:1-2	3a:2-3	2a:13-14	2a:7-8 [21:10-11]	3b:1-3	o (2b)	o (3a)
Deutung zur Sure 55,74		o (4a)	o (5a)	o (3a)	o (2a)	o (2a) [21]	o (3b)	2b:6-10	3a:9-3b:1
<i>Kap. I.1</i>						<i>[22-37]</i>			
<i>DV1 (Warnung Jesu vor falschen Propheten)</i>	<i>3a:1-7 [4b:8- 5b:5]</i>	<i>4a:10- 4b:7, 12a:1-5</i>	<i>5a:10- 5b:8, 9a:1- 6</i>	<i>3a:10- 3b:9, 11a:2-7</i>	<i>2b:5-13, 7a:14-7b:4</i>	<i>2a:14-2b:4</i> <i>[22:4-11],</i> <i>4b:13-5a:2</i> <i>[26:9-13]</i>	<i>3b:10- 4b:5, 11b:11- 12b:2</i>	<i>3a:4-11, 9a:5-9</i>	<i>3b:7-4a:2, 9b:4-8</i>
Definition des Parakleten (<i>fāraqūt</i>)		5a (Mar- ginalie)	o (6a)	o (4a)	3a (Mar- ginalie)	o (2b) [23]	o (5b)	3b (Mar- ginalie unleser- lich)	o (4a)
Menschliche Natur Jesu		6b:11- 7b:7	7b:11- 8b:7 [xliii:8-10]	6a:5- 6b:11	4a:10- 4b:9	o (3b) [24]	o (8b)	5a:6-5b:9	5b:6- 6a:10

	Della Valles <i>Risāla</i>	‘Alawīs <i>Lawāmi‘-i rabbānī</i>							
		Hss.-Gruppe 1				Hss.-Gruppe 2		Hss.-Gruppe 3	
		Gruppe 1/1		Gruppe 1/2	Gruppe 1/3			Gruppe 3/1	Gruppe 3/2
Inhalt	Vat. Pers. 7 [8 ¹]	C1	C2 [L]	V	M1	P [S]	E	M2	M3
Joh 19 ¹²⁷ zum Parakleten		8a:9-9a:2	o ¹²⁸	7b:1-8a:4	5a:6-5b:3	o (4a) [25]	o (9b)	6a:9-7b:9	6b:9-7a:9
Mk 23; Mt 50 zu Elija (<i>Īlīyā</i>)		10a:10- 11b:7	o	9b:2- 10b:9	6a:14- 7a:11	o (4b) [26]	o (11b)	7b:11- 9a:1	8a:10- 9b:1
Anrede der Christen		13a:5-6	10a:7-8 [xlv:11- 12]	12a:10- 12b:1	8a:9-10	5b:3-4 [27:8-9]	13b:12-14	o (10a) ¹²⁹	o (10b)
Mohammeds Abstammung		13b:9-11	10b:10-12 [xlv:25- xlvi:2]	13a:4-7	8b:9-11	o (5b) [26]	o (14b)	o (10b)	o (11a)
Hebräisches Zitat [Dtn 33,2]		o (13b)	o (10b)	o (13a)	o (8b)	o (5b) [26]	o (14b)	10b:6-12	11a:4-10
Deutung zu [Dtn 33,2]		o (13b)	o (10b)	o (13a)	o (8b)	o (5b) [26]	o (14b)	o (10b)	11a:10- 11b:3
Zitat zum Kamelreiter (AT?)		13b:11- 14a:6	10b:12- 11a:6 [xlvii:1-4]	13a:7- 13b:2	8b:9-13	o (5b) [26]	o (14b)	10b:12- 11a:3	11b:3-6
Hinweis auf Mohammed (Hab)		o (14a)	o (11a)	o (13b)	o (8b)	o (6a) [28]	o (15a)	11a:7- 12a:6	11b:10- 12b:11
Überleitung zu [Gen 17,20]		14b:7-9	11b:7-9	14a:4-7	9a:7-9	6a:7-9 [28:10-11]	15a:12-14	o (12a) 130	o (13a)
Erläuterung 12er-Nume- rologie		o (17b)	o (14b)	o (17b)	o (11a)	o (7b) [30]	o (20b)	14b (Mar- ginalie)	15a:11-12
Beispiel für Numerologie		18a:8- 18b:6	15a:9- 15b:7	18b:1- 19a:3	11a:12- 11b:9	o (8a) [31]	o (21b)	15a:2- 15b:4	15b:9- 16b:1
Sure 50,22		18b:7-9	15b:8-9	19a:4-6	11b:9-12	8a:11-12 [31:7- 8] ¹³¹	21b:14- 22b:1	o (15b)	o (16b)

¹²⁷ Biblische Schriftbelege gebe ich nach der von ‘Alawī und Della Valle verwendeten Sequenzeinteilung unbekannter Zähltradition an, ggfls. verweise ich in eckigen Klammern auf die Parallelstellen nach der Zählung der Vulgata, soweit durch Konkordanz zur Einheitsübersetzung identifizierbar.

¹²⁸ C2 ist offenbar unvollständig. Zwei Folien fehlen, da C2 8b bei C1 7b:11 abbricht und C2 9a mit C1 12a:1 fortsetzt.

¹²⁹ M2 und M3 verweisen stattdessen auf Dtn 18 (*faṣl-i biğdahum siḡr-i paṅğum kitāb-i taurīya*).

¹³⁰ M2 und M3 verweisen stattdessen auf Gen (*siḡr-i awwal-i taurīya*).

	Della Valles <i>Risāla</i>	‘Alawīs <i>Lawāmi‘-i rabbānī</i>							
		Hss.-Gruppe 1				Hss.-Gruppe 2		Hss.-Gruppe 3	
		Gruppe 1/1		Gruppe 1/2	Gruppe 1/3			Gruppe 3/1	Gruppe 3/2
Inhalt	Vat. Pers. 7 [8 ¹]	C1	C2 [L]	V	M1	P [S]	E	M2	M3
Deutung zu [Gen 17,20]		o (18b)	o (15b)	o (19a)	o (11b)	o (8a) [31]	o (22b)	15b:5- g132	16b:2-5
Universal- anspruch des Islams		21a:5- 21b:6	18b:6- 19a:7	21b:8- 22a:10	13a:8- 13b:4	o (9b) [33]	o (25b)	17b:1-11	18a:8- 18b:6
Propheten- namen		o (21b)	o (19a)	o (22a)	o (13b)	o (9b) [33]	o (25b)	17b:11- 19a:5	18b:6- 19b:9
Charakterisie- rung Mo- hammeds		o (22a/b)	o (20a/b)	o (23a)	o (14a)	o (9b) [34]	o (26b)	19b (zwei Margina- lien)	o (20a/b)
Licht- Metapher		22b:5-9	20a:6-10	23a:10- 23b:4	14a:7-11	o (9b) [34]	o (27b)	19b:10- 20a:2	20b:3-7
Antichrist (<i>dağğāl</i>)		23b:5-11	21a:6-13	24b:1-8	14b:12- 15a:2	o (10a) [34]	o (28b)	20b:7-12	20b:10- 21b:3
Prophetentum Mose		25a:11- 25b:3	22b:13- 23a:4	28a:9- 26b:2	o (15b)	o (11b) [34]	o (30b)	22a:5-8	22b:6-10
Wunder- charakter des Korans		25b:8- 26b:3	23a:11- 24a:4	26b:7- 27b:3	16a:4- 16b:2	o (11b) [34]	o (30b)	22a:12- 23a:1	23a:2- 23b:4
Propheten- sendung an Juden		28a:7-11	25b:9-15	29a:6-10	o (17b)	o (12a) [37]	o (33b)	o (24a)	o (24b)
Wunder- beweis für Prophetentum		o (28b)	o (26a)	o (29b)	o (17b)	o (12a) [37]	o (34b)	24b:2- 25a:6	25a:3- 25b:6
<i>Kap. I.2</i> (<i>Wunder Got- tes</i>)						[38-47]			
Paraklet als Heiliger Geist		30b:2-3	28a:2-4	31a:11- 31b:2	o (18b)	o (13a) [41]	o (37b)	o (26b)	o (27a)
Götzenvere- hrung		31a:6-8	28b:7-10	32a:2-4	19a:9-10	13b:5-6 [41:16-17]	37b:14- 38b:2	27a:5-6	o (27b)
Deutung zu Ex 2 zu Moses		o (36a)	o (33b)	o (36b)	o (22a)	o (16a) [47]	o (46b)	31a:5- 31b:6	31a:6- 31b:6
<i>Kap. I.3</i>						[48-61]			

¹³¹ P und E geben im Gegensatz zu C1, C2, V und M1 das Koranzitat nur unvollständig wieder.

¹³² M2 ist hier ausführlicher als M3. Der Kopist ergänzt durch eine zusätzliche Marginalie.

	Della Valles <i>Risāla</i>	‘Alawīs <i>Lawāmi’-i rabbānī</i>							
		Hss.-Gruppe 1				Hss.-Gruppe 2		Hss.-Gruppe 3	
		Gruppe 1/1		Gruppe 1/2	Gruppe 1/3			Gruppe 3/1	Gruppe 3/2
Inhalt	Vat. Pers. 7 [8 ¹]	C1	C2 [L]	V	M1	P [S]	E	M2	M3
Sure 2,136		37b:6-7	35a:7-9	38a:3-5	o (23a)	o (16b) [49]	o (48b)	32b:9-11	32b:6-8
DV2 (<i>Selbstzeugnis Mohammeds illegitim</i>)	3b:8-4a:1 [6b:8-7b:2]	38a:6-10, 38b:3-6	35b:6-11 [l:10-14], 36a:4-7	38b:3-7, 11-39a:3	23a:12- 23b:1, 23b:5- 7 ¹³³	17a:6-8 [50:4-7], 17a:12-14 [50:11-14]	49b:5-9, 50b:1-4	33a:6-10, 33b:2-5	33a:3-6, 10-12
DV3 (<i>Warnung Jesu vor Mo- hammed und Koran</i>)	4a:1-6, 4a:9- 4b:1 [7b:2-10, 8b:3-5]	41b:5- 42a:2, 42b:7-9	39a:6- 39b:2 [liii:18- 21], 40a:8-11	41b:11- 42a:8, 43a:1-3	25b:1-9, 26a:8-10	19a:2-7 [53:13- 21], 19b:5-6 [54:13-15]	55b:5-13, 56b:3-5	36a:1-8, 36b:10-12	35b:4-10, 36a:10-12
Erläuterung zur Auferste- hung		o (45b)	o (43a)	o (46a)	o (28a)	o (21a) [57]	o (62b)	39a (Mar- ginalie)	38b:5-6
Metapher der Frühgeburt (<i>bidāġ</i>)		46a (Mar- ginalie)	o (43b)	o (46b)	o (28b)	o (21b) [57]	o (63b)	39b (Mar- ginalie)	o (39a)
Ergänzung zu Schrift- besitzern		o (47b)	o (45a)	o (47b)	29a:15- 29b:2	22a:10-11 [58:21- 59:1]	65b:13- 66b:1	40b:11- 41a:1	40a:5-7
Ergänzung zu Imam ‘Alī		o (47b)	o (45a)	o (47b)	o (29b)	o (22a) [59]	o (66b)	o (41a)	40a:7-8
Hinweis auf Juden und Christen		48a:6-9	45b:7-12	48a:8-11	29b:10- 12 ¹³⁴	22b:4-6 [59:10-13]	66b:12- 67b:2	o (41a)	o (40b)
Ergänzung zu Gesandten Gottes		o (49b)	o (47a)	o (49b)	30b:7-8	23a:12 [61:6]	69b:4-5	42a:11-12	41b:4-5
Kap. I.4						[62-75]			
DV4 (<i>Zurück- weisung der Autorität Mo- hammeds</i>)	4b:2-5a:3 [8b:7-10b:1]	50a:1- 50b:6, 51a:6-8	47b:1- 48a:7 [lviii:12- lix:2], 48b:7-10	49b:11- 50b:4, 51a:3-6	30b:14- 31a:13, 31b:8-10	23b:3-13 [63:3-15], 24a:7-8 [64:8-11]	69b:14- 71b:2, 72b:1-4	42b:6- 43a:8, 43b:5-8	41b:11- 42b:1, 42b:10- 43a:1
Verzehr von Tierfleisch		o (51b)	o (49a)	o (51a)	o (31b)	o (24a) [64]	o (72b)	43b (Mar- ginalie)	43a:5- 43b:1

¹³³ M1 ist offenbar unvollständig. Zwischen Fol. 24a/25b fehlt der Inhalt entsprechend C1 40a:2-41b:4. Stattdessen enthält M1 eine Folie aus einer unbekannten arabischen Quelle, die von einer anderen Hand stammt.

¹³⁴ In M1, P und E findet sich nur der Hinweis auf Mönche (*rabbānān*) „ähnlich Paulus und Petrus“.

	Della Valles <i>Risāla</i>	‘Alawīs <i>Lawāmi‘-i rabbānī</i>								
		Hss.-Gruppe 1					Hss.-Gruppe 2		Hss.-Gruppe 3	
		Gruppe 1/1		Gruppe 1/2	Gruppe 1/3	Gruppe 3/1			Gruppe 3/2	
Inhalt	Vat. Pers. 7 [8 ¹]	C1	C2 [L]	V	M1	P [S]	E	M2	M3	
Polemik gegen christliche Stämme (<i>‘Ibādīn</i>)		53b:1-5	51a:1-7 [lxi:12-15]	53a:8-53b:1	33a:7-10	25a:14-25b:2 [66:13-16]	76b:2-6	45b:2-5	o (45a)	
DV5 (<i>Widerspruch Mohammeds zu Propheten</i>)	5a:3-8 [10b:1-8]	56a:10-56b:7	53b:13-54a:9	56a:6-56b:3	35a:1-8	27a:1-8 [69:14-21]	81b:5-14	47b:10-48a:6	46b:11-47a:6	
Legitimität von Prophetentum		57a:1-4	54b:1-4	56b:7-10	35b:2-5	27a:11-14 [70:1-3]	82b:5-8	48a:9-12	o (47a)	
DV6 (<i>Schreiber-Parabel</i>)	5a:10-6a:2 [11b:1-12b:5]	57b:4-58a:8	55a:5-55b:10	57b:1-58a:5	36a:1-15	27b:9-28a:6 [70:15-71:3]	83b:8-84b:12	48b:10-49b:1	47b:7-48a:8	
Kap. I.5						[76-87]				
DV7 (<i>Unmoral Mohammeds</i>)	6a:2-6b:2 ¹³⁵ [12b:13b:7]	62b:4-63a:2	60a:4-60b:2	62b:9-63a:8	39a:10-39b:3	30b:4-10 [77:3-11]	92b:4-13	52b:11-53a:6	51b:8-52a:3	
Sure 2,102		o (67b)	o (65a)	o (68a)	o (42a)	o (33a) [81]	o (100b)	56b (Marginalie)	55b:2-3	
DV8 (<i>Polygynie als Beweis für Falschheit des Korans</i>)	6b:3-8 [13b:9-14b:4], 6b:10-7a:8 [14b:6-15b:7]	68b:4-10, 74a:3-74b:2	66a:4-11, 71b:3-72a:2	69a:5-11, 74b:8-75a:8	43a:2-6, 47a:6-47b:1	33b:9-12 [82:4-9], 35a:13-35b:6 [84:13-23]	102b:3-9, 107b:5-108b:3	57b:3-8, 63a:1-12	56a:8-56b:1, 61b:6-62a:4	
Deutung Gen 14; 15; 35; 39 zur Polygynie		o (68b)	o (66a)	69a (Marginalie)	43a:7-44b:3 ¹³⁶	o (33b) [82]	o (102b)	57b:8-58b:10	56b:1-57b:3	
Polygynie Mohammeds		70b:2-72b:9	68a:2-70a:9	71a:4-73b:3	45a:3-46a:14	o (34b) [83]	o (105b)	60a:6-62a:1	58b:11-60b:6	
Scheidung gemäß Gesetz Mose		73b:8-9	71:9-11	74b:2-3	o (47a)	o (35a) [84]	o (106b)	o (62b)	o (61b)	

¹³⁵ DV7 wird von ‘Alawī nicht vollständig zitiert. Die Zeilen der Hss. Vat. Pers. 7 Fol. 6a:7-10 und 8¹ Fol. 13b:1-5 sind in den Handschriften ausgelassen.

¹³⁶ M1, M2 und M3 weisen leichte Abweichungen gegenüber V auf.

	Della Valles <i>Risāla</i>	‘Alawīs <i>Lawāmi‘-i rabbānī</i>							
		Hss.-Gruppe 1				Hss.-Gruppe 2		Hss.-Gruppe 3	
		Gruppe 1/1		Gruppe 1/2	Gruppe 1/3			Gruppe 3/1	Gruppe 3/2
Inhalt	Vat. Pers. 7 [8 ¹]	C1	C2 [L]	V	M1	P [S]	E	M2	M3
Legitimität von Polygynie und Scheidung		o (76a)	o (73b)	o (76b)	48a:14-49a:14	o (36b) [86]	o (110b)	64b:6-66b:8 ¹³⁷	63a:8-65a:6
<i>Kap. I.6</i>						[88-97]			
Bestätigung des Prophetentums Mohammeds		77a:5-7	74b:6-9	77b:8-11	50a:4-6	37a:3-5 [90:5-7]	112b:7-10	67b:4-6	o (66a)
DV9 (<i>Ablehnung Mohammeds und des Korans</i>)	8a:10-9a:4 [18b:4-19b:10]	77b:6-78a:11, 79b:11-80a:5	75a:7-75b:14, 77a:12-77b:6	78a:10-79a:5, 80b:6-11	50a:15-50b:14, 51b:12-52a:1	37a:12-37b:9 [90:16-91:9], 38b:4-6 [92:11-14]	113b:1-10 ¹³⁸ , 116b:4-8	68a:2-68b:5, 69b:9-70a:1	66a:12-67a:3, 68a:6-10 ¹³⁹
Aufforderung zur Abkehr von Jesus		80a:5-80b:1	77b:6-78a:1	80b:11-81a:7	52a:1-7 ¹⁴⁰	38b:6-11 [92:15-21]	116b:9-117b:3	70a:1-7 ¹⁴¹	68a:11-12
DV10 (<i>Widersprüche Mohammeds zu Jesus nach Mt 59; Mk 31; Lk 60</i>)	9a:5-9b:2 [19b:10-20b:8]	81a:2-11	78b:2-13	81b:8-82a:7	52b:2-10	39a:5-11 [93:7-15]	118b:2-12	70b:4-71a:1	o ¹⁴²
Widerspruch Jesu zu Moses		o (81b)	o (79a)	o (82a)	52b:12-14	39a:13-15 [93:18-19]	119b:2-3	71a:3-4	68b:2-3

¹³⁷ M2 und M3 geben die Passage in ausführlicherer Form als M1 wieder. Dort fehlt M2 66a:4-66b:8 bzw. M3 64b:4-65a:6. In M3 65a wiederum fehlen die Zeilen M2 66b:1-2.

¹³⁸ DV9 ist unvollständig. Offenbar fehlt in E eine Folie zwischen 112b/113a und 113b/114a. E 113b:1 setzt erst bei P 37b:2 ein, der Anfang von DV9 ist nicht erhalten.

¹³⁹ DV9 ist unvollständig.

¹⁴⁰ M1, P und E weisen leichte Abweichungen gegenüber C1, C2 und V sowie M2 und M3 auf.

¹⁴¹ M2 und M3 weisen leichte Abweichungen gegenüber C1, C2 und V sowie M1, P und E auf.

¹⁴² M3 ist offenbar unvollständig. Eine Folie zwischen M3 68a/68b fehlt, da M3 68a bei M2 70a:3 abbricht und auf M3 68b mit M2 71a:1 wieder einsetzt. Auf der fehlenden Folie befand sich vermutlich DV10 wie in M2 70b:4-71a:1 überliefert.

	Della Valles <i>Risāla</i>	‘Alawīṣ <i>Lawāmi‘-i rabbānī</i>							
		Hss.-Gruppe 1				Hss.-Gruppe 2	Hss.-Gruppe 3		
		Gruppe 1/1		Gruppe 1/2	Gruppe 1/3		Gruppe 3/1	Gruppe 3/2	
Inhalt	Vat. Pers. 7 [8 ¹]	C1	C2 [L]	V	M1	P [S]	E	M2	M3
DV11 (<i>Jesu Scheidungsverbot nach Mt 9(?)¹⁴³; 59)</i>	9b:2-10a:6 [20b:9-22b:5]	82a:11-83a:6	79b:12-80b:7	83a:6-84a:3	53a:15-53b:13 ¹⁴⁴	39b:15-40a:12 [94:12-95:2]	120b:10-121b:12	71b:9-72a:11	69a:7-69b:9
<i>Kap. II.1</i>						[98-147]			
DV12 (<i>Zurückweisung des Fälschungsvorwurfs gegen Evn.</i>)	10a:7-11a:4 [22b:6-24b:8]	87a:2-10, 93a:3-93b:5 ¹⁴⁵	84b:2-14 [lxxv:22-27], 90b:3-91a:6	88a:5-88b:3, 94a:6-94b:9	56a:11-56b:4, 60a:4-60b:2	42a:14-42b:5 [101:3-10], 45b:11-46a:7 [106:5-18]	130b:4-13, 140b:10-141b:12	75b:1-75b:8, 80a:12-81a:2	72b:9-73a:16, 77a:12-77b:12
Kreuzigung Jesu und der Jünger		96b:6-97a:1	94a:8-94b:1 [lxxvi:3-11]	98a:4-11	62b:2-7	47b:15-48a:5 [109:10-17]	147b:4-11	o (83b)	o (80a)
Mt, Lk, Joh zur Verleugnung Petri		o (101b)	o (99a)	o (103b)	o ¹⁴⁶	o (50b) [113]	o (155b)	87b:1-9	84a:6-84b:2

¹⁴³ Dieser Schriftbeleg unterlag offensichtlich verschiedenen Kopistenfehlern und veranlasste ‘Alawī zu einer polemischen Spitze gegen Della Valle. Die Handschriften der *Risāla* Della Valles, Hss. Vat. Pers. 7 (Fol. 9b:3) und 8¹ (Fol. 20b:10), führen Mt 9 (*nubum*) bzw. Mt 99 (*navad wa nubum*) an. Wie in C1 82b:1, C2 80a:1, M1 53b:1, P 39b:15, E 120b:11, M2 71b:10 und M3 69a:8 belegt ist, lag ‘Alawī hingegen eine Handschrift der *Risāla* vor, die auf Mt 19 (*nūzdabum*) verwies (V 83a:7 lässt die beiden Lesungen Mt 19 und 99 zu). Dies zeigen ‘Alawīs Äußerungen in seiner Replik, dass Mt 19 (nach Vulgata-Zählung Mt 8,23-27, Sturm auf dem See) nicht zum Kontext der Argumentation Della Valles zur Ehescheidung passe, vgl. ‘Alawī, „*Lawāmi‘-i rabbānī*“, ed. Sa‘id, S. 95 und 97. Wahrscheinlich bezog sich Della Valle in seiner *Risāla* auf Mt 9 (nach Vulgata-Zählung Mt 5,32, Jesu Verbot der Ehescheidung). Dass ‘Alawī diesen Schriftbeleg in den *Lawāmi‘-i rabbānī* diskutiert, bestätigt, dass er wie Della Valle eine Fassung des Evangeliums nach Mt mit derselben Sequenzzerteilung heranzog, die der oben beschriebenen unbekannten Zähltradition folgt.

¹⁴⁴ In M1 fehlt der Inhalt entsprechend C1 82b:8-9.

¹⁴⁵ In C1 93b, C2 91a und V 94b fehlt der Inhalt von Hss. Vat. Pers. 7 Fol. 11a:1-2 und 8¹ Fol. 24b:3-5, wie er auch in M1 60a:14-15, P 46a:4-5, E 141b:7-9, M2 80b:10-12 und M3 77b:9-10 wiedergegeben wird.

¹⁴⁶ M1 ist offenbar unvollständig, da zwischen Fol. 65a/66b ein Blatt mit dem Inhalt entsprechend C1 101a:9-102b:11 fehlt. Stattdessen enthält M1 an gleicher Stelle einen unbekannten persischen Text, der weder von der Hand des Kopisten von M1 noch von der des Schreibers der Fol. 24b/25a stammt.

	Della Valles <i>Risāla</i>	‘Alawīs <i>Lawāmi’-i rabbānī</i>							
		Hss.-Gruppe 1			Hss.-Gruppe 2	Hss.-Gruppe 3			
		Gruppe 1/1	Gruppe 1/2	Gruppe 1/3		Gruppe 3/1	Gruppe 3/2		
Inhalt	Vat. Pers. 7 [8 ¹]	C1	C2 [L]	V	M1	P [S]	E	M2	M3
Elija nicht identisch mit Joh d.T.		103a (Marginalie)	o (100b)	105a (Marginalie)	66b:4-7	51b:4-6 [114:20-115:1]	158b:5-8	89a (Marginalie)	o (85b)
Gottesanspruch Jesu		104a:4-5	o (101b)	106a:3-4	67a:10-11	52a:6-7 [115:20-21]	160b:4-5	89b:7-9	o (86b)
Verweis auf <i>Miṣqal-i ṣafā</i>		o (104a)	o (101b)	o (106a)	o (67a)	o (52a) [115]	o (160b)	89b:9-11	86b:1-2
Gottesanspruch Jesu		104b:10-11	102a:11-12	106b:10-11	67b:9-10	52b:4-5 [116:10-11]	161b:8-9	90a:12-90b:1	o (86b)
Erklärung zu Lug und Trug (<i>turrahāt</i>)		105a (Marginalie)	o (102b)	107a (Marginalie)	67b:12	52b:6-7 [116:13-14]	161b:12	90b (Marginalie)	o (87a)
Mt zu Petrus		106b:7-8	104a:8-10	108b:11-109a:2	68b:14-15	o (53b) [117]	o (164b)	91b:8-9	88a:10-12
Mt 88; Mk 46 zu Jesu Auslieferung		108a:10-108b:3	105b:12-106a:2-4 [lxxxii:13-17]	110b:8-111a:1	69a:14-70a:3	54a:15-54b:4 [119:11-14]	167b:1-6	93a:4-7	o (89b)
Vorwurf des Fanatismus unter Jüngern		109b:5-7	107a:6-9	112b:4-6	70b:7-9	55a:5-7 [120:9-11]	169b:2-4	94a:2-4	o (90a)
Gottesanspruch Jesu		110a:4-9	107b:4-12	112b:3-9	70b:15-71a:5	55a:12-55b:1 [120:18-23]	169b:12-170b:3	94a:10-94b:3	o (90b)
Gottessohnschaft		o (110a)	o (107b)	o (112b)	o (71a)	o (55b) [120]	o [170b]	94b (Marginalie)	90b:4-5
Ergänzung zu Joh d.T.		112a:3-5	109b:4-6	114b:4-6	o (72a)	56a:14-15 [122:10-12]	172b:13-173b:1	95b:10-12	92a:1-3
Abweichen der Evv. und Jünger von Gott		o (113a)	o (110b)	115a (Marginalie)	72b:6-13	56b:11-57a:2 [123:2-8]	174b:5-13	96b:3-10	92b:5-12
Ergänzung zum Lügen		115b:7-11	113a:9-14	118a:8-118b:1	o (74b)	58b:2-4 [125:16-18]	179b:10-13	99a:7-10	95a:6-9

	Della Valles <i>Risāla</i>	‘Alawīs <i>Lawāmi‘-i rabbānī</i>							
		Hss.-Gruppe 1				Hss.-Gruppe 2		Hss.-Gruppe 3	
		Gruppe 1/1		Gruppe 1/2	Gruppe 1/3			Gruppe 3/1	Gruppe 3/2
Inhalt	Vat. Pers. 7 [8 ¹]	C1	C2 [L]	V	M1	P [S]	E	M2	M3
Kreuzigung widerlege Evv.		116b:5-117a:10	114a:6-114b:14	o (119a)	75a:7-75b:3 ¹⁴⁷	59a:1-13 [126:9-127:1]	181b:3-182b:7	99b (Marginalie)	95b:11-96a:11
<i>DV13 (Umstände der Fälschung der Evv.)</i>	<i>11a:4-11b:3 [24b:8-25b:9]</i> ¹⁴⁸	<i>117b:2-118a:1, 124b:2-5</i>	<i>115a:2-115b:1, 122a:2-5</i>	<i>119a:10-119b:9, 127b:2-5</i>	<i>75b:5-14, 79b:14-80a:1</i>	<i>59b:1-7 [127:4-13]</i>	<i>182b:11-183b:7</i>	<i>100a:3-11, 105b:3-6</i>	<i>96b:1-9, 102a:2-4</i>
Erklärung zu Glühwürmchen (<i>yarā‘a</i>)		119a (Marginalie)	116b:3	o (121a)	o (76b)	o (60a) [128]	o (185b)	101a (Marginalie)	o (97b)
Gründe für Fälschung der Evv.		119a:6-8	116b:7-9	121a:7-9	76b:7-8	60a:10-11 [128:13-15]	185b:7-9	101a:11-12	97b:8-12 ¹⁴⁹
Verrat des Judas		123b:8-125a:1	121a:9-122b:1	126b:5-128a:2	79b:4-80a:7 ¹⁵⁰	o (62b) [131]	o (192b)	105a:1-105b:12	101a:12-102a:10
Ergänzung zu Jüngern		o (125b)	o (123a)	o (128b)	80b:4-5	63a:3-4 [132:12-13]	193b:13-14	o (106a)	o (102b)
Unglauben der Jünger (<i>hawāriyān</i>)		126a:1-10	123b:1-10	129a:4-129b:1	o (80b)	o (63a) [132]	o (194b)	106b (Marginalie)	103a:5-12
Hinweis auf Joh 44		129b:4-5	127a:4-5	132b:10-11	o (80b)	o (65a) [135]	o (199b)	109a:8-9	105b:11-12
Joh 37 zum Beten Jesu		130b:10-131a:4	128a:11-128b:5	134a:5-10	o (83b)	o (65b) [136]	o (201b)	110a:7-12	106b:9-107a:1
Wesen Gottes in der Trinität		136a:9-136b:10	133b:10-134a:11	139b (Marginalie)	86b:9-87a:4	68a:14-68b:8 [140:10-21]	209b:11-210b:9 ¹⁵¹	114a:1-11 ¹⁵²	110b:5-111a:4 ¹⁵³

¹⁴⁷ M1 gibt diese Textpassage verkürzt ohne den Inhalt entsprechend C1 117a:5-6 und 8-10 wieder.

¹⁴⁸ DV13 wird von ‘Alawī nicht vollständig zitiert. Die Zeilen der Hss. Vat. Pers. 7 Fol. 11a:8-10 und 8¹ Fol. 25b:3-5 sind in den Handschriften ausgelassen.

¹⁴⁹ M3 weicht von C1, C2, V, M1 und M2 deutlich ab.

¹⁵⁰ M1 gibt diesen Textabschnitt verkürzt ohne den Inhalt entsprechend C1 123b:11-124a:5 wieder.

¹⁵¹ E gleicht P, es fehlen jedoch die Zeilen P 68b:7-8.

¹⁵² M2 und M3 weisen Abweichungen gegenüber C1, C2, V, M1, P und E auf.

¹⁵³ M3 ähnelt M2, es fehlen jedoch die Zeilen M2 114a:7-9.

	Della Valles <i>Risāla</i>	‘Alawīs <i>Lawāmi’-i rabbānī</i>							
		Hss.-Gruppe 1				Hss.-Gruppe 2	Hss.-Gruppe 3		
		Gruppe 1/1	Gruppe 1/2	Gruppe 1/3	Gruppe 3/1		Gruppe 3/2		
Inhalt	Vat. Pers. 7 [8 ¹]	C1	C2 [L]	V	M1	P [S]	E	M2	M3
Beziehung zwischen Gott-Vater und Sohn		136b:11-137a:6	134a:11-134b:7	o (139b)	87a:4-10	68b:9-13 [140:21-141:3]	210b:9-211b:2	114a:12-114b:5 ¹⁵⁴	111a:4-10
Polemik gegen Melkiten		138b:9-11	136a:10-13 [lxxxix:22-25] ¹⁵⁵	141b:1-4	88a:13-15	69b:10-12 [142:11-14]	213b:12-214b:2	115b:11-116a:2 ¹⁵⁶	112b:3-6
Wesenseinheit Gottes		139a:8-140a:5	136b:10-137b:6 [xc:7-21]	142a:2-143a:3	88b:7-89a:10	o (70a) [142]	o (214b)	116a:9-117a:3	113a:1-113b:6
Überleitung zur Deutung des mosaischen Gesetzes		141b:11-142a:1	139a:13-139b:1	145a:3-4	90a:14-15	70b:15-71a:1 [144:7-9]	217b:9-10	118a:12-118b:1	o (115a)
DV14 (<i>Rechtfertigung der Evv. durch Universalität des Christentums</i>)	11b:3-12b:1 ¹⁵⁷ [25b:9-28b:3]	143a:4-143b:9, 145a:4-145b:3	140b:4-141a:12, 142b:5-143a:3	146a:11-147a:8, 148b:5-149a:3	91a:7-91b:7, 92b:1-9	71b:5-72a:2 [145:6-21], 72b:8-14 [146:25-147:7]	219b:8-221b:10, 222b:12-223b:6	119a:10-119b:12,1 20b:9-121a:5	115b:11-116b:1, 117a:10-117b:6
Mond-Metapher		144a:5-7	141b:6-8	147b:4-6	91b:13-15	72a:7-9 [146:7-8]	221b:4-5	o (120a)	o (116b)
Kap. II.2						[148-167]			
DV15 (<i>Verbreitung der Bibel als Beweis ihrer Echtheit</i>)	12b:8-13a:5 [29b:1-10]	146b:5-147a:4	144a:5-144b:4	150a:9-150b:8	93b:1-9	73b:2-9 [149:5-14]	225b:4-14	122a:3-11	118b:3-11
Widersprüchlichkeiten der Evv.		147a:5-147b:2	144b:5-13 ¹⁵⁸	150b:9-151a:6	93b:10-94a:1	o (73b) [149]	o (226b)	122a:12-122b:6	118b:12-119a:5

¹⁵⁴ M2 und M3 weisen Abweichungen gegenüber C1, C2, V, M1, P und E auf.

¹⁵⁵ Der Vergleich mit C1 zeigt, dass der Kopist von C2 bei seiner Abschrift in die nachfolgende Zeile rutschte und irrtümlich den Jakobiten die Beschreibung der Melkiten zuordnete. Gleiches ist in L lxxxix:22 zu beobachten. Dies legt nahe, dass C2 Quelle für Lees auszuweisen Druck war.

¹⁵⁶ M2 und M3 weisen Abweichungen gegenüber C1, C2, V, M1, P und E auf.

¹⁵⁷ DV14 wird von ‘Alawī nicht vollständig zitiert. Die Zeilen der Hss. Vat. Pers. 7 Fol. 11b:8-12a:4 und 8¹ Fol. 26b:5-27b:3 sind in den Handschriften ausgelassen.

	Della Valles <i>Risāla</i>	‘Alawīs <i>Lawāmi‘-i rabbāni</i>							
		Hss.-Gruppe 1				Hss.-Gruppe 2		Hss.-Gruppe 3	
		Gruppe 1/1		Gruppe 1/2	Gruppe 1/3			Gruppe 3/1	Gruppe 3/2
Inhalt	Vat. Pers. 7 [8 ¹]	C1	C2 [L]	V	M1	P [S]	E	M2	M3
Fälschung der Evv.		147b:5-6	o	151a:9-11	94a:4-5	73b:12-13 [150:2-3]	226b:4-5	o (122b)	o (119a)
Christen in Afrika, Spanien und <i>aṣ-Ṣaḡāliba</i> ¹⁵⁹		o (148b)	o (145b)	152b:3-9 ¹⁶⁰	o (94b)	o (74a) [150]	o (227b)	123b:3-6	120a:2-5
Mariologie der Nestorianer		o (148b)	o (145b)	o (152b)	o (94b)	o (74a) [150]	o (227b)	123b:7-9	120a:6-8
Mariologie der <i>Barbarā-nīya</i> ¹⁶¹ , Sure 5,115		o (148b)	o (145b)	153a:1-8	o (94b)	o (74a) [150]	o (228b)	123b:11-124a:3 ¹⁶²	120a:10-120b:3
Wesenseinheit und Trinität		o (149a)	o (146a)	153b:7-154a:8	o (95a)	o (74b) [151]	o (228b)	124a:11-124b:9	120b:11-121a:10
Menschliche Natur Jesu		149a:5-7	146a:6-8 [xcv:8-10]	154a:8-10	95a:2-3	o (74b) [151]	o (228b)	124b:9-11	121a:10-11
Tod und Auferstehung Jesu		o (149a)	o (146a)	154b:3-155b:3	o (95a)	o (74b) [151]	o (228b)	125a:1-125b:8	121b:2-122a:8
Menschliche Natur Jesu		o (149a)	o (146a)	o (155b)	o (95a)	o (74b) [151]	o (228b)	125b (Marginalie)	122a:8-10
Ergänzung Heiliger Geist		151a:1-2	148a:1-2	157b:2	96a:6-7	o (75b) [152]	o (231b)	127a:2-3	123b:3-4
Wesenseinheit Gott-Vater und Sohn		151a:5-151b:10	148a:5-148b:12	157b:5-158a:10	96a:10-96b:8	o (75b) [152]	o (231b)	127a:6-127b:7	123b:6-124a:7

¹⁵⁸ C2 bricht am Ende der Folie ab. Vermutlich hat der Kopist eine Folie seiner Vorlage (C1 147b) übergangen, da er auf C2 145a mit dem Inhalt von C1 148a fortfährt.

¹⁵⁹ C1 150a:7. In V 152b:3 heißt es *aṣ-Ṣaḡāliba*, in M2 123b:3 und M3 120a:2 *aṣ-Ṣaḡālibīya*. Wie bereits Sa‘id vermutete, könnte es sich um die Bezeichnung eines russischen oder slawischen Stamms handeln. Siehe hierzu ‘Alawī, „*Lawāmi‘-i rabbāni*“, ed. Sa‘id, S. 152, Anm. 6.

¹⁶⁰ Der Kopist gibt die gleiche Textpassage auch in V 156b:1-7 wieder, bezieht sie aber nur in V 152b auf die Nestorianer. Während in C1, C2, M1, P und E die Ergänzung an dieser Stelle fehlt, erscheint sie in M2 und M3 gekürzt und ohne Nennung der Nestorianer.

¹⁶¹ Offenbar handelt es sich hierbei um eine pejorative Fremdbezeichnung für eine christliche Denomination.

¹⁶² M2 und M3 weisen Abweichungen gegenüber V auf.

	Della Valles <i>Risāla</i>	‘Alawīs <i>Lawāmi‘-i rabbānī</i>							
		Hss.-Gruppe 1				Hss.-Gruppe 2		Hss.-Gruppe 3	
		Gruppe 1/1		Gruppe 1/2	Gruppe 1/3			Gruppe 3/1	Gruppe 3/2
Inhalt	Vat. Pers. 7 [8 ¹]	C1	C2 [L]	V	M1	P [S]	E	M2	M3
Keine Präexistenz des Gottessohns		o (152a)	o (149a)	o (158a)	o (96b)	75b:9-11 [152:19-21]	231b:10-12	o (127b)	o (124a)
Christologie der Jakobiten		152a:1-153a:8	149a:1-150a:8	158b:1-159:6	96b:10-97b:3	75b:11-76b:1 [152:22-153:22]	231b:12-233b:12	o (127b)	o (124a)
Überleitung zu DV16		153a:8-10	150a:9-12	o (159b) ¹⁶³	97b:3-5	76b:1-3 [154:1-2]	233b:12-234b:1	127b:9-11	124a:9-11
DV16 (<i>Offenbarungsglaube ohne Koran</i>)	13a:5-13b:2 [29b:10-30b:10]	153a:9-153b:8	150a:11-150b:10	159b:6-160a:5	97b:5-13	76b:3-10 [154:2-11]	234b:1-10	127b:10-128a:7	124a:10-124b:7
Hinweis auf <i>Miṣqal-i šafā</i>		o (154b)	o (151b)	o (161a)	o (98a)	o (77a) [155]	o (236b)	129a:2-3	125b:1-2
Muslime als Gemeinde des Parakleten		157a:11-158b:11	154a:12-155b:12	163b:10-165a:9	100a:3-100b:14	o (78b) [157]	o (240b)	131a:2-132a:4 ¹⁶⁴	127a:11-128a:12
Verlust des wahren Ev.		o (158b)	o (155b)	165a:10-165b:2	o (100b)	o (78b) [157]	o (240b)	132a:4-10 ¹⁶⁵	128a:12-128b:6
Ergänzung zur Fälschung der Evv.		159b:1-2	156b:1-3	166a:5-6	101a:10-11	79a:1-2 [157:14-15]	242b:2-3	o	o (129a)
Sure 3,78; 5,44		161a:10-161b:3	158a:13-158b:3	168a:4-7	o (102a)	o (79b) [159]	o (245b)	133a:7-9	130a:12-130b:3
DV17 (<i>Mohammeds Geignerschaft zu Christen</i>)	13b:3-9 [31b:1-7]	162a:1-8	159a:1-9	168b:6-169a:3	102b:5-10	80a:6-10 [159:20-160:5]	245b:10-246b:4	133b:4-10	130b:9-131a:2
Mohammed in Joh		162a:9-162b:1	159a:10-159b:1	169a:5-8	102b:11-14	80a:11-13 [160:6-9]	246b:6-8	o (133b)	o (131a)
Licht-Metapher		162b:5-10	159b:5-11	169b:2-8	103a:2-6	80b:1-3 [160:12-14] ¹⁶⁶	246b:12-247b:1	134a:3-9 ¹⁶⁷	131a:7-131b:1

¹⁶³ Die entsprechende Textpassage fehlt hier. Dass der Kopist sie absichtlich nicht von seiner Vorlage übernahm, zeigt ein Schreibfehler in V 156b:9-157a:1. Hier fügte er die Passage an anderer Stelle als in C1 ein, tilgte sie aber wieder.

¹⁶⁴ In M2 und M3 fehlt der Inhalt entsprechend C1 158b:5-7.

¹⁶⁵ M2 ist offenbar unvollständig. Eine Folie zwischen M2 132a/132b fehlt, da M2 132a bei M3 128b:8 abbricht und M2 132b mit M3 129b:7 fortfährt. Zudem weichen M2 und M3 stark von V ab.

¹⁶⁶ P und E weisen Abweichungen gegenüber C1, C2, V und M1 sowie M2 und M3 auf.

	Della Valles <i>Risāla</i>	‘Alawīs <i>Lawāmi‘-i rabbānī</i>							
		Hss.-Gruppe 1				Hss.-Gruppe 2		Hss.-Gruppe 3	
		Gruppe 1/1		Gruppe 1/2	Gruppe 1/3			Gruppe 3/1	Gruppe 3/2
Inhalt	Vat. Pers. 7 [8 ¹]	C1	C2 [L]	V	M1	P [S]	E	M2	M3
Sure 3,71		163a:6-9	160a:7-10	170a:5-9	103a:12-14	o (80b) [160]	o (247b)	134b:6-9	131b:9-132a:1
Gesetz Mohammeds		163b:6-164a:4	160b:7-161a:5	170b:6-171a:6	103b:5-13	80b:13-81a:4 [161:2-9]	248b:2-10	135a:4-9 ¹⁶⁸	132a:7-12
DV18 (<i>Gegen Prophetentum Mohammeds</i>) ¹⁶⁹	14a:1-8 [31b:9-32b:7]	164a:4-164b:2	161a:5-161b:2	171a:6-171b:7	103b:13-104a:7	81a:5-12 [161:9-19]	248b:10-249b:6	135a:16-135b:6	132b:1-7
Offenbarungsverständnis		164b:9-165b:9	161b:11-162b:9 ¹⁷⁰	172a:4-173a:5	104a:13-105a:1	o (81b) [162]	o (249b)	136a:1-136b:6	133a:1-2 ¹⁷¹
Koran und Paklet		165b:9-166a:2	162b:9-163a:2	173a:5-9	105a:1-4	81b:3-5 [162:1-4]	249b:14-250b:4	136b:7-9	o (133a)
Überleitung zur Diskussion der Auferstehung		166a:6-7	163a:7-8	173b:3-4	105a:7-8	81b:8-9 [162:7-8]	250b:7-8	136b:12-137a:1	o (133a)
Hinweis auf <i>Miṣqal-i ṣafā</i>		o (166a)	o (163a)	o (173b)	o (105a)	o (81b) [162]	o (250b)	137a:3-7	133a:6-10
Positionen zur leiblichen Auferstehung		168a:1-7	165a:2-7	175b:1-6 ¹⁷²	106a:9-14	82b:6-9 [163:22-164:5]	253b:3-8	138a:11-138b:5 ¹⁷³	134a:11-134b:4
Redaktion Schlussteil von M3 ¹⁷⁴		o (171a)	o (168a)	o (178b)	o (108a)	o (84a) [166]	o (257b)	o (140b)	136b:8-153b
Gedichtverse		171b:7-10	168b:8-11	179a:11-179b:4	108b:2-5	84b:5-7 [167:2-5]	258b:10-13	141a:7-9 ¹⁷⁵	o

¹⁶⁷ M2 und M3 weichen stark von C1, C2, V und M1 sowie P und E ab.

¹⁶⁸ M2 und M3 weichen jeweils von C1, C2, V, M1, P und E ab, M3 stärker als M2.

¹⁶⁹ DV18 weicht in den überlieferten Manuskripten von Hss. Vat. Pers. 7 und 8¹ ab.

¹⁷⁰ In C2 fehlt der Inhalt von C1 165a:4-6 und 165a:9-10. Erstere Passage hat der Kopist am Ende von C2 162a nachgetragen.

¹⁷¹ In M3 133a:1-2 ist nur der Beginn der Textstelle erhalten.

¹⁷² V weicht von C1, C2, M1, P und E sowie von M2 und M3 ab.

¹⁷³ M2 und M3 weichen von C1, C2, M1, P und E sowie von V ab.

¹⁷⁴ Ab M3 136b weist diese Handschrift eine eigene Textredaktion auf, die keiner anderen entspricht. Die Passage M3 134a:9-134b:6 wiederholt sich auf M3 138b:12-139a:10.

¹⁷⁵ M2 weicht von C1, C2, V, M1, P und E ab. Es findet sich erneut ein Hinweis auf *Miṣqal-i ṣafā*.

	Della Valles <i>Risāla</i>	‘Alawīs <i>Lawāmi’-i rabbānī</i>							
		Hss.-Gruppe 1				Hss.-Gruppe 2	Hss.-Gruppe 3		
		Gruppe 1/1		Gruppe 1/2	Gruppe 1/3		Gruppe 3/1	Gruppe 3/2	
Inhalt	Vat. Pers. 7 [8 ¹]	C1	C2 [L]	V	M1	P [S]	E	M2	M3
DV19 (<i>Gottesanspruch Jesu</i>)	o ¹⁷⁶	o	o	o	o	o	o	o	148b:10-149a:8
DV20 (<i>Wahrheitsanspruch der Exv.</i>)	o	o	o	o	o	o	o	o	149b:10-150b:5
Ehrerbietungen an Propheten ¹⁷⁷		171b-187b	168b-185a	179b-195a	108b-118a	84b-92a [168-183]	258b-278b	141a-153a	152a-153b
Mohammed als Paraklet ¹⁷⁸		171b:11-172a:11	168b:12-169a:12	179b:4-180a:4	108b:5-15	84b:7-15 [169:1-10]	258b:13-259b:10	141a:10-141b:5	o
Ergänzung zu Ungläubigen		178a:3-4	175b:3-5	o (185b)	o (112a)	o (88a) [175]	o (267b)	o (145b)	o
Ergänzung zu Mohammed		178a:11-178b:1	175b:13-176a:1	o (186a)	o (112b)	o (88a) [176]	o (267b)	o (145b)	o
Ergänzung zur Offenbarung		179a:3-4	176b:3-5	o (186b)	o (112b)	o (88a) [176]	o (268b)	o (146a)	o
Paraklet als Gesandter		o (180a)	o (177b)	187b:8-188a:1	113a:14-113b:3	88b:14-89a:2 [177:11-15]	269b:13-270b:4	146b:12-147a:4	o
Verrat der Jünger an Jesus ¹⁷⁹		180b:5-181b:4	178a:6-179a:4	188b (Marginalie)	113b:14-114b:1	89a:11-89b:13 [178:7-25]	271b:3-272b:10	147b:1-148a:6	o
Suren zur Offenbarung		184a:2-185a:11	181b:3-182b:13	o (191a)	o (116a)	o (91a) [181]	o (276b)	o (150a)	o
Suren zu Gottesnamen		o (185b)	o (183a)	191a:5-192a:8	116a:2-116b:6	o (91a) [181]	o (276b)	150a:4-150b:12	o
Gedichtvers		186a:3-4	183b:3-5	192b:11-193a:2	116b:15-117a:2	o (91b) [181]	o (277b)	151a:7-11	o

¹⁷⁶ DV19 und 20 können anhand der Hss. Vat. Pers. 7 und 8¹ nicht als Zitate Della Valles identifiziert werden. Möglicherweise handelt es sich hierbei um spätere Hinzufügungen, die deshalb ausschließlich in M3 belegt sind.

¹⁷⁷ Während C1 171b:10 und C2 168b:12 den Schlussteil mit *yā ma‘šār an-našārā* einleiten, weisen V 179b:4, P 84b:7 und E 258b:13 ihn als *ḥitām makkī* (mekkanischer Epilog) oder *ḥitām miskī* (Moschus gleicher Epilog) aus. Letztere Lesung ist eindeutig in M1 108b:5, M2 141a:9 und M3 152a:4 belegt.

¹⁷⁸ Diese Textpassage liegt in drei voneinander leicht abweichenden Versionen vor, nämlich C1, C2 sowie V, M1, P, E sowie M2.

¹⁷⁹ Diese Passage ist in zwei voneinander leicht abweichenden Textversionen belegt, nämlich C1, C2 sowie V, M1, P, E, M2.

	Della Valles <i>Risāla</i>	‘Alawīs <i>Lawāmi’-i rabbānī</i>							
		Hss.-Gruppe 1				Hss.-Gruppe 2		Hss.-Gruppe 3	
		Gruppe 1/1		Gruppe 1/2	Gruppe 1/3			Gruppe 3/1	Gruppe 3/2
Inhalt	Vat. Pers. 7 [8 ¹]	C1	C2 [L]	V	M1	P [S]	E	M2	M3
Gedichtverse und Suren		186a :11- 186b:1, 2- 7, 8- 187a:3, 5- 7	183b:14- 184a:1, 2- 7, 8- 184b:3, 6- 8	193a:11- 193b:1, 2- 8, 9- 194a:6, 7- 9	117a:8-9, 10-14, 15- 117b:5, 9- 10	o (91b/92a) [182/183]	o (277b/278 a)	151b:6, 8- 12, 152a:1-6, 8-9	o
Gedichtverse		187a:7-9	184b:9-11 [ci:1-2]	o (194a)	117b:12- 13	92a:2-4 [182:19- 22]	278a:3-5	152a:11- 152b:1	o

Die folgende Beschreibung der einzelnen Manuskripte und Drucke erlaubt eine Zuordnung der Textzeugen zu verschiedenen Handschriftengruppen und gibt so Auskunft über die weitere Rezensionsgeschichte von ‘Alawīs *Lawāmi’-i rabbānī*.

Hs. Dd.6.83 (Cambridge)

Hs. Dd.6.83 der Cambridge University Library (C1) umfasst 190 Folien, die ca. 13,5 × 9 cm (Text: 9 × 4,5 cm) groß und elfzeilig beschrieben sind.¹⁸⁰ Die Handschrift ist in gutem Zustand, lediglich einzelne Blätter sind durch leichten Insektenfraß beschädigt. Außer der ersten Folie trägt das Papier kein Wasserzeichen. Die Ta‘liq-Schrift des Kopisten ist sauber gearbeitet und gut lesbar. Die Kopie wurde am Mittwoch, den 5. Ša‘bān 1031/ 15. Juni 1622 von dem Baumeister (*mī‘mār*) und offenbar auch professionellen Kopisten Šadr ad-Dīn b. Ğa‘far ‘Alī angefertigt. Eigennamen, Titel, Eulogien, Koranzitate, Zitate aus Della Valles Apologie und aus dem Alten Testament sind rot überstrichen. Anreden der Christen, Überschriften und einzelne Propheten- und Imamnamen sind in roter Tinte gearbeitet. Das hebräische Zitat in arabischen Lettern, Gen 17,20, ist fehlerhaft wiedergegeben.¹⁸¹

In C1 sind sechs Marginalien belegt, die alle von der Hand des Kopisten stammen. Zwei von ihnen erläutern die Gestalt des Parakleten (*fāraqliṭ*) und Elias (*Īlīyā*).¹⁸² Neben einer Ergänzung zu den Prophetennamen werden zusätzlich die drei arabischen Begriffe *turraba* (Lüge), *ḥūt* (Fisch) und *yarā‘a* (Glühwürmchen) als Glosse erläutert.¹⁸³ Offenbar wollte der Kopist dem wenig arabischkundigen Leser

¹⁸⁰ E.G. Browne, *A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge 1896, S. 7-9, Nr. VII; ders., *Literary History*, Bd. 4, S. 421; ders., „Fihriš al-maḥṭūṭāt al-islāmīya bi-Maktabat Ğāmi‘at Kambriġ. al-qism al-ḥāmis. Tarġamat d. Yaḥya al-Ġubūrī“, *al-Maurid* 10 iii-iv (1981), S. 429.

¹⁸¹ C1 14b:10-15a:1.

¹⁸² C1 5a, 103a.

¹⁸³ C1 15b, 105a, 110b, 119a.

eine Verstehenshilfe geben. Die Lexik von C1, C2, V, M1, P und E ist im Vergleich zu M2 und M3 insgesamt stärker arabisch als persisch geprägt. Am Ende einer Marginalie findet sich die arabische Ziffer 12. Möglicherweise handelt es sich dabei um ein Kürzel zur Identifizierung des Kopisten.¹⁸⁴

Wie in C1 ist für alle Handschriften der Polemik 'Alawīs die direkte Anrede der Christen kennzeichnend, die überwiegend mit *yā ma'shar an-našārā* (o ihr Christen) erfolgt. Daneben finden sich weitere arabische Formen wie *ayyuhā an-našrānī* oder *yā ma'shar al-ʿuqalāʾ* (o ihr Verständigen).

Jesus wird in der Polemik ganz überwiegend als *Masīḥ* (Messias) bezeichnet, es finden sich aber auch die muslimischen und christlichen Namensformen *ʿIsā*¹⁸⁵ bzw. *Yasūʿ*.¹⁸⁶ Dabei fällt auf, dass sich die Verwendung der christlichen Bezeichnung *Yasūʿ* auf eine rund 20 Folien umfassende Passage im zweiten Kapitel der *Lawāmiʿ-i rabbānī* konzentriert, die den Fälschungsvorwurf gegen die Evangelien beschreibt. Möglicherweise ist dies Indiz für eine ungenannte Quelle 'Alawīs, auf die er sich in diesem Abschnitt stützt oder Teile daraus entnommen hat. Dafür spräche ebenfalls, dass 'Alawī in diesem Abschnitt an drei Stellen erläutert, dass *Yasūʿ* und *Masīḥ* gleichbedeutend sind, obwohl er den Eigennamen bereits zuvor zweimal verwendete und aus dem Gesamtkontext kein zusätzlicher Erklärungsbedarf für den Leser bestünde.

Hs. Ll.6.29 (Cambridge)

Hs. Ll.6.29 der Cambridge University Library (C2) umfasst 186 Blätter,¹⁸⁷ die ca. 15,5 × 10 cm (Text: zwischen 8 × 7 und 12,5 × 9 cm) groß sind und kein Wasserzeichen tragen.¹⁸⁸ Der Kolophon ist identisch mit dem von C1. Im Vergleich zu C1 fehlen zwischen Fol. 8b/9a der Inhalt entsprechend C1 8a-11b sowie zwischen Fol. 144b/145a der Inhalt entsprechend C1 147b. Vermutlich ist Ersteres auf den Verlust von 4 Blättern, Letzteres auf eine Nachlässigkeit des Kopisten zurückzuführen, der eine Seite zu kopieren vergaß. Die Anzahl der Zeilen variiert je nach Folie zwischen 12 und 17 Zeilen. Die Abschrift ist unsauber in bräunlicher Tinte gearbeitet und weist zahlreiche Streichungen, Tintenflecke und Verwischungen auf.

¹⁸⁴ C1 119a. Die gleiche Ziffer findet sich auch am Ende mehrerer Marginalien in M3 2b, 4a (unten), 4b, 5a, 6a, 9a. Ein Zusammenhang ist jedoch unwahrscheinlich, da zwischen der Datierung der beiden Handschriften rund 170 Jahre liegen.

¹⁸⁵ C1 135b:9. In Della Valles Apologie findet sich hingegen nur die muslimische Namensform, vgl. Hss. Vat. Pers. 7 und 8¹.

¹⁸⁶ C1 99b:3, 102a:5, 103a:8, 110b:10, 121a:5 (zu den letzten drei Stellen findet sich eine Erklärung, dass *Yasūʿ* gleichbedeutend mit *Masīḥ* sei), 181a:7 („*Yasūʿ nāṣirī*“).

¹⁸⁷ Fol. 1a, 1b, 2a, 2b, 3a, 16b, 186a und 186b sind unbeschrieben.

¹⁸⁸ Browne, *Catalogue*, S. 9-10, Nr. VIII; ders., *Literary History*, Bd. 4, S. 421; ders., „Fihri“, S. 429.

Browne war der Meinung, dass es sich bei C2 um eine flüchtige Kopie von C1 handele, was der Vergleich zwischen beiden Handschriften bestätigt.¹⁸⁹ Eine foliengenaue Abschrift, um die der Kopist sichtlich bemüht war, gelang ihm aber nicht immer. Dennoch übernahm er stets die Kustoden von C1, auch wenn sie nicht mit dem Beginn des folgenden Blattes von C2 übereinstimmten und so ihre eigentliche Funktion verloren.¹⁹⁰ Bei seiner Abschrift übergang der Kopist die sechs Marginalien von C1 und ließ gelegentlich einzelne Zeilen aus.¹⁹¹ Ein Kopistenfehler auf Fol. 170b unterstreicht, dass C2 von C1 kopiert wurde.¹⁹² Lee mutmaßte, dass der Kopist kein Muttersprachler, sondern vermutlich Europäer gewesen sei.¹⁹³ Wahrscheinlich war C2 Vorlage für Lees auszugswweisen Druck der *Laṭwāmi^c-i rabbā-nī* von 1824.

Hs. Vat. Pers. 11 (Vatikan)

Hs. Vat. Pers. 11 der Biblioteca Apostolica Vaticana in Rom (V) umfasst 195 Blätter.¹⁹⁴ Jede Folie ist ca. 14 × 9 cm groß und elfzeilig beschrieben. Die Handschrift ist in gutem Zustand, die Ta'liq-Schrift mit Šekaste-Zügen gut lesbar. Überschriften, Aufzählungen und die Anrede der Christen *yā ma^cšar an-našārā* sind laut Katalog in roter Tinte hervorgehoben. Die Anrede *ayyubā an-našrānī* ist seltener belegt als in C1. Der Kolophon datiert V auf Freitag, den 5. Ramaḏān 1031/ 14. Juli 1622, kopiert von einem gewissen Muḥammad Bāqir b. Malik 'Alī Iṣfahānī. Das hebräische Zitat in arabischen Lettern, Gen 17,20, ist wie in C1/ C2 erhalten, aber ebenfalls fehlerhaft.¹⁹⁵ Ebenso sind Eigennamen, Eulogien, Koranzitate und Zitate aus Della Valles Apologie in V überstrichen. Vermutlich wurde die Kopie von dem spanischen Karmeliter Prosper dello Spirito Santo nach Rom gebracht, wie aus einem Brief vom 27. Februar 1625 aus Aleppo hervorgeht.¹⁹⁶

Trotz zahlreicher Parallelen mit C1/ C2 und M1 weist V besonders im zweiten Kapitel einzelne Abweichungen auf. Eine getilgte Passage in V, die in C1 und M1 an anderer Stelle erscheint, zeigt, dass der Kopist gegenüber seiner Vorlage zu kür-

¹⁸⁹ Browne, *Catalogue*, S. 10.

¹⁹⁰ C2 3b/4a, 4b/5a.

¹⁹¹ Auf C2 101b fehlen die Zeilen C1 104a:4-5 sowie auf C2 162a die Zeilen C1 165a:4-6 und 9-10.

¹⁹² Auf C2 170b begann der Kopist mit der Abschrift von C1 173b, rutschte in der zweiten Zeile jedoch zu C2 174a. Als ihm der Fehler am Ende des Blattes auffiel, strich er die Seite durch und begann auf C2 171a erneut mit der Abschrift von C1 173b.

¹⁹³ Lee, *Controversial Tracts*, S. xlii: „[The manuscript is] written in a very careless and incorrect manner by some European.“

¹⁹⁴ Rossi, *Elenco*, S. 36-8.

¹⁹⁵ V 14a:7-9.

¹⁹⁶ *Chronicle*, Bd. 1, S. 265; a.a.O., Bd. 2, S. 996.

zen versuchte.¹⁹⁷ So fehlen in V solche Passagen, die in C1 und M1 die Kreuzigung oder die Wesenseinheit von Gott-Vater und Sohn thematisieren.¹⁹⁸ Verschiedene Marginalien in V,¹⁹⁹ darunter auch die Randbemerkungen zu Elija und *tur-raba* aus C1,²⁰⁰ legen aber nahe, dass entweder V mit C1 kollationiert wurde oder beide Handschriften auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen. Möglicherweise handelt es sich dabei um das Autograph, da die Kolophone der beiden Handschriften eine geringe zeitliche Distanz von höchstens sieben oder acht Monaten zur Prologdatierung der Polemik aufweisen.

Einige Marginalien aus V, die nicht in C1/ C2 erscheinen, sind auch in späteren Handschriften belegt. So sind die Randvermerke zur Polygynie²⁰¹ in M1, M2 und M3 und zum Abfall der Jünger von Gott²⁰² in M1, P, E, M2 und M3 erhalten. Daneben sind Ergänzungen von V gegenüber C1/ C2 und M1 zur Theologie anderer christlicher Denominationen,²⁰³ zur Trinität und Wesenseinheit Gottes²⁰⁴ sowie zum Verlust des „wahren“ Evangeliums²⁰⁵ in M2 und M3 überliefert. Die Erläuterungen zum Parakleten und den Namen Gottes²⁰⁶ finden sich hingegen nur in M1, P, E und M2 bzw. M1 und M2.

Insgesamt legt dies nahe, dass V Quelle für M1 und möglicherweise auch unabhängig davon Vorlage für M2/ M3 war. Alle Hinzufügungen in V gegenüber C1/ C2 und M1 fügen sich in die laufende Argumentation ein, weisen jedoch stärkere Bezüge zur orientalischen Tradition des Christentums und ihrer Theologie auf. Ob es sich dabei um Ergänzungen 'Alawis oder des Kopisten handelt, kann nicht entschieden werden.

Hs. Marʿaṣī 8998 (Qom)

Hs. Marʿaṣī 8998 der Kitābhāna-yi Buzurg Āyatullāh Marʿaṣī Nağafi in Qom (M1) umfasst 118 Folien.²⁰⁷ Jedes Blatt misst ca. 18 × 12 cm und hat 15 Zeilen. Die Taʿliq-Schrift ist gut lesbar. Überschriften, Eigennamen und die Anrede der Christen sind laut Katalog in roter Tinte hervorgehoben, Zitate aus Della Valles *Risāla* und teilweise aus dem Koran sind überstrichen. DV 5 wurde vom Kopisten versehentlich zweifach kopiert.²⁰⁸ Das hebräische Zitat in arabischen Lettern, Gen

¹⁹⁷ V 156b/157a, C1 153a:8-10, M1 97b:3-5.

¹⁹⁸ V 119a, 121a (fehlt auch in M1 76b), 139b, 159b, 194a.

¹⁹⁹ V 90b, 139b.

²⁰⁰ V 105a, 107a.

²⁰¹ V 69a.

²⁰² V 115a.

²⁰³ V 152b:3-9, 153a:1-8.

²⁰⁴ V 153b:7-154a:8, 154b:3-155b:3.

²⁰⁵ V 165a:10-165b:2.

²⁰⁶ V 187b:8-188a:1, 191a:5-192a:8.

²⁰⁷ Husaini, *Fibrist-i kitābhāna*, Bd. 23, S. 158-9, Nr. 8998; *Muʿğam*, Bd. 4, S. 574, Nr. 10208.

²⁰⁸ M1 35a:1-8, 10-15.

17,20, ist wie in C1/ C2 und V fehlerhaft erhalten.²⁰⁹ Zwischen M1 24a/25b und 65a/66a fehlen Folien mit dem Inhalt entsprechend C1 40a:2-41b:4 bzw. 101a:9-102b:11. Stattdessen geben M1 24b/25a einen arabischen Text ohne volle Diakritika und M1 65b/66a einen persischen Text in Šekaste-Zügen von einer jeweils anderen Hand als der des Kopisten von M1 wieder.

Auf Fol. 1a findet sich ein *Waqf*-Vermerk, der M1 als eine Stiftung Schah Sulaimāns (reg. 1076-1105/1666-94) ausweist und in den Monat Dū al-Qaʿda 1107/ Juni-Juli 1696 datiert ist. Daraus geht hervor, dass der bekannte schiitische Gelehrte Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī (st. 1110/1698-99 oder 1111/1700) ʿAlawīs *Larwāmiʿ-i rabbānī* anhand von M1 studierte und vervielfältigen ließ. Der Kolophon datiert M1 hingegen auf den 18. Šawwāl 1117/ 2. Februar 1706, kopiert von einem gewissen Muḥammad Riẓā b. Muḥammad Hāšim Harmiḡardī (!).²¹⁰ Trotz der vergleichsweise späten Datierung der Abschrift scheint in M1 eine Textfassung erhalten zu sein, die den frühesten überlieferten Handschriften C1/ C2 und V ähnelt.

So ist die Marginalie zum Parakleten aus C1 – im Unterschied zu allen anderen Manuskripten – auch in M1 belegt.²¹¹ Einzelne Korrekturen am Rand zeigen, dass M1 mit einer Vorlage kollationiert wurde. Unabhängig von C1/ C2 war vermutlich auch V Quelle für M1 (sowie für M2 und M3), da in allen drei Handschriften eine Marginalie zur Polygynie belegt ist, die zwar in V, aber weder in C1/ C2 noch in P/ E erscheint.²¹² Dafür spricht auch, dass eine Ergänzung aus V ausschließlich in M1 und M2 auftaucht.²¹³ Weitere Parallelen zwischen M1, M2 und M3 lassen vermuten, dass diese in einem Zusammenhang stehen, vermutlich stammt die Vorlage von M3 aus den Überlieferungen von M1 und M2.²¹⁴

Abweichend von C1/ C2 und V finden sich in M1 sowie P, E, M2 und M3 kurze Ergänzungen zu den Schriftbesitzern (*abl al-kitāb*),²¹⁵ den Gesandten Gottes²¹⁶ und zum Widerspruch zwischen Jesus und Moses.²¹⁷ Möglicherweise wurden diese vom Kopisten von M1 eingeführt und von späteren Abschriften übernommen. Zugleich muss eine Handschrift aus dem Überlieferungsstrang von M1 Quelle für P und E gewesen sein, da ausschließlich in diesen Manuskripten eine

²⁰⁹ M1 9a:9-11.

²¹⁰ Nach Angaben des Katalogs soll M1 auf M3 zurückgehen. Vorausgesetzt, dass die Datierungen der Kolophone und Vermerke beider Handschriften korrekt sind, wäre chronologisch nur eine umgekehrte Bezugnahme möglich.

²¹¹ M1 3a. Daneben findet sich eine Ergänzung zu Mohammeds Abstammung, die nur in C1, C2, V und M1 erhalten ist, vgl. C1 13b:9-11, C2 10b:10-12, V 13a:4-7 und M1 8b:9-11.

²¹² V 69a, M1 43a:7-44b:3, M2 57b:8-58b:10 und M3 56b:1-57b:3.

²¹³ V 191a:5-192a:8, M1 116a:2-116b:6 und M2 150a:4-150b:12.

²¹⁴ M1 48a:14-49a:14, M2 64b:6-66b:8 und M3 63a:8-65a:6.

²¹⁵ M1 29a:15-29b:2, P 22a:10-11, E 65b:13-66b:1, M2 40b:11-41a:1 und M3 40a:5-7.

²¹⁶ M1 30b:7-8, P 23a:12, E 69b:4-5, M2 42a:11-12 und M3 41b:4-5.

²¹⁷ M1 52b:12-14, P 39a:13-15, E 119b:2-3, M2 71a:3-4 und M3 68b:2-3.

zweizeilige Ergänzung zu den Jüngern belegt ist.²¹⁸ Insgesamt scheinen in M1 – ähnlich wie auch in M2 – verschiedene Überlieferungswege zusammenzulaufen, die eine Rekonstruktion der einzelnen Stränge erschwert. Offenbar dienten mehrere Handschriften M1 als Vorlage, die ihrerseits Quelle verschiedener Abschriften war, wie sie in P/ E und M2/ M3 überliefert sind. Eine Vervielfältigung und relative Verbreitung der *Larwāmi^c-i rabbānī* in der Fassung von M1 legt auch der *Waqf*-Vermerk nahe.

Hs. Suppl. persan 10 (Paris)

Hs. Suppl. persan 10 der Bibliothèque nationale de France in Paris (P) umfasst 92 Folien.²¹⁹ Jedes Blatt beträgt ca. 21 × 13 cm und umfasst 15 Zeilen. Die Handschrift ist in gutem Zustand, die Nasta‘līq-Schrift gut lesbar. P trägt keinen Kolophon, jedoch findet sich an ihrem Ende die Angabe der Jahreszahl 1058/1648. Ursprünglich stammt die Handschrift aus der Sammlung der Abtei St. Germain-des-Prés in Paris, wohin sie möglicherweise von einem europäischen Missionar gebracht wurde.²²⁰ Wie weiter unten noch zu sehen sein wird, sind P und E weitgehend miteinander identisch.

Aufgrund einer Vielzahl an Parallelstellen waren vermutlich mehrere Manuskripte aus den Überlieferungssträngen C1/ C2, V und M1 Vorlage für P (und E). Parallelen zwischen P/ E und M1 (sowie M2 und M3), die nicht in C1/ C2 und V belegt sind, könnten Indiz dafür sein, dass ein Manuskript aus dem Überlieferungsstrang von M1 unabhängig von den anderen Handschriften Quelle für P war.²²¹ Zahlreiche Randkorrekturen deuten daraufhin, dass P mit einer Vorlage kollationiert wurde, die bereits die Gestalt der gekürzten Fassung von P (und E) aufwies.²²² Die Kürzungen in P und E gegenüber C1/ C2, V und M1 stellen inhaltlich aber keinen Eingriff in ‘Alawīs Argumentation dar, sondern beschränken sich auf einzelne beispielhafte Erläuterungen.

Wahrscheinlich war P ihrerseits Vorlage für E. Beide Handschriften weisen starke textuelle und redaktionelle Parallelen auf wie eine etwa achtzeilige Lücke an gleicher Textstelle.²²³ Vermutlich sollten hier Beispiele für ‘Alawīs Numerologie der Namen der Imame (andersfarbig) nachgetragen werden, wie sie in C1, V und

²¹⁸ M1 80b:4-5, P 63a:3-4 und E 193b:13-14.

²¹⁹ Blochet, *Catalogue*, Bd. 1, S. 34-5, Nr. 54; Richard, „Catholicisme“, S. 383.

²²⁰ Auf P 1b heißt es aufgedruckt: „Ex Bibliotheca V. CL. Eusebii Renaudo quam Monasterio sancti Germani à Pratis legavit anno Domini 1720.“

²²¹ Vgl. [Referenzen beziehen sich auf M1/P/E/M2/M3]: 29a:15-29b:2/22a:10-11/65b:13-66b:1/40b:11-41a:1/40a:5-7, 52b:12-14/39a:13-15/119b:2-3/71a:3-4/68b:2-3.

²²² P 3a, 8b, 18a, 26a, 38b, 48b, 49b, 51a.

²²³ P 8a, E 21b.

M1 belegt sind.²²⁴ Im Gegensatz zu C1, V und M1 ist in P und E das hebräische Zitat in arabischen Lettern, Gen 17,20, ohne Vokalisierung belegt.²²⁵ Charakteristisch für P ist eine absatzweise Strukturierung des Texts nach 'Alawīs wechselnder Anrede zwischen Christen (*yā maʿšar an-našārā*) und Muslimen (*mā maʿāšir-i ahl-i islām*), die in E noch deutlicher hervortritt. P und E weisen am Zeilenanfang zu Beginn eines Absatzes oft Lücken auf, in die vermutlich die christliche Anrede (andersfarbig) nachgetragen werden sollte. Auch die Datierung von E in das gleiche Jahr wie P deutet auf eine Abschrift von P hin.

Hs. Árabe 1622 (El Escorial)

Hs. Árabe 1622 der Real Biblioteca del Monasterio San Lorenzo de El Escorial bei Madrid (E) umfasst 279 Blätter.²²⁶ Die a-Folien sind in der Regel unbeschrieben.²²⁷ Alle Folien messen ca. 20 × 13 cm und umfassen 14 Zeilen. Die Taʿliq-Schrift ist gut lesbar. E trägt wie P die Datierung 1058/1648 am Ende der Handschrift. Richard vertritt die These, dass es sich bei E um eine Abschrift handelt, die der Franziskaner Dominus Germanus von Schlesien bei einem Aufenthalt in Isfahan um 1650 angefertigt oder erworben haben könnte.²²⁸ Die jeweils unbeschriebene Rückseite der Blätter deutet daraufhin, dass parallel zur persischen Abschrift eine Übersetzung angefertigt werden sollte.

E ist weitgehend mit P identisch und wurde wahrscheinlich von dieser Handschrift kopiert. Dafür spräche auch ein markanter Kopistenfehler, der aus P stammt und in E erscheint. In P ist der Evangelistenname *Marquš* statt *Marqus* belegt, der an gleicher Textstelle in E vom Kopisten zunächst übernommen, dann aber in Korrektur die Diakritika des *šin* getilgt wurden.²²⁹ Zudem wurden viele Marginalien aus P in E im Text eingearbeitet.²³⁰ E weist gegenüber P aber auch eine Reihe ausgelassener Wörter oder Zeilen auf, die wahrscheinlich unbeabsichtigt bei der Abschrift entstanden und als Kollationsvermerke vom Kopisten nachgetragen wurden.²³¹ Wie P scheint E nicht fertiggestellt worden zu sein. Darauf weisen nicht nur

²²⁴ C1 18a:8-18b:6, V 18b:1-19a:3, M1 11a:12-11b:9.

²²⁵ P 6a:9-10, E 16b:1-2.

²²⁶ H. Dérenbourg/E. Lévi-Provençal, *Les manuscrits arabes de l'Escorial* 1-3, Paris 1884-1928, Bd. 3, S. 168. Aufgrund einer falschen Nummerierung sind die Folien E 57, 124, 125 und 241 nicht existent. Dennoch folge ich hier der bereits angegebenen Foliennummerierung für diese Handschrift.

²²⁷ E 15a, 59a, 63a, 158a, 162a, 205a und 278a sind jedoch beschrieben. Unter den b-Folien sind 15b, 59b, 162b und 205b blank. Zwischen E 112b/113b fehlt eine Folie mit dem Inhalt entsprechend P 37a:8-37b:2.

²²⁸ Richard, „Le Franciscain“, S. 94-5.

²²⁹ P 4a:4, E 9b:5.

²³⁰ Vgl. [Referenzen beziehen sich auf P/E]: 26a (Marginalie)/78b:10-12, 38b (Marginalie oben)/116b:5-6, 38b (Marginalie unten)/116b:14-117b:1.

²³¹ E 2b, 14b, 19b, 36b, 39b, 94b, 119b, 156b, 182b, 184b, 191b, 214b, 254b.

die fehlende Übersetzung auf den a-Folien und die oft ausgesparte Anrede der Christen zu Beginn der ersten Zeile eines Absatzes hin, sondern auch, dass die Einrahmung des Texts über die ersten Blätter hinaus nicht fortgesetzt wurde.²³²

Hs. Marʿašī 7591¹ (Qom)

Hs. Marʿašī 7591¹ der Kitābhāna-yi Buzurg Āyatullāh Marʿašī Nağafi in Qom (M2) umfasst 153 Folien.²³³ Jedes Blatt ist ca. 21,5 × 14,5 cm groß und hat 12 Zeilen. Überschriften sind laut Katalog in roter Tinte hervorgehoben. Die Handschrift ist in gutem Zustand, die Nastaʿliq-Schrift gut lesbar. Koranzitate und Zitate aus Della Valles Apologie sind überstrichen. M2 ist Teil eines Codex, der insgesamt 202 Folien umfasst und Abschriften drei weiterer Werke ʿAlawīs, *Luğaz-i Larwāmiʿ-i rabbānī*, *Lamaʿāt-i malakūtīya* und *Risāla dar radd-i Maulā Muḥammad Amīn Āstarābādī*, enthält.²³⁴

Wie in dieser *Risāla* ist auch im Prolog von M2 eine Widmung an den „rūḥ al-amīn“ Mīrzā Muḥammad Amīn belegt. Fraglich ist, ob es sich dabei um Muḥammad Amīn Āstarābādī (st. 1033/1623-24 oder 1036/1626-27)²³⁵ selbst oder eine andere Person handelt.²³⁶ Die Identifizierung der Widmung wäre für die Datierung von M2 von großer Bedeutung, zumal der Kolophon nicht entzifferbar ist.²³⁷ Mehrfach finden sich in M2 auch Verweise auf ʿAlawīs spätere Polemik *Miṣqal-i ṣafāʾ* (1032/1622),²³⁸ so dass die Handschrift später als diese angesetzt werden muss.

Vorlage für M2 waren vermutlich Abschriften aus den Überlieferungssträngen von C1/ C2, V und M1, möglicherweise zog der Kopist auch C1/ C2 und V selbst als Vorlagen heran. Darauf lassen Textparallelen zwischen M2 und C1/

²³² E 1b, 2b, 3a, 3b, 4a.

²³³ Ḥusainī, *Fibrīst-i kitābhāna*, Bd. 19, S. 404. Der Katalog geht fälschlicherweise davon aus, dass M2 auf M3 zurückzuführen sei. Zwischen M2 132a/132b fehlt eine Folie mit dem Inhalt entsprechend C1 159a:2-160a:10. M2 133b ist nur schwach lesbar.

²³⁴ Zur Beschreibung des Codex vgl. Ḥusainī, *Fibrīst-i kitābhāna*, Bd. 19, S. 404-6. Die *Risāla dar radd-i Maulā Muḥammad Amīn Āstarābādī* (Šawwāl 1034/ Juli 1625, bekannt auch unter folgenden Titeln: *Risāla fi nağāsāt al-ḥamr* oder *Nağāsāt-i ḥamr*) ist eine Replik auf Muḥammad Amīn Āstarābādī. Dieser hatte in seiner Fatwa *Ṭabārat-i šarāb* den Weingenuss gebilligt. In seiner Erwiderung legt ʿAlawī Gründe für die Unreinheit des Weins anhand von Koran, Hadith und Konsensus dar, vgl. dazu Rawzāti, *Fibrīst-i kutub*, Bd. 1, S. 177; ʿAlawī, *Miṣqal-i ṣafāʾ*, S. 99, Nr. 16; Munzawī, *Fibrīstwāra*, „ḥamr“, Bd. 5, S. 3837-8.

²³⁵ E. Kohlberg, „Āstarābādī, Moḥammad Amīn“, in *Elr*, Bd. 2, S. 845-6; Hurr al-ʿĀmilī, *Amal*, Bd. 2, S. 246, Nr. 725; Afandī, *Riḡād*, Bd. 5, S. 35-7; aṭ-Ṭīhrānī, *Ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 56.

²³⁶ In den einschlägigen Ṭabaqāt-Werken finden sich mehrere mögliche Einträge unter diesem Namen, vgl. al-Amīn ʿĀmilī, *Aʿyān*, Bd. 9, 136-7.

²³⁷ M2 153a.

²³⁸ M2 89b:11, 129a:3, 137a:4-5, 141a:8.

C2²³⁹ bzw. M2 und V²⁴⁰ schließen, die in den jeweils anderen Quellen nicht belegt sind. Aufgrund der Parallelen von M2 (und M3) zu M1 war vermutlich auch M1 Quelle von M2.²⁴¹ Dennoch weicht M2 in zahlreichen Ergänzungen²⁴² und Marginalien²⁴³ von C1/ C2, V und M1 ab, die auch in der späteren Hs. M3 belegt sind. Möglicherweise gehen diese Korruptelen nicht auf den Kopisten von M2, sondern eine nicht bezeugte Vorlage zurück, die bereits wesentliche Differenzen zu C1/ C2, V und M1 aufwies.

Aus dem Überlieferungsstrang von M2 stammt offenbar auch die Vorlage für M3. Zahlreiche Parallelstellen zwischen M2 und M3, die ausschließlich in diesen beiden Handschriften belegt sind, deuten daraufhin.²⁴⁴ Auch zahlreiche Marginalien aus M2, die in M3 im Text eingearbeitet sind, legen dies nahe.²⁴⁵ Wie in C1/ C2, V und M1 ist in M2 und M3 das hebräische Zitat in arabischen Lettern, Gen 17,20, fehlerhaft belegt.²⁴⁶ Daneben findet sich in beiden Handschriften ein zweites hebräisches Zitat in arabischen Lettern, Dtn 33,2, das in keiner weiteren mir zugänglichen Handschrift bezeugt ist.²⁴⁷

Auch im Prolog finden sich Parallelen zwischen M2 und M3. Hier wurde Sure 55,74 offenbar durch eine persische Erläuterung ersetzt.²⁴⁸ Statt der christlichen Anrede *yā maʿšar an-našāra* ist in M2 und M3 verschiedentlich ihre persische Form *gurūb-i našāra* belegt.²⁴⁹ Quelle für M2 waren offenbar mehrere Handschriften aus den Überlieferungssträngen aus C1/ C2, V und M1. Ein Zusammenhang zwischen M2 und P/ E ist aufgrund fehlender ausschließlicher Parallelen unwahrscheinlich.

²³⁹ Vgl. [Referenzen beziehen sich auf M2/C1/(C2)]: 39b (Marginalie)/46a (Marginalie), 101a (Marginalie)/119a (Marginalie)/116b:3.

²⁴⁰ Vgl. [Referenzen beziehen sich auf M2/V]: 123b:3-6/152b:3-9, 123b:11-124a:3/153a:1-8, 124a:11-124b:9/153b:7-154a:8, 125a:1-125b:8/154b:3-155b:3, 132a:4-10/165a:10-165b:2.

²⁴¹ Vgl. [Referenzen beziehen sich auf M1/M2/M3]: 43a:7-44b:3/57b:8-58b:10/56b:1-57b:3, 48a:14-49a:14/64b:6-66b:8/63a:8-65a:6.

²⁴² Vgl. [Referenzen beziehen sich auf M2/M3]: 10b:6-12/11a:4-10, 11a:7-12a:6/11b:10-12b:11, 15b:5-8/16b:2-5, 17b:11-19a:5/18b:6-19b:9, 24b:2-25a:6/25a:3-25b:6, 31a:5-31b:6/31a:6-31b:6, 87b:1-9/84a:6-84b:2, 89b:9-11/86b:1-2, 123b:7-9/120a:6-8, 129a:2-3/125b:1-2, 137a:3-7/133a:6-10.

²⁴³ Vgl. [Referenzen beziehen sich auf M2/M3]: 14b/15a:11-12, 19b/o, 39a/38b:5-6, 43b/43a:5-43b:1, 56b/55b:2-3, 94b/90b:4-5.

²⁴⁴ Vgl. [Referenzen beziehen sich auf M2/M3]: 2a:5-8/2b:8-11, 2b:6-10/3a:9-3b:1, 10b:6-12/11a:4-10, 11a:7-12a:6/11b:10-12b:11, 14b (Marginalie)/15a:11-12, 15b:5-8/16b:2-5, 17b:11-19a:5/18b:6-19b:9, 24b:2-25a:6/25a:3-25b:6, 31a:5-31b:6/31a:6-31b:6, 39a (Marginalie)/38b:5-6, 43b (Marginalie)/43a:5-43b:1, 56b (Marginalie)/55b:2-3, 87b:1-9/84a:6-84b:2, 89b:9-11/86b:1-2, 94b (Marginalie)/90b:4-5, 123b:7-9/120a:6-8, 125b (Marginalie)/122a:8-10, 129a:2-3/125b:1-2, 137a:3-7/133a:6-10.

²⁴⁵ Vgl. [Referenzen beziehen sich auf M2/M3]: 39b (Marginalie)/39a:4, 95a (Marginalie)/91a:1-2, 99b (Marginalie)/95b:11-96a:11, 106b (Marginalie)/103a:5-12, 112b (Marginalie)/109b:2, 129a (Marginalie)/125b:6.

²⁴⁶ M2 12a:12-12b:2, M3 13a:5-7.

²⁴⁷ M2 10b:6-12, M3:11a:4-10.

²⁴⁸ M2 2b:6-10, M3 3a:9-3b:1.

²⁴⁹ M2 115b:9/M3 112b:1, M2 144a:7.

Hs. Marʿašī 2400 (Qom)

Hs. Marʿašī 2400 der Kitābhāna-yi Buzurg Āyatullāh Marʿašī Nağafi in Qom (M3) umfasst 155 Folien.²⁵⁰ Jedes Blatt ist ca. 19 × 13,5 cm groß und zwölfzeilig beschrieben. Überschriften sind nach Katalogangaben in roter Tinte hervorgehoben. Die Handschrift ist in gutem Zustand, die Taʿliq-Schrift gut lesbar. Laut Katalog befinden sich zwei ovale Stempel vermutlich früherer Besitzer der Handschrift, ʿAbduh Maḥmūd b. Muḥammad und ʿAbduh ar-Rāğī Abū al-Ḥasan, auf Fol. 1a.²⁵¹ Koranzitate, der Prophetenname mit Eulogie und Zitate aus Della Valles Apologie sind überstrichen. Auf Fol. 152b/153a befindet sich ein kreisrundes Diagramm, das die Namen der schiitischen Imame, biblischen und koranischen Propheten sowie eine Auswahl der göttlichen Namen ringförmig abbildet.²⁵² Neben Verweisen auf ʿAlawī Polemik *Miṣqal-i safā* (1032/1622) wird auch der Titel *Ṣawāʿiq-i raḥmān* in M3 erwähnt.²⁵³

Die Handschrift kann nicht eindeutig datiert werden, da in M3 verschiedene Zeitangaben unterschiedlicher Schreiber belegt sind.²⁵⁴ Möglich wäre eine Datierung (1) in die Regierungszeit Schah Ṣafis (reg. 1039-52/1629-42) nach der Widmung im Prolog,²⁵⁵ (2) in das Jahr 1195/1780-81 entsprechend dem Vermerk auf Fol. 1a oder (3) auf Samstag, den 8. Ramaḏān 1204/ 22. Mai 1790 gemäß dem anonymen Kolophon.²⁵⁶ Möglicherweise stellt die Widmung an Schah Ṣafi das Überbleibsel einer früheren Überlieferungsstufe dar, die in M3 erhalten geblieben ist. Dies spräche für eine Datierung von M3 um das Ende des 12. oder den Beginn des 13./ 18. Jhdts., wie sie im Kolophon und Vermerk bezeugt ist.

Quelle für M3 war eine Vorlage aus dem Überlieferungsstrang von M2, möglicherweise auch M2 selbst. Dies zeigen zahlreiche Parallelen zwischen beiden Handschriften. Neben M2 muss der Kopist aber mindestens eine weitere Vorlage herangezogen haben, da er eine Passage im Prolog anführt, die nicht in M2, wohl aber in allen anderen mir vorliegenden Handschriften belegt ist.²⁵⁷ Möglicherweise griff er auf eine unbekannte Vorlage zurück, die wiederum auf M2 sowie C1/ C2, V, M1 oder P/ E zurückging. Gegenüber M2 unterscheidet sich M3 durch ver-

²⁵⁰ Zwischen M3 68a/68b fehlt offenbar eine Folie mit dem Inhalt entsprechend M2 70a:3-71a:1.

²⁵¹ Ḥusainī, *Fibrīst-i kitābhāna*, Bd. 6, S. 379-80, Nr. 2400; *Muʿğam*, Bd. 4, S. 574, Nr. 10208.

²⁵² Ein ähnliches Diagramm findet sich auch in ʿAlawī, *Miṣqal-i safā*, S. 265 und 269.

²⁵³ Zu *Miṣqal-i safā* vgl. M3 86b:2 (hier lautet die Vokalisierung *Maṣaqil-i safā*), 125b:2 und 133a:8 sowie zu *Ṣawāʿiq-i raḥmān* vgl. M3 148a:12.

²⁵⁴ Der Katalog setzt den Vermerk auf Fol. 1a, 1195/1780-81, als Datierung an, vgl. Ḥusainī, *Fibrīst-i kitābhāna*, Bd. 6, S. 380.

²⁵⁵ M3 1b:5-2b:3.

²⁵⁶ M3 153b.

²⁵⁷ M3 2b:3-5.

schiedene Kürzungen und einzelne Ergänzungen, die die Deutung des hebräischen Zitats, Gen 17,20, und Imam ʿAlī betreffen.²⁵⁸

Die größte Differenz zwischen M3 und allen anderen von mir herangezogenen Handschriften stellt jedoch der veränderte Schlussteil dar, der mit Fol. 136b:8-153b das bisherige Ende der Polemik ersetzt. Vermutlich hat dieser seinen Ursprung in einer früheren Überlieferungsstufe und geht aufgrund der Kollationsvermerke nicht auf den Schreiber von M3 zurück.²⁵⁹ Im Schlussteil werden die leibliche Auf-erstehung, die Genealogie Jesu und der Propheten (mit oben beschriebenem Kreisdiagramm) sowie die christliche Bilder- und Kreuzverehrung in zwei weiteren Zitaten (DV 19, 20) thematisiert. Offenbar handelt es sich bei diesen aber nicht um Zitate aus Della Valles *Risāla*, sondern um Korruptelen, da sie in den Hss. Vat. Pers. 7 und 8¹ nicht nachzuweisen sind.

Kennzeichnend für M3 ist im Vergleich zu den anderen Handschriften eine stärkere persische Lexik. So wurden beispielsweise folgende arabische Wörter, wie sie noch in M2 belegt sind, durch persische Begriffe ersetzt: *pādrīyān* (Priester) statt *qissīsān*, *dām* (Netz) statt *šabak*, *mābīyān* (Fische) statt *hītān*, *āftāb* (Sonne) statt *šams*, *āsān* (leicht) statt *sabl* etc.²⁶⁰ Auch in einigen Zeilenzwischenräumen wurden Übersetzungen von Koranzitaten und einzelnen arabischen Begriffen ins Persische eingefügt.²⁶¹ Dies mag sich durch einen stärker persisch- als arabischsprachigen Adressatenkreis von M3 erklären. Offenbar stellt M3 gemessen an den mir zugänglichen Manuskripten die jüngste Textfassung der *Lawāmiʿ-i rabbānī* mit den stärksten Abweichungen dar.

Beschreibung der nicht zugänglichen Handschriften

Hs. Rawzātī (R) befand sich im Privatbesitz von Muḥammad ʿAlī Rawzātī in Isfahan, bevor sie mehrfach den Besitzer gewechselt haben soll.²⁶² R umfasst 109 Blätter,²⁶³ die durch Insektenfraß beschädigt sind. Eine Folie misst ca. 19 × 13 cm (Text: ca. 13 × 7 cm) mit 12 Zeilen in Naṣḥ-Schrift auf indischem Papier. Überschriften, die Anrede der Christen und Zitate aus Della Valles Apologie sind laut

²⁵⁸ M3 11a:10-11b:3, 40a:7-8.

²⁵⁹ Zwei Randkorrekturen könnten dafür sprechen, dass der Kopist seine Abschrift M3 mit einer Vorlage abglich, die bereits den veränderten Schlussteil aufwies, vgl. M3 141b, 144a. Dies spräche gegen M2 als unmittelbare Quelle für M3.

²⁶⁰ Vgl. [Referenzen beziehen sich auf M2/M3]: 2a:2/2b:6, 94b:12/91a:2, 95a:1/91a:3, 98b:9/94b:8, 134b:10/132a:2.

²⁶¹ M3 2b, 5a, 6a, 39a, 120b, 122a.

²⁶² Diesen Hinweis verdanke ich H.N. Iṣfahānī. Der Kitābhāna-yi Buzurg Āyatullāh Marʿaṣī Naḡafī, Qom, ist ebenfalls nicht bekannt, wo die Handschrift verblieben ist. Für eine Beschreibung vgl. Rawzātī, *Fibrīst-i kutub*, Bd. 1, S. 169-81, Nr. 43; A. Munzawī, *Fibrīst-i nuṣḥabā-yi ḥaṭṭī-yi fārsī* 1-6, Teheran 1348-53/1969-74, Bd. 2, S. 984-5. Rawzātī und Munzawī führen außer R keine weiteren Handschriften für *Lawāmiʿ-i rabbānī* auf.

²⁶³ Fol. 1 und 109 sind unbeschrieben.

Katalog in roter Tinte hervorgehoben. Auf Fol. 1 sind zwei unleserliche Stempel erkennbar. R trägt keinen Kolophon.

Nach Katalogangaben weisen zahlreiche Korrekturen und Randbemerkungen dieselbe Handschrift wie die der Abschrift auf. Rawzāti vermutete daher, dass es sich bei R um das Autograph der Polemik handle. Der Vergleich zwischen den in Rawzātis Katalog wiedergegebenen Auszügen von R mit den mir zugänglichen Handschriften zeigt jedoch, dass Anfang und Ende von R wesentlich mit M2 übereinstimmen.²⁶⁴ Demnach wäre R wie M2 möglicherweise einer jüngeren Fassung zuzuordnen. Im Unterschied zu M2 findet sich in R jedoch keine Widmung, sondern der Beginn der Polemik, wie er in C1, C2, V und M1 belegt ist.²⁶⁵ Dass R mit M1 oder M3 identisch sein könnte, ist auszuschließen, da diese Handschriften im Gegensatz zu R Kolophone tragen.

Daneben sind zwei weitere Handschriften bezeugt, die mit den *Lawāmiʿ-i rabbānī* identifiziert werden. Hs. Nağaf 319² der Kitābhāna-yi Ḥusainīya-yi Šūstarihā in Nadschaf (N) ist in das Jahr 1230/1814-15 datiert und wurde laut Katalog von einem gewissen Hāšim Mūsawī Linğānī kopiert.²⁶⁶

In die gleiche Zeit fällt auch Hs. Rašt der Maktabat Ğamʿiyat Našr at-Taqāfa in Rascht (Ra), nämlich in das Jahr 1233/1817-18.²⁶⁷ Sie umfasst 283 Blätter. Der im Katalog wiedergegebene Anfang von Ra entspricht keiner der mir vorliegenden Handschriften von ʿAlawīs Polemik; möglicherweise handelt es sich deshalb um eine Fehlidentifizierung.

Beschreibung der Drucke der Lawāmiʿ-i rabbānī

Samuel Lee legte 1824 ausgewählte Auszüge (L) aus ʿAlawīs Polemik mit englischer Übersetzung vor. Dieser Druck ist wahrscheinlich ein Transkript der Handschrift C2, die er zusammen mit einer Kopie von Xaviers *Āṯina-yi haqq-numā* in der Library of Queen's College der Universität Cambridge unter der Signatur Ll.6.28-29 fand.²⁶⁸ Hingegen scheint Lee von der zweiten Cambridger Handschrift C1 keine Kenntnis gehabt zu haben.

²⁶⁴ Vgl. [Referenzen beziehen sich auf Rawzāti, *Fihrist-i kutub*, Bd. 1/M2] 178:6-8/141a:9-12, 179:7-180:20/150b:12-151b:4, 9-152a:4 und 6-153a:3.

²⁶⁵ Vgl. Rawzāti, *Fihrist-i kutub*, Bd. 1, S. 178:11-179:6 mit M2 1b:2-3a:2. Statt M2 1b:4-1a:2 führt R Fol. 178:12-15 an. M2 2a:5-8 fehlt in R ganz.

²⁶⁶ A. Ismaʿiliyān/R. Ustādī, „Fihrist-i nushahā-yi ḥaṭṭī-yi Kitābhāna-yi Ḥusainīya-yi Šūstarihā dar Nağaf az āğāyān Asadullāh Ismāʿiliyān wa dānišmandgirāmī Rizā Ustādī. Az in fihrist-i mā ba āṣār-i dānišmandān-i Nağaf bištar āgāh mi-šawim“, *Nushabā-yi ḥaṭṭī (Našriya-yi Kitābhāna-yi Markazī wa Markaz-i Asnād-i Dānišgāh-i Tibrān)* 11-12 (1362/1983), S. 853, Nr. 319/2; *Muğam*, Bd. 4, S. 574, Nr. 10208.

²⁶⁷ M. Rawšan (ed.) [et al.], *Fihrist-i nushabā-yi ḥaṭṭī-yi kitābhānabā-yi Rašt wa Hamadān* 17, Teheran 1353/1974, Bd. 17, S. 1141; *Muğam*, Bd. 4, S. 574, Nr. 10208.

²⁶⁸ Lee, *Controversial Tracts*, S. v-vi.

Auch der Teheraner Druck von Ḥasan Saʿīd aus dem Jahr 1406/1985-86 (S) stellt keine wissenschaftliche Edition dar. Er ist das Transkript einer Handschrift, deren Herkunft Saʿīd – abgesehen von ihrer Datierung in das Jahr 1058²⁶⁹ – nicht nennt. Offenbar zog er aber Bildaufnahmen der Pariser Hs. Suppl. persan 10 (P) als Vorlage heran, die er von dem Teheraner Ġamāl ad-Dīn Mīr Dāmādi erhielt.²⁷⁰ Vermutlich stammen diese von dem Mikrofilm Nr. 4200 der Kitābhāna-yi Markazī-i Dānišgāh-i Ṭihrān, der von P angefertigt wurde.²⁷¹ Die Übereinstimmung verschiedener Merkmale zwischen der Quelle Saʿīds, die er in den Anmerkungen seines Drucks beschreibt, mit P zeigt, dass es sich um die Pariser Handschrift handeln muss. Hingegen schließe ich aus, dass Saʿīd die mit P weitgehend identische Handschrift E als Vorlage herangezogen haben könnte.²⁷²

Einteilung der herangezogenen Manuskripte in Handschriftengruppen

Die Prüfung der Beziehungen zwischen den Textzeugen von ʿAlawī Replik erlaubt eine Gliederung der Handschriften in drei Hauptgruppen mit einzelnen Unterkategorien. Die Manuskripte der Hss.-Gruppe 1, die sich in Gruppe 1/1 (Hss. C1, C2), 1/2 (Hs. V) und 1/3 (Hs. M1) unterteilt, stellen das älteste überlieferte Corpus der *Lawāmiʿ-i rabbānī* dar. Ihre Datierung liegt abgesehen von M1 nur wenige Monate hinter der Prologdatierung ʿAlawī 1031/1621 zurück. Trotz einzelner Unterschiede und eigener inhaltlicher Akzente scheinen sie ʿAlawī Polemik in wesentlichen Teilen wiederzugeben, möglicherweise gehen sie selbst auf das Autograph zurück. Mit der Gruppe 1/3 liegt eine Textfassung vor, die noch etwa 80 Jahre später in Isfahan Verbreitung fand und den Kern der ältesten Hand-

²⁶⁹ ʿAlawī, „Lawāmiʿ-i rabbānī“, ed. Saʿīd, S. 183, Anm. 69.

²⁷⁰ Siehe Saʿīds Anmerkungen in ʿAlawī, „Lawāmiʿ-i rabbānī“, ed. Saʿīd, S. 16 und 59, Anm. 18. Er äußert mehrfach, dass ihm lediglich eine Handschrift zugänglich war, vgl. a.a.O., S. 33, Anm. 9 und S. 41, Anm. 3.

²⁷¹ M.T. Dānišpazūh (ed.), *Fihrist-i mikrūfilmbā-yi Kitābhāna-yi Markazī-i Dānišgāh-i Ṭihrān* 1-3, Teheran 1348-63/1969-84, Bd. 3, S. 30, Nr. 4200. Neben der Datierung von P in das Jahr 1058/1648 verweist der Katalog auf Blochet, *Catalogue*, Bd. 1, S. 34, Nr. 54.

²⁷² Folgende übereinstimmenden Merkmale zwischen S und P entgegen E: 1. orthographischer Wechsel von *ẓabnūn* zu *ẓabnūn* (vgl. ʿAlawī, „Lawāmiʿ-i rabbānī“, ed. Saʿīd, S. 33:7 und Anm. 9; P 9a:13-4; E 25b:4-5), 2. *yabūdān* wurde vom Kopisten getilgt, E ersetzt das Wort durch *išānrā* (vgl. ed. Saʿīd, S. 59, Anm. 17; P 22a:15; E 66b:7), 3. Folienende bei *daʿwat*, die entsprechende Folie in E endet an anderer Textstelle (vgl. ed. Saʿīd, S. 59, Anm. 18; P 22a; E 66b:8), 4. *ʿamalīyyāt* fehlerhaft mit Šadda angegeben, in E heißt es hingegen *ʿamalīyāt* (vgl. ed. Saʿīd, S. 60, Anm. 22; P 23a:2; E 68b:4), 5. gleiche Randkorrektur des Kopisten, in E ist die Korrektur im Fließtext eingearbeitet (vgl. ed. Saʿīd, S. 68:3-5 und Anm. 8; P 26a; E 78b:10-12), 6. zweideutige Orthographie der Junktur *kitāb-i na-ḥāndan*: je ein diakritischer Punkt ober- und unterhalb des ersten Graphems des substantivierten Verbs lässt sowohl die Lesart *na-ḥāndan*, als auch *bi-ḥāndan* zu, in E heißt es hingegen eindeutig *kitāb-i na-ḥāndan* (vgl. ed. Saʿīd, S. 68, Anm. 9; P 26a:10; E 78b:14).

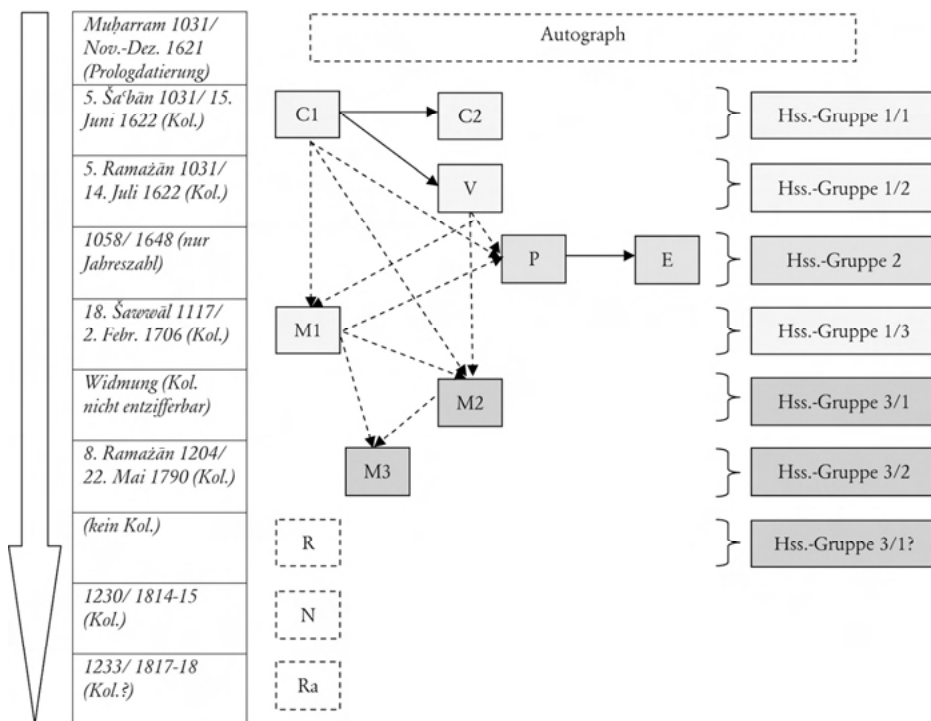
schriften bewahrt hat. Offenbar hatte die Auseinandersetzung mit dem Christentum und seinen normativen Quellen Anfang des 12./ Ende des 17. Jhdts. im Safawidenreich nicht an Attraktivität verloren.

Die Textzeugen der Hss.-Gruppe 2 (Hss. P und E) entstanden rund 25 Jahre nach Datierung des Autographen. Sie stellen im Wesentlichen eine gegenüber der Hss.-Gruppe 1 gekürzte Textfassung dar. Die Kürzungen betreffen dabei vor allem biblische Schriftbelege, Textbeispiele und Erläuterungen, die aber nicht grundlegend in 'Alawīs Argumentation eingreifen. Die Kollationsvermerke sprechen dafür, dass bereits die Vorlage eine gekürzte Form aufwies.

Die Hss.-Gruppe 3 gliedert sich in die Gruppe 3/1 (Hs. M2) und 3/2 (Hs. M3). Trotz inhaltlicher Parallelen zu den Hss.-Gruppen 1 und 2 weisen sie teilweise erhebliche Abweichungen auf, die sich vor allem am redigierten Schlussteil von M3 festmachen lassen. Auch wenn eine gewisse Nähe besonders der Gruppe 3/1 zu 1/3 und den ältesten überlieferten Handschriften vorhanden ist, weist sie zahlreiche Kürzungen und Ergänzungen auf, die von der Gruppe 3/2 offenbar übernommen wurden. Die Herkunft dieser Abweichungen lässt sich nicht bestimmen, eine weitere Rezension 'Alawīs ist nicht auszuschließen. Die vergleichsweise späte Datierung der Gruppe 3/2 rund 170 Jahre nach 'Alawīs Prologdatierung könnte auf eine Renaissance antichristlicher Polemik Anfang des 13./ Ende des 18. Jhdts. im Iran hinweisen.

Übersicht der Handschriftengruppen der *Lawāmi*^{c-i rabbānī}

Aus der Analyse der Textzeugen ergibt sich folgendes Stemma zur Rezensionsschichte von ^cAlawīs Polemik:²⁷³



²⁷³ In dieser Übersicht ordnen sich die Handschriften waagrecht der Zeitachse, ihrer Datierung und den Hss.-Gruppen zu.

Referenzen

- Abisaab, Rula Jurdi, *Converting Persia. Religion and Power in the Safavid Empire*, London 2004.
- Adabīyāt = Charles Ambrose Storey, *Adabīyāt-i fārsī bar mabnā-yi taʿlīf-i istūrī, tarḡamab-i Bregel, mutarḡimān-i Yahya Āryanpūr, Sīrus Īzādī [wa] Karīm Kišāwarz* 1-2, ed. Aḥmad Munzawī, Teheran 1362/1983.
- Adang, Camilla, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996.
- Afandī, ʿAbd Allāh b. ʿĪsā, *Riyāḍ al-ʿulamāʾ wa-ḥiyāḍ al-fuḍalāʾ* 1-6, ed. Aḥmad al-Husainī, Qom 1401/1981.
- ʿAlawī, Sayyid Aḥmad, *Lawāmiʿ-i rabbānī*, Hs. Árabe 1622 (El Escorial).
- , *Lawāmiʿ-i rabbānī*, Hs. Dd.6.83 (Cambridge).
- , *Lawāmiʿ-i rabbānī*, Hs. Ll.6.29 (Cambridge).
- , *Lawāmiʿ-i rabbānī*, Hs. Marʿasī 2400 (Qom).
- , *Lawāmiʿ-i rabbānī*, Hs. Marʿasī 7591¹ (Qom).
- , *Lawāmiʿ-i rabbānī*, Hs. Marʿasī 8998 (Qom).
- , *Lawāmiʿ-i rabbānī*, Hs. Suppl. persan 10 (Paris).
- , *Lawāmiʿ-i rabbānī*, Hs. Vat. Pers. 11 (Vatikan).
- , „Lawāmiʿ-i rabbānī“, in *Dāʾirat al-maʿārif-i Qurʾān-i karīm* 2, ed. Ḥasan Saʿīd, Teheran 1406/1985-86, S. 20-183.
- , *Miṣqal-i šafāʾ dar taḡlīya wa taṣṭīya-yi Āṯina-yi ḥaqq-numā*, ed. Ḥāmid Nāḡi Iṣfahānī, Qom 1415/1373/1994.
- , „Risāla dar radd-i dibāča ka ʿālim-i našāra ka muṣannif-i Kitāb-i Āṯina-yi ḥaqq-numā ast baʿd az didan-i Kitāb-i Miṣqal dar radd-i Āṯina-aš“, veröffentlicht als Anhang mit eigener Seitennummerierung in *Miṣqal-i šafāʾ*, ed. Ḥāmid Nāḡi Iṣfahānī, Qom 1415/1373/1994.
- , „Lamaʿāt-i malakūtiya“, in *Mirās-i islāmī-yi Irān* 3, ed. Rasūl Ġaʿfariyān, Teheran 1373/1994, S. 727-50.
- Amanat, Abbas, „*Mujtabids* and Missionaries. Shiʿi responses to Christian polemics in the early Qajar period“, in *Religion and Society in Qajar Iran*, ed. Robert Gleave, London 2004, S. 247-69 [leicht veränderter Nachdruck in ders., *Apocalyptic Islam and Iranian Shiʿism*, London 2009, S. 127-48].
- Amīn, Ḥasan, *Mustadrakāt aʿyān aš-šīʿa* 1-, Beirut 1987.
- al-Amīn ʿĀmili, Muḥsin, *Aʿyān aš-šīʿa* 1-, ed. Ḥasan al-Amīn, Beirut 1960-.
- Anāḡil*, Hs. Suppl. persan 6 (Paris).
- Āryān, Qamar, *Čibra-yi Masīḥ dar adabīyāt-i fārsī*, Teheran 1369/1990.
- Ashtiyani, Jalaloddin, *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^{ème} siècle jusqu'à nos jours* (Introduction analytique par Henry Corbin) 1-2, Paris/Teheran 1975.

- Asnād* = *Asnād-i pādīrīyān-i karmilī bāzmānda az ʿaṣr-i Šāh ʿAbbās Šafāwī* (Remained Documents of Carmilite Padres Since Shah Abbas Era), ed. Manūčīhr Sutūdiḥ in Zusammenarbeit mit Īraj Afšār, Teheran 1383/2004.
- Bailey, Gauvin Alexander, „Between Religions: Christianity in a Muslim Empire“, in *Goa and the Great Mughal*, ed. Jorge Flores/Nuno Vassallo e Silva, London 2004, S. 148-61.
- Bianconi, Luigi, *Viaggio in Levante de Pietro Della Valle*, Florenz 1942.
- Bloch, Edgar, *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale* 1-4, Paris 1905-34.
- Browne, Edward Granville, *A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge 1896.
- , *A Literary History of Persia* 1-4, London 1902-28.
- , „Fihris al-maḥṭūṭāt al-islāmīya bi-Maktabat Ġāmiʿat Kambriġ. al-qism al-ḥāmis. Tarġamat d. Yaḥya al-Ġubūrī“, *al-Maurid* 10 iii-iv (1981), S. 417-30.
- Camps, Arnulf, „Jerome Xavier S.J. and the Muslims of the Mogul Empire: Controversial Works and Missionary Activity“, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* Suppl. 6 (1957), S. 1-260.
- , „Persian Works of Jerome Xavier, a Jesuit at the Mogul Court“, *Islamic Culture* 35 (1961), S. 166-76.
- Chronicle* = *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVIIth and XVIIIth Centuries* 1-2, London 1939.
- Corbin, Henry, „Theologoumena iranica“, *Studia Iranica* 5 (1976), S. 225-35.
- , *La philosophie iranienne islamique aux XVIIe à XVIIIe siècles*, Paris 1981.
- , „Annuaire 1976-1977. Shīʿisme et christianisme à Ispahan au XVIIe siècle: L'œuvre de Sayyed Ahmad ʿAlavī Ispahānī“, in *Itinéraire d'un enseignement. Résumé des Conférences à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Section des Sciences Religieuses) 1955-1979*, ed. Henry Corbin/Christian Jambet, Teheran 1993, S. 169-73.
- Dānišpazūh, Muḥammad Taqī (ed.), *Fibrist-i mīkrūfilmbā-yi Kitābhāna-yi Markazī-i Dānišgāh-i Tīhrān* 1-3, Teheran 1348-63/1969-84.
- Ḍarīʿa* = Āgā Buzurg aṭ-Ṭīhrānī, *aḍ-Ḍarīʿa ilā taṣānīf aš-šīʿa* 1-25, Beirut 1403-06/1983-86.
- Dellavida, Giorgio Levi, *George Strachan: Memorials of a Wandering Scottish Scholar of the Seventeenth Century*, Aberdeen 1956.
- Dérenbourg, Hartwig / Evariste Lévi-Provençal, *Les manuscrits arabes de l'Escurial* 1-3, Paris 1884-1928.
- EI* = *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition 1-11, Leiden 1960-2004.
- EIr* = *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater [et al.], New York 1985-.
- Eszer, Ambrosius, „Sebastianus Knab O.P. Erzbischof von Naxijewan (1682-1690). Neue Forschungen zu seinem Leben“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 43 (1973), S. 215-86.

- EQ* = *Encyclopaedia of the Qurʾān*, ed. Jane Dammen McAuliffe [et al.], Leiden 2001-06.
- Fischel, Walter Joseph, „The Bible in Persian Translation. A Contribution to the History of Bible Translation in Persia and India“, *The Harvard Theological Review* 45 (1952), S. 3-45.
- Flores, Jorge, „Two Portuguese Visions of Jahangir’s India: Jerónimo Xavier and Manuel Godinho de Erédia“, in *Goa and the Great Mughal*, ed. Jorge Flores/Nuno Vassallo e Silva, London 2004, S. 44-67.
- Garayzabal (Garazzabal), Martino, *A briefe relation of the late martyrdome of fiue Persians conuerted to the Catholique faith by the reformed Carmelites, who remaine in the mission of Persia, with the King of Persia, in his citty of Haspaban. And of the increase of the Christian faith in those parts. Gathered out of the letters, which the Fathers labouring in the said mission, haue written vnto their generall: which letters are printed in the Italian and French, and are now translated into English for the good of the Church*, Doway 1623.
- Graf, Georg, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* 1-5, Vatikan 1944-53.
- Gregorian, Vartan, „Minorities of Isfahan: The Armenian Community of Isfahan 1587-1722“, *Iranian Studies* 7 (1974), S. 652-80.
- Gulbenkian, Robert, „The Translation of the Four Gospels into Persian“, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 36 (1980), S. 186-218 (I); 36 (1980), S. 267-88 (II); 37 (1981), S. 35-57 (III) [leicht veränderter Nachdruck in ders., *Estudos Históricos*, Lissabon 1995, Bd. 3, S. 9-108].
- Hairi, Abdul-Hadi, „Reflections on the Shiʿi Responses to Missionary Thought and Activities in the Safavid Period“, in *Etudes safavides*, ed. Jean Calmard, Paris/Teheran 1993, S. 151-64.
- Hurr al-ʿĀmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Amal al-āmil* 1-2, ed. Aḥmad al-Ḥusainī, Qom 1965-66.
- Ḥusainī, Aḥmad (ed.), *Fihrist-i kitābhāna-yi ʿummūmi-yi Ḥaẓrat Āyat Allāh al-ʿUzmā Naḡafī Marʿašī* 1-, Qom 1354-/1975-76-.
- , *at-Turāt al-ʿarabī fi ḥizānat maḥṭūṭāt maktabat Āyat Allāh al-ʿUzmā al-Marʿašī an-Naḡafī* 1-6, Qom 1414/1993-94.
- Ismaʿīliyān, Asadullāh / Riẓā Ustādī, „Fihrist-i nushahā-yi ḥaṭṭī-yi Kitābhāna-yi Ḥusainīya-yi Šūstarihā dar Naḡaf az āḡāyān Asadullāh Ismāʿīliyān wa dānišmandgirāmī Riẓā Ustādī. Az īn fihrist-i mā ba āsar-i dānišmandān-i Naḡaf bištar āḡāh mī-šawīm“, *Nushahā-yi ḥaṭṭī (Našriya-yi Kitābhāna-yi Markazī wa Markaz-i Asnād-i Dānišgāh-i Tibrān)* 11-12 (1362/1983), S. 787-879.
- Lazarus-Yafeh, Hava, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992.
- Lee, Samuel, *Controversial Tracts on Christianity and Mohammedanism. By the late Rev. Henry Martyn ... and some of the most eminent Writers of Persia translated and explained: To which is appended an additional Tract on the same Question; And, in a*

- Preface, some Account given of a former Controversy on this Subject, with Extracts from it*, Cambridge 1824, S. i-cxxvii.
- LThK = Lexikon für Theologie und Kirche*, ed. Walter Kasper [et al.], Freiburg i. Br. ³1993-2001.
- Mağlisi, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Biḥār al-arwār. al-Ġāmi'a li-durar aḥbār al-a'imma al-aḥbār* 0-28, 35-110, ed. Ġawād 'Alawī [et. al.], Teheran 1376-1405/1957-85.
- Matthee, Rudi, „Christians in Safavid Iran: Hospitality and Harassment“, *Studies on Persianate Societies* 3 (1384/2005), S. 1-42.
- Mu'ḡam* = al-Lağna al-'ilmīya fi mu'assassat al-Imām aṣ-Ṣādiq, *Mu'ḡam at-turāt al-kalāmī. Mu'ḡam yatanāwalu ḡikr asmā' al-mu'allafāt al-kalāmīya (al-maḥṭūṭāt wa al-maṭbū'āt) 'abra al-qurūn wa al-maktabāt allatī tatawaffiru fihā nusahubā* 1-5, Qom 1423/2002.
- Munzawī, Aḥmad, *Fibrīst-i nuṣṣabā-yi ḥaṭṭī-yi fārsī* 1-6, Teheran 1348-53/1969-74.
- , *Fibrīstwāra-yi kitābhā-yi fārsī* 1-, Teheran 1374-/1995-96-.
- Newman, Andrew, *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, London 2006.
- Piemontese, Angelo Michele, *Catalogo dei manoscritti persiani conservati nelle biblioteche d'Italia*, Rom 1989.
- Pourjavady, Reza / Sabine Schmidtke, „Muslim Polemics against Judaism and Christianity in 18th Century Iran. The Literary Sources of Āqā Muḥammad 'Alī Bihbahānī's (1144/1732-1216/1801) *Rādd-i Shubuhāt al-Kuffār*“, *Studia Iranica* 35 (2006), S. 69-94.
- al-Qazwīnī, 'Abd al-Nabī, *Tatmīm amal al-āmil*, ed. Aḥmad Ḥusainī, Qom 1407/1986-87.
- Rawšan, Muḥammad (ed.) [et al.], *Fibrīst-i nuṣṣabā-yi ḥaṭṭī-yi kitābhānahā-yi Rašt wa Hamadān* 17, Teheran 1353/1974.
- Rawzātī, Muḥammad 'Alī (ed.), *Fibrīst-i kutub-i ḥaṭṭī-yi kitābhānahā-yi Isfahān* 1-, Isfahan 1382-/1341-/1962-].
- RGG = Religion in Geschichte und Gegenwart*, ed. Hans Dieter Betz [et al.], Tübingen ⁴1998-2007.
- Richard, Francis, „Catholicisme et Islam chiite au « grand siècle ». Autour de quelques documents concernant les Missions catholiques au XVII^{ème} siècle“, *Euntes Docete. Commentaria Urbaniana* 33 (1980), S. 339-403.
- , „Un lectionnaire persan des Évangiles copié en Crimée en 776H./1374“, *Studia Iranica* 10 (1981), S. 225-45.
- , „Trois conférences de controverse islamo-chrétienne en Géorgie vers 1665-1666“, *Bedi Kartlisa* 40 (1982), S. 253-9.
- , „Un augustin portugais renégat apologiste de l'Islam chiite au début du XVIII^e siècle“, *Moyen Orient & Océan Indien/ Middle East and Indian Ocean* 1 (1984), S. 73-85.

- , „Le Franciscain Dominicus Germanus de Silésie. Grammairien et auteur d'apologie en persan“, *Islamochristiana* 10 (1984), S. 91-107.
- , „Les privilèges accordés aux religieux catholiques par les Safavides. Quelques documents inédits“, *Dabireh* 6 (1989), S. 167-82.
- , „L'apport des missionnaires européens à la connaissance de l'Iran en Europe et de l'Europe en Iran“, in *Etudes safavides*, ed. Jean Calmard, Paris/Teheran 1993, S. 251-66.
- , *Raphaël du Mans missionnaire en Perse au XVIIe s.* 1-2, Paris 1995.
- , „Les frères Vecchietti, diplomates, érudits et aventuriers“, in *The Republic of Letters and the Levant*, ed. Alastair Hamilton/Maurits H. van den Boogert/Bart Westerweel, Leiden 2005, S. 11-26.
- , „Le Père Aimé Chézaud controversiste et ses manuscrits persans“, *Nāmeḥ-ye Bahārestān* 6-7 (1385-86/2005-06), S. 7-18.
- Rieu, Charles, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum* 1-3, London 1879-83.
- Rossi, Ettore, *Elenco dei manoscritti persiani nella Biblioteca Vaticana*, Vatikanstadt 1948.
- Sachau, Eduard / Hermann Ethé / Alfred Felix Landon Beeston, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindūstānī, and Pushtū Manuscripts in the Bodleian Library* 1-3, Oxford 1889-1954.
- Savory, Roger M., „Relations between the Safavid State and its Non-Muslim Minorities“, *Islam and Christian-Muslim Relations* 14 (2003), S. 435-58.
- Steinschneider, Moritz, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts*, Leipzig 1877.
- Thomas, David, „The Bible and the Kalām“, in *The Bible in Arab Christianity*, ed. David Thomas, Leiden 2007, S. 175-91.
- aṭ-Ṭihrānī, Āgā Buzurg, *Ṭabaqāt a'lām aš-šī'a* 1-2, Beirut 1390-91/1971, 3-5, ed. 'Alī Naqī Munzawī, Beirut 1392-95/1972-75, 6, ed. 'Alī Naqī Munzawī, Teheran 1362/1983.
- Valle, Pietro Della, *Risāla (Epistola ad nobilem Persam: De quibusdam controversiis fidei)*, Hs. Vat. Pers. 7 (Vatikan).
- , *Risāla (Epistola ad nobilem Persam: De quibusdam controversiis fidei)*, Hs. Vat. Pers. 8¹ (Vatikan).
- , *Eines vornehmen Römischen Patritii Reiß-Beschreibung in unterschiedliche Theile der Welt, nemlich in Turkey, Egypten, Palestina, Persien, Ost-Indien und andere weit entlegene Landschaften, samt einer ausführlichen Erzählung aller Denck- und Merckwürdigster Sachen, so darinnen zu finden und anzutreffen, nebenst den Sitten und Gebräuchen dieser Nationen und anderen Dingen, dergleichen zuvor niemals von anderen angemercket und beschrieben worden. Erstlich von dem Authore selbst, der diese Reisen gethan, in Italia-nischer Sprach beschrieben und in vier- und fünfzig Send-Schreiben in vier Theile ver-*

- fasset, nachgebends aus dieser in die Französische und Holländische, anjezo aber auß dem Original in die Hoch-Teutsche Sprach übersetzt, mit schönen Kupffern geziert und vieren wohlstandigen Registeren versehen*, ed. Johann-Hermann Widerhold, Genf 1674.
- , *Viaggi di Pietro Della Valle, il pellegrino. Descritti da lui medesimo in lettere familiari all'erudito suo amico Mario Schipano. Divisi in tre parti. Cioè: la Turchia, la Persia e l'India. Colla vita e ritratto dell'autore* 1-2, ed. G. Gancia, Brighton 1843.
- Waterfield, Robin Everard, *Christians in Persia: Assyrians, Armenians, Roman Catholics and Protestants*, London 1973.
- Wilde, Clare, „Is There Room for Corruption in the ‘Books’ of God?“, in *The Bible in Arab Christianity*, ed. David Thomas, Leiden 2007, S. 225-40.

Sayyid Muḥammad Mahdī al-Burūjirdī al-Ṭabāṭabā'ī's (d. 1212/1797) debate with the Jews of Dhu l-Kiḥl. A survey of its transmission, with critical editions of its Arabic and Persian versions*

Reza Pourjavady & Sabine Schmidtke

I.

Students of the history of polemics between Jews and Muslims have long been aware of an encounter between the Twelver Shī'ī scholar Sayyid Muḥammad Mahdī al-Burūjirdī al-Ṭabāṭabā'ī ("Baḥr al-ʿulūm", 1155/1742-1212/1797)¹ and the Jews of Dhu l-Kiḥl, a town located twenty miles south of Ḥilla between Najaf and Kerbala, that took place in the year 1211/1796. Moritz Steinschneider included an entry on an account of the debate in his *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*, mentioning a manuscript preserved in the British Museum.² On the basis of this manuscript, Moshe

* The acquisition of manuscript materials and research was generously supported by a grant from the Gerda-Henkel Foundation.

¹ On him, see Sayyid Muḥammad Bāqir al-Kh^wānsārī, *Rawḍāt al-jannāt fi aḥwāl al-ʿulamāʾ wa-l-sādāt* 1-8, Qum 1392/1987, vol. 7, pp. 203-16 no. 625; Mirzā Muḥammad b. Sulaymān al-Tunkābunī, *Qīṣaṣ al-ʿulamāʾ*, eds. Muḥammad Riḍā Barzgar Khālīqī and ʿIffat Karbasī, Tehran 1383/[2004 or 2005], pp. 211-18 no. 28; Āyat Allāh b. Muḥammad Ḥasan al-Māmaqānī, *Hādih Kitāb Tanqīḥ al-maqāl fi aḥwāl al-rijāl* 1-3, Najaf 1349-52/[1930/31-1933/34], vol. 3, pp. 260f.; ʿAbbās b. Muḥammad Riḍā al-Qummī, *Fawā'id al-Riḍawīyah fi aḥwāl ʿulamāʾ al-madhbhab al-Jāfariyya*, Tehran [1327/1948], pp. 676-82; Muḥammad ʿAlī al-Tabrizī, *Rayḥānat al-adab fi tarājim al-maʿrūfīn bi-l-kunya aw al-laqab* 1-8, Tabriz ³[1346-49/1967-70], vol. 1, pp. 234f.; al-Sayyid Muḥsin al-Amīn, *Aʿyān al-shīʿa* 1-11, ed. Ḥasan al-Amīn, Beirut 1403/1983, vol. 10, pp. 158-63; Muḥammad ʿAlī Muʿallim Ḥabībābādī, *Makārim al-aṭhār dar aḥwāl-i rijāl-i dawra-yi Qājār: Mushtamil bar tarājim va sharḥ-i aḥwāl aʿyān-i rijāl-i ʿilmī zamān-i Qājāriyya az ʿulamāʾ va ḥukamāʾ va ʿurafāʾ va shuʿarāʾ va salāṭin-i Islāmī va mashāḥir-i mustashriqīn*, Isfahan 1337-/[1958-], vol. 2, pp. 414-27. – See also R.D. McChesney, "The Life and Intellectual Development of an Eighteenth Century Shī'ī Scholar Sayyid Muḥammad Mahdī Ṭabāṭabā'ī 'Baḥr al-ʿUlūm'," *Folia Orientalia* 22 (1981-84), pp. 163-84; Muḥammad Riḍā Anṣārī, "Baḥr al-ʿulūm, Sayyid Muḥammad Mahdī b. Murtaḍā," *Dānishnāma-yi jabān-i islām [Encyclopaedia of the World of Islam (in Persian)]*, vol. 2, pp. 300-302; H. Algar, "Baḥr al-ʿolūm," *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, p. 504; Robert Gleave, "Baḥr al-ʿulūm Muḥammad Mahdī al-Ṭabāṭabā'ī," *The Encyclopaedia of Islam Three*, 2009-3, pp. 148-50 with further references.

² ADD 7685. See Moritz Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts*, Leipzig 1877 [reprinted Hildesheim 1966], p. 156 no. 133e.

Perlmann provided a comprehensive summary and partial edition of the text of the account in an article published in 1942.³ The complete account of the debate was included in the editors' introduction to *Rijāl al-Sayyid Baḥr al-ʿulūm*, published in 1965,⁴ and in 1999, Vera B. Moreen published an annotated English translation of the text based upon this version.⁵ Not having had access to the manuscripts, Moreen suggested that the text merely constituted a literary adaptation of the encounter and that there circulated in addition – or rather prior to it – an earlier and more authentic report of the debate.⁶

The numerous references to the debate in the Twelver Shīʿī biographical literature also show that the event was well known to later Imāmī authors. The majority of sources add that eventually the Jews were convinced to convert to Islam or, more specifically, Twelver Shīʿism, while no such outcome is mentioned in the extant account of the debate. On the other hand, the biographical sources state nothing as to the manner of the genesis and early transmission of the account(s) of the debate.⁷

The issue of its transmission is addressed by Āghā Buzurg al-Ṭihirānī in his *Dharīʿa ilā taṣānīf al-shīʿa*, in which he devotes two entries to the debate, suggesting that there may have been two recensions of the account that originate with two of Baḥr al-ʿulūm's students, viz. Muḥammad Saʿīd b. Muḥammad Yūsuf al-Dīnawarī al-Qarācha-dāghī (d. 1250/1834-35)⁸ and al-Sayyid Muḥammad b. Jawād al-ʿĀmilī al-Najafī (d. end of 1226/1811-12).⁹ However, Āghā Buzurg's wording leaves room

³ Moshe Perlmann, "A Late Muslim Jewish Disputation," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 12 (1942), pp. 51-58. – Perlmann had also briefly touched upon this tract in his dissertation, *A Study of Muslim polemics directed against Jews*. Thesis submitted to the University of London for the degree of Ph.D. (internal) in History, Faculty of Arts, September 1940, p. 90.

⁴ *Rijāl al-Sayyid Baḥr al-ʿulūm al-maʿrūf bi-l-Fawāʿid al-rijāliyya* 1-4, taʿlīf Sayyid al-ṭāʾifa Āyat Allāh al-ʿuzmā al-Sayyid Muḥammad Mahdī Baḥr al-ʿulūm al-Ṭabāṭabāʾī, eds. Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-ʿulūm and Husayn Baḥr al-ʿulūm, Najaf 1385/1965, vol. 1, pp. 50-66.

⁵ Vera B. Moreen, "A Shīʿī-Jewish 'Debate' (*Munāzara*) in the Eighteenth Century," *Journal of the American Oriental Society* 119 (1999), pp. 570-89.

⁶ Moreen, "A Shīʿī-Jewish 'Debate'," pp. 572, 573.

⁷ See al-Khʿānsārī, *Rawḍāt al-jamāl*, vol. 7, p. 213; Muʿallim Ḥabībābādī, *Makārim al-āthār*, vol. 2, p. 417; Tabrizī, *Rayḥānat al-adab*, vol. 1, p. 234; see also Moreen, "A Shīʿī-Jewish 'Debate'," p. 572, with further references. That the outcome of the debate was the conversion of the Jews present to Islam, is also the view of the editors of *Rijāl Baḥr al-ʿulūm*, see vol. 1, p. 50.

⁸ *Dharīʿa*, vol. 22, p. 303 no. 7197 (*Munāzarat al-Sayyid Baḥr al-ʿulūm al-Ṭabāṭabāʾī ... maʿa baʿd ʿulamāʾ al-yahūd fī Dhī l-kifl ... wa-l-nuskha mawjūda fī maktabat al-Mawla Muḥammad b. al-Khʿānsārī bi-l-Najaf allafāhā tilmīdhū al-Shaykh Muḥammad Saʿīd al-Dīnawarī al-Qarācha-dāghī al-Najafī*). Muḥammad Saʿīd al-Dīnawarī was later on the teacher of one of the sons of Baḥr al-ʿulūm, Muḥammad Riḍā (1189/1775-76-1253/1837-38), to whom he issued an *ijāza*. See *Dharīʿa*, vol. 1, p. 196 no. 1019; vol. 11, p. 19 no. 100; vol. 13, p. 322 no. 1188.

⁹ *Dharīʿa*, vol. 22, pp. 303-4 no. 7198 (*Munāzarat al-Sayyid Mahdī Baḥr al-ʿulūm maʿa yahūdī fī Dhī l-kifl min imlāʾ tilmīdhī al-Sayyid Muḥammad Jawād al-ʿĀmilī*).

for interpretation. While he certainly inspected a manuscript of Dīnawarī's recension in the library of al-Mawlā Muḥammad 'Alī al-Kh^wānsārī, as he quotes the *incipit* of the text from it,¹⁰ it is not clear whether he saw the copy of Muḥammad b. Jawād's recension of the account, which was transcribed by al-Mawlā Ibrāhīm b. Sa'īd al-Mukhaṣṣiṣ in Kerbela on 26 Jumādā II 1298/26 May 1881 and is part of the collection of al-Sayyid Ḍiyā' al-Dīn al-'Allāma al-Iṣfahānī – the entry mentions this manuscript yet includes no textual quotation, and Āghā Buzurg does not indicate any differences between this copy and the recension he ascribed to Dīnawarī. Moreover, while in the case of Dīnawarī's recension, Āghā Buzurg states that he had *composed* (*allaḥabā*) the text, he says of Muḥammad Jawād al-'Āmilī that he had *dictated* the text (*min imlā' ... al-Sayyid Muḥammad Jawād al-'Āmilī*). It is therefore not clear whether the second entry is to be taken to suggest that there circulated a second, different recension of the text that had originated with Muḥammad b. Jawād al-'Āmilī, or whether the two entries refer to one identical recension of the text. Be this as it may, the suggestion that it was his students, rather than Baḥr al-'ulūm himself, who penned the record of the debate, fits the latter's character as a scholar. His biographers agree that his overall literary output was comparatively limited and that quite a number of compositions attributed to him were in fact recorded by his students, particularly Muḥammad b. Jawād.¹¹

That there were different recensions of the text is also suggested by the editors of *Rijāl al-Sayyid Baḥr al-'ulūm* who remark in general terms and without indicating their source that “numerous students of Baḥr al-'ulūm had recorded the debate” (*wa-la-qad sajjala naṣṣ al-munāzara kathīr min talāmīdhībi alladbin kānū bi-khidmatibi ḥina'idhin*), that their teacher Muḥammad Jawād Balāghī (d. 1932) had “seen and corrected the[se records]” (*wa-rā'abā wa-ṣahḥahabā Shaykhunā l-mujāhid Āyat Allāh al-thabat al-Ḥujja al-Shaykh Muḥammad Jawād al-Balāghī qaddasa sirrahū*), and that the text of the account that they enclose in their introduction constitutes the recension of Muḥammad Jawād al-'Āmilī (*wa-naḥnu li-l-naḥf al-'āmm nudriju naṣṣ al-munāzara bi-tasjīl tilmiḍhībi al-jalīl al-Ḥujja al-Sayyid Muḥammad Jawād al-'Āmilī ṣāḥib Miḥfāḥ al-karāma*).¹² They add that the manuscript of the account, copied by the hand of Muḥammad Jawād Balāghī, is preserved in the library of al-Sayyid Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-'ulūm (1315/1897-98-1399/1978-79),¹³ and that this copy has been mentioned by al-Sayyid 'Alī b. Hādī Baḥr al-'ulūm (1314/1896-97-

¹⁰ On the identity of this manuscript, see also below, Section II, manuscript no. 9.

¹¹ See al-Amin, *A'yan al-shi'a*, vol. 10, p. 160, as well as the references given above in fn. 1.

¹² *Rijāl al-Sayyid Baḥr al-'ulūm*, vol. 1, p. 50. – For a hagiographical account of the life of Muḥammad Jawād Balāghī, see www.allamehbalaghi.com/en/index.php [accessed 12/12/2008].

¹³ On al-Sayyid Muḥammad Ṣādiq and his library, see the editors' introduction to *Rijāl Baḥr al-'ulūm*, pp. 173-77. See also his *ijāza al-jalāliyya*, issued for his student Muḥammad Riḍā al-Husaynī al-Jalālī on 26 Rabi' I 1394/19 April 1974, that is published in *Ulūm al-ḥadīth* 7 xiv (1424/2003), pp. 253-302.

1380/1960-61) in his biography of “our” Baḥr al-‘ulūm, *al-Lu’lu’ al-manẓūm*.¹⁴ The text of the account that is included in the introduction to *Rijāl al-Sayyid Baḥr al-‘ulūm* is evidently exclusively based on this manuscript produced by Balāghī.

II.

The popularity of the debate among Twelver Shī‘īs throughout the 19th century and possibly beyond is further attested by the numerous extant manuscript copies of the account.¹⁵ As far as these are dated, they are listed here in chronological order. Manuscripts that were not available to us are indicated in square brackets:

- 1 Malik 3523/6, ff. 103b-107a, being part of a codex that was transcribed towards the end of the 12th/18th century [= ∅].¹⁶
- 2 British Library ADD 7685, ff. 149a-155a [= ∅], copied in Rabī‘ II 1221/June-July 1806.¹⁷
- 3 Majlis 4255/3, ff. 78b-86a [= ∅], copied by Ḥusayn Chapīfānī in 1223/1808-9.¹⁸
- 4 Mar‘ashī 5663/1, ff. 1b-5b [= ∅], copied by Maḥmūd b. ‘Alī Naqī al-Ḥasanī al-Ḥusaynī al-Ṭabāṭabā‘ī on 15 Muḥarram 1248/14 June 1832 in Isfahan.¹⁹

¹⁴ *Rijāl al-Sayyid Baḥr al-‘ulūm*, vol. 1, p. 66. Al-Sayyid ‘Alī’s *al-Lu’lu’ al-manẓūm fī aḥwāl Baḥr al-‘ulūm* (also known under the title *Tarjamat al-Sayyid Muḥammad Mabḍī Baḥr al-‘ulūm*) is apparently extant in manuscript form only; see *Dharī‘a*, vol. 18, p. 387 no. 565. According to Āghā Buzurg, who has seen the text, it seems to contain the full account of the debate and may provide additional information on the genesis and early transmission: *wa-dhakara fihī tamām risālat munāzaratibī ma’a yabūdī Dhi l-kifl*. – On al-Sayyid ‘Alī, see also the editors’ introduction to *Rijāl Baḥr al-‘ulūm*, vol. 1, pp. 181ff.

¹⁵ Most of the following manuscripts have been listed in *Mu‘jam al-turāth al-kalāmī. Mu‘jam yatanāwalu dhikr asmā’ al-mu’allafāt al-kalāmiyya (al-makḥṭūṭāt wa-l-maṭbū‘āt) ‘abra l-qurūn wa-l-maktabāt allatī tatawaffiru fihā nusakhihā* 1-5, ed. al-Lajna al-‘ilmiyya fī mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq, Qum 1423/1381[2002], under the titles *Ibtāl madhhab al-yabūd wa-l-mubāḥṭha ma’lum* and *Munāzara ma’a ‘ulamā’ al-yabūd*; see vol. 1, p. 107 no. 203; vol. 5, p. 263 no. 11540. We wish to thank Hamed Naji Isfahani and Mohammad Soori who helped us to obtain some of the manuscripts and Gregor Schwarb who provided us with copies of some of the relevant manuscript catalogues.

¹⁶ Īraj Afshār and Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, *Fibrīst-i kitābhā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi Millī-yi Malik* 1-12, Tehran 1352/1973-1375/1996, vol. 6, p. 464.

¹⁷ See Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur*, p. 156 no. 133e; Perlmann, “A Late Muslim Disputation”; *Subject-Guide to the Arabic Manuscripts in the British Library*. Compiled by Peter Stocks, edited by Colin F. Baker, London 2001, p. 96

¹⁸ ‘Abd al-Ḥusayn al-Ḥā’irī [et al.], *Fibrīst-i Kitābkhāna-yi Majlis-i Shūrā-yi Millī* 1-22, Tehran 1305-57/1926-78, vol. 11, pp. 271-72.

¹⁹ See Aḥmad al-Ḥusaynī, Sayyid Maḥmūd Mar‘ashī Najafī [et al.], *Fibrīst-i Kitābkhāna-yi ‘Umūmī-yi Hadrat-i Āyat Allāh al-‘uzmā Najafī Mar‘ashī* 1-. Qum 1975-, vol. 15, pp. 63-64; see also Aḥmad al-Ḥusaynī, *al-Turāth al-‘arabī fī khizānat makḥṭūṭāt Maktabat Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ashī al-Najafī* 1-6, Qum 1414[1993 or 1994], vol. 5, p. 231. See also www.aghazorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=168189 [accessed 2/6/2009].

- 5 Mar'ashī 10340/5, ff. 133a-139a [= ج], copy completed on 24 Jumādā II 1261/29 June 1845.²⁰
- 6 Malik 2842/101, in the margin of pp. 163-170 [= ك], copied in 1270/1853-54. It is part of a codex copied by Abu l-Qāsim Wafā between 1260/1844 and 1277/1860-61, yet it is not altogether certain whether the scribe of the marginal text is identical with the scribe of the main text of the codex.²¹
- [7 al-Maktaba al-Abbāsiyya (Baṣra), *majmū'a* H 57/1, copied by Šāliḥ b. Ḥājj Maḥmūd Shakāra, copy dated 15 Shawwāl 1277/26 April 1861²².]
- [8 Collection of al-Sayyid Ḍiyā' al-Dīn al-Allāma al-Iṣfahānī. Copied by al-Mawlā Ibrāhīm b. Sa'īd al-Mukhaṣṣiṣ in Kerbela on 26 Jumādā II 1298/26 May 1881²³.]
- 9 Kitābkhāna-yi Āyat Allāh Fāḍil al-Kh'wānsārī (Kh'wānsār) 12/2, fols. 126a-132b [pp. 250-261] [= خ].²⁴ The entire codex was copied in Najaf by the hand of Muḥammad 'Alī Imāmī al-Kh'wānsārī al-Najafī and was completed on 16 Dhu l-ḥijja 1299/29 October 1882. This manuscript is identical with the copy consulted by Āghā Buzurg.²⁵ According to the catalogue, the name of the author of the *munāzara* is given as Shaykh Muḥammad Sa'īd al-Dīnawarī al-Qarācha-dāghī. As the latter's name is not mentioned in the text, the likely source for this information was Āghā Buzurg.
- 10 Kitābkhāna-yi Jāmi'i Gawharshād (Mashhad) 1619/2, ff. 44a-55b [= د], copied apparently in the 13th/19th century.²⁶
- 11 Markaz-i iḥyā'-i mīrāth-i islāmī (Qum) 405; ff. 65a-74b [= ق]. The copy is neither dated nor is the identity of the scribe indicated.²⁷

²⁰ See Ḥusaynī [et al.], *Fihrist-i Kitābkhāna ... Mar'ashī*, vol. 26, p. 284. See also www.ghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=175927 [accessed 2/6/2009].

²¹ Afshār and Dānishpazhūh, *Fihrist-i kitābhā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi Millī-yi Malik*, vol. 6, p. 137. See also www.ghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=139735 [accessed 2/6/2009].

²² See *Makhtūṭāt al-Maktaba al-Abbāsiyya fī l-Baṣra* 1-2, ed. Markaz al-Khadāmāt wa-l-Abḥāth al-Thaqāfiyya, Beirut 1986, vol. 2, pp. 247f.

²³ Mentioned by Āghā Buzurg al-Ṭihirānī in *Dharī'a*, vol. 22, pp. 303-4 no. 7198.

²⁴ See Ja'far Ḥusaynī, *Fihrist-i nuskhah-bā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi Āyat Allāh Fāzil Kh'wānsārī, Kh'wānsār – Iran* 1-2, Qum 1374/[1995], vol. 1, pp. 13-14. A reproduction of this manuscript is preserved in the Markaz-i iḥyā'-i mīrāth-i islāmī in Qum (shelfmark 514/2); see Sayyid Ja'far Ḥusaynī Ishkavarī and Šādiq Ḥusaynī Ishkavarī, *Fihrist-i nuskhah-bā-yi 'aksī-i Markaz-i Iḥyā'-i Mīrāth-i Islāmī* 1-2, Qum 1377/1998-99, vol. 2, pp. 104-106; see also www.ghabozorg.ir/showbookdetails.aspx?bookid=190308 [accessed 2/6/2009]. – On the library, see also Sayyid Aḥmad Ḥusaynī Ishkavarī, "Gazida-yi nuskhah-bā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi Fāḍil Kh'wānsārī," *Mīrāth-i islāmī-yi Irān* [ed. Rasūl Ja'fariyān] 2 (1374/1995), pp. 613-37.

²⁵ See *Dharī'a*, vol. 22, p. 303 no. 7197.

²⁶ See *Mu'jam al-turāth al-kalāmī*, vol. 5, p. 264 (the reference given there to the catalogue of the library is incorrect).

- 12 Manuscript copied by Muḥammad Jawād Balāghī, the *terminus ante quem* being the latter's year of death, 1932. This copy, which belongs to the library of al-Sayyid Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-ʿulūm, served as the basis for the publication of the account in *Rijāl al-Sayyid Baḥr al-ʿulūm* 1-4, eds. Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-ʿulūm and Ḥusayn Baḥr al-ʿulūm, Najaf 1385/1965, vol. 1, pp. 50-65. The latter is signified as ¹ in the following edition.

None of the inspected manuscripts contains any indication as to which of Baḥr al-ʿulūm's students had recorded it. Moreover, with the exception of the opening section of the account (§§ 1-2), the first paragraph (§ 3), and an excursus at the end of the text that is not included in all manuscript copies (§ 24), the variants of the manuscripts are too minimal to suggest that they reflect different recensions of the text that were penned down independently by several recorders of the debate. On the contrary, the manuscripts confirm that there existed only a single version of the record of the debate.

The differences between the manuscripts in the opening paragraphs (§§ 1-2) suggest the following groups of manuscripts: *alif jīm kbā' lām*, all containing the most elaborate opening of the text; *bā'* with only a brief opening statement that is identical with parts of § 2 in *alif jīm kbā' lām*; *bā'* and similarly *qāf* with an independent brief opening in the form of a title; *dāl wāw* have a similarly brief yet different opening title; *kāf* again with a different title. Moreover, the fact that in addition to the brief opening at the beginning of *dāl* another, more extensive one that agrees *verbatim* with *bā'* is added in the margin of *dāl*, suggests that *dāl* was later on collated with *bā'*. This is confirmed throughout the text. In § 3, *alif jīm kbā' lām* again share a digression that has no parallel in any other manuscript, while both *dāl* and *wāw* contain a significantly shortened version of this paragraph. In *kāf*, the whole of § 3 with the exception of the last few words, is missing. *Alif jīm lām* and *bā'* also have in common an addition in § 20 that has no parallel in any of the other manuscripts. However, despite these similarities within the group *alif jīm kbā' lām*, *alif* often disagrees with all other consulted manuscripts. It cannot be decided whether these variants can be taken as evidence for the existence of another group of manuscripts or whether these originated only with the two editors of *Rijāl al-Sayyid Baḥr al-ʿulūm* or possibly with their source, Muḥammad Jawād Balāghī, who is reported to have amalgamated different manuscripts in his own "edition" and may well have inserted some modifications of his own into the text. Moreover, at the end of the text (§ 24), there is again a lengthy addition to the text that is shared by *jīm dāl qāf kāf* and *wāw*. Apart from these observations, *qāf*, *kāf*, *lām* and *wāw* are replete with mistakes and omissions and are generally less reliable.

²⁷ See Aḥmad Ḥusaynī Ishkavarī, *Fibrīst-i nuskhah-bā-yi Markaz-i Ihya'-i Mirāth-i Islāmī* 1-2, Qum 1380/1422[2001], vol. 2, p. 8; see also www.aghazooz.org.ir/showbookdetail.aspx?bookid=183691 [accessed 2/6/2009].

III.

The relatively wide reception of the account of the debate is further attested by the fact that it had been translated into Persian. The only copy of a Persian translation of the debate that was available to us, is preserved in the Mar'ashī Library in Qum (MS 10358/8, ff. 125b-138b) and is dated Rabī' II 1252/July-August 1836.²⁸ It has no indication as to the identity of the translator. Its opening agrees with that of the group *dāl wāw*. Under the heading of *al-Jadaliyya*, Āghā Buzurg al-Ṭīhrānī lists a translation of the debate into Persian which he ascribes to al-Mawlā Muḥammad Kāẓim b. Muḥammad Shafī' al-Hazārjarībī al-Ḥā'irī (d. 1238/1822-23). He adds that a copy of the translation is in the possession of al-Mīrzā Muḥammad 'Alī b. Abī l-Qāsim al-Gharawī al-Urdūbādī in Najaf.²⁹ The current whereabouts of this manuscript are unknown and Āghā Buzurg provides no further details that would confirm beyond doubt that the translation he has seen is identical with the one preserved in MS Mar'ashī 10358/8. If, however, both manuscripts are copies of the same translation by Hazārjarībī, the *terminus ante quem* would be 1238/1822-23 when the latter had passed away. Hazārjarībī was a pupil of Muḥammad Bāqir al-Bihbahānī (1118/1706-1207/1792) and of the latter's nephew and student 'Alī b. Muḥammad 'Alī al-Ṭabāṭabā'ī (d. 1231/1816). Towards the end of his life at least Hazārjarībī lived in al-Ḥā'ir in the al-Naqīb quarter.³⁰ He was evidently a prolific author who is known to have composed numerous treatises on a variety of topics in Arabic and Persian.³¹ Apart from Baḥr al-'ulūm's debate with the Jews, Hazār-

²⁸ See Husaynī [et al.], *Fibrīst-i Kitābkhāna ... Mar'ashī*, vol. 26, pp. 298-300.

²⁹ See *Dharī'a*, vol. 5, p. 90 no. 370. – On Muḥammad 'Alī al-Urdūbādī, who has studied, among other teachers, with the above mentioned Muḥammad Jawād Balāghī, see www.imamreza.net/eng/imamreza.php?id=1982 [accessed 16/2/2009].

³⁰ Cf. *Dharī'a*, vol. 1, p. 514 no. 2518; vol. 2, p. 262 no. 1066; see also *ibid.*, vol. 1, pp. 21-22 no. 106; vol. 1, p. 26 no. 132; vol. 18, p. 161 no. 1192.

³¹ (i) *Ādāb al-ṣalāt*, in Persian (*Dharī'a*, vol. 1, pp. 21-22 no. 106), (ii) *Ādāb al-'ashara*, in Persian (*ibid.*, vol. 1, p. 26 no. 132), (iii) *Ādāb-i namāz-i yawmiyya*, in Persian (*ibid.*, vol. 1, p. 33 no. 162). Āghā Buzurg states here that his information on the writings of Hazārjarībī partly rely on an autograph list of his writings that he had consulted in the library of 'Abd al-Husayn al-Ṭīhrānī in Kerbala: *Fibrīst kutubībi alladbī ra'aytubu bi-khaṭṭibi fī kbizānat kutub al-Shaykh 'Abd al-Husayn fī Karbalā*. Of most of the forementioned writings, Āghā Buzurg was able to see manuscript copies as he states in the respective entries of the *Dharī'a*. Elsewhere (*ibid.*, vol. 1, p. 514 no. 2518), Āghā Buzurg mentions that among the books of 'Abd al-Husayn al-Ṭīhrānī there was an autograph codex of Hazārjarībī containing some of his epistles); (iv) *Irshād al-ṭibyān ilā tilāwat al-Qur'ān*, in Persian (*ibid.*, vol. 1, p. 514 no. 2518; www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=101275 [accessed 3/6/2009]); (v) *Afḍaliyyat-i a'imma az anbiyā'*, in Persian (*Mu'jam al-turāth al-kalāmī*, vol. 1, p. 409 no. 1713); (vi) *al-Risāla al-Aflākīyya*, a treatise on astronomy written in Persian (*Dharī'a*, vol. 2, p. 262 no. 1066; vol. 11, pp. 99-100 no. 612; www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=167952 [accessed 3/6/2009]); (vii) *al-Iqnā'iyya*, on the principles of belief (*ibid.*, vol. 2, pp. 275-76 no. 1116; www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=167995 and www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=124963 [accessed 3/6/2009]); (viii) *Kitāb al-Barāhīn al-jaliyya* (*ibid.*, vol. 3, p. 80 no. 240). The autograph of this work is preserved in

jarībī also translated other texts from Arabic into Persian, such as *al-Arbaʿin ḥaḍiṯhan fī al-ḥwāl al-niṣāb wa-l-mukhbālifin* by Fayḍ Allāh b. ʿAbd al-Qāhir al-Ḥusaynī al-Tafrīshī (d. 1025/1616-17),³² *Tanbīh al-ghāfilin fī marwāʿiz Allāh Taʿālā li-nabiyina Muḥammad ṣaʿam*,³³ and *al-Durar al-ṣāfiya fī tarjamat baʿḍ al-kalimāt al-qīṣār li-Tarja-*

the Marʿaṣhī library in Qum (4370/11); for this and an additional manuscript, see *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 2, p. 40 no. 2672); (ix) *al-Burbāniyya al-jaliyya fī itḥbāt al-ḥaqīyya al-itḥnā ʿashariyya* which is also known under the title *al-Burbāniyya al-kubrā fī l-imāma* and was written in Persian and which he completed in Kerbala on 5 Rabiʿ II 1225/9 May 1810 (*Dharrīʿa*, vol. 3, pp. 102-3 no. 331; *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 2, p. 63 no. 2780. Āghā Buzurg clarifies that despite the similarity in title, this work is different from *al-Barābīn al-jaliyya*). See also www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=163998 [accessed 3/6/2009]; (x) *Tuḥfat al-akhyār (Dharrīʿa*, vol. 3, p. 418 no. 1502); (xi) *Tuḥfat al-ʿābidin* (ibid., vol. 3, p. 450 no. 1639); (xii) *Tuḥfat al-mujāwirin* (ibid., vol. 3, p. 466 no. 1702; www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=18470 and www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=166772 and www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=118148 and www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=178842 [accessed 3/6/2009]); (xiii) *Tadḥkirat al-fitan* (ibid., vol. 4, pp. 42-3 no. 167); (xiv) *Tadḥkirat al-maʿād* (ibid., vol. 4, p. 49 no. 193); (xv) *Tafṣīl al-aʿimma ʿalā ḡhayr jaddihim min al-anbiyāʾ* (ibid., vol. 4, p. 358 no. 1556; *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 3, p. 314 no. 3940); (xvi) *al-Jabr wa-l-ikhtiyār (Dharrīʿa*, vol. 5, p. 82 no. 319; www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=153914 [accessed 3/6/2009]); (xvii) *Jawābir al-akbbār wa-muʿtaqīd al-akhyār*, a Persian tract on the imāma (ibid., vol. 5, p. 259 no. 1246); (xviii) *Khawāṣṣ al-Qurʾān*, in Persian (ibid., vol. 7, p. 273 no. 1326); (xix) *Durar al-akbbār* (ibid., vol. 117 no. 435; www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=105712 [accessed 3/6/2009]); (xx) *Daʿāʾim al-Islām*, on imān, Islam, *shirk*, *kufr* and *nifāq* (ibid., vol. 8, p. 197 no. 768); (xxi) *Rāfiʿat al-tawābbihum*, in Persian (ibid., vol. 10, p. 61 no. 49); (xxii) *al-Risāla al-tārikhiyya fī aʿmār sādāt al-barriyya* (ibid., vol. 11, p. 134 no. 835); (xxiii) *al-Salmāniyya*, in Persian, on the virtues of Salmān, Abū Dhurr, al-ʿAmmār and al-Miqdād (ibid., vol. 12, p. 220 no. 1457); (xxiv) *Aqāʾid-i ḥaydariyya wa-maʿarif-i dīniyya*, in Persian, on *mabdaʿ* and *maʿād* (ibid., vol. 15, p. 282 no. 1845); (xxv) *Kitāb al-Maʿālim* (ibid., vol. 15, p. 357 no. 2283; see also www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=63479 [accessed 3/6/2009]); (xxvi) *Kāshif al-ʿadl fī masāʾil al-ʿadl al-arbaʿ*, in Persian (ibid., vol. 17, p. 238 no. 61); (xxvii) *Kāshif al-ghulūw wa-bāḍi abl al-ʿulūw*, against anthropomorphism (ibid., vol. 17, pp. 238-39 no. 65); (xxviii) *Kanz al-fawāʾid fī l-imāma wa-l-fawāʾid al-dīniyya wa-l-akhlāqiyya*, in Persian (ibid., vol. 18, p. 161 no. 1192; *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 4, p. 534 no. 10048; www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=166145 and www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=6139 and www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=157167 and www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=105264 [accessed 3/6/2009]); (xxix) *Ganj al-shifāʾ wa-rāfiʿ al-duʿāʾ*, containing prayers against illnesses and calamities (ibid., vol. 18, pp. 238-39 no. 195); (xxx) *Majmaʿ al-durar fī karāmāt Amīr al-muʾminīn fī l-ḥayāt wa-baʿḍa l-wafāt* (ibid., vol. 20, p. 28 no. 1793); (xxxi) *Majmaʿ al-fadāʾih li-arbāb al-qabāʾih fī maṭāʾin abl al-jarāʾim* (ibid., vol. 20, p. 39 no. 1825); (xxxii) *Mabak imān fī akhlāq al-muʾminīn wa-awṣāfihim*, in Persian (ibid., vol. 20, pp. 155-56 no. 2362); (xxxiii) *Maʿārif al-aʿimma* (ibid., vol. 21, pp. 188-89 no. 4547; www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=168642 [accessed 3/6/2009]); (xxxiv) *Maʿārif al-arwār* (ibid., vol. 21, pp. 191-92 no. 4556); (xxxv) *al-Niqmāt al-nāzila ʿalā al-tāghīn wa-l-raḥmāt ʿalā l-mursalīn wa-l-qawāl fī ʿiṣmatihim* (ibid., vol. 24, p. 295 no. 1528); (xxxvi) *Wuḍūʿ u namāz* (ibid., vol. 25, p. 113 no. 633); (37) *Hidāyat al-ghāfilin* (ibid., vol. 25, p. 186 no. 181).

³² See *Dharrīʿa*, vol. 1, p. 424 no. 2175. – On Hazārjarībī, see also ibid., vol. 3, pp. 433-34 no. 1573.

³³ See ibid., vol. 4, p. 447 no. 1993; www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=57534 [accessed 3/6/2009].

mat al-aḥādīth al-qudsiyya Amīr al-mu'minīn.³⁴ He also lists among his writings a translation of *al-Aḥādīth al-qudsiyya* into Persian.³⁵

IV.

The following edition of the Arabic account of the debate and its Persian translation is based on the manuscripts that have been described above.³⁶ The orthography has been silently modernized, with the exception of the biblical names. These have been left in the way they are invariantly given in all manuscripts (with the exception of *alif* where these have been modernized, most likely by the editors). Among the manuscripts of the Arabic text that were available to us, *bā* has proved in general to be the most reliable copy. Except in cases of obvious mistakes, the readings of this manuscript have been preferred throughout the edition.

³⁴ See *ibid.*, vol. 8, p. 127 no. 465.

³⁵ See *ibid.*, vol. 4, pp. 24-5 no. 308; www.aghazorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=136057 [accessed 3/6/2009]

³⁶ We thank Omar Hamdan for his helpful remarks on the edition of the Arabic text.

في بداية أ، ج، خ، ل:

بسم الله الرحمن الرحيم³⁷

١ الحمد لله رب العالمين الذي بعث محمداً سيداً³⁸ المرسلين خاتماً³⁹ لرسله أجمعين بأوضح الدلائل وأقوى البراهين، وأيده بآية الله عليه وآله وأمر المؤمنين عليه السلام⁴⁰، وجعل في ذريته الإمامة⁴¹ إلى يوم الدين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

٢ أما بعد، فمما اتفق⁴² في أيام علامة العلماء⁴³ العالمين⁴⁴، وفهامة الفضلاء المتبحرين، خاتمة المجتهدين وفذلثة⁴⁵ المؤيدين المسددين، أعلم العلماء من أرباب المعقول والمنقول، وأفضل الفضلاء من أهل الفروع والأصول، حامي الإسلام، كهف المسلمين، مؤيد الإيمان، ظهر⁴⁶ المؤمنين، شمس الملة والدين، مبيد بدع المبتدعين الضالين، العالم الرباني والهيكل⁴⁷ الصمداني، فريد الأوان وحيد⁴⁸ الزمان، نادر⁴⁹ الدوران في العلم والعمل⁵⁰ وحل المشكل وكشف كل معضل، من لا تعدّ فضائله على تمادي الأيام والدهور⁵¹، ولا تحصى مزاياه على تتابع⁵² الأزمنة والشهور، السيد السند والركن

37 الرحيم [أ ل]: + وهو المعين، ج: بسم الله الرحمن الرحيم: وبه نستعين بسم الله الرحمن الرحيم، خ.

38 سيد [أ خ ل]: سيداً، ج.

39 خاتماً [أ ج]: وخاتم، ل.

40 علي أمير المؤمنين عليه السلام [أ]: علي بن [+ كلمة غير مقروءة ولعلها مشطوبة] أبي طالب أمير المؤمنين، ج؛

عليه السلام [أ]: -، خ ل.

41 الإمامة [أ ج خ]: الامة، ل.

42 اتفق: مكرر في ج.

43 العلماء [ج ل]: + الراشدين، أ خ.

44 العالمين: العاملين، خ.

45 خاتمة المجتهدين وفذلثة [ج ل]: فذلثة، أ خ.

46 ظهر [ج ل]: وظهر، أ خ.

47 والهيكل [ج ل]: الهيكل، أ خ.

48 وحيد [ج ل]: ووحيد، أ خ.

49 نادر [ج]: نادرة، أ خ ل.

50 والعمل [أ ج خ]: والعلم، ل.

51 والدهور: والدهر، خ.

52 تتابع: تطالع، خ.

المعتمد الحسيب النسيب السيد محمد⁵³ مهدي نجل السيد المرتضى⁵⁴ ابن⁵⁵ السيد محمد الحسيني الحسيني الطباطبائي.

نَسَبٌ كَأَنَّ عَلَيْهِ مِنْ شَمْسِ الضُّحَى نُوراً وَمِنْ فَلَقِ الصَّبَاحِ عَمُوداً
متّع الله تعالى بوجوده الوجود، ورفع الله بدوام سعوده الوية السعود⁵⁶، ولا زال كاسمه مهدياً،
وأبقاه⁵⁷ الله تعالى حتى يلتقى له⁵⁸ من الأئمة صلوات الله عليهم⁵⁹ سميّاً.
٣ وذلك حين سفره ...

في بداية هـ:

بسم الله الرحمن الرحيم
٢ أما بعد، فما اتفق في أيام علامة العلماء المتبحرين السيد محمد مهدي نجل السيد المرتضى ابن
السيد محمد الحسيني الطباطبائي نسباً
٣ حين سفره ...

في بداية ب، وفي هامش د بخط آخر:

فائدة قد اتفق مباحثة علماء اليهود مع العالم الرباني السيد مهدي الطباطبائي بن السيد مرتضى بن
السيد محمد الحسيني الحسيني
٣ وكان ذلك حين أنه سافره ...

⁵³ محمد [ج ل]: -، أ.خ.

⁵⁴ المرتضى [ج ل]: مرتضى، أ.خ.

⁵⁵ ابن [أ ج]: بن، خ ل.

⁵⁶ متّع الله تعالى بوجوده الوجود، ورفع الله بدوام سعوده الوية السعود [أ ج]: تغمده الله بالرحمة والرضوان واسكنه
اعلى خنانه، ل.

⁵⁷ وأبقاه [أ ج]: وأبقه، ل.

⁵⁸ له [ج]: -، ل؛ يلتقى له: يلقاه، خ.

⁵⁹ صلوات الله عليهم [ج ل]: -، أ.خ.

في بداية ق:

بسم الله الرحمن الرحيم
 مما اتفق مباحثة علماء اليهود مع اليسد السند وحيد الزمان نادر الدوران في العلم والعمل وحل
 المشكل الحبيب ... (?) السيد محمد مهدي بن السيد مرتضى بن السيد محمد الحسيني الحسيني
 الطباطبائي
 ٣ وذلك حين سفره ...

في بداية د، و:

بسم الله الرحمن الرحيم
 هذه رسالة من⁶⁰ مولينا السيد محمد مهدي النجفي في معارضته مع علماء اليهود
 ٣ لما وصل إلى الرباط الذي أمر ...

في بداية ك:

في إبطال مذهب اليهود والمباحثة معهم ... السيد بحر العلوم
 ٣ وكان فيهم رجلان يدعيان المعرفة أحدهما داود والآخر عذرا.

٣ وكان ذلك حين أنه سافر⁶¹ من المشهد الغروي قاصداً⁶² إلى زيارة⁶³ سيّد⁶⁴ الشهداء أبي عبد
 الله الحسين⁶⁵ عليه وعلى أيامه وأبنائه سلام الله⁶⁶ في شهر⁶⁷ ذي الحجة الحرام من⁶⁸ سنة

60 من [د]: عن، و.

61 وكان ذلك حين أنه سافر [ب هامش د]: وذلك حين سفره، أ ج خ ق ل؛ حين سفره، ه.

62 قاصداً [ب هامش د ق]: -، أ ج خ ل ه.

63 زيارة [أ ب هامش د خ ه]: زيارت، ج؛ إلى زيارة: لزيارت، ق.

64 سيد [ب ج ق ل ه]: السيد، خ.

65 سيد الشهداء أبي عبد الله الحسين [ب ج هامش د ق ل ه]: جده الحسين، أ؛ الحسين: -، خ.

66 عليه وعلى أيامه وأبنائه سلام الله [ب ج هامش خ د ق]: عليه السلام، أ ل؛ عم، ه.

67 شهر [أ ب ج خ ق ه]: شهر، هامش د.

68 من [أ ب خ هامش د ل ه]: في، ج؛ -، ق.

١٢١١⁶⁹ من الهجرة⁷⁰. وكان معه يومئذ⁷¹ جماعة⁷² من تلامذته من الطلبة⁷³ المحصلين، فعبر بهم⁷⁴ الطريق على⁷⁵ محلّ ذي الكفل عليه السلام⁷⁶، وكان فيه يومئذ جماعة من اليهود زهاء⁷⁷ ثلاثة آلاف⁷⁸ نفس⁷⁹، فبلغهم مروره⁸⁰ رحمه الله تعالى⁸¹ عليهم، وقد سمعوا ما سمعوا من شائع فضله، وبلغهم ما بلغهم من ساطع شرفه ونبله⁸²، وفيهم من يدعي العرفان، ويظنّ أنه على بينة وصحة على ما هو عليه⁸³ وبرهان. فلحقه⁸⁴ جماعة من عرفائهم للسير مجدين، ولأثره للمناظرة تابعين⁸⁵، حتى وصل⁸⁶ إلى الرباط الذي أمر رحمه الله تعالى⁸⁷ ببناؤه للزوّار والمترددين⁸⁸. فوردوا ثمة⁸⁹ ساحة جلالة، وجلسوا⁹⁰ متأدبين بين يديه وعن يمينه وعن شماله⁹¹، فكانوا⁹² كالحفافيش في الشمس إذ لا

69 سنة ١٢١١ [ب هامش د ق]: السنة الحادية عشرة بعد الألف والمائتين، أ؛ السنة الحادية عشرة بعد المائتين والألف، ج خ ه؛ سنة ١٢١١ الحادية عشرة بعد المائتين والألف، ل.

70 الهجرة [ب هامش د ق ه]: + النبوية على مشرفها ألف ألف سلام وألف ألف تحية، أ خ؛ + النبوية على مشرفها افضل ألف الف سلام صلاة والف الف تحية، ل؛ + النبوية على مشرفها ألف الف صلاة والف الف تحية، ج.

71 يومئذ: -، ل.

72 جماعة: + غفيرة، أ.

73 من الطلبة: -، أ خ.

74 بهم [ب ج ل ه]: لهم، ق.

75 على [أ ب ج خ ق ه]: إلى، ل.

76 عليه السلام [ب ج د ق ل ه]: -، أ خ.

77 زهاء [أ ب هامش د]: + من، ج ه؛ ويبلغون تقريبا من، ل؛ وقريبا من، خ؛ وهم، ق.

78 آلاف [أ ب خ هامش د ق ه]: ألف، ج.

79 نفس [ب ج ق ل ه]: انفس، خ.

80 مروره [ب ج هامش د ق ل]: وروده، أ؛ بوروده، خ؛ مبروره، ه.

81 رحمه الله تعالى [ب هامش د ه]: أيده الله تعالى، أ ج خ ق؛ قدسه الله تعالى، ل.

82 ونبله [أ ب ج خ هامش د]: ونبله، ق ل ه.

83 وصحة على ما هو عليه [ب هامش د]: مما هو عليه، أ خ ق ل؛ في ما هو عليه، ج؛ -، ه.

84 فلحقه: + من هو عليه، ه؛ فالحقه، خ.

85 وكان ذلك حين أنه سافر ... للمناظرة تابعين: -، د و.

86 حتى وصل [ب ج خ هامش د ق ل ه]: حتى وصلوا، أ؛ لما وصل، د و.

87 رحمه الله تعالى [ب ق]: سلمه الله تعالى، أ ج خ ل؛ ره تع، د، ره، و؛ سلم اليه الله (؟)، ج؛ قدس سره، ه.

88 والمترددين [أ ب ج خ د ق ه و]: المترددين، ل.

89 ثمة [أ ب ج خ ق ه]: أئمة اليهود، د و؛ + (حاشية) ثمة، د.

90 وجلسوا: + له، د.

قرار⁹³ لهم إلا⁹⁴ في ظلمة الرمس⁹⁵ فرحبهم⁹⁶ كما هو من عاداته⁹⁷ وأخلاقه الرضية⁹⁸ المستقيمة⁹⁹، وقال لهم قولاً ليناً عسى¹⁰⁰ أن يتذكر أحد منهم¹⁰¹ أو يخشى¹⁰²، وكان¹⁰⁴ فيهم رجلان يدعيان المعرفة، أحدهما داود والآخر عزرا¹⁰⁵.

٤ فابتدأ داود¹⁰⁶ بالكلام¹⁰⁷ وقال: نحن ومعاشر¹⁰⁸ المسلمين¹⁰⁹ من دون سائر الملل موحدون وعن¹¹⁰ الشرك مبرؤون، وباقي الفرق والأمم كالجوس¹¹¹ والنصارى برهم مشركون¹¹² وللأصنام والأوثان عابدون، ولم يبق¹¹³ على التوحيد سوى¹¹⁴ هاتين الطائفتين.

91 وعن شماله [أ ب ج د ق ل و]: وشماله، خ هـ.

92 فكانوا [أ ب د خ ل ه و]: وكانوا، ج؛ -، ق.

93 إذ لا قرار [أ ج خ د ق ه و]: إذ الاقرار، ب ل.

94 إلا: -، ب خ د ق و.

95 الرمس [ب ل]: الامس، د و؛ + (حاشية) الرمس، د و؛ الدمس، أ ج خ ق هـ.

96 فرحبهم [ب ج خ ق ل ه و]: فرحب بهم، أ؛ + بهم (مشطوب)، د.

97 عاداته [أ ب ج خ د ه و]: عاداته، ل؛ عاداتهم، ق.

98 الرضية [ب ج ق ل ه]: المرضية، أ خ د و.

99 المستقيمة: -، و.

100 عسى: + الله، خ.

101 أحد منهم [أ ب ج خ د ق ه و]: احدهم، ل.

102 أو: + أن، هـ.

103 وكان ذلك حين أنه سافر... أو يخشى: -، ك.

104 وكان [أ ب خ د ك ل ق ه و]: وكانا، ج.

105 عزرا [أ ج ق ك ل]: عزرا، ب ك؛ عزير، خ ه؛ عزراء، د و.

106 داود [أ ب ج خ د ق ك و]: داوود، هـ.

107 بالكلام [أ ب د و]: الكلام، ج خ ق ك هـ.

108 ومعاشر [أ ب ج د ق ك و]: معاشر، خ هـ.

109 المسلمين [ب د ق ك و]: الاسلام، أ ج خ هـ.

110 وعن [أ ب خ د ق ك ه و]: ومن، ج.

111 كالجوس: كاليهود (مشطوب) + (حاشية) كالجوس، و.

112 مشركون [أ ب ج خ ق ك ه]: يشركون، خ د و.

113 يبق [أ ج د ق ك ه و]: يبقى، ب خ.

114 سوى: -، خ.

٥ فقال لهم¹¹⁵ السيّد رحمه الله تعالى¹¹⁶: كيف¹¹⁷ ذلك، وقد اتخذوا¹¹⁸ اليهود العجل وعبدوه، «ولم¹¹⁹ يبرحوا عليه عاكفين إلى أن¹²⁰ يرجع¹²¹ إليهم¹²² موسى»¹²³ عليه السلام¹²⁴ من ميقات ربّه، وأمرهم في ذلك أشهر من أن يذكر¹²⁵ وأعرف من أن ينكر¹²⁶. ثمّ أنهم عبدوا الأصنام في زمان يروعام بن نواط،¹²⁷ وهو أحد غلمان سليمان بن¹²⁸ داود عليهما السلام¹²⁹، ومن قصته أن سليمان¹³⁰ قد كان¹³¹ تفرّس منه طلب¹³² الملك، وتوسّم¹³³ فيه علامات¹³⁴ الرئاسة والسلطنة. وقد كان أخيراً الشيلوني¹³⁵ قد أخبر يروعام بذلك وشق عليه ثوباً جديداً كان¹³⁶ عليه وقطعه اثنتي عشرة قطعة

¹¹⁵ لهم [ب د ق ك ل و]: له، ج هـ.

¹¹⁶ فقال له السيد رحمه الله تعالى [ب]: فقال لهم السيد، ل؛ فقال لهم السيد ره تعالى، و؛ فقال له السيد المؤيد أدامه الله تعالى، أ خ؛ السيد المؤيد، ج؛ فقال لهم السيد ره، د ق ك؛ فقال له السيد الآية طاب الله ثراه، هـ.

¹¹⁷ كيف [أ ب ج خ د ق ك هـ و]: وكيف، ل.

¹¹⁸ وقد اتخذوا [ب خ د ق هـ و]: وقد اتخذ، أ ج ك؛ واتخذوا، ل.

¹¹⁹ ولم [أ ج خ د ق ك ل هـ]: ولن، و.

¹²⁰ إلى أن [ب د ج ق ك ل هـ]: حتى، أ خ و.

¹²¹ يرجع: يرجع، أ خ د ق ك ل هـ.

¹²² إليهم [أ خ]: -، ب د ج ق ك ل هـ.

¹²³ إشارة إلى سورة طه (٢٠): ٩١.

¹²⁴ عليه السلام [أ ب د ق ك ل]: -، ج خ هـ و.

¹²⁵ يذكر [ب ج د ق ك ل هـ و]: ينكر، خ.

¹²⁶ ينكر [ب ج د ك ل هـ و]: يتفكر، ق.

¹²⁷ قارن سفر الملوك الأول، ١١-١٢.

¹²⁸ بن [أ ب ج خ د ق ل]: -، هـ؛ ابن، ك و.

¹²⁹ عليهما السلام: -، خ.

¹³⁰ سليمان: + عليه السلام، ب؛ + عم، د ك.

¹³¹ قد كان [ب ج خ د ق ك ل هـ]: كان قد، أ.

¹³² طلب [ب ج د ق ك ل هـ و]: داب، خ.

¹³³ وتوسّم [ب ج د ق ك ل هـ و]: وتوهم، خ.

¹³⁴ علامات [ب ج خ د ق ك ل هـ و]: أمارات، أ.

¹³⁵ الشيلوني [أ]: الشادي، ب د ج ق ك ل هـ؛ الشارني، و؛ الشارمي، خ.

¹³⁶ كان: إضافة فوق السطر في ج.

وأعطاه منها¹³⁷ عشرة¹³⁸ قطع¹³⁹، وقال له¹⁴⁰: إن لك بعدد هذه القطع¹⁴¹ من بني إسرائيل عشرة أسباط¹⁴² تملكهم ولا يبقى¹⁴³ بعد سليمان¹⁴⁴ مع ابنه رحوعام وأولاده غير سبطين، وهما يهوذا وبنيامين¹⁴⁵. فهرب يروعام بن نواط من سليمان¹⁴⁶ واتصل¹⁴⁷ بشيشاق¹⁴⁸ عزيز مصر وبقي عنده حتى توفي سليمان عليه السلام¹⁴⁹. فرجع إلى الشام وأجمع¹⁵⁰ رأيه ورأي بني إسرائيل جميعاً على نصب رحوعام بن¹⁵¹ سليمان عليه السلام¹⁵² ملكاً، فملكوه¹⁵³ عليهم ملكاً¹⁵⁴. ثم أتوا إليه¹⁵⁵ واستعطفوه في وضع الآصار¹⁵⁶ والمشاق¹⁵⁷ التي كانت عليهم¹⁵⁸ في أيام سليمان عليه السلام¹⁵⁹،

-
- 137 منها [ب ج د ك ل ه]: منها، ق.
 138 عشرة [ب خ د ق ك ل ه]: عشر، أ ج.
 139 وأعطاه منها عشرة قطع: -، و؛ قطع: قطاع، خ.
 140 له: -، ل.
 141 القطع [ب ج د ق ك ل ه و]: القطاع، خ.
 142 أسباط [أ ب ج خ ل ه و]: أسباطاً، ق ك.
 143 يبقى [أ خ و]: يبقى من، ب د ج ق ك ه؛ يبق من، ل.
 144 سليمان: + عليه السلام، ب؛ عم، د ك.
 145 وبنيامين [أ]: [أ] بن يا مين، ب د ق؛ وبنيا مين، ج ل ه؛ وابن يا مين، خ ك و؛ ابنيا مين، ه؛ + فهم سليمان بقتل يريعام، أ.
 146 سليمان: + عليه السلام، ب؛ + عم، د ك و.
 147 واتصل: إضافة في هامش د؛ -، ق ك.
 148 واتصل بشيشاق [ب ج خ د (هامش) ل ه]: إلى شيشاق، أ.
 149 عليه السلام [أ ب د ك ه و]: -، ج خ ق ل.
 150 وأجمع [أ ب ج خ د ق ك ه]: وجمع، ل.
 151 بن [ب ج خ د ق ك ل ه]: ابن، أ و.
 152 عليه السلام [أ ب ج د ق ك ل و]: -، خ ه.
 153 فملكوه [ب ج د ق ك ل ه و]: فملكوا، خ.
 154 ملكاً [ب د ق ك و]: -، أ ج خ ل ه.
 155 أتوا إليه [ج ق ك و]: اتوا إليه، ب د؛ اتوه، أ ل؛ إليه: إليهم، خ.
 156 الآصار [أ ب و]: للعيار، د؛ الاصاد، ج؛ الاخيار، ق ك ل.
 157 والمشاق [ب ج ق ك ل ه و]: والميشاق، خ.
 158 عليهم: -، خ خ.
 159 عليه السلام [أ ب ج د ق ك ه و]: -، ل.

فقال لهم رحوعام: إن خنصري¹⁶⁰ أمتن من خنصر أبي، لأن¹⁶¹ كان أبي¹⁶² وضع عليكم¹⁶³ أموراً¹⁶⁴ صعبة وحملكم التكليف الشاقّة، فأنا¹⁶⁵ أحملكم وأضع عليكم ما هو أشقّ وأصعب. ففترّقوا عنه ونصّبوا¹⁶⁶ يروعام بن نواط¹⁶⁷ وملكوه عليهم، وأجمعت¹⁶⁸ عليه عشرة أسباط¹⁶⁹ من¹⁷⁰ بني إسرائيل، وانفرد¹⁷¹ رحوعام بن¹⁷² سليمان¹⁷³ بسبطين¹⁷⁴ منهم¹⁷⁵ في بيت المقدس. ولما كان¹⁷⁶ بنو¹⁷⁷ إسرائيل ينجّون كل سنة إلى بيت المقدس¹⁷⁸، خاف يروعام على ملكه، إن أذن لهم في الحجّ¹⁷⁹ من رحوعام وأتباعه أن يصرفوهم¹⁸⁰ عنه أو يميلوا¹⁸¹ إلى ابن سليمان عليه السلام¹⁸².

160 إن خنصري [ب ج ق ك ل ه و]: في خفري، خ.

161 لأن [أ ب ج ق ل ه]: لأن، خ د ك.

162 لأن كان أبي: -، و.

163 عليكم [أ ج خ ل ه]: إليكم، ب د ق ك و.

164 أموراً: مكرر في د.

165 فأنا [ب ج د ك ل ه و]: فإذا، ق.

166 ونصّبوا [ب ج د ق ك ل ه و]: فنصبوا، خ.

167 بن نواط: -، ل.

168 وأجمعت [د ق ك و]: فاجتمعت، أ ب؛ واجتمعت، ج خ ل؛ واجتمعوا، ه.

169 أسباط [أ ب ج خ د ل ه و]: اسباطين (?)، ق ك.

170 من [ب ج د ك ل ه و]: عن، ق.

171 وانفرد [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: وتفرّد، ل.

172 بن [أ ب ج خ د ق ه]: ابن، ك و.

173 سليمان: + عليه السلام، ب؛ عم، د؛ ابن سليمان: -، ل.

174 بسبطين [أ ب ج خ ك ل و]: لسبطين، ق ه.

175 منهم [أ ب ج خ ق ك ل و]: عنهم، د.

176 كان [ب ج د ك ل ه و]: كانوا، ق.

177 بنو [ب ج د ك ل ه و]: بني، ق.

178 كل سنة إلى بيت المقدس [ب ج خ د ق ك ل ه و]: إلى بيت المقدس في كل سنة، أ؛ + من، ق.

179 الحج: + إليه، أ ج خ ه.

180 يصرفوهم [ب ج د ق ك ل ه و]: يفرقوهم، خ.

181 أو يميلوا [ب ج خ د ق ل ه]: ويميلوا، ك؛ أو أن يميلوا، أ.

182 إلى ابن سليمان عليه السلام [ب]: إلى ابن سليمان عم، د ك ه؛ إلى ابن سليمان، ج خ ق ل؛ إليه، أ.

فصنع لهم صنيين¹⁸³ من ذهب ووضعهما¹⁸⁴ في دان¹⁸⁵ وبیت إيل¹⁸⁶، وأمر الناس بعبادتهما¹⁸⁷ والحجّ إليها¹⁸⁸، فأطاعوه وصاروا¹⁸⁹ بذلك مشركين شركاً آخر بعد عبادة العجل. فكيف، يا أبا اليهود، تقول¹⁹⁰ أن اليهود ما أشركوا بالله تعالى¹⁹¹ وما اتخذوا إلهاً غير الله تعالى¹⁹²، وأنهم كانوا موحدين، وعن غير الله معرضين؟

٦ فأقروا¹⁹³ حينئذ بما ذكر من عبادتهم للأصنام¹⁹⁴ بنحو ما ذكر لهم¹⁹⁵ وعجبوا من اطلاعه على ما¹⁹⁶ لم¹⁹⁷ يطلع¹⁹⁸ عليه أحد¹⁹⁹ من أمرهم.

٧ ثم قال لهم السيد قدس الله تعالى روحه²⁰⁰: كيف²⁰¹ جاز لسليمان عليه السلام²⁰² أن يهيم بقتل²⁰³ يروعام قبل جنائته، وليس ذلك جائزاً²⁰⁴ في شريعة موسى عليه السلام ولا في شريعة غيره

183 صنيين [ب ج خ د ق ك ل ه و]: عجّلين ، أ.

184 ووضعهما [ب ج خ د ق ك ل ه و]: وضعهما، أ.

185 دان [أ]: دردان، ب ج خ د ق ك ل ه و.

186 إيل: + وقال هو ذا آلهتك يا إسرائيل الذين أصدوك من أرض مصر، أ.

187 بعبادتهما [أ ب ج خ د ل ه و]: بعبادتهم، ق ك.

188 إليها [أ ب ج خ د ق ل ه و]: إليها، ك.

189 وصاروا: وصاروا، ق.

190 يا أبا اليهود تقول [ب ج خ د ق ك ل ه و]: تقول يا أبا اليهود، أ.

191 تعالى [أ ب ج خ د ق ه و]: شيئاً، و؛ -، ك ل.

192 تعالى: -، ك ل ه.

193 فأقروا [ب د ج خ ق ك و]: فاقروا، ه؛ فاقروا له، ل؛ فاعترفوا، أ.

194 للأصنام [أ ب ج خ د ق ك ه و]: لأصنام، أ؛ الأصنام، ل.

195 ذكر لهم [ب ج خ د ق ك ل ه و]: ذكره، أ.

196 ما [أ ب ج خ د ق ك ل و]: من، ه.

197 لم: -، و.

198 يطلع [ب ج خ د ق ك ل ه و]: يطلعوا، خ.

199 عليه أحد [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: أحد عليه، د و.

200 ثم قال لهم السيد قدس الله تعالى روحه [ب]: ثم قال لهم أيده الله تعالى ، أ ج خ؛ ثم قال أيده الله لله، ل؛ ثم قال لهم السيد ره، د ك و، + (حاشية في هامش د) قدس الله تعالى روحه؛ ثم قال لهم قدس الله سره، ه؛ قدس الله روحه، ق.

201 كيف [ب ج خ د ق ك ل ه و]: وحينئذ كيف، أ.

202 عليه السلام [ب د ك ل و]: -، أ ج خ ق ه.

203 يهيم بقتل [ب د ك ل ه و]: يقتل، ق.

من الأنبياء²⁰⁵، وكان سليمان عليه السلام²⁰⁶ على شريعة موسى عليه السلام²⁰⁷؟ ولو²⁰⁸ جاز له ما لم يكن جائزاً لموسى عليه السلام²⁰⁹ كان النسخ جائزاً، وأنتم تكفرون النسخ. فسكتوا، وقال²¹⁰ كبيرهم داود: كلامكم، يا سيدنا، على العين وفوق الرأس²¹¹.

٨ فقال²¹² لهم قدس الله تعالى روحه²¹³: أخبروني، هل كان بينكم²¹⁴، يا معاشر اليهود، خلاف أو في²¹⁵ كتبكم²¹⁶ تباین واختلاف؟ فقالوا: لا. فقال²¹⁷ لهم: كيف ذلك، وقد اختلفتم²¹⁸ على ثلاث²¹⁹ فرق، تشعب منها²²⁰ إحدى وسبعون فرقة. وهذه السامرة طائفة²²¹ عظيمة من اليهود تخالف اليهود²²² في أشياء²²³ كثيرة، والتوراة التي في أيديهم مغيرة لما في أيدي

204 وليس ذلك جائزاً [ب ج خ د ق ك ه و]: وليس ذلك جائز، ل؛ ولا يجوز ذلك، أ.

205 الأنبياء: + عليهم السلام، أ ج.

206 عليه السلام [ب ج د ه]: -، أخ ق ك ل و.

207 عليه السلام: -، خ ق.

208 ولو [أ ب خ د ق ك ل ه و]: فلو، ج.

209 عليه السلام: + وعليه، د.

210 وقال [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: فقال، د و.

211 وفوق الرأس [ب خ د ق ك ل ه]: والرأس، أ ج؛ على العين وفوق الرأس: على رأس العين، و.

212 فقال [أ ج خ ه و]: وقال، ب د ق ك ل.

213 قدس الله تعالى روحه [ب ك]: أيده الله تعالى، أخ ه؛ أيده الله، ج؛ ره، د؛ ره لهم، و؛ قدسه الله، ل؛ قدس الله روحه، ق.

214 بينكم [أ ب ج خ د ق ك ه]: فيكم، ل؛ هل كان بينكم: -، و.

215 أو في [أ ب د ق ك ه و]: وفي، ج ل.

216 خلاف أو في كتبكم: -، خ.

217 فقال [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: قال، و.

218 اختلفتم [ب ج خ د ق ك ل ه و]: افترقتم، أ.

219 ثلاث [أ ب ج د ك ل و]: ثلاثة، ه؛ ثلث، خ ق.

220 منها: + ثلث (مشطوب)، خ.

221 طائفة [ب ج خ د ق ك ل ه و]: فرقة، أ.

222 تخالف اليهود: -، ه.

223 أشياء [أ ب ج خ د ق ك ه و]: الأشياء، ل.

باقي اليهود. فقالوا²²⁴: لم ندر²²⁵ لم وقع²²⁶ هذا الاختلاف²²⁷، ولكن²²⁸ نعلم بمخالفة كتاب السامرة²²⁹ لكننا، وكذلك مخالفتهم لنا في أمور كثيرة. فقال لهم²³⁰: فكيف²³¹ تنكرون الاختلاف²³² وتدعون²³³ اتفاقكم على شيء واحد؟

٩ ثم قال لهم²³⁴: هل زيد في التوراة التي²³⁵ أنزلها²³⁶ الله تعالى²³⁷ على²³⁸ موسى عليه السلام²³⁹ شيء أم نقص منها شيء²⁴⁰؟ فقالوا: هي على حالها²⁴¹ إلى الآن، لا زيادة فيها²⁴² ولا نقصان. فقال لهم²⁴³: كيف يكون ذلك، وفي هذه²⁴⁴ التوراة التي في

²²⁴ فقالوا [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: قالوا، و.

²²⁵ لم ندر [ب ج خ د ق ك ل ه و]: لا ندري، أ.

²²⁶ لم وقع [ب ج د ق ك ل ه و]: اوقع، خ.

²²⁷ هذا الاختلاف [أ ب ج ل ه]: هذه الاختلاف، ق ك؛ هذه الاختلافات، خ د و، + (حاشية في هامش د) هذا الاختلاف.

²²⁸ ولكن [ب ج خ د ق ك ل ه و]: لكننا، أ.

²²⁹ السامرة [أ ب]: سامرة، ج خ د ق ك ل ه و.

²³⁰ فقال لهم [ب]: + أيده الله تعالى، أ ج خ؛ + ره، د؛ فقال ره لهم، و؛ + قدس الله روحه، ك؛ + قدسه الله تعالى، ل؛ + قدس الله تعالى روحه، ق.

²³¹ فكيف [أ ب ج خ د ه و]: كيف، ق ك ل.

²³² تنكرون الاختلاف [أ ب ج خ د ه و]: الاختلاف تنكرونه، ل.

²³³ وتدعون [أ ب ج د ق ك ل ه و]: وتدعونه، ل.

²³⁴ لهم [ب]: + سلم الله تعالى، أ ج خ؛ + رحمه الله، د ه؛ لهم ره، و؛ + رحمه الله تعالى، ق ك؛ + قدسه الله تعالى، ل.

²³⁵ التي [أ ب ج خ د ق ك ل]: الذي، ه.

²³⁶ أنزلها [أ ب ج خ ق ك ل]: انزل، د و؛ انزله، ه.

²³⁷ تعالى: -، ب ق.

²³⁸ على: -، و.

²³⁹ عليه السلام: -، خ ك.

²⁴⁰ شيء: -، ق.

²⁴¹ حالها [أ ب ج خ ق ك ل ه]: حياها، د و.

²⁴² فيها [ب ج د ك ل ه]: منها، ق.

²⁴³ لهم [ب]: + أيده الله تعالى، أ خ؛ + ره، د؛ ره لهم، و؛ + عليه الرحمة، ج؛ + غفر الله له، ه؛ + قدس الله روحه، ق ك؛ + قدس روحه، ل.

²⁴⁴ هذه: -، أ ب.

أيديكم²⁴⁵ أشياء منكرة²⁴⁶ ظاهرة القبح والشناعة، منها ما وقع في قصة العجل من نسبة اتخاذه إلهاً لبني إسرائيل إلى هارون النبي عليه السلام²⁴⁷، وهذه ترجمة عبارة التوراة في فصل نزول الألواح واتخاذ العجل، وهو الفصل العشرون²⁴⁸ من السفر الثاني²⁴⁹: «ولما رأى²⁵⁰ القوم أن موسى²⁵¹ قد أبطأ عن النزول عن²⁵² الجبل تحزفوا²⁵³ إلى هارون²⁵⁴ وقالوا²⁵⁵: قم فاصنع لنا آلهة²⁵⁶ يسرون²⁵⁷ قدامنا. فإن ذلك الرجل موسى²⁵⁸ الذي أصعدنا²⁵⁹ من بلد مصر لا نعلم ما كان منه. فقال لهم هارون: فكفوا شنوف²⁶⁰ الذهب²⁶¹ التي²⁶² في آذان نسائكم وأبنائكم²⁶³ وبناتكم وأتوني بها. ففعل²⁶⁴ ذلك جميع²⁶⁵ القوم ونزعوا²⁶⁶ أقراط الذهب التي كانت في آذانهم²⁶⁷ وأتوا بها²⁶⁸ إلى هارون،

245 في أيديكم [ب ج د ك ل ه و]: بأيديكم، خ.

246 منكرة [أ ب ج خ د ك ل]: متكررة معه، د و.

247 عليه السلام: -، خ ل و.

248 الفصل العشرون: كذا في كل المخطوطات وفي أ؛ العشرون: إضافة في هامش و.

249 الثاني: + كلمة لا يقرأ ولعلها مشطوبة، ه.

250 رأى [أ ب خ د ك ل ه و]: رأوا، ج؛ رى، ق.

251 موسى [ب خ ق]: + عليه السلام، ج د ك ل ه و؛ + (ع)، أ.

252 عن [ب ج د ك ل ه و]: من، أ؛ إلى، خ.

253 تحزفوا [أ ب خ]: تحوقفوا، د ج ق ك ه و؛ -، ل.

254 هارون: + عم، د ك ه و.

255 وقالوا [أ ب خ د ك ل ه و]: وقال، ل.

256 آلهة: الها (تصحيح) الهة، و.

257 يسرون [أ ب ج خ د ك ل ه و]: يخوفوا، ل.

258 موسى: + عم، د ه.

259 أصعدنا [أ ب د ج خ ق ك ل ه و]: صعدنا، ل.

260 شنوف [أ ب د ك ل ه و]: شفوف، ج خ.

261 الذهب [ق]: -، خ.

262 التي [أ ب ج خ ك ل ه]: الذي، د ق و.

263 وأبنائكم [أ ب]: وبنيتكم، د ج خ ق ك ل ه و.

264 ففعل [أ ب ج خ ل]: ففعلوا، د ق ك ه و.

265 جميع: -، أ.

266 ونزعوا [أ ب ج خ د ك ل ه و]: ونز، ه.

267 آذانهم: إضافة فوق السطر، و.

268 بها [أ ب ج خ ق ك ل ه]: بهم، د و.

فأخذها منهم وصوّرها بقلب²⁶⁹ وجعلها²⁷⁰ عجلًا مسبوكةً، فاتخذوه إلهًا وعبدوه²⁷¹. ثم أنه لما جاء موسى²⁷² من ميقات ربّه ورأى ما صنع هارون²⁷³ وقومه، أنكر ذلك ووبّخ²⁷⁴ هارون²⁷⁵، فاعتذر إليه فقال²⁷⁶: لا تلمني على ذلك فما فعلته²⁷⁷ إلا خشية²⁷⁸ تفريق بني إسرائيل». ²⁷⁹ فهذا دليل قاطع وبرهان ساطع²⁸⁰ على أن التوراة التي عندهم محرّفة²⁸¹ وأن فيها زيادة على التوراة التي أنزلت²⁸² على موسى عليه السلام²⁸³، لأن مثل²⁸⁴ هذا العمل لا يصدر عن²⁸⁵ جاهل غبي، فكيف يصدر عن²⁸⁶ مثل²⁸⁷ هارون النبي عليه السلام²⁸⁸؟ وكيف تأتّى²⁸⁹ له²⁹⁰ ذلك الاعتذار²⁹¹ عند موسى عليه

269 بقلب [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: بغالب، و.

270 وجعلها [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: فجعلها، د و.

271 وعبدوه [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: فعبده، و.

272 موسى: + عم، خ د ك ه و؛ + (ع)، أ.

273 هارون: + عم، خ د ك ج و.

274 ووبّخ [أ ب خ ك ل ه]: وبّخ، ج د ق و.

275 هارون: + عم، د و؛ + (ع)، أ.

276 فقال [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: وقال، و.

277 فعلته [أ ب ج خ د ق ك ه و]: فعلت، ل.

278 خشية [أ ب ج خ د ل و]: خشيت، ق ك ه.

279 قارن سفر الخروج ٣٢: ٤-١، ١٥، ٢١-٢٤.

280 وبرهان ساطع: -، أ ب.

281 محرّفة [ب د ق ك ل ه و]: متحرّفة، ج خ.

282 أنزلت [ب ج د ك ل ه و]: نزلت، خ.

283 عليه السلام: -، ق ل.

284 مثل: -، خ.

285 عن [د ك و]: من، أ ب ج خ ق ل؛ + فعل هارون (مشطوب)، ه.

286 عن [أ ق و]: من، ب ج خ د ك ل ه.

287 مثل [ب ج د ق ك ل ه و]: من، خ.

288 عليه السلام: -، خ ك ل و.

289 تأتّى [أ ب ج خ ق ك ه و]: يتأتّى، د ل و.

290 له: + على (مشطوب)، ق.

291 الاعتذار [أ ب ج خ د ق ك ه و]: العذر، ل.

السلام²⁹²، وتفرّق²⁹³ بني²⁹⁴ إسرائيل على تقديره أهون من تصوير²⁹⁵ هارون²⁹⁶ لهذه²⁹⁷ الصورة، واتخاذها²⁹⁸ إلهاً²⁹⁹ يعبد³⁰⁰ فكيف³⁰¹ خشي على³⁰² بني إسرائيل من التفرّق ولم³⁰³ يخش عليهم من الشرك والكفر³⁰⁴؟ وقد قال له موسى³⁰⁵: «يا هارون، اخلفني في³⁰⁶ قومي وأصلح ولا تتبّع سبيل المفسدين³⁰⁷».

١٠ فقال³⁰⁸ داود ومن معه من اليهود: وأيّ مانع من ذلك³⁰⁹، وقد أعان على³¹⁰ ذلك أيضاً³¹¹ جبرئيل³¹²، وقصته مذكورة في التوراة كقصّة هارون³¹³. فقال³¹⁴ لهم³¹⁵: إن جبرئيل³¹⁶ لم يعن على

292 عليه السلام: -، خ ل هـ.

293 وتفرّق [أ ب ج خ د ق ك هـ و]: وتفرّق، ل.

294 بني [أ ب ج خ د ق ك هـ و]: بنو، ل.

295 تصوير [أ ب ج خ ق و]: تصور، د ك ل هـ.

296 هارون: + النبي، هـ؛ + عم، ك.

297 لهذه [أ ب ج خ د ق ك هـ و]: هذه، ل.

298 واتخاذها: (إضافة فوق السطر) و.

299 يعبد [ب ج د ق ك ل هـ و]: يعبدوه، خ.

300 فكيف [أ ب]: وكيف، د ج ق ك ل هـ و؛ كيف، خ.

301 على: -، ق.

302 ولم: مكرر مشطوب، ك.

303 الشرك والكفر [ب ج خ د ق ك ل هـ و]: الكفر والشرك، أ.

304 موسى: + عم، ب د ك و.

305 في: مكرر في ج.

306 المفسدين [أ ب ج خ د ق ك هـ و]: المقيدين، ل.

307 قارن سورة الأعراف (٧): ١٤٢.

308 فقال [ب د ق ك ل هـ و]: وقال، ج خ.

309 من ذلك: -، ج.

310 على: -، أ.

311 أيضاً: -، خ د ق ك و.

312 جبرئيل: + عم، د ك و؛ + (ع)، أ.

313 هارون: + عليه السلام، و؛ + (ع)، أ؛ + عم، خ.

314 فقال [ب ج د ق ك ل هـ و]: وقال، خ.

315 لهم [ب]: + أيده الله تعالى، أخ هـ؛ ره لهم، د و؛ + ره، ج؛ + قدس الله روحه، ق ك ل.

316 جبرئيل: + عم، ق.

ذلك، ولا في التوراة شيء مما هنالك، وإنما السامري وجد أثر الحياة من أثر فرس جبرئيل³¹⁷، فأغوى القوم بهذه الوسيلة،³¹⁸ وما على جبرئيل³¹⁹ من ذلك شيء، ولا على الله تعالى³²⁰ حيث خلق السبب³²¹ الذي به³²² وقعت³²³ الفتنة، كما خلق أسباب الزنا والقتل وغيرها³²⁴ من المعاصي، فإنها لا تقع إلا بأسباب وآلات مخلوقة³²⁵، وليس ذلك من باب الإعانة على المعصية والكفر³²⁶، تعالى الله³²⁷ عن ذلك علواً كبيراً. وفي الفصل³²⁸ الرابع³²⁹ من السفر الخامس في ذكر العجل وتوبيخ بني إسرائيل على عبادته قال³³⁰: «وعلى هارون³³¹ توجّد الله وجداً³³²، وكاد³³³ ينفذه

317 جبرئيل: + عم، د ك.

318 إشارة إلى سورة طه (٢٠): ٩٦؛ راجع أيضاً تفسير الجلالين وتفسير الثعلبي.

319 جبرئيل: + عم، د و.

320 الله تعالى [ب د]: الله سبحانه وتعالى، أ ج ق ه؛ الله سبحانه، خ ك ل.

321 السبب [ب ج د ق ك ل ه و]: سبب، خ.

322 به: -، خ.

323 وقعت [أ ب ج خ ه]: وقع، د ق ك و؛ وقعت، ل.

324 غيرها [أ ج خ د ق ك ل ه]: غيرها، ب؛ وغير ذلك، و.

325 مخلوقة: -، د ك و؛ بأسباب وآلات مخلوقة: بالأسباب والآلات، ق.

326 المعصية والكفر [ب]: الكفر والمعصية، أ ج خ د ق ك ل ه و.

327 الله: -، د ق ك و.

328 الفصل [ب ج د ق ك ل ه و]: فصل، خ؛ + الخا (مشطوب)، و.

329 كذا في كل المخطوطات وفي أ.

330 قال [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: وقال، ل.

331 هارون: + عم، د ك و.

332 وجداً [أ ب]: جدا، د ج خ ق ك ل ه و.

333 وكاد [أ ب ج خ ل]: وكان، د ق ك ه و.

واستغفرت³³⁴ له أيضاً³³⁵ في ذلك³³⁶. وهذا صريح في شناعة هذا³³⁷ العمل³³⁸ وفضاعته³³⁹، وإن الله³⁴⁰ قد³⁴¹ توجّد به³⁴² على هارون³⁴³، فكيف تقولون³⁴⁴ أنه لا مانع منه؟

١١ ويقرب³⁴⁵ من هذه القصة في الشناعة والفضاعة³⁴⁶ ما³⁴⁷ وقع في التوراة من قصة لوط³⁴⁸ مع ابنتيه، فإن في الفصل الثالث³⁴⁹ والعشرين³⁵⁰ من السفر الأول³⁵¹ من التوراة: «إن لوطاً لما³⁵² صعد من صوغر³⁵³ وأقام في الجبل وابنتاه³⁵⁴ معه، وقد هلك قومه، قالت³⁵⁵ الكبرى³⁵⁶ منهما للمصغرى: أبونا شيخ كبير، وليس في الأرض رجل يدخل³⁵⁷ علينا كسبيل أهل الأرض³⁵⁸، تعالي

-
- 334 واستغفرت [د ج خ ق ك ل ه و]: فاستغفر، أ ب.
- 335 أيضاً: ذلك (مشطوب)، مع إضافة فوق السطر: أيضاً، خ.
- 336 قارن سفر تثنية ٩: ٢٠.
- 337 هذا: -، ه.
- 338 العمل [أ ب ج خ ق ك ل ه]: العجل، د و.
- 339 وفضاعته [أ د]: فضاعته، ب ج خ ق ك ل و؛ فضاحته، ه.
- 340 الله: + تعالى، د و.
- 341 قد: -، ل.
- 342 به: -، ج.
- 343 هارون: + عم، د و.
- 344 تقولون [أ ب]: وتقول، د ج خ ق ك ل ه و؛ تقول، خ.
- 345 ويقرب [أ ب ج خ ل و]: وتقرب، د ق ك؛ -، ه.
- 346 والفضاعة [أ د]: والفضاعة، ب ج خ ق ك ل؛ والفضاحة، ه.
- 347 ما [أ ب ج خ د ق ك ه و]: وما، ل.
- 348 لوط: + عم، د ك.
- 349 الثالث [أ ب ج خ د ق ك ه و]: الثاني، ل.
- 350 والعشرين [أ ب ج خ د ل ه و]: والعشرون، ق ك.
- 351 من [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: في، و.
- 352 لما: -، لو؛ + كلمة لا تقرأ ولعلها مشطوبة، ج.
- 353 صوغر [أ ب]: زعزع، د و؛ زعور، ج؛ زعر، ه؛ زغر، خ ل؛ زغر، ق؛ زحرة (?)، ك.
- 354 وابنتاه [أ ب ج خ د ق ك ه و]: وبناته، ل.
- 355 قالت [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: فقالت، و.
- 356 الكبرى [أ ب ج خ د ق ك ه و]: الكبيرة، ل.
- 357 يدخل [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: دخل، و.
- 358 الأرض: إضافة فوق السطر، ج.

نسقي أبانا خمرًا ونضاجعه ونستبقى³⁵⁹ منه نسلاً³⁶⁰. فسقتاه³⁶¹ خمرًا في تلك³⁶² الليلة وجاءت³⁶³ الكبرى فاضطجعت³⁶⁴ مع أبيها، ولم³⁶⁵ يعلم بنومها وقيامها. فلما كان من الغد، قالت الكبرى للصغرى: هو ذا³⁶⁶ قد ضاجعت البارحة أبي³⁶⁷، فنسقيه خمرًا الليلة³⁶⁸ وادخلي³⁶⁹ واضطجعي³⁷⁰ معه. فسقتاه³⁷¹ خمرًا في هذه³⁷² الليلة أيضاً³⁷³ وقامت³⁷⁴ الصغرى³⁷⁵ فضاjectه، ولم يعلم بنومها ولا قيامها. فحملت³⁷⁶ بنتاً³⁷⁷ لوط³⁷⁸ من أبيها³⁷⁹، وولدت³⁸⁰ الكبرى ابناً وسمته³⁸¹ موأب³⁸²، هو أبو بني موأب إلى هذا³⁸³ اليوم، وولدت الصغرى

³⁵⁹ ونستبقى [ب ج خ د ق ك ل ه و]: ونستبقي، أ.

³⁶⁰ منه نسلاً [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: من عيليته، و + (حاشية) منه نسلاً.

³⁶¹ فسقتاه [أ ج ح ه]: فسقياه، ب د ق ك ل و.

³⁶² تلك [ب ج د ك ل ه و]: ذلك، ق.

³⁶³ وجاءت [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: فجأت، و.

³⁶⁴ فاضطجعت [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: واضطجعت، و.

³⁶⁵ ولم: -، ل.

³⁶⁶ هو ذا [أ ب ج خ د ق ل ه]: إضافة فوق السطر، د؛ -، ك؛ انا، و.

³⁶⁷ أبي: + تعالي، أ.

³⁶⁸ فنسقيه خمرًا الليلة [أ ب ج خ د ق ل ه]: فأنت أيضاً تسقيه في ليلة خمرًا، د و؛ فنسقيه خمرًا الليلة: -، ك.

³⁶⁹ وادخلي [أ ب ج خ د ق ل ه و]: فادخلي، ك.

³⁷⁰ واضطجعي [ب ج خ د ق ك ل ه و]: فاضطجعي، أ؛ واضجع، ل.

³⁷¹ فسقتاه [أ ج ه]: فسقياه، ب ك ل.

³⁷² في هذه [أ ب ج خ د ق ك ل]: -، ه.

³⁷³ فسقياه خمرًا في هذه الليلة أيضاً [أ ب ج خ د ق ك]: فسقته الصغرى خمرًا في ليلة أخرى، د و.

³⁷⁴ وقامت [ب ج خ د ق ك ل ه]: فقامت، أ د و.

³⁷⁵ الصغرى: -، د و.

³⁷⁶ فحملت [أ ب د و]: فحملنا، ج خ ك ل ه؛ فحملنا، ق.

³⁷⁷ بنتا [ب د ق ه و]: ابنا، أ ج خ ل.

³⁷⁸ لوط: + عم، د و؛ بنتا لوط: -، ك.

³⁷⁹ أبيها [أ ج خ د ق ك ل ه و]: أبيها، ب.

³⁸⁰ وولدت [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: ولدت، ل.

³⁸¹ وسمته [ب ج د ق ل ه و]: سمته، خ ك.

³⁸² موأب [أ ب ج د ق ك و]: توأب، ل.

³⁸³ هذا [ب ج د ق ك ل و]: هذه، خ.

ابناً وسمته³⁸⁴ عمون³⁸⁵، وهو أبو بني عمون إلى³⁸⁶ اليوم³⁸⁷. هذا نص التوراة التي بيد³⁸⁸ اليهود، وترجمتها حرفاً حرفاً³⁸⁹. وهذا³⁹⁰ كذب صريح وبهتان قبيح، ومن الممتنع في القول وقوع مثل³⁹¹ هذا العار والشنار³⁹² من رسل الله وأنبيائه، وابتلاء بناته³⁹³ وأبنائه³⁹⁴ بما³⁹⁵ تبقى³⁹⁶ شناعته مدى³⁹⁷ الدهر وما³⁹⁸ بقي هذا النسل.

١٢ وموآب وعمون أمّتان عظيمتان بين البلقاء³⁹⁹ وجبال الشراة، وقد كانت⁴⁰⁰ جدّة داود وسليمان عليهما السلام⁴⁰¹ من بني موآب، فيكون⁴⁰² هذا النسل كلّ عند⁴⁰³ اليهود ممزير⁴⁰⁴ لعدم حصوله من نكاح صحيح⁴⁰⁵، فإن⁴⁰⁶ تحريم الأب والبنت⁴⁰⁷ مما اتّقت عليه⁴⁰⁸ الشرائع والأديان، وقد كانت

384 وسمته [أ ب د ج خ ق ل و]: سمنته، ك.

385 وهو أبو بني موآب ... وسمته عمون: -، ه.

386 إلى: + هذا، أ؛ + هذه، خ.

387 قارن سفر التكوين ١٩: ٣٠-٣٨.

388 بيد [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: في يد، ل.

389 حرفاً [أ ب ج خ ق ك ل ه و]: بحرف، د و.

390 وهذا [ب ج د ق ك ل ه و]: هذا، خ.

391 مثل: + العار (مشطوب)، ج: -، خ.

392 والشنار [أ ب ج خ د ق ك ل و]: ولا سناً، ه.

393 بناته [ب ج خ د ق ه و]: نباته، ك؛ بنائهم، أ.

394 وابتلاء بناته وابتائه: -، ل؛ وابتائه: وابتائهم، أ.

395 بما [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: مما، ل.

396 تبقى [أ ب د ق ك ل و]: يبقى، ج خ ه.

397 مدى [أ ب ج خ ق ك ل ه و]: مدة، د، + (حاشية) مدى.

398 وما [أ ب د ج خ ل ه و]: ما، ق ك.

399 البلقاء [أ ب ج ق ه و]: البلغاء، خ د ك ل و.

400 كانت [ب ج د ق ك ل ه و]: كان، خ.

401 عليهما السلام: -، ج خ ل ه؛ داود وسليمان عليهما السلام: سليمان وداود، أ.

402 فيكون: مكرر في ق.

403 عند [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: عن، و.

404 ممزيريم. ممزيريم [ب ه و]: زعيم، أ؛ من أيم، د، من يم، ق و؛ من يم، ك؛ زعيم، ل؛ ممزيريم، ج خ.

405 صحيح [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: -، ل.

406 فإن [ب ج د ك ل ه و]: لان، ق.

407 تحريم الأب والبنت [ب ج خ د ق ك ل ه و]: تحريم البنت على الأب، أ.

الأخت محرّمة في الملل⁴⁰⁹ السابقة. ولذا قال إبراهيم عليه السلام⁴¹⁰ لما سأله⁴¹¹ المصريون عن سارة: إنها أختي، حتى لا يُظنّ أنها⁴¹² زوجته فيقتلوه، ولا ريب أن البنت أولى بالتحريم من الأخت⁴¹³. ومن المستبعد في العادة إيلاد الشيخ⁴¹⁴ الطاعن في السن⁴¹⁵ في ليلتين متعاقبتين⁴¹⁶ مع السكر⁴¹⁷ المفرط الذي ادّعوه، وقد كان لوط⁴¹⁸ عليه السلام⁴¹⁹ من بعد⁴²⁰ قضية⁴²¹ سدوم⁴²² قد⁴²³ قارب المائة، كما قيل. ثم⁴²⁴ كيف ظنّت البنتان خلو⁴²⁵ العالم من⁴²⁶ الرجال مع علمهما بأن الهالك هم قوم لوط خاصّة، وقد علمتا أن إبراهيم عليه السلام⁴²⁷ وقومه في قرية جيرون، ولم يكن بينهما وبينه إلا مقدار⁴²⁸ فرسخ واحد⁴²⁹، وأن البلية لم تصبهم⁴³⁰ وأن جميع العالم سوى قوم⁴³¹ لوط⁴³²

408 عليه: + جميع، أ.

409 الملل [ب ج د ك ل ه و]: الليل، ق.

410 عليه السلام: -، خ ق.

411 سأله [أ ب ج ل ه]: سئل، خ د ق ك و.

412 أنها [أ ب ج خ ق ك ل ه و]: بها، د، + (حاشية) أنها.

413 بالتحريم من الأخت [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: من الأخت بالتحريم، ل.

414 الشيخ [ب ج خ د ق ك ل ه و]: -، أ.

415 في السن: -، خ.

416 متعاقبتين [أ ب ج خ د ق ك]: متعاقبين، ل ه؛ متواليتين، و.

417 السكر [ب ج د ك ل و]: البكر، خ؛ السكى، ق؛ الكسر، ه.

418 لوط: -، ج.

419 عليه السلام: -، ق.

420 بعد: -، ه.

421 قضية [أ ج خ ق ه]: قصة، ب د ك ل و.

422 سدوم [أ ب ج خ ق ك ل ه]: روم، د، + (حاشية) سدوم؛ مدر، و؛ + كلمة لا تقرأ مشطوبة، ج.

423 قد: -، ق ك.

424 ثم: إضافة فوق السطر، ق.

425 خلو [أ ب ج خ د ك ل و]: خلق، ق ه.

426 من [ب د ق ك ل و]: عن، أ ج خ ه.

427 عليه السلام: -، ج ه.

428 مقدار: -، خ.

429 واحد: -، و.

430 تصبهم [ب ج د ك ل ه و]: تصيهم، ق.

431 سوى قوم: مكرر في و.

432 لوط: + عم، د و.

منها⁴³³ سالمون، فهذا كذب ممزوج بحماقة مفرطة⁴³⁴. ولو لم يكن⁴³⁵ إلا⁴³⁶ علمهما باطلاع أبيهما على هذا الفعل⁴³⁷ الشنيع⁴³⁸ إذا صحا⁴³⁹، وكذا علم إبراهيم عليه السلام⁴⁴⁰ عم⁴⁴¹ أبيهما على جلالة شأنه وقرب مكانه، لكفى ذلك حاجزاً عن ارتكابهما لهذا الأمر الفظيع⁴⁴² على تقدير إمكانه⁴⁴³. فهذا ومثله⁴⁴⁴ مما وقع في توراتكم، يا معاشر اليهود، دليل على وقوع التحريف⁴⁴⁵ والزيادة فيها. ولو أردنا تفصيل ما وقع في هذه التوراة من التناقض والاختلاف وما لا يليق بالبراري عز وجل من الجسم والصورة والندم والأسف والعجز والتعب لطال الكلام ولم يسعه⁴⁴⁶ المقام.

١٣ ولكن أخبروني، يا معاشر⁴⁴⁷ اليهود، هل تخلو شريعة من الشرائع عن الصلاة؟ فقالوا: لا، إن الصلاة ثابتة في جميع الشرائع وما خلت شريعة منها. فقال قدس الله تعالى روحه⁴⁴⁸: أخبروني عن صلاتكم هذه⁴⁴⁹، ما أصلها ومن أين مأخذها؟ وهذه التوراة، وهي خمسة أسفار، قد سبرناها⁴⁵⁰ وعرفنا ما فيها سفيراً سفيراً، فلم نجد للصلاة⁴⁵¹ نجداً للصلاة⁴⁵² في شيء منها⁴⁵³ اسماً ولا ذكراً. فقال بعضهم: قد

433 منها [ب ج د ك ل ه و]: منها، خ. ق.

434 مفرطة [ب ج د ق ك ل ه و]: مفرط، خ. و.

435 يكن: إضافة فوق السطر، ج.

436 إلا: -، خ.

437 الفعل [ب ج خ د ق ك ل ه و]: للفعل، أ.

438 على هذا الفعل الشنيع: -، و.

439 صحا [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: صح، ل.

440 عليه السلام [أ ب د ق ك ل ه و]: -، ج خ ل ه.

441 عم: -، خ.

442 الفظيع [أ د و]: الفضيع، ب ج خ ق ك؛ الفضيح، ه.

443 لكفى ذلك حاجزاً عن ارتكابهما لهذا الأمر الفظيع على تقدير إمكانه: -، ل.

444 ومثله: -، ق.

445 التحريف [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: التقريب، ه، + تصحيح فوق السطر.

446 يسعه [أ ب ج خ د ق ل ه و]: يسعها، ه؛ تسعه، ك.

447 معاشر [ب ج د ه و]: معشر، ق ك ل.

448 قدس الله تعالى روحه [ب ق]: أيده الله تعالى، أخ؛ ره، د ج و؛ قدس روحه، ه؛ قدس الله روحه، ك؛ -، ل.

449 صلاتكم هذه [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: الصلوة التي في أيديكم، و.

450 سبرناها [ب د ه و]: سيرناها، خ ق ك و؛ سرناها، ج ل.

451 فلم [أ ب ج خ ل ه و]: لا، د؛ فلا، ك؛ ولم، و؛ -، ق.

452 للصلاة [أ ب ج خ د ك ه و]: الصلاة، ق ل و.

453 منها: + اصلا (مشطوب)، خ.

علم أمرها من قوة⁴⁵⁴ الكلام لا من صريجه، فإن التوراة قد اشتملت على الأمر بالذكر والدعاء. فقال لهم قدس الله تعالى روحه⁴⁵⁵: ليس الكلام⁴⁵⁶ في الذكر والدعاء، بل في خصوص⁴⁵⁷ هذه الصلاة المعهودة عنكم⁴⁵⁸ في ثلاثة⁴⁵⁹ أوقات، الصبح والعصر والعشاء، وهي التي تسمونها **تفلات**⁴⁶⁰ **شعريت**⁴⁶¹ و**تفلات**⁴⁶² **منحا**⁴⁶³ و**تفلات**⁴⁶⁴ **عرييت**⁴⁶⁵. وأما الذكر والدعاء، فكلاهما أمر عام لا يختص بوقت دون وقت ولا جهة دون أخرى، وأنتم تتوجهون في هذه الصلاة إلى بيت المقدس⁴⁶⁶، وليس ذلك شرطاً في مطلق الذكر والدعاء. ويلزمكم في اشتراط التوجه إلى بيت المقدس شيء⁴⁶⁷ آخر، لا أراكم⁴⁶⁸ تخلصون منه، وهو أن بيت⁴⁶⁹ المقدس خطّه⁴⁷⁰ داود وبناءه⁴⁷¹ ابنه⁴⁷² سليمان عليها وعلى نبينا الصلاة والسلام⁴⁷³، وكان بين موسى⁴⁷⁴ وبين سليمان عليهم

⁴⁵⁴ قوة [ب ج د ق ك ل ه و]: فحوى، أخ (مع حاشية في الهامش: قوة)؛ + حاشية لا تقرأ فوق السطر، د.

⁴⁵⁵ قدس الله تعالى روحه [ب]: أيده الله تعالى، أخ؛ أيده الله الله، ل؛ قدس الله روحه، ق؛ قدس سره، ج ك ه؛ -، و؛ قدس الله تعالى روحه: ره لهم، د.

⁴⁵⁶ الكلام [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: -، و.

⁴⁵⁷ خصوص [أ ب ج خ د ق ك ل و]: حضور، ه.

⁴⁵⁸ + (حاشية) المساة عنكم **تفلوت** [تفלות]، ك.

⁴⁵⁹ ثلاثة [أ د ك ل ه و]: ثلاث، ب ج؛ ثلث، خ.

⁴⁶⁰ تفلات [ب ج خ د ق ك ل ه و]: تفلده، أ.

⁴⁶¹ **تفلات شحريت**.

⁴⁶² وتفلات [ب ج خ د ق ك ل ه و]: وتفلده، أ.

⁴⁶³ **تفلات منחה**.

⁴⁶⁴ وتفلات [ب ج خ د ق ك ل ه و]: وتفلده، أ.

⁴⁶⁵ **تفلات عربيت**؛ عرييت [ب ج خ د ك ل ه و]: عرب، أ.

⁴⁶⁶ المقدس: -، ه.

⁴⁶⁷ شيء [ب ج خ د ق ك ل ه و]: محذور، أ.

⁴⁶⁸ أراكم [ب ج خ ل ه]: اريكم، د ك و؛ أركم، أ ق.

⁴⁶⁹ بيت [أ ب ج خ ق ك ل ه]: البيت، د و.

⁴⁷⁰ خطّه [أ ب خ ق ك]: خطّة، ه و.

⁴⁷¹ وبناءه [أ ب ج د ق ك ل و]: وبناء، ه؛ + كلمة لا تقرأ مشطوبة، ج؛ وبني، خ.

⁴⁷² ابنه: -، و.

⁴⁷³ عليها وعلى نبينا الصلاة والسلام [أ ج]: على نبينا الصلاة وعليها السلام، ب؛ عم، د ل ه و؛ على نبينا وعليها

الصلوة، ك؛ عليها السلم، خ؛ على نبينا وعليها السلام، ق.

⁴⁷⁴ موسى: + عم، د و.

السلام⁴⁷⁵ أكثر من خمسمائة عام، فكيف كانت صلاة موسى⁴⁷⁶ ومن بعده⁴⁷⁷ إلى زمان⁴⁷⁸ سليمان عليه السلام⁴⁷⁹ وبنائه لبيت المقدس؟ ومثل ذلك يلزمكم⁴⁸⁰ في أمر الحج، فإن الحج عندكم إلى بيت المقدس⁴⁸¹ ولم⁴⁸² يكن له وجود⁴⁸³ في زمن موسى عليه السلام⁴⁸⁴ ومن بعده من الأنبياء إلى زمن⁴⁸⁵ سليمان عليه السلام⁴⁸⁶، فهل ذلك شيء اخترعتموه⁴⁸⁷ من قبل أنفسكم، أم لكم على ذلك بينة وبرهان؟ ﴿هَآؤُلَآ هَآؤُلَآ﴾⁴⁸⁸ بَرَهَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٤٨٩﴾.

١٤ فقالوا: قد علمنا ذلك من كلام الأنبياء من بعد موسى عليه السلام⁴⁹⁰ وكتبهم وتفسير علمائنا للتوراة. فقال لهم قدس الله تعالى روحه⁴⁹¹: إن الأنبياء من بعد موسى عليه السلام⁴⁹² كلهم على شريعته، متبعون له في أحكامه، يحكمون بما في التوراة، لا يزيدون⁴⁹³ عليها⁴⁹⁴ شيئاً ولا ينقصون⁴⁹⁵.

475 عليهم السلام: -، أ ج خ ق هـ.

476 موسى: + عم، د و.

477 بعده: + من الأنبياء، أ خ.

478 زمان [أ ب ج خ د هـ و]: زمن، ق ك ل.

479 عليه السلام: -، خ ق ل.

480 يلزمكم [أ]: يلزم عليكم، ب د ج خ ق ك ل هـ.

481 ومثل ذلك يلزمكم في أمر الحج، فإن الحج عندكم إلى بيت المقدس: إضافة في هامش ل: -، و.

482 ولم [أ ب ج خ ق ك ل هـ]: ولو لم، د و.

483 له وجود [ب ج د ق ك ل هـ و]: موجوداً، أ؛ وجود، خ.

484 عليه السلام: -، خ ق ل.

485 زمن [أ ب ج خ ق ك ل هـ]: زمان، د ق و.

486 عليه السلام [ب خ د هـ و]: -، أ ج ق ك ل.

487 اخترعتموه: + أنتم، أ ج خ ل هـ.

488 هاتوا: فهاتوا، أ ب ج خ د ق ك ل هـ و.

489 سورة البقرة (٢): ١١١؛ سورة النمل (٢٧): ٦٤.

490 عليه السلام [أ ب ج د ك ل و]: -، خ ق هـ.

491 لهم قدس الله تعالى روحه [ب]: لهم أيده الله تعالى، أ خ ل؛ ره لهم، د و؛ لهم قدس سره، ج؛ لهم قدس روحه، هـ؛ لهم قدس الله روحه، ق ك.

492 عليه السلام: -، أ خ ق.

493 يزيدون [أ ب ج خ د ق ك ل هـ و]: يزيدين (?)، ل.

494 عليها [أ ب خ د ق ك ل و]: على، هـ.

495 إشارة إلى سفر التثنية ٤: ٢: لا تزيدوا على الكلام الذي أنا أوصيكم به ولا تَنقُصُوا مِنْهُ لِتَحْفَظُوا وَصَايَا الرَّبِّ إِلَهُكُمْ

التي أنا أوصيكم بها.

وأيضاً⁴⁹⁶، فإنكم، معشر⁴⁹⁷ اليهود، لا تجيزون⁴⁹⁸ النسخ في الشرائع، فكيف جاز لكم إحداث⁴⁹⁹ هذه الأشياء التي لم تكن في زمن موسى عليه السلام⁵⁰⁰؟ وكيف⁵⁰¹ جاز لعلمائكم تفسير التوراة بما هو خارج عن⁵⁰² شريعة موسى عليه السلام⁵⁰³؟ وكيف ادّعيتم على الأنبياء أنهم وضعوا هذه الشرائع الخارجة عن التوراة؟ فبهتوا من هذا الكلام وتحيروا⁵⁰⁴ وانقطعوا⁵⁰⁵ وعجبوا من غزارة علمه وإطلاعه على حالهم ووقوفه على مذاهبهم⁵⁰⁶ ومقالمهم⁵⁰⁷. ثم جسر واحد منهم⁵⁰⁸ فقال: نحن نقول: ما كان في زمن موسى عليه السلام⁵⁰⁹ صلاة، فما الذي يلزمنا إن قلنا بذلك⁵¹⁰؟ فقال لهم قدس الله تعالى روحه⁵¹¹: أتم الآن أقررتم أن⁵¹² الصلاة ثابتة في جميع الشرائع، فكيف تخلو⁵¹³ منها شريعة موسى عليه السلام⁵¹⁴ التي هي عندهم من أعظم الشرائع⁵¹⁵ وأتمها؟ ومع ذلك، فما الذي⁵¹⁶ دعاكم إلى تجشّم

496 وأيضاً: إضافة فوق السطر، ق.

497 معشر [أ ب ج خ د ق ك ه و]: معاشر، ل.

498 لا تجيزون [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: لا تجوزون، و د، + (حاشية) لا تجيزون، د.

499 إحداث: + امر (مشطوب)، خ.

500 عليه السلام: -، خ ل.

501 جاز لكم إحداث هذه الأشياء التي لم تكن في زمن موسى عليه السلام وكيف: -، ق.

502 عن [ب ج خ د ك ل ه و]: من، أ ق.

503 عليه السلام: -، خ ق ل؛ موسى عليه السلام: -، و.

504 وتحيروا [ب ج خ د ق ك ل ه و]: -، أ.

505 وانقطعوا [أ ب ج خ د ق ك ه و]: -، ل.

506 مذاهبهم [ب ج خ د ق ك ل ه و]: مذاهبهم، أ.

507 ومقالمهم [ب ج خ د ق ه و]: ومقالاتهم، أ؛ مقاتلهم، خ ل؛ -، ك.

508 واحد منهم [ب ج خ د ق ك ل ه و]: أحدهم، أ.

509 عليه السلام: -، خ ق ل.

510 بذلك [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: ذلك، و.

511 فقال لهم قدس الله تعالى روحه [ب]: فقال لهم أيده الله تعالى، أ خ؛ فقال ره لهم، د و؛ فقال لهم قدس سره، ج

ك؛ فقال لهم قدس روحه، ق ه؛ فقال لهم، ل.

512 أقررتم أن [ب ج خ د ق ك ل ه و]: اعترفتم بأن، أ.

513 تخلو [أ ب ج خ د ق ك ه و]: تخلوا، ل ه.

514 عليه السلام: -، خ ق ل.

515 فكيف تخلو منها شريعة موسى التي هي عندهم من أعظم الشرائع: إضافة في هامش ل.

516 فما الذي [أ ب ج خ د ق ك ه و]: فالذي، ه؛ فما، ل.

فعل هذه الصلاة⁵¹⁷ التي لم تكن في زمن نبيكم، ولا أتى بها كتابكم؟ فانقطعوا عن الجواب واخلوا وضحك كبيرهم مما اتفق⁵¹⁸ من معارضاتهم⁵¹⁹ ومناقضاتهم⁵²⁰ في مجلس واحد. ثم قال⁵²¹: ليس في القرآن تفصيل الصلاة⁵²² التي تصلونها أتم، يا معاشر المسلمين، فكيف⁵²⁴ عرفتم⁵²⁵ ذلك⁵²⁶ مع خلوه منه⁵²⁷؟ فأجاب قدس الله تعالى روحه وقال⁵²⁸: إن الصلاة⁵²⁹ المذكورة في عدة مواضع من القرآن، وقد عرفنا⁵³⁰ أعدادها وقيلتها وكثيراً من أحكامها من القرآن، وعلمنا سائر أحكامها وشرائطها من البينات⁵³¹ النبوية⁵³² والأخبار المتواترة، فلسنا⁵³³ نحن وأتم في هذا الأمر سواء إن كنتم تفتقرون.

517 الصلاة [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: الصلوات، و.

518 وضحك كبيرهم مما اتفق [ب ج خ د ق ك ل ه و]: -، أ.

519 معارضاتهم [أ ب ج خ د ه و]: معارضتهم، ق ك ل.

520 ومناقضاتهم: + في أقوالهم، أ؛ -، ل.

521 قال: + للسيد، أ؛ -، ل.

522 الصلاة [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: الصلوات، د و.

523 يا: -، أ.

524 فكيف: إضافة في هامش د و (كيف).

525 فكيف عرفتم [أ ب ج خ د ل ه و]: اعرفتم، ق ك.

526 ذلك: + عنه، د و.

527 منه [ب ج د ق ك ل ه و]: منها، خ.

528 فأجاب قدس الله تعالى روحه وقال [ب]: فأجاب أيده الله تعالى، أ ل؛ فأجاب أيده الله تعالى فقال، خ؛ فأجاب ره، د و؛ فأجاب قدس سره وقال، ج ك؛ فأجاب طاب راه (?) وقال، ه؛ فأجاب قدس الله روحه وقال، ق.

529 الصلاة: + ما، ل.

530 عرفنا: مكرر في د.

531 البينات [ب ج د ق و]: البيانات، أ خ ك ل ه.

532 النبوية [ب ج د ق ك ل ه و]: النبوة، خ.

533 فلسنا [ب ج د ق ك ل ه و]: قلنا، خ.

١٥ ثم قال قدس الله تعالى روحه⁵³⁴: إن التوراة قد اشتملت على أحكام كثيرة لا تعملون⁵³⁵ بها الآن⁵³⁶ كأحكام التنجيس والتطهير⁵³⁷ والمغيب⁵³⁸ وغيره عند⁵³⁹ مسيس⁵⁴⁰ الذائب والحائض والمنزل⁵⁴¹ والأبرص وجملة من الحيوانات⁵⁴² وسراية⁵⁴³ الحيض من النساء إلى الرجال، فيحيض الرجل بمسهن سبعة أيام⁵⁴⁴ كحيضهن. وقد اشتمل على هذه⁵⁴⁵ الأحكام⁵⁴⁶ الفصل التاسع والعاشر والحادي عشر من السفر الثالث وفي مواضع⁵⁴⁷ أخر من التوراة، فارجعوا⁵⁴⁸ إليها إن كنتم لا تعلمون. فقالوا: نعم، كل⁵⁴⁹ ذلك حق وكلامكم على العين⁵⁵⁰ وفوق⁵⁵¹ الرأس. فقال لهم قدس الله تعالى روحه⁵⁵²: فلم⁵⁵³ لا تعملون⁵⁵⁴ بذلك⁵⁵⁵، وهو مذكور⁵⁵⁶ في نص التوراة التي تدعون أنها هي

534 قدس الله تعالى روحه [ب]: أيده الله تعالى، أ خ؛ ره، و؛ ره لهم، د؛ قدس سره، ج ك؛ قدس روحه، ه؛ -، ل؛ قدس الله روحه، ق.

535 تعملون [أ ب ل]: تعلمون، ج خ د ق ك ه و.

536 الآن [أ ب ج خ د ق ل ه]: -، و؛ الى الآن، ك.

537 التنجيس والتطهير [ب ج خ د ق ك ل ه و]: التطهير والتنجيس، أ.

538 والمغيب [ب]: بمغيب الشمس، أ؛ بالمغيب، ج خ ك ل د و، + (حاشية) والمغيب، د و؛ بياض في ق.

539 عند: -، و.

540 مسيس: -، ه.

541 والمنزل [ب ج د ق ك ل ه و]: والمنزل، خ.

542 الحيوانات [أ ب ج خ د ق ك ل و]: الحيوان، ه.

543 وسراية [أ ب ج خ د ق ك ه]: ورواية، د و، + (حاشية) سراية، د و.

544 أيام [أ ب ج خ د ق ل ه و]: لايم، ك.

545 هذه [أ ج خ د ك ل ه و]: هذا، ب ق.

546 الأحكام: -، ه.

547 وفي مواضع [ب د ج خ د ق ك ل ه و]: ومواقع، أ.

548 فارجعوا: مكرر في ه.

549 كل: -، ه.

550 العين: -، و.

551 وفوق [أ ب ج خ د ق ك ه و]: وعلى، ل + (حاشية) وفوق.

552 فقال لهم قدس الله تعالى روحه [ب]: فقال لهم أيده الله تعالى، أ خ؛ فقال ره لهم، د و؛ فقال لهم قدس سره، ج

ك؛ فقال لهم قدس روحه، ه؛ وقال لهم قدس الله روحه، ق ل.

553 فلم [أ ب ج خ د ق ل ه و]: لم، ك.

554 تعملون [أ ب خ د ل]: تعلمون، ج ق ك ه و؛ وفوق الرأس. فقال لهم قدس الله تعالى روحه: فلم لا تعملون:

إضافة في هامش ل.

التي أنزلت على موسى عليه السلام⁵⁵⁷ من غير تحريف ولا تبديل⁵⁵⁸، والحكم فيها عام لجميع الناس شامل لجميع الأزمنة، ولم يقع فيها نسخ، ولا أتى من بعد موسى عليه السلام⁵⁵⁹ نبي ناسخ لشريعته إلا⁵⁶⁰ عيسى⁵⁶¹ ومحمد⁵⁶² صلى الله عليه وآله⁵⁶³، وأتم لا تقولون بنبوتها ولا بنسخ شريعة موسى عليه السلام⁵⁶⁴ في حال من الأحوال؟ فقالوا⁵⁶⁵: إن هذا كله من باب الأوامر، والأمر يجوز تغييره بحسب الأزمنة بخلاف النهي، والأمر لجلب الثواب والنهي لدفع العقاب فاختلفا⁵⁶⁶. فقال قدس الله تعالى روحه⁵⁶⁷: لا فرق بين⁵⁶⁸ الأمر والنهي في وجوب الطاعة والاتباع وامتناع النسخ بغير ناسخ⁵⁶⁹ ولا داع، والأمر إذا كان للإيجاب، فهو كالنهي لدفع العقاب مع جلب الثواب⁵⁷⁰، وما⁵⁷¹ ادعيتم أن جميع هذه⁵⁷² الأحكام من باب الأوامر، فليس كذلك. فإن عبارة⁵⁷³ التوراة في تلك⁵⁷⁴

555 بذلك [ب ج د ق ك ل ه و]: كذلك، خ.

556 وهو مذكور [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: ومذكور، و.

557 عليه السلام: -، خ.

558 ولا تبديل [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: وتبديل، ك.

559 عليه السلام: -، خ ك و.

560 إلا: + شريعة (مشطوب)، ب؛ + شريعة، د ق ك و؛ ان، ل.

561 عيسى: + ع، ج د ق ك؛ + (ع)، أ.

562 ومحمد [ب ج د ك ل ه و]: ومحمدًا، خ.

563 صلى الله عليه وآله [ب]: صلى الله عليه وآله وسلم، أ؛ ص، ج د ل ه؛ صلعم، ك؛ -، خ و.

564 عليه السلام: -، خ ك و؛ ومحمد صلى الله عليه وآله وأتم لا تقولون بنبوتها ولا بنسخ شريعة موسى عليه السلام: -، ق.

565 فقالوا: + لو، ه.

566 فاختلفا [أ ب ج خ د ق ك و]: فاختلفا، ه.

567 قدس الله تعالى روحه [ب]: قدس الله روحه، ق؛ أيده الله تعالى، أ خ ل؛ ره، د و؛ قدس سره، ج ك ه.

568 بين [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: في، د و.

569 بغير ناسخ: نسخ، ق.

570 الثواب: إضافة في هامش ج.

571 وما [ب ج د ل و]: ولما، ق ك.

572 هذه [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: -، و.

573 عبارة [ب د ق ك ل و]: عبارات، أ ج خ ه.

574 تلك: -، ل.

المقامات قد جاءت بلفظ الأمر وغيره كالنهي والتحریم والطهارة والنجاسة، ﴿فَأَنُتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾⁵⁷⁵.

١٦ فانتقلوا من هذا البحث إلى غيره، قال⁵⁷⁶ كبيرهم: كيف لا⁵⁷⁷ تحمكون، يا معاشر المسلمين، بحكم⁵⁷⁸ التوراة، وفي⁵⁷⁹ القرآن ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾⁵⁸⁰؟ فقال قدس الله تعالى روحه⁵⁸¹: لما⁵⁸² ثبت عندنا نبوة نبينا صلى الله عليه وآله ونسخه للشرائع⁵⁸³ السابقة⁵⁸⁴ كان الواجب علينا اتباع هذه الشريعة الناسخة دون الشرائع المنسوخة، فهذا مثل ما وجب عليكم من اتباع شريعة موسى عليه السلام⁵⁸⁵ والعمل بما في التوراة دون ما تقدّمها من الأديان والشرائع والكتب، وقد بقي جملة من أحكام التوراة لم تُنسخ كأحكام الجراح والقصاص وغيرها، فنحن نحكم⁵⁸⁶ بها لوجودها في القرآن، لا لوجودها في التوراة⁵⁸⁷. فقال: ما معنى قوله⁵⁸⁸ ﴿مَا نُنسخ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾⁵⁸⁹؟ وأي فرق بين النسخ والإنشاء؟ وما الفائدة في نسخ الشيء والإتيان بمثله؟ فقال قدس الله تعالى روحه⁵⁹⁰: الفرق⁵⁹¹ بين النسخ والإنشاء أن النسخ رفع

⁵⁷⁵ سورة آل عمران (٣): ٩٣.

⁵⁷⁶ قال [ب ج د ق ك ل ه و]: فقال، أ خ.

⁵⁷⁷ لا [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: ولا، د و.

⁵⁷⁸ بحكم [ب ج د ك ل]: كحكم، ق ه و.

⁵⁷⁹ وفي [أ ب ج خ د ل ه و]: في، ق ك.

⁵⁸⁰ سورة المائدة (٥): ٤٤.

⁵⁸¹ قدس الله تعالى روحه [ب]: أيده الله تعالى، أ خ ل؛ ره، د و؛ قدس سره، ج ك؛ طاب ثراه، ه؛ قدس الله روحه، ق.

⁵⁸² لما [ب خ د ق ك ل و]: انه لما، أ ج ه.

⁵⁸³ للشرائع: + والأديان، ه.

⁵⁸⁴ السابقة [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: السابق، و.

⁵⁸⁵ عليه السلام: -، خ ق.

⁵⁸⁶ نحكم: إضافة فوق السطر، ل.

⁵⁸⁷ فنحن نحكم بها لوجودها في القرآن، لا لوجودها في التوراة [أ ب ج خ د ق ك ل و]: فكيف يحكم بها لوجودها في التورية، ه.

⁵⁸⁸ قوله [أ ج خ ل ه و]: -، ب د ق ك و.

⁵⁸⁹ سورة البقرة (٢): ١٠٦.

⁵⁹⁰ قدس الله تعالى روحه [ب]: أيده الله تعالى، أ خ ل؛ ره، د و؛ قدس سره، ج؛ قدس روحه، ك ه؛ قدس الله روحه، ق.

⁵⁹¹ الفرق [أ ب ج خ د ق ك ل]: الشريعة الفرق، ه.

الحكم وإن بقي لفظه، والإنشاء رفعه برفع لفظه⁵⁹² الدالّ عليه وإنساؤه محوه من الخاطر⁵⁹³ بالكليّة، والمراد بالمثل هو الحكم المائل للأول بحسب المصلحة بحيث⁵⁹⁴ تساوي⁵⁹⁵ مصلحته في زمانه مصلحة الأول في زمانه⁵⁹⁶، لا أن تتساوي⁵⁹⁷ المصلحتان⁵⁹⁸ في زمن⁵⁹⁹ واحد، حتى يلزم خلق النسخ عن الفائدة. فضحكوا وتعجبوا من جودة جوابه وحسن محاوراته وخطابه⁶⁰⁰.

١٧ ثم قال قدس الله تعالى روحه⁶⁰¹: يا معاشر⁶⁰² اليهود، لو علمنا لكم ميلاً واعتناءً بطلب⁶⁰³ الحق لأتيناكم⁶⁰⁴ بالحجج الباهرة والبراهين القاهرة، لكني أنصحكم لإتمام الحجة وأوصيكم⁶⁰⁵ بالإنصاف وترك التقليد واتباع⁶⁰⁶ الآباء والأجداد وترك العصبية والحمية والعناد⁶⁰⁷، فإن الدنيا فانية منقطعة⁶⁰⁸، وَكُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ⁶⁰⁹، ولا بدّ لعباد⁶¹⁰ الله من لقاء الله تعالى⁶¹¹ وهو يوم عظيم، ليس بعده إلا نعم مقبم أو عذاب أليم. والعافل من استعدّ لذلك اليوم واهتمّ به وشتمّ في هذه⁶¹² الدار

⁵⁹² لفظه [أ ب ج خ ل ه]: اللفظ، د و؛ لفظ، ق ك.

⁵⁹³ الخاطر [ب ج د ق ك ل ه و]: الخواطر، خ.

⁵⁹⁴ بحيث: + ما، ه.

⁵⁹⁵ تساوي [ب ج د ق ك ه و]: يساوي، أ خ ل.

⁵⁹⁶ مصلحة الأول في زمانه: -، ق.

⁵⁹⁷ تتساوي [أ ج ح ه]: تساوي، ب د ق ك ل و.

⁵⁹⁸ المصلحتان: المصلحة ان، ق.

⁵⁹⁹ زمن [أ ب ج خ ق ك ه]: زمان، د و؛ نص، ل.

⁶⁰⁰ وخطابه [ب د ق ك ل و]: في خطابه، أ ج خ ه.

⁶⁰¹ ثم قال قدس الله تعالى روحه [ب]: ثم قال لهم قدس الله روحه، ق ل؛ ثم قال لهم أيده الله تعالى، أ ج خ؛ ثم قال ره لهم، د و؛ ثم قال طاب ثراه، ه؛ ثم قال لهم قدس ره، ك.

⁶⁰² معاشر [أ ب ج خ ه]: معشر، د ق ك ل و.

⁶⁰³ بطلب [ب ج د ك ل ه و]: طلب، خ؛ لطلب، ق.

⁶⁰⁴ لأتيناكم: + بحجج (مشطوب)، ج.

⁶⁰⁵ وأوصيكم [أ ب ج خ د ق ك ل و]: وأوصاكم، ه.

⁶⁰⁶ واتباع: والاتباع، و، مع تصحيح.

⁶⁰⁷ والحمية والعناد [أ ب ج خ د ق ك ل و]: والعناد والحمية، ه.

⁶⁰⁸ فانية منقطعة [ب ج د ق ك ل ه و]: من قطعتم، خ.

⁶⁰⁹ سورة آل عمران (٣): ١٨٥.

⁶¹⁰ لعباد [ب ج د ك ل ه و]: لعبادة، ق.

⁶¹¹ لقاء الله تعالى [أ ب ج ه]: لقاء الله، خ ل؛ لقاءه تعالى، د ق ك و.

⁶¹² هذه [أ ب ج خ د ق ك ل و]: هذا، ه.

لتصحيح⁶¹³ العقائد والقيام بما كلف⁶¹⁴ من الأعمال وتأمّل في هذه الملل المختلفة والمذاهب المتشعبة⁶¹⁵، وأن الحق لا يكون في همتين متناقضتين، وأن لا⁶¹⁶ عذر لأحد⁶¹⁷ في تقليد أب ولا جد ولا الأخذ بملة أو بمذهب⁶¹⁸ بغير دليل ولا حجة، فالناس⁶¹⁹ من جهة⁶²⁰ الآباء والأجداد شرع سواء⁶²¹، فلو كان⁶²² ذلك منجياً لنجا الكلّ وسلم الجميع. ويلزم من⁶²³ ذلك بطلان الشرائع والأديان، وتساوي الكفر والإيمان، فإن الكفار وعبد⁶²⁴ الأوثان⁶²⁵ يقتفون⁶²⁶ آثار آبائهم، ولا عذر لهم في ذلك ولا ينجيهم التقليد⁶²⁷ من العطب⁶²⁸ والمهلك، فأخذوا أنفسهم من عذاب النار وغضب الجبار، ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾⁶²⁹ وتهتك الأستار ولا ينفع هنالك⁶³⁰ شفيع ولا حميم ولا ناصر ولا مجير، فعليكم بالتخلية عن الأغراض⁶³¹ المانعة من التوجّه إلى⁶³² الحق، والعلل الصارفة عن الرشد، ونزع النزوع إلى مذهب⁶³³ الآباء والأجداد، والتوجّه إلى ربّ العباد، والاجتهاد في طلب ما ينجي

613 لتصحيح [ب ج د ق ك ل ه و]: بتصحيح، خ.

614 كلف: + به، أ.

615 المتشعبة [ب ج د ق ك ل ه و]: المتشعبة، خ.

616 وأن لا [ب ج خ د ق ك ل ه و]: ولا، أ.

617 لأحد [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: في أحد، و.

618 بملة أو بمذهب [ب ج د ق و]: بملة أو مذهب، خ ل ه.

619 فالناس [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: والناس، ل.

620 من جهة: مكرر في و.

621 سواء: -، ك.

622 فلو كان [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: فان، ل.

623 من: -، خ.

624 وعبد [ب د و]: وعباد، أ ج خ ل ه.

625 وعبد الأوثان: واوثان، ق ك.

626 يقتفون: -، ه.

627 التقليد: إضافة فوق السطر، ج.

628 العطب [ب ج د ك ل ه و]: العصب، ق.

629 سورة الطارق (٨٦): ٩.

630 هنالك [أ ب ج د ق ك ل ه و]: هناك، ه؛ لهم، خ.

631 الأغراض [ب ج د ق ك ل ه و]: الاعتراض، خ.

632 إلى [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: -، و.

633 مذهب [ب د ق ك ل ه]: مذاهب، أ ج خ و.

من عذابه⁶³⁴ يوم المعاد، وذلك يحتاج إلى رياضة للنفس نافعة⁶³⁵، ومجاهدة لها ناجعة، وقد قال الله تعالى ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾⁶³⁶. وبذلك نطق كل كتاب منزل، وجاء به كل⁶³⁷ نبي مرسل، ودلّ عليه كل عقل سليم، وهدى إليه كل نظر ثاقب⁶³⁸ مستقيم، فالله⁶³⁹ الله⁶⁴⁰ في عقائدكم فأصلحوها وفي⁶⁴¹ أعمالكم⁶⁴² فصّحوها وفي أنفسكم فأقذوها ولا تهلكوها⁶⁴³، فما لأحد غير نفسه عند فراق روحه وحلوله في رسمه⁶⁴⁴، وما أردت⁶⁴⁵ بكلامي هذا إلا النصح لكم ما استطعت، وإن كنتم ﴿لَا تَحِبُّونَ النَّاصِحِينَ﴾⁶⁴⁶.

١٨ فقالوا: كلامكم على أعيننا وفوق⁶⁴⁷ رؤوسنا، ونحن طالبون للحق راغبون في الصواب والصدق.

١٩ قال لهم قدس الله تعالى روحه⁶⁴⁸: فما الباعث لكم⁶⁴⁹ على اختيار الملة اليهودية وترجيحها على الملة الإسلامية؟ فقالوا: قد⁶⁵⁰ اتفق⁶⁵¹ أصحاب الملل، وهم اليهود⁶⁵² والنصارى والمسلمون، على نبوة

634 عذابه [ب د ق ك ل و]: عذاب، أ ج خ هـ + (حاشية) عذابه، هـ.

635 نافعة: -، هـ.

636 سورة العنكبوت (٢٩): ٦٩.

637 كل: -، و.

638 ثاقب [أ ب ج خ د ق ك و]: ثابت، ل هـ.

639 فالله [أ ب ج د ق ك ل و]: فان، هـ.

640 الله: -، ق.

641 وفي [أ ب ج خ ق ك هـ]: ومن، د و، + (حاشية) وفي، د.

642 وفي أعمالكم [أ ب ج خ ق ك هـ]: وأعمالكم، ل.

643 ولا تهلكوها: -، ل.

644 رسمه [د]: رسمه، ب ج خ ق ك ل هـ و.

645 أردت [ب د ك ل هـ و]: أريد، أ ج خ.

646 سورة الأعراف (٧): ٧٩.

647 وفوق: مكرر في هـ.

648 قال لهم قدس الله تعالى روحه [ب]: فقال لهم أيده الله تعالى، أ خ؛ فقال لهم قدس الله روحه، ق ك؛ فقال ره لهم، د؛ فقال ره، و؛ فقال لهم قدس سره، ج؛ فقال لهم طاب ثراه، هـ؛ فقال لهم، ل.

649 لكم: -، هـ.

650 قد: -، ل.

651 قد اتفق: مكرر في د.

652 اليهود [أ ب د ق ك ل هـ و]: اليهودية، ج خ.

موسى عليه السلام⁶⁵³ وثبوت شريعته ونزول التوراة عليه، واختلفوا في نبوة عيسى عليه السلام⁶⁵⁴ ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وفي الإنجيل والقرآن⁶⁵⁵، فنحن أخذنا بالذي اتفق عليه الجميع وتركنا ما اختلفوا فيه. فقال قدس الله تعالى روحه⁶⁵⁶: إن المسلمين ما اعتقدوا بنبوة⁶⁵⁷ موسى عليه السلام⁶⁵⁸ وصدقه في دعواه⁶⁵⁹ إلا بأخبار نبيهم الصادق الأمين وذكره في كتابهم⁶⁶⁰ القرآن المبين، ولولا⁶⁶¹ ذلك ما اعترفوا بنبوة موسى عليه السلام⁶⁶² وعيسى عليه السلام⁶⁶³ ولا بالتوراة والإنجيل⁶⁶⁴. وأيضاً، فأتم لا تقبلون شهادة النصارى ولا المسلمين في شيء من الأشياء، فكيف⁶⁶⁵ تقبلون⁶⁶⁶ شهادتهم، وهم يشهدون عليكم⁶⁶⁷ بالكفر والزيف عن الحق⁶⁶⁸؟ فلم تبق لكم إلا شهادتكم لأنفسكم، وهي غير مجدية⁶⁶⁹ لكم نفعاً.

٢٠ فتحيروا من كلامه المبين وتحقيقه البليغ المتين، ونظر بعضهم إلى بعض وأمسكوا⁶⁷⁰ طويلاً. فقال عذرا⁶⁷¹، وهو الشاب الذي كان بينهم: يا سيدي⁶⁷²، أنا أقول⁶⁷³ لك كلاماً مختصراً⁶⁷⁵ نافعاً

⁶⁵³ عليه السلام: -، خ ق و.

⁶⁵⁴ عليه السلام [ب ل]: -، أ ج خ ق ك هـ.

⁶⁵⁵ والقرآن: إضافة في هامش ج.

⁶⁵⁶ فقال قدس الله تعالى روحه [ب]: فقال لهم أيده الله تعالى، أ؛ فقال ره، د؛ فقال قدس سره، ج ك هـ؛ فقال أيده

الله، ل؛ وقال أيده الله تعالى، خ؛ فقال قدس الله روحه، ق.

⁶⁵⁷ نبوة [أ ب د ك ل هـ و]: نبوة، ج خ ق.

⁶⁵⁸ عليه السلام [ب ج د ك هـ]: -، أ خ ق ل و.

⁶⁵⁹ دعواه [أ ب ج خ د ل هـ]: دعوته، ق ك و.

⁶⁶⁰ كتابهم: -، ك.

⁶⁶¹ ولولا [أ ب ج خ د ك هـ و]: ولو، ل.

⁶⁶² عليه السلام [ب ج د ك هـ]: -، أ خ ق ل و.

⁶⁶³ عليه السلام [ب ج د ك هـ]: -، أ خ ق ل و.

⁶⁶⁴ والإنجيل [ب ج خ د ك ل هـ و]: ولا بالإنجيل، أ.

⁶⁶⁵ فكيف [أ ب]: وكيف، ج خ د ك ل و.

⁶⁶⁶ شهادة النصارى ... فكيف تقبلون: -، هـ.

⁶⁶⁷ عليكم: -، و.

⁶⁶⁸ الحق [أ ب ج خ د ك هـ و]: الخلق، ل.

⁶⁶⁹ مجدية [ب ج د ك ل هـ و]: مجذبة، خ.

⁶⁷⁰ وأمسكوا [أ ب ج خ د ك ل هـ]: وأمسكو، و.

⁶⁷¹ عذرا [ب ق]: عذراء، د و؛ عزيز، أ خ هـ؛ عزرا، ج ك ل.

⁶⁷² سيدي [أ ب ج خ د ك ل هـ]: سيدنا، و.

من باب النصح والمحبة، فاستمع وتأمل فيه وأنصف، فهو حجة⁶⁷⁶ عليك. فقال⁶⁷⁷ له قدس الله تعالى روحه⁶⁷⁸: نعم⁶⁷⁹. ما هذا المقال⁶⁸⁰؟ فقال: إن في كتابنا، وهو⁶⁸¹ التوراة، مجيء نبي⁶⁸² بعد موسى عليه السلام⁶⁸³، إلا أنه من⁶⁸⁴ بني إسحق⁶⁸⁵، لا من بني إسماعيل عليه السلام⁶⁸⁷. فقال قدس الله تعالى روحه⁶⁸⁸: هذه البشارة قد جاءت بها⁶⁸⁹ التوراة في الفصل الثاني عشر من السفر الخامس، وصورتها⁶⁹⁰ أنه تعالى قال لموسى عليه السلام⁶⁹¹: «إني أقيم لهم - أي لبني إسرائيل - نبياً من بين⁶⁹² إخوانهم مثلك، فليؤمنوا به وليسمعوا له»،⁶⁹³ وإخوان بني إسرائيل هم⁶⁹⁴ بنو إسماعيل عليه السلام⁶⁹⁵، فالنبي الموعود به هو من ولد إسماعيل⁶⁹⁶. وهذا⁶⁹⁷ حجة لنا لا علينا. فجل

673 أنا [ب ج خ د ق ك ل ه]: ألا، أ؛ -، و.

674 أقول [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: تقول، د و.

675 مختصراً: -، ق.

676 حجة [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: حجة، ل.

677 فقال: + لهم (مشطوب)، خ.

678 فقال له قدس الله تعالى روحه [ب]: فقال أيده الله تعالى، أ خ؛ فقال ره له، د و؛ فقال قدس سره، ج ك؛ فقال قدس روحه، ه؛ رضي الله عنه، ل؛ فقال له قدس الله روحه، ق.

679 نعم: -، خ ل.

680 ما هذا المقال: -، و.

681 وهو [أ ب ج خ ل ه]: وهي، د ق ك و.

682 نبي: + ص، ه.

683 عليه السلام [ب ج خ د ه و]: -، أ ق ك ل.

684 من: لا، ق.

685 من بني إسحق [ب]: من بني إخواننا، أ ج خ د ك ل ه و؛ + (حاشية) بني إسحاق، د و؛ أسحاق: اخوتنا، ق.

686 بني: إضافة تحت السطر، د؛ -، ق ك.

687 عليه السلام [ب خ د ه]: -، أ ج ق ل و.

688 قدس الله تعالى روحه [ب]: دام ظله، أ؛ ره، د و؛ قدس سره، ج ك؛ رحمه الله، ه؛ أيده الله تعالى، خ ل؛ قدس الله روحه، ق.

689 بها [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: به، د و.

690 وصورتها [ب ج خ د ق ك ل ه و]: وصورته، ل؛ وترجمتها، أ.

691 عليه السلام [ب ج خ د ك ل]: -، أ ق ه و.

692 بين [ب]: بني، أ ج خ د ق ك ل ه و.

693 قارن سفر التثنية ١٨: ١٥، ١٨-١٩.

694 هم: -، ل.

695 عليه السلام [ب د ه]: -، أ ج خ د ق ك ل و؛ + فإن إسرائيل هو يعقوب بن إسحق أخي إسماعيل، أ ج ل ه.

عذراً⁶⁹⁸ وتلقون ألوأنا وعص على⁶⁹⁹ أنامله وما تكلم بشيء بعد ذلك. ثم أعاد عليهم النص⁷⁰⁰ فقال⁷⁰¹ لهم: قد علمتم اطلاعي على كتبكم ومذاهبكم وعلمي بطريقة⁷⁰³ سلفكم وخلفكم، وإني أريد قطع معاذيركم بإزالة شبهكم. فإن كان فيكم من هو أعلم منكم، فارجعوا إليه واحصوا⁷⁰⁴ ما عنده وأتوني به، ولكم المهلة في ذلك إلى سنة كاملة⁷⁰⁵. فارجعوا إلى الحق، ولا تتبادوا في الغي.

٢١ فقالوا: نحن نعتقد⁷⁰⁶ نبوة⁷⁰⁷ موسى عليه السلام⁷⁰⁸ بالمعجزات الباهرات⁷⁰⁹ والآيات الظاهرات⁷¹⁰. فقال لهم قدس الله تعالى روحه⁷¹¹: هل كنتم في زمن موسى عليه السلام⁷¹² ورأيتكم بأعينكم تلك المعجزات والآيات؟ فقالوا: قد سمعنا ذلك⁷¹³. فقال لهم قدس الله تعالى روحه⁷¹⁴: أو ما⁷¹⁵ سمعتم أيضاً بمعجزات محمد صلى الله عليه وآله⁷¹⁶ وبراهينه وآياته⁷¹⁷ وبياناته، فكيف صدقتم

⁶⁹⁶ فالنبي الموعود به هو من ولد إسماعيل: فإن إسرائيل هو يعقوب وإن إسحاق أخي إسماعيل فالنبي الموعود به هو

من ولد إسماعيل، إضافة في هامش خ.

⁶⁹⁷ وهذا [ب ج خ د ق ك ل ه و]: وهذه، أ.

⁶⁹⁸ عذراً [ب ق]: عزراً، ج ك ل؛ عذراء، د و؛ عزيز، أ خ ه.

⁶⁹⁹ على: -، ق ك و.

⁷⁰⁰ النص [أ ب ج خ د ق ك ل و]: النصيحة، ه.

⁷⁰¹ فقال: مكرر في ه.

⁷⁰² قد [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: فقد، د و.

⁷⁰³ بطريقة [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: بطريقتكم، و.

⁷⁰⁴ واحصوا [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: واحفظوا، ل.

⁷⁰⁵ فارجعوا إليه ... سنة كاملة: إضافة في هامش ب.

⁷⁰⁶ نعتقد [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: نستدل، ل.

⁷⁰⁷ نبوة [ب ج خ د ق ك ل ه و]: نبوة، أ ل.

⁷⁰⁸ عليه السلام: -، أ خ ق.

⁷⁰⁹ الباهرات [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: الباهرة، د ل و، + (حاشية) الباهرات، د و.

⁷¹⁰ الظاهرات [أ ب ج خ د ق ك ل ه]: الظاهرة، د ل و، + (حاشية) الظاهرات، د و.

⁷¹¹ فقال لهم قدس الله تعالى روحه [ب]: فقال لهم دام ظله، أ؛ فقال لهم قدس سره، ج ك؛ فقال لهم قدس روحه، ه؛ فقال لهم أيد الله تعالى، خ ل؛ فقال لهم قدس الله روحه، ق.

⁷¹² عليه السلام: -، أ خ ق و.

⁷¹³ ذلك: + ماد (؟)، ك.

⁷¹⁴ فقال لهم قدس الله تعالى روحه [ب]: فقال لهم دام ظله، أ؛ فقال لهم قدس سره، ج ك؛ فقال لهم رحمه الله تعالى، ه؛ فقال لهم رضي الله عنه، ل؛ فقال لهم أيد الله تعالى، خ؛ فقال لهم قدس الله روحه، ق.

⁷¹⁵ أو ما [ب ج خ د ق ك ل ه]: أما، د و؛ أو ما، أ.

⁷¹⁶ صلى الله عليه وآله: -، ق ك.

بذلك⁷¹⁸ وكذبتم بهذا⁷¹⁹ مع بُعد ذلك عنكم وقرب هذا منكم⁷²⁰؟ ومن المعلوم أن السماع يختلف قوة وضعفاً بحسب الزمان قرباً وبعداً، فكلماً طال المدى⁷²¹ كان⁷²² أبعد، وكلماً⁷²³ قصر كان⁷²⁴ إلى التصديق أقرب⁷²⁵. وأما⁷²⁶ نحن، معاشر المسلمين، فقد أخذنا بالساعين، وجمعنا بين الحجتين، وقلنا بنوّة النبيّن، ولم نفرّق⁷²⁷ بين أحد من رسله وكتبه، ولم نقل كما قلتم ﴿نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ﴾⁷²⁸ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾⁷³¹ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾⁷³².

٢٢ ثم قال لهم قدس الله تعالى روحه⁷³³: لو سألكم إبراهيم عليه السلام⁷³⁴ وقال لكم⁷³⁵: لم تركتم ديني وملتي⁷³⁷ وصرتم⁷³⁸ إلى ملّة موسى عليه السلام⁷³⁹ ودينه، فما⁷⁴⁰ كنتم تقولون في جوابه؟

⁷¹⁷ وآياته: -، ق.

⁷¹⁸ بذلك [ب ج د ق ك ل ه و]: تلك، أ؛ بذاك، خ.

⁷¹⁹ بهذا [ب ج خ د ق ك ل ه و]: هذه، أ.

⁷²⁰ مع بعد ذلك عنكم وقرب هنا منكم [ب ج خ د ق ك ل ه و]: مع بُعد زمان موسى وقُرب زمانه، أ؛ مع بعد ذلك عنكم وقرب هذا فيكم، ل.

⁷²¹ المدى [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: المدة، د و، + (حاشية) المدى، د.

⁷²² كان: + التصديق، أ.

⁷²³ وكلماً: + كان، ل.

⁷²⁴ كان: إضافة فوق السطر، ك؛ -، ق.

⁷²⁵ كان إلى التصديق أقرب [ب ج خ د ق ك ل ه و]: صار أقرب إلى التصديق، د و؛ كان أقرب، أ.

⁷²⁶ وأما [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: اما، أ ج.

⁷²⁷ نفرّق [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: تفرّق، ه.

⁷²⁸ سورة النساء (٤): ١٥٠.

⁷²⁹ ف [أ ب ج د ك ه و]: و، ل.

⁷³⁰ هداًنا [أ د ق ك ل ه و]: هدينا، ب ج و.

⁷³¹ الله: -، ل.

⁷³² سورة الأعراف (٧): ٤٣.

⁷³³ ثم قال لهم قدس الله تعالى روحه [ب]: ثم قال لهم أيده الله، أ خ؛ ثم قال لهم ايده الله تعالى، ل؛ ثم قال ره لهم، د و؛ ثم قال لهم قدس سره، ج ك؛ ثم قال رحمه الله، ه؛ ثم قال لهم قدس الله روحه، ق.

⁷³⁴ عليه السلام: -، خ ق.

⁷³⁵ لكم: -، أ خ؛ وقال لكم: وقال كم، د، + (حاشية): لكم، د.

⁷³⁶ لم [أ ب ج خ د ق ك ل ه و]: ولم، ل.

⁷³⁷ ملتي: -، ج.

⁷³⁸ وصرتم: مكرر في ك.

قالوا: كما نقول لإبراهيم عليه السلام⁷⁴¹: أنت السابق وموسى⁷⁴² اللاحق، ولا حكم للسابق بعد اللاحق. فقال لهم قدس الله تعالى روحه⁷⁴³: فلو أن محمداً صلى الله عليه وآله⁷⁴⁴ قال لكم: لِمَ⁷⁴⁵ لم تتبعوا ديني وأنا⁷⁴⁶ اللاحق وموسى⁷⁴⁷ السابق، وقد قلت: لا حكم للسابق بعد⁷⁴⁸ اللاحق، وقد أتيتكم بالآيات الظاهرات⁷⁴⁹ والمعجزات الباهرات⁷⁵⁰ والقرآن الباقي مدى⁷⁵¹ الزمان⁷⁵²، فما كان جوابكم عن⁷⁵³ ذلك؟ فانقطع كل منهم⁷⁵⁴ وتخيروا⁷⁵⁵ ولم⁷⁵⁶ يأتوا بشيء يذكر⁷⁵⁷، ﴿فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾⁷⁵⁹.

⁷³⁹ عليه السلام [ب د ك هـ]: -، أ ج خ ق ل و.

⁷⁴⁰ فما [أ ب ج خ د ق ك ل و]: وما، هـ.

⁷⁴¹ عليه السلام [ب خ د ق ك هـ]: -، أ ج ل و.

⁷⁴² وموسى: + ع، هـ.

⁷⁴³ فقال لهم قدس الله تعالى روحه [ب]: فقال لهم أيده الله، أ؛ فقال لهم أيده الله تعالى، خ ل؛ فقال ره لهم، د؛ فقال لهم ره، و؛ فقال لهم قدس سره، ج ل؛ فقال لهم قدس الله روحه، ق هـ.

⁷⁴⁴ صلى الله عليه وآله: -، و.

⁷⁴⁵ لم: إضافة فوق السطر، خ.

⁷⁴⁶ وأنا: وان، ق.

⁷⁴⁷ موسى: + ع، ل.

⁷⁴⁸ بعد [أ ب د ق ك هـ و]: مع، ج خ ل.

⁷⁴⁹ الظاهرات [أ ب ج خ ق ك ل هـ]: الظاهرة، د و، + (حاشية) الظاهرات، د و.

⁷⁵⁰ الباهرات [أ ب ج خ ق ك ل هـ]: الباهرة، د و، + (حاشية) الباهرات، د و.

⁷⁵¹ مدى [أ ب ج خ ق ك ل هـ و]: مدة، د، + (حاشية) مدى.

⁷⁵² الزمان [أ ب ج خ د ق ك و]: الدهر، هـ؛ الزمن، ل.

⁷⁵³ عن [أ ب ج خ ق ك ل هـ]: على، أ؛ عند، د و، + (حاشية) عن، د.

⁷⁵⁴ فانقطع كل منهم [ب ج د ق ك ل هـ و]: فانقطوا، أ؛ فانقطع كلامهم، خ.

⁷⁵⁵ وتخيروا [أ ب خ د ق ك هـ و]: وتخير، ج ل.

⁷⁵⁶ ولم: لم، ق.

⁷⁵⁷ يذكر: -، و؛ يذكر، خ.

⁷⁵⁸ فبهت: وبهت، ج ل هـ.

⁷⁵⁹ سورة البقرة (٢): ٢٥٨.

٢٣ ثم عطف قدس الله تعالى روحه⁷⁶⁰ على كبيرهم وقال له⁷⁶¹: إني أسألك عن شيء فاصدقني⁷⁶² ولا تقل إلّا حقاً⁷⁶³. هل سعيّت في⁷⁶⁴ طلب⁷⁶⁵ الدين وتحصيل العلم اليقين⁷⁶⁶ من أوّل تكليفك إلى هذا الحين؟ فقال: الإنصاف أيّ إلى الآن ما كنت بهذا الوادي ولا خطر ذلك في ضميري وفؤادي، غير أنني اخترت دين موسى عليه السلام⁷⁶⁷ لأنه كان نبينا⁷⁶⁸ ولم يظهر لنا دليل على نسخ نبوته⁷⁶⁹، ولم نفحص⁷⁷⁰ عن دين محمد صلى الله عليه وآله⁷⁷¹ حقّ الفحص⁷⁷² ولم نبحث عن ما⁷⁷³ جاء به حقّ البحث⁷⁷⁴، ونحن نتأمل في ذلك، وتأتيك⁷⁷⁵ أخبارنا فيما يحصل لدينا مما هنالك.

٢٤ وعلى ذلك انطوى المجلس وانقطع الكلام. والحمد لله أهل الفضل والإنعام، والصلاة والسلام على⁷⁷⁶ محمد⁷⁷⁷ سيّد الأنام⁷⁷⁸، وعلى أهل بيته⁷⁷⁹ الأئمة البررة الكرام⁷⁸⁰.

⁷⁶⁰ قدس الله تعالى روحه [ب ل]: أيده الله تعالى ، أخ؛ ره، د و؛ قدس سره، ج ل؛ رحمه الله تعالى، ه؛ قدس الله روحه، ق.

⁷⁶¹ له [ب د ك ل ه و]: -، أخ؛ إضافة فوق السطر، ج.

⁷⁶² فاصدقني [ب د ق ك ل ه و]: فصدقتي، خ.

⁷⁶³ حقاً [أ ب ج خ د ق ك ه و]: الحق، ل.

⁷⁶⁴ في: -، ه.

⁷⁶⁵ طلب: إضافة فوق السطر، و.

⁷⁶⁶ اليقين [ب ق ك]: واليقين، أ ج خ د ل ه و.

⁷⁶⁷ عليه السلام: -، أ ق ك.

⁷⁶⁸ نبينا [أ ب د ل ه]: نبيا، ج خ ق ك و.

⁷⁶⁹ نبوته [ب ج د ق ك ل ه و]: نبوة، خ.

⁷⁷⁰ نفحص [أ ب ج خ ق ك ل]: نتفحص، د ه و.

⁷⁷¹ صلى الله عليه وآله: -، أ ق.

⁷⁷² حقّ الفحص: -، ل.

⁷⁷³ عن ما [ب ج ق ه]: عما، أخ د ك ل و.

⁷⁷⁴ حقّ البحث: -، ل.

⁷⁷⁵ وتأتيك [أ ج د ك ل و]: وتأتيك، ب خ ق ه.

⁷⁷⁶ على: + سيدنا، ل.

⁷⁷⁷ محمد: + ص، د؛ + صلى الله عليه وآله، و؛ -، ه.

⁷⁷⁸ سيّد الأنام: -، ل.

⁷⁷⁹ وعلى أهل بيته [ب ج د ق ك ه و]: وعلى آله، أ؛ وآله، ل.

⁷⁸⁰ الأئمة البررة الكرام [أ ب ج د ك ه و]: وصعبه الأكرام، ل؛ الكرام: + [ع، د] ثم على خلفائهم الأعلام [العلماء، ج ك؛ العلماء الأعلام، ق] [الباين عن دين الإسلام والباحصين شبهات الكفرة الفجرة الثام لا سيما جناب المرحوم

في آخر ل:

تمت ربيع الثاني ١٢٢١

في آخر د:

تم بقلم كاتبه محمود يوم الجمعة الخامس عشر من شهر محرم الحرام في إصفهان سنة ١٢٤٨ من الهجرة.

في آخر ج:

تمت في الرابع والعشرين من شهر جمادى الثانية في يوم الاثنين سنة ١٢٦١

في آخر ك:

رأيت هذه المقالات في وريقات قليلة متفرقة ملحقة بظهر كتاب أطباق الذهب مخروماً بعض أوله وبعد تأمل فيه نقلت ما مرّ في الهامش في غاية السرعة والاستعجال ١٢٧٠.

المبرور السيد خاتم العلماء المجتهدين وخلاصة الفضلاء المؤيدين علامة العصر وفهامة الدهر السيد محمد محمدي بن السيد مرتضى بن السيد محمد الحسيني الحسيني الطباطبائي قدس الله روحه ونور ضريحه وحشر مع أجداده الطاهرين امين اللهم امين يا رب العالمين، ج د ق ك و؛ والحمد لله أهل الفضل والإنعام، والصلاة والسلام على محمد سيد الأنام، وعلى أهل بيته الأئمة البررة الكرام: -، خ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله رب العالمين و صلى آله على نبينا محمد وآله الطاهرين

این رساله‌ای است که جناب فضائل مآب قدسی انتساب کرد به⁷⁸¹ انتیاب رضوان مآب، سلاله السادات، حاوی الفضایل والکمالات، سرکار آقا سید محمد طباطبائی، اعلی الله درجه.

۳ در سنه هزار و دویست و پانزده از هجرت در ماه ذی الحجه الحرام از نجف اشرف بیرون آمده بودند با گروهی از اهل نجف و جماعتی از شاگردان خود به عزم زیارت جناب سید الشهدا علیه السلام. پس مرور ایشان⁷⁸² به ذی الکفل افتاد و در آن وقت قریب به سه هزار نفر یهودان بغداد ذی الکفل آمده بودند. پس آن گروه یهود چون از آمدن جناب سید مطلع شدند، جماعتی از ایشان به نزد آن بزرگوار آمدند. و آن بزرگوار در کاروانسرای که به امر ایشان از برای زوار در نزدیکی ذی الکفل بنا کرده بودند فرود آمده بودند.

و یهود [از] پیش خبر از جلالت قدر و فضیلت آن جناب داشتند. و جمعی در میان یهودان بودند که عالم ایشان بودند و ادعای دانش داشتند. و چون وارد خدمت آن بزرگوار شدند به ادب تمام در حضور آن جناب نشستند و از جلالت و محبت ایشان نمی توانستند به روی مبارک ایشان نگاه کنند. پس آن سید جلیل با نهایت ملاطفه با ایشان بنای تکلم گذاشت. و در میان آن گروه دو مرد بودند که ادعای علم و معرفت داشتند: یکی داود نام داشت و دیگر عزرا.

۴ پس داود ابتدا به سخن نمود و گفت: ما و گروه مسلمانان در میان سایر ملت‌ها اهل توحیدیم و از شرک دوری نمودیم. و باقی فرق و ملل مانند مجوس و نصاری و غیر ایشان به خداوند عالم شریک قرار دادند و بت پرستیدند و بر توحید باقی نماندند، مگر همین⁷⁸³ دو طایفه.

۵ پس آن بزرگوار فرمودند که: شما را این ادعا نمی رسد زیرا که یهود گوساله پرست شدند و جمل را عبادت کردند و طرف به عبادت آن داشتند،⁷⁸⁴ تا آنکه جناب موسی علی نبینا وعلیه السلام

781 به: بی.

782 ایشان: مکرر.

783 همین: + که.

784 اشاره به آیه ۹۱ از سوره طه (۲۰).

از میقات برگشت. و این امر از آن مشهورتر است که در او مجال انکار رود. بعد از آن نیز عبادت بتان کردند در زمان یروعام ابن نواط.⁷⁸⁵

و یروعام یکی از غلامان حضرت سلیمان ابن داود، علی نبینا و علیه السلام [بود]. و قصه او چنان است که جناب سلیمان به فراست دانست که یروعام طالب ملک و پادشاهیست. و اخیاشادنی به این خبر داده بود. و در وقت خبردادن جامه نوی در برداشت و آن جامه را پاره کرد و ده⁷⁸⁶ تکه نمود و ده تکه به یروعام داد [و] گفت: این علامت آن است که ده سبط از بنی اسرائیل پادشاهی خواهند نمود. و باقی نماند بعد از سلیمان نبی و رحوعام⁷⁸⁷ پسر او مگر دو سبط که یهود بود [ند] و ابن یامین. پس سلیمان نبی قصد کرد که یروعام ابن نواط را بکشد. و یروعام گریخت. به نزد شیشاق عزیز مصر رفت و نزد او ماند تا آنکه جناب سلیمان از دنیا رفت. آنگاه یروعام به شام برگشت و رای او با رای بنی اسرائیل متفق گردید که رحوعام پسر سلیمان نبی را پادشاه خود گردانند. و چون به پادشاهی اقرار کردند التماس کردند از او که تکلیفات شاقه که در زمان حضرت سلیمان بر ایشان بود از ایشان بردارد. رحوعام قبول نکرد و گفت که: من امر را بر شما تنگتر میگیرم از پدرم در [به] جا آوردن آن تکلیف. پس از نزد رحوعام متفرق گردیدند و یروعام ابن نواط را بر خود پادشاه کردند. و ده سبط بر او اجتماع نمودند. و نزد رحوعام ابن سلیمان دو سبط مذکور ماندند در بیت المقدس. و چون بنی اسرائیل هر سال برای حج به بیت المقدس می آمدند یروعام می ترسید⁷⁸⁸ که بنی اسرائیل را اگر امان⁷⁸⁹ دهد برای حج به بیت المقدس روند برنگردند⁷⁹⁰ و به ابن سلیمان مایل گردند. پس از برای ایشان دو بت از طلا ساخت و هر يك آنها را در خانه ای نهاد و مردم را امر کرد که این بتها را عبادت کنند و برای حج به نزد آن دو خانه روند. پس ایشان او را اطاعت کردند و مشرك شدند. و این شرك دومی ایشان بود. پس ای برادر یهود تو چگونه می گویی که یهود به خدا شريك نیاوردند؟

785 برگرفته از سفر ملوک اول، ۱۱-۱۲.

786 ده: از ده.

787 رحوعام: درحوعام و.

788 می ترسید: می ترسید.

789 امان: اوان.

790 برنگردند: درنگردند.

۶ و چون یهود این سخنان را شنیدند اقرار کردند به عبادت به آن نحو که ایشان را خبر داد. و از شدت اطلاع او تعجب کردند که چگونه مطلع شده از مذهب ایشان آنچه را که کسی از آن مطلع نشده.

۷ پس آن بزرگوار به ایشان خطاب نمود و فرمود که: چگونه جایز بود از برای سلیمان نبی که اراده قتل بروعام نماید پیش از آنکه جنایتی و تقصیری از او صادر گردد با اینکه این امر در شریعت موسی علیه السلام و غیر او از انبیا جایز نبود؟ و سلیمان علیه السلام بر شریعت موسی علیه السلام بود و دین او را داشت و اگر از برای سلیمان جایز بود آنچه که از برای موسی جایز نبود پس این نسخ خواهد بود و شما انکار می‌نمایید.

پس ایشان از جواب عاجز شده ساکت بودند. و داود که بزرگ ایشان بود گفت: ای سید ما کلام شما بالای دیده و سر ماست.

۸ پس باز به ایشان خطاب فرمود: ای گروه یهود! آیا اختلاف در دین و کتاب شما هست؟ گفتند: نه. فرمود: چگونه انکار اختلاف می‌نمایید با آنکه مختلف شده‌اید به سه فرقه [و] از [آن سه] فرقه [به] هفتاد و یک فرقه گرویده‌اید؟ اینک گروه سامری فرقه عظمی‌اند از یهود که مخالف‌اند در مذهب با سایر فرق یهود و توراتی که در دست ایشان است با آن توراتی که در دست سایر یهود است.

پس آن یهودان گفتند: نمی‌دانیم که به چه سبب اختلاف در میان ما وافی شد ولیکن می‌دانیم که کتاب ما با کتاب سامری مخالف است و ایشان در بسیاری از امور مخالف ما اند.⁷⁹¹

پس به ایشان فرمود: با آنکه [به] این چنین اختلاف اعتراف می‌نمایید، چگونه انکار اختلاف و دعوای اتفاق می‌نمایید بر دین و طریقه واحد؟

۹ پس باز به ایشان فرمود که: آیا چیزی بر تورات زیاد کردند و افزودند یا آنکه چیزی از آن کم کردند؟

گفتند: نه چیزی از آن زیاد و کم نشد، بلکه بر حال خود هست.

فرمود که: چگونه چنین می‌گویید با آنکه این توراتی که در دست شماست چیزهای منکر در آن هست که قبح و شناخت آنها ظاهر است؟ یکی از آنها قصه عجل یعنی گوساله است. چنانکه در تورات شماست در فصل نزول الواح و اخذ العجل که آن فصل بیستم است از سفر دوم، که نسبت می‌دهند به حضرت هارون، العیاذ بالله. ترجمه آن چنین است که: «چون قوم موسی دیدند که حضرت موسی دیر کرد از برگشتن از کوه طور پس ایشان به نزد حضرت هارون

آمدند و گفتند: از برای ما الهی قرار ده که آن را عبادت کنیم که موسی دیر کرد و ما از او خبری نداریم. پس هارون به ایشان گفت که: گوشواره‌های طلائی که در گوشهای زنان و دختران و پسران شایست به نزد من آورید. و چون آوردند برای ایشان گوساله ساخت و آن را اله خود اخذ نمودند و عبادت کردند. پس چون موسی علیه‌السلام از وعده‌گاه پروردگار خود برگشت و آن حالت را مشاهده کرد آن را از ایشان انکار نمود و هارون را توبیخ و سرزنش نمود. و هارون عذر خواست و گفت: مرا ملامت مکن بر این امر که من این امر را نکردم مگر از ترس متفرق گردیدن بنی اسرائیل.⁷⁹² و همین نقل دلیل قاطع است بر آنکه توراتی که نزد شما هست تغییر داده‌اند آنرا و تورات را زیاد کردند. زیرا که این عمل از هیچ جاهلی صادر نمی‌گردد پس چگونه از مثل هارون پیغمبری این امر صادر می‌گردد؟ و چگونه جایز بود این عذر از برای حضرت هارون که به موسی گوید که من این کار را نکردم مگر از برای آنکه بنی اسرائیل متفرق نگردند؟ زیرا که تفرق بنی اسرائیل بهتر بود از گوساله پرستی ایشان. چگونه هارون از تفرق بنی اسرائیل ترسید از شرك و کفر ایشان ترسید؟ با آنکه حضرت موسی علیه‌السلام به او فرموده بود که: ای هارون خلیفه من باش در میان قوم من و اصلاح کن ایشان و متابعت مکن راه افسادکنندگان را.⁷⁹³

۱۰ پس در این وقت داود یهود و رفیقان او گفتند: که این امر چه ضرر دارد؟ به تحقیق که جبرئیل نیز بر این امر اعانت نمود، چنانکه قصه آن در تورات مذکور است در حکایت حرکت کردن خاک در زیر سم اسب جبرئیل. و آن خاک را در دهان گوساله طلائی کردند و گوساله به سخن آمد.

سید رضوان الله علیه به ایشان فرمود که: جبرئیل بر این امر اعانت نکرد و در تورات چنین نیست. بلکه مذکور است که سامری دید آن خاک را که حرکت می‌کند گرفت و چنین کرد و جبرئیل بر این امر اعانت کرد و چیزی بر او لازم نمی‌آمد. چنانکه بر حق سبحانه و تعالی لازم نمی‌آید به سبب خلق کردن شیئی که به آن فتنه واقع می‌شود؛ مانند اسباب قتل⁷⁹⁴ و غیر آنها از معاصی. زیرا که معاصی واقع نمی‌شود مگر به اسباب و آلاتی که مخلوق گردیده‌اند. و این از ارباب اعانت نیست که بر کفر و معصیت کرده باشد و خداوند عالم از آن عالتر است که کسی

792 برگرفته از سفر خروج ۳۲: ۱-۴، ۱۵، ۲۱-۲۴.

793 برگرفته از آیه ۱۴۲ از سوره اعراف (۷).

794 قتل: اقتل.

چنین چیز را به او نسبت دهد⁷⁹⁵. و با اینکه در فصل چهارم از سفر پنجم مذکور است قصّه عجل و توییح بنی اسرائیل بر عبادت او، و این توییح مناقضه صریح است [بر] آنچه سابق ذکر شده است که آن امر را به هارون نسبت داده‌اید. و هارون امر به توحید الهی می‌نمود و نه امر به شرك او.

۱۱ و شناعت دیگر نقل کردن شما قصّه لوط و دو دختر او است. چنانکه در فصل بیست و سیم از سفر اوّل از تورات شما هست که: «چون حضرت لوط با دو دختر خود از میان قوم خود در وقت نزول عذاب بیرون رفتند به سوی کوهی و قوم او هلاک شدند، پس دختر بزرگ به کوچک گفت که: پدر ما مردی⁷⁹⁶ پیر است و در زمین مردی نیست که داخل شود بر ما مانند اهل زمین. بیا که ما او را خمر بخورانیم تا آنکه در حال مستی به ما نزدیکی کند و ما با او⁷⁹⁷ نسلی به هم رسانیم. پس ایشان او را خمر دادند. در شب اوّل به نزد دختر بزرگ رفت، العیاذ بالله در وقتی⁷⁹⁸ در نزد او خوابید و او از خوابیدن و بیدار شدن [نزد] دختر خود خبر نیافت. و چون روز شد دختر بزرگ به کوچک گفت که: دیشب چنین کاری⁷⁹⁹ کردم و پدرم نزد من آمد. پس در شب دیگر نیز او را خمر خوراندند و در آن شب دختر کوچک به نزد او خوابید. پس هردو از پدر حامله شدند پس دختر بزرگ پسری زایید، و او را موآب نامید، و آن پدر بنی موآب است. و دختر کوچک نیز پسری زایید، و آن را عمون نامید، و آن پدر بنی عمون است تا امروز»⁸⁰⁰. و این سخنان صریح و نصّ توراتی است که در دست یهود است. و این کذب صریح و بهتان است. و از ممتنعات عقلی است واقع شدن چنین عار و رسوایی از کسی که حق تعالی او را برای رسالت گزیده باشد، و برای هدایت خلق و خبر [کردن] ایشان از معاصی و قبایح برانگیخته باشد.

۱۲ و اینک نسل موآب و عمون دو امت عظمی‌اند که در میان بلغار و کوه شراة مسکن دارند. و جده داود و سلیمان از بنی موآب‌اند و همه این نسل نزد یهود هستند. به درستی که حرام بودن دختر بر پدر اتفاق جمیع شرایع و ادیان است. و خواهر بر برادر حرام بود در ملت‌های سابقه. و

795 دهد: دهند.

796 مردی: مرد.

797 با او: باو.

798 وقتی: + که.

799 کاری: کار.

800 برگرفته از سفر تکوین ۱۹: ۳۰-۳۸.

از این جهت وقتی که اهل مصر احوال ساره را از حضرت ابراهیم علیه السلام پرسیدند، فرمود که: خواهر من یعنی که فرزند جد من است زیرا که اگر در نزد آن جماعت می گفت که زن من است می ترسید که او را بکشند. هرگاه در آن عصر خواهر حرام بود، دختر به حرام بودن سزاوارتر بود. و دیگر از جمله مستبعدات است عادت اینکه مرد پیر دو شب متوالی نطفه اش منعقد گردد با آن سکر مفرطی که ادعا نمودند. زیرا که حضرت لوط علیه السلام بعد از قصه سدوم و هلاک قوم قریب به صد سال عمر او بود. و ایضاً چگونه دختران حضرت لوط گمان کردند که عالم از مردان خالی شد؟ با آنکه غیر قوم لوط کسی هلاک نشد. با آنکه می دانستند که حضرت ابراهیم علیه السلام و قوم او در قریه جیرون بودند و نبود میان ایشان و او مگر يك فرسخ. و بلیه ای ایشان را فرا نگرفته بود و آنکه جمیع عالم سوای قوم لوط سالم بودند. و این سخن مخلوط است به حباقت مفرط، و اگر هیچ يك آنها نبوده باشد، همانکه دختران می دانستند که فردا پدر ایشان از آن امر مطلع می گردد، و ایضاً ابراهیم عم پدر ایشان مطلع می گردد، و با آن جلالت شأنی که دارد، هر آینه کافی بود از اینکه ایشان را از عمل باز دارد و به چنین قبیحی اقدام نمایند. و این و امثال این در تورات شما هست. ای گروه یهود این دلیل است بر وقوع تحریف و زیادت در تورات. و اگر خواسته باشیم که به تفصیل ذکر کنیم آنچه واقع شده است در تورات از تناقض و اختلاف از آنچه که لایق خدای عزوجل نیست از اسناد دادن جسم و صورت و ندامت و تأسف و عجز و تعصب به باری تعالی، هر آینه طول می کشد کلام، و وفا نمی کند مقام.

۱۳ ولیکن خبر دهید مرا ای گروه یهود آیا شریعتی از شرایع خالی هست از نماز؟ گفتند: نه، نماز ثابت است در جمیع شرایع و دینی نبود که نماز در آن نباشد. فرمود: خبر دهید مرا از نماز خود که اصل آن چه چیز است و از کجاست مأخذ آن. و اینکه تورات پنج سفر است، و ما همه آن را سیر کردیم و شناختیم آن را سفر به سفر، و در آن نیافتیم اسم نماز و ذکر آن را. پس ایشان گفتند که: ما نماز را از صریح تورات نیافتیم بلکه به قراین و اشارات آن را دانستیم. زیرا که تورات مشتمل بر امر و ذکر و دعاست.

پس سید جلیل به ایشان فرمود که: سخن ما در ذکر و دعا نیست بلکه در خصوص آن نمازی است که اکنون در میان شماست در سه وقت که آن صبح و عصر و شام و عشا است که شما آن را تَفَلَات شَعْرِیت تَفَلَات مِنْهَا⁸⁰¹ تَفَلَات عَرِیْت⁸⁰² می نامید. اما ذکر و دعا، پس این دو امر

801 منحا: منی.

802 عرییت: عریب.

عام‌اند خصوصیت به وقتی دون وقتی ندارد. و ضرورتی به جهت دون جهت ندارد. و شما⁸⁰³ نماز را متوجه به بیت المقدس می‌کنید و رویه‌ایتان⁸⁰⁴ را به سوی آن می‌نمایید. و این رو به قبله کردن شما به سوی بیت المقدس لازم می‌آورد بر شما چیز دیگری⁸⁰⁵ را که خلاصی از آن⁸⁰⁶ ندارید. و آن امر این است که بیت المقدس بنا کرده داود و سلیمان علیهما السلام است و میان موسی و سلیمان بیشتر از پانصد سال فاصله بود. پس چگونه بود نماز ایشان بعد از موسی تا زمان سلیمان؟ و به کدام جهت آن⁸⁰⁷ می‌کردند؟ و مثل این بحث بر شما لازم می‌آید امر حج. زیرا که حج نزد شما رفتن به سوی بیت المقدس است و بیت المقدس در زمان موسی علیه السلام و پیغمبران بعد از آن نبود تا زمان سلیمان. آیا این امر چیزی است که شما از پیش خود اختراع کرده‌اید یا اینکه بینه و برهانی در این امر دارید؟ و «اگر برهانی دارید ذکر کنید اگر راست می‌گویید»⁸⁰⁸.

۱۴ یهودان گفتند که: ما این امر را از کلام انبیای بعد از موسی و از کتب ایشان و از تفسیر علماء تورات دانستیم.

سید رضوان الله علیه فرموده‌اند که: پیغمبران بعد از موسی همه تابع شریعت موسی بودند در احکام. و حکم می‌کردند به آنچه در تورات بود. و چیزی بر تورات زاید و کم نمی‌کردند. و شما کرده بودید. نسخ را در شریعت تجویز نمی‌کنید، پس چگونه جایز است از برای شما احداث این چیزها که در زمان حضرت موسی علیه السلام نبود؟ و چگونه جایز است از برای ملای شما تفسیر کردن تورات را به آن چیزی که خارج است از شریعت موسی؟ و چگونه شما ادعا کرده‌اید که پیغمبرانی که بعد از موسی علیه السلام بودند بنا گذاشتند این شرایع را که خارج است از تورات؟

چون آن یهودان این سخنان حق را شنیدند مبهوت و متحیر گردیدند⁸⁰⁹ و تعجب نمودند از بسیاری علم و اطلاع او بر حال ایشان، و علم داشتن او بر مذهب و مقال ایشان. پس یکی از یهودان گفت که: ما می‌گوییم در زمان موسی نمازی نبود. چه بر ما لازم است که اگر ما به آن قایل باشیم؟

803 شما: + را.

804 رویه‌ایتان: رویای آن.

805 دیگری: دیگر.

806 آن: + را.

807 آن: او.

808 سوره بقره (۲): ۱۱۱؛ سوره نمل (۲۷): ۶۴.

809 گردیدند: کردند.

سید رضوان الله عليه بر ایشان فرمود که: شما حالا اقرار کردید که نماز در جمیع شرایع بوده. پس چگونه شریعت موسی از نماز خالی است با آنکه شریعت موسی نزد شما از بزرگترین و تمامترین آنهاست؟ و با این چه چیز باعث شده است شما را کردن این نمازی را که در زمان پیغمبر شما نبود و در کتاب شما ذکر آن نیست؟

پس از جواب عاجز شدند و بزرگ ایشان خندید از وقوع آن معارضه و مناقضه در یک مجلس، آنگاه گفت: شما گروه مسلمانان این نمازی که می کنید به این نحو و کیفیت ایضاً در قرآن نیست. شما آن را از کجا دانسته اید با آنکه در قرآن نماز به این هیئت و کیفیت مذکور نیست؟ سید رضوان الله عليه فرمودند: که نماز اصلش در چند موضع قرآن مذکور است. و ما عدد و قبله و بسیاری از احکام و شرایط آن را از اخبار متواتره دانستیم. و ما و شما در این امر یکسان هستیم اگر شما بفهمید.

۱۵ پس فرمود که: تورات مشتمل است بر احکام بسیار که شما حالا به آنها عمل نمی کنید، مانند احکام تجلیس و تطهیر و غیر آن و مانند سرایت کردن حکم حیض از زنان به سوی مردان. اگر مرد مس کد زن حیض را تا هفت روز مانند زنان به حکم حیض عمل نماید⁸¹⁰. و مشتمل است بر این احکام فصل نهم و دهم و یازدهم از سفر سیم تورات شما. و در غیر این مواضع از تورات رجوع به آنها نمایید اگر نمی دانید. پس ایشان گفتند که: همه اینها که فرمودید حق است و کلام شما بالای دیده و کلاه⁸¹¹ سر ماست.

سید رضوان الله عليه به ایشان فرمود که: شما ادعا می کنید که این تورات بر موسی علیه السلام نازل شده و تحریف و تبدیل در آن نشده و حکم آن عام است از برای جمیع مردم و شامل به جمیع زمانهاست و نسخ نشده است. و بعد از موسی پیغمبر ناسخ شریعتی غیر حضرت عیسی و محمد علیه السلام نیامده. و شما به پیغمبری این دو پیغمبر اقرار ندارید. پس پیش شما شریعت موسی در هیچ حال نسخ نمی تواند بود. یهودان گفتند که: این اموری که فرموده اید اختصاص به شریعت موسی دارد چنین، ولیکن اینها از باب اوامر است. و امر را جایز است که تفسیر نمایند به خلاف ظاهر شریعت به حسب مصلحت ازمینه، به خلاف نهی که چنان نیست. زیرا که امر از برای جلب ثواب است و نهی از برای رفع عقاب است به این سبب مختلف شده اند.

810 نماید: نمایند.

811 کلاه: کلاهی.

سید رحمه الله فرموده است که: فرق میان امر و نهی نیست در وجوب اطاعت و متابعت و امتناع نسخ به غیر ناسخ و داعی امر وقتی که از برای وجوب باشد پس آن مانند نهی است از برای دفع عقاب است یا جلب ثواب. و آنچه ادعا کرده‌اید که جمیع امور از باب اوامر است چنین نیست. زیرا که عبارت تورات در این مقامات به لفظ امر و غیر امر هر دو آمده است، مانند نهی و تحریم و طهارت و نجاست. بیاورید و بخوانید آن را اگر راست می‌گویید.⁸¹²

۱۶ پس آن یهودان عاجز شدند و از این بحث برگشتند. و بزرگ ایشان گفت که: شما گروه مسلمانان چرا حکم نمی‌کنید به حکم تورات با آنکه در قرآن شما هست که «هر که حکم نکند به آنچه خدا نازل کرده است کافر است»⁸¹³؟

سید رضوان الله علیه فرمودند که: چون ثابت شده است پیغمبری پیغمبر ما و نسخ کردن او شریعت‌های سابقه را، واجب بر ماست متابعت شریعت ناسخه و ترک کردن شریعت منسوخه و این مثل واجب بودن بر شماست که متابعت موسی می‌نمایید و عمل می‌کنید به آنچه در تورات است و ترک می‌کنید متابعت ادیان و شرایع و کتب سابقه را، و [به] تحقیق که باقی مانده است جمله ای⁸¹⁴ از احکام تورات که نسخ نشده است، مانند است به احکام جرح و قصاص و غیر آنها. پس ما به حکم آنها می‌کنیم از برای وجود داشتن آنها در قرآن نه برای وجود داشتن آنها در تورات.

یهودی گفت: چه معنی دارد آنچه خدا در قرآن فرموده است که: «ما نسخ نمی‌کنیم آیه ای⁸¹⁵ را یا نسیان نمی‌کنیم آن را مگر آنکه می‌آوریم بهتر از آن را یا مثل آن را»⁸¹⁶؟ چه فرق است بین نسخ و انشاء؟ و چه فایده دارد در نسخ کردن چیزی و آوردن مثل آن را؟

سید رحمه الله فرمود که: نسخ زنی حکم است هر چند که لفظ آن باقی باشد و انشاء رفع لفظ است که دلالت می‌کند و محو نمودن آن است از خاطر بالکلیه. و مراد به مثل آن حکمی است که مماثل آن است، چنانکه مصلحت مقتضی آن است که در زمان گذشته آن حکم معهود بوده است، و در این زمان مصلحت آن است که این حکم باشد. پس در موثق بودن مصلحت در

812 اشاره به آیه ۹۳ سوره آل عمران (۹۳).

813 سوره مائده (۵): ۴۴.

814 جمله ای: جمله.

815 آیه ای: آیه.

816 سوره بقره (۲): ۱۰۶.

حکم الهی یکسانند، بلکه نسبت به اختلاف زمانها مصلحتها در حکم الهی مختلف شده‌اند. پس بنابراین تقدیر نسبی خالی از فایده نخواهد بود.

پس یهودان خندیدند و از حدّ جواب او و حسن سخنان او متعجب گردیدند.

۱۷ پس سیّد رضوان الله به ایشان فرمود: ای گروه یهود! اگر بدانیم که از برای شما هست و اعتنایی به طلب حق دارید هر آینه می‌آوریم ما از برای شما حجت‌های باهره و براهین قاهره، ولیکن نصیحت می‌کنیم شما را از برای آنکه حجت را بر شما تمام کنیم. و شما را نصیحت می‌کنیم به انصاف نمودن، و اینکه ترك نمائید تقلید کردن را، و متابعت آباء و اجداد نمودن، و ترك نمائید عصیت⁸¹⁷ و عناد⁸¹⁸ را. به درستی که دنیا دار فانیه و قطع شدنی است. و «هر نفسی چشونده مرگ است»⁸¹⁹. و ناچار است آدمی را ملاقات کردن خدای تعالی. و روز قیامت⁸²⁰ حشر روز عظمی است، بعد از آن روز نیست مگر نعمت دائم یا عذاب دائم. و عاقل کسی است که مستعد آن روز گردد و اهتمام به آن نماید، و در این نشانه دامن بر کمر زند از برای تصحیح عقاید، و قیام نماید به آنچه تکلیف کرده شده است از اعمال، و تأمل نماید در این ملت‌های مختلفه و مذاهب متشعبه. به درستی که حق در دو جهت متناقض نخواهد بود. و از برای احدی عذری نیست در تقلید کردن ملت و مذهب خود بی‌دلیل و حجت. و مردم از جهت آباء و اجداد بر يك طریقه و نوع اند. و اگر تقلید آباء آدمی را نجات می‌داد، هر آینه باید که همه خلق نجات یابند، و همه ایشان از محالک معاد سالم گردند، و با این باطل می‌گردد⁸²¹ جمیع شرایع و ادیان و مساوی می‌شود کفر با ایمان. زیرا که کفار عبده اصنام، اقتدا⁸²² به آثار آباء خود می‌نمایند و عذری از برای ایشان نیست. و تقلید ایشان [را] از محالک نجات نمی‌دهد. پس نگاه دارید نفس خود را از عذاب نار، و از غضب خداوند جبار. و «روزی که ظاهر می‌شود ابرهای پنهان»⁸²³ و پاره‌هایی می‌گردد استار. و نفع نمی‌دهد در آن روز گمراهان را شفاعت کننده، و نه دوست حمایت نماینده، و یاور پناه دهنده. پس بر شما و تخلیه نمودن از اغراض مانعه از متوجه گردیدن به سوی حق. دور کنید از خود علت‌هایی را که شما را منع می‌کند از رسیدن به

817 عصیت: سَمِيت.

818 عناد: فساد.

819 سوره آل عمران (۳)، ۱۸۵.

820 قیامت: + و.

821 می‌گردد: + و.

822 اقتدا: + و.

823 سوره طارق (۸۶): ۹.

رشد و صواب. و دور گردانید از خود مذهب و رفتار آباء و اجداد را. و متوجه گردید به سوی عباد. و سعی نمایید در آنچه نجات می‌دهد از عذاب روز معاد. و این تخلیه و توجه موقوف و محتاج است به ریاضت دادن نفس و مجاهده نمودن به آن. و حق تعالی فرموده است: «آنهايي که حماد کرده‌اند در راه ما هر آینه ما ایشان را هدایت می‌کنیم به راه خود».⁸²⁴ و به این معنی ناطق است هر کتابی که نازل شده است، و هر پیغمبر مرسلی که فرستاده شده است. و بر این دلالت کرده است هر عقل سلیم. و به این هدایت نموده است هر صاحب فکر مستقیم. الله در عقاید خود که آن را اصلاح کنید، و در اعمال خود که آن را صحیح گردانید، و در نفسهای خود که آن را نجات دهید، و هلاک نگردانید. به درستی که کسی با آدمی نمی‌ماند مگر نفس او در وقتی که روح او مفارقت می‌کند و داخل قبر می‌شود، کسی با او نمی‌رود مگر اعتقاد و عمل او. و من به همه این سخنان اراده ندارم مگر نصیحت کردن شما را. هرچند که «شما نصیحت کننده را دوست ندارید».⁸²⁵

۱۸ پس آن یهودان گفتند که: کلام شما بر بالای دیده و سر ماست و ما طالب حقیق و راغبیم به صدق و صواب.

۱۹ پس سید رضوان الله علیه به ایشان فرمود: چه چیز باعث شده است شما را که ملت اسلامی؟

یهودان گفتند: به تحقیق که اتفاق نموده‌اند اصحاب ملل که ایشان یهود و نصاری و مسلمانان باشند بر نبوت و پیغمبری موسی و ثبوت شریعت او و نزول تورات بر او. و اختلاف کرده‌اند بر پیغمبری حضرت عیسی و محمد علیهما السلام، و در کتابهای ایشان که انجیل و قرآن باشد. پس ما اخذ کردیم آنچه را که همه بر او اتفاق کرده‌اند و ترك کردیم آنچه را که در او اختلاف کردند.

سید رضوان الله علیه فرمودند: به درستی که مسلمانان اعتقاد نکردند به نبوت موسی و صدق دعوی او مگر به سبب خبر دادن پیغمبر ایشان که امین است، و به سبب ذکر شدن پیغمبری ایشان، موسی، در قرآن مبین. و اگر این سبب نبود هر گز اعتراف به پیغمبری موسی و عیسی نمی‌نمودند. و ایضاً شما شهادت نصاری و مسلمانان را در هیچ امر قبول نمی‌کنید و حال آنکه ایشان شهادت و گواهی به کفر و گمراهی شما از حق می‌دهند. پس باقی نماند از برای شما مگر گواهی از برای نفسهای خود، و این گواهی فایده ای به شما نمی‌دهد.

824 سوره عنکبوت (۲۹): ۶۹.

825 سوره اعراف (۷): ۷۹.

۲۰ پس چون این تحقیق متین را شنیدند، به⁸²⁶ یکدیگر نظر کردند، و از عجز مدت طولی ساکت گردیدند. پس عزرا که جوانی بود در میان آنها گفت: ای سید، من اکنون سخن می‌گویم که مختصر و نافی باشد از بابت نصیحت و دوستی. پس آن سخن را بشنو و تأمل در آن بکن و انصاف بده که آن سخن حجت است بر تو. سید رحمه الله فرمود: بلی بگو بینم که چه سخن است.

گفت: در کتاب ما که تورات است در آن مذکور است که حق تعالی به حضرت موسی علیه السلام فرمود که من پیغمبری می‌فرستم از بنی اخوان بنی اسرائیل و آن پیغمبر از بنی اخوان ماست نه از بنی اسماعیل.

سید رضوان الله علیه فرمود که: این بشارت در تورات در فصل دوازدهم در سفر پنجم است. و صورت آن چنان است که حق تعالی به موسی علیه السلام فرموده است: «به درستی که من پیغمبری می‌فرستم از برای بنی اسرائیل از فرزندان برادر ایشان که دعوی پیغمبری کند. پس باید که بنی اسرائیل به او ایمان بیاورند و سخن او بشنوند»،⁸²⁷ بنی اخوان بنی اسرائیل فرزندان اسماعیل است علیه السلام. زیرا که اسرائیل و یعقوب ابن اسحاق است که او برادر اسماعیل است. پس آن پیغمبر موعود از فرزندان اسماعیل است. و این دلیل از برای ماست نه از برای شما.

و چون عزرا این سخن را شنید، خجل گردید، و از رنگ به رنگ می‌گردید، و انگشت ندامت را به دندان می‌گریزد، و دیگر سخن نگفت.

بار دیگر سید رضوان الله علیه به ایشان نصیحت فرمود که: آیا دانسته‌اید اطلاع مرا بر کتب شما و مذاهب شما و علم داشتن به طریقه سلف و خلف شما؟ به درستی که من می‌خواهم عذر شما را. و شباهت شما را زایل گردانم. و اگر از شما داناتری در میان شما باشد، به او رجوع کنید و از او پرسید و جواب مرا بیاورید و من تا يك سال شما را مهلت دادم. پس رجوع کنید به سوی حق و سرکشی نکنید در گمراهی.

۲۱ ایشان گفتند که: ما اعتقاد داریم پیغمبری موسی به سبب معجزات باهرات و آیات. و سید رضوان الله علیه به ایشان فرمود که: آیا شما در زمان موسی علیه السلام بودید؟ و به چشمهای خود آن معجزات و آیات را دیدید؟ گفتند که: ما آنها را شنیده‌ایم.

826 به: و به.

827 برگرفته از سفر تثئیه: ۱۵:۱۸، ۱۸-۱۹.

پس فرمود: چگونه تصدیق معجزات موسی کرده‌اید و تکذیب معجزات محمد صلی الله علیه و آله نموده‌اید، با آنکه زمان موسی بعید است و زمان محمد صلی الله علیه و آله قریب و نزدیک ماست؟ از جمله معلومات است که بُعد زمان سبب ضعف شنیدن می‌گردد و قرب زمان سبب قوت شنیدن می‌گردد. پس زمان قریب شنیدن آن به تصدیق اقرب است. و اما ما گروه مسلمانان پس به هر دو شنیدنیها تصدیق کرده‌ایم. و ما هر دو حجت را قبول نموده‌ایم. و به هر دو پیغمبر اقرار کرده‌ایم. و فرق در میان احدی از پیغمبران و رسولان و کتب الهی نموده‌ایم. و نگفته‌ایم مانند آنچه شما گفته‌اید که «به بعضی ایمان می‌آوریم و به بعضی دیگر کافر می‌گردیم»⁸²⁸ پس «حمد از برای خدا که ما را به حق هدایت نمود و ما به این هدایت نمی‌یافتیم اگر خدا ما را هدایت نمی‌کرد»⁸³⁰. به تحقیق که پیغمبران پروردگار ما همه به حق آمده‌اند.

۲۲ آنگاه سید رضوان الله علیه به ایشان فرمود که: اگر ابراهیم از شما سؤال کند و گوید که: شما به چه سبب ترك ملت و دین من نموده‌اید و در ملت و دین موسی علیه السلام داخل شده‌اید، شما در جواب او چه می‌گویید؟

گفتند که: ما به ابراهیم می‌گوییم تو سابقی و موسی لاحق. سید رحمه الله به ایشان فرمود که: اگر محمد صلی الله علیه و آله به شما بگوید که چرا متابعت دین من نکرده‌اید، با آنکه من بعد از موسی بودم و شما گفته‌اید لاحق به متابعت سزاوارتر است، و به تحقیق که من آیات ظاهرات و معجزات باهرات آورده‌ام، و قرآنی آورده‌ام که در زمانها باقیست چه چیز است جواب شما؟

پس کلام آن یهودان قطع گردید و متحیر شدند و جواب نداشتند، ﴿قَبَّهَتِ الَّذِي كَفَرَ﴾⁸³¹.

۲۳ پس رو به بزرگ ایشان نمود و فرمود که: من از تو چیزی سؤال می‌کنم، پس به من راست بگو و مگو مگر حق را. آیا تو سعی کردی در طلب دین حق و به تحصیل علم از اول زمان تکلیف تو تا این زمان؟

یهودی گفت: از روی انصاف می‌گویم من تا حال به این فکر نبودم. و در دل خطور نمی‌کرد مگر اینکه می‌گفتم که من دین موسی را اختیار کرده‌ام. زیرا که او پیغمبر ما بود و از برای ما دلیلی

828 مگردیم: گردیم.

829 سوره نساء (۴): ۱۵۰.

830 سوره اعراف (۷): ۴۳.

831 سوره بقره (۲): ۲۵۸.

ظاهر نشد بر نسخ نبوت او. و تشخیص حقیقت دین محمد صلی الله علیه و آله نکرده ایم. و ما در این تأمل می کنیم و آنچه به ما معلوم شود به تو خبر می دهیم.
۲۴ پس به اینجا ختم شد آن مجلس. تمّ الکتاب فی یوم الخمسون شهر ربیع الثانی سنه ۱۲۵۲.

References

- Afshār, Īraj and Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, *Fibrīst-i kitābhā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi Millī-yi Malīk* 1-12, Tehran 1352/1973-1375/1996.
- al-Amīn, al-Sayyid Muḥsin, *A'yān al-shī'a* 1-11, ed. Ḥasan al-Amīn, Beirut 1403/1983.
- Baḥr al-ʿulūm al-Ṭabāṭabā'ī, Sayyid al-ṭā'ifa Āyat Allāh al-ʿuzmā al-Sayyid Muḥammad Mahdī, *Rijāl al-Sayyid Baḥr al-ʿulūm al-marʿūf bi-l-Farwā'id al-rijālīyya* 1-4, eds. Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-ʿulūm and Ḥusayn Baḥr al-ʿulūm, Najaf 1385/1965.
- Dānishnāma-yi jahān-i islām [Encyclopaedia of the World of Islam (in Persian)]* 1-, Tehran 1990-.
- Dharī'a* = Āghā Buzurg al-Ṭīhrānī, *al-Dharī'a ilā Taṣānīf al-Shī'a* 1-25, Beirut 1403-6/1983-86.
- Encyclopaedia Iranica*, London 1985-.
- al-Hā'irī, ʿAbd al-Ḥusayn [et al.], *Fibrīst-i Kitābkhāna-yi Majlis-i Shūrā-yi Millī* 1-22, Tehran 1305-57/1926-78.
- al-Husaynī, Aḥmad Ishkavarī, "Gazida-yi nuskha-hā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi Faḍīl Khwānsārī," *Mīrāth-i islāmī-yi Īrān* [ed. Rasūl Ja'fariyān] 2 (1374/1995), pp. 613-637.
- , *al-Turāth al-ʿarabī fī khizānat makhtūṭāt Maktabat Āyat Allāh al-ʿUzmā al-Marʿashī al-Najafī* 1-6, Qum 1414/[1993 or 1994]
- Ḥusaynī, Ja'far, *Fibrīst-i nuskhah-hā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhānab-i Āyat Allāh Fāzīl Khwānsārī, Khwānsār – Iran* 1-2, Qum 1374/[1995].
- Ḥusaynī, Sayyid Ja'far Ishkavarī and Ṣādiq Ḥusaynī Ishkavarī, *Fibrīst-i nuskhah-hā-yi ʿaksī-i Markaz-i Iḥyā'-i Mīrāth-i Islāmī* 1-2, Qum 1377/1998-99.
- al-Husaynī, Aḥmad and Sayyid Maḥmūd Marʿashī Najafī [et al.], *Fibrīst-i Kitābkhāna-yi ʿUmūmī-yi Haḍrat-i Āyat Allāh al-ʿuzmā Najafī Marʿashī* 1-. Qum 1975-.
- al-Khwānsārī, Sayyid Muḥammad Bāqir, *Rawḍāt al-jannāt fī aḥwāl al-ʿulamā' wa-l-sādāt* 1-8, Qum 1392/1987.
- Makhtūṭāt al-Maktaba al-Abbāsīyya fī l-Baṣra* 1-2, ed. Markaz al-Khadāmāt wa-l-Abḥāth al-Thaqāfiyya, Beirut 1986.
- al-Māmaqānī, Āyat Allāh b. Muḥammad Ḥasan, *Hādibā Kitāb Tanqīḥ al-maqāl fī aḥwāl al-rijāl* 1-3, Najaf 1349-52/[1930/31-1933/34]
- McChesney, R.D., "The Life and Intellectual Development of an Eighteenth Century Shi'ī Scholar Sayyid Muḥammad Mahdī Ṭabāṭabā'ī 'Baḥr al-ʿulūm'," *Folia Orientalia* 22 (1981-84), pp. 163-84.
- Moreen, Vera B., "A Shi'ī-Jewish 'Debate' (*Munāzara*) in the Eighteenth Century," *Journal of the American Oriental Society* 119 (1999), pp. 570-89.
- Mu'allim Ḥabībābādī, Muḥammad ʿAlī, *Makārim al-āthār dar aḥwāl-i rijāl-i dawra-yi Qājār: Mushtamil bar tarājīm va sharḥ-i aḥwāl al-ʿyān-i rijāl-i ʿilmī zamān-i Qājāri*

- yya az 'ulamā' va ḥukamā' va 'urafā' va shu'arā' va salāṭin-i Islāmī va mashābīr-i mustashbīqīn*, Isfahan 1337-[/1958-]
- Mu'jam al-turāth al-kalāmī. Mu'jam yatanāwalu dhikr asmā' al-mu'allafāt al-kalāmiyya (al-makḥṭūṭāt wa-l-maṭbū'āt) 'abra l-qurūn wa-l-maktabāt allatī tatawaffiru fihā nuskahibā* 1-5, ed. al-Lajna al-'ilmiyya fi mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq, Qum 1423/1381[/2002].
- Perlmann, Moshe, "A Late Muslim Jewish Disputation," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 12 (1942), pp. 51-58.
- , *A Study of Muslim polemics directed against Jews*. Thesis submitted to the University of London for the degree of Ph.D. (internal) in History, Faculty of Arts, September 1940.
- al-Qummī, 'Abbās b. Muḥammad Riḍā, *Farwā'id al-Riḍawīyah fi ahwāl 'ulamā' al-madhab al-Ja'fariyya*, Tehran [1327/1948].
- Steinschneider, Moritz, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts*. Leipzig 1877 [reprinted Hildesheim 1966].
- Subject-Guide to the Arabic Manuscripts in the British Library*. Compiled by Peter Stocks, edited by Colin F. Baker, London 2001.
- al-Tabrizī, Muḥammad 'Alī, *Rayḥānat al-adab fi tarājīm al-ma'rūfīn bi-l-kunya aw al-laqa* 1-8, Tabriz ³[1346-49/1967-70].
- al-Tunkābunī, Mirzā Muḥammad b. Sulaymān, *Qiṣaṣ al-'ulamā'*, eds. Muḥammad Rizā Barzgar Khālīqī and 'Iffat Karbasī, Tehran 1383[/2004 or 2005].

www.aghabozorg.ir

www.allamehbalaghi.com/en/index.php

www.imamreza.net

Iranian Jewish History Reflected in Judaeo-Persian Literature

Vera B. Moreen

The concept of “literary history” in the sense of History of Literature is an ancient and much loved discipline of the Humanities. But the concept of “history *in* literature” is generally deemed suspect by scholars of both literature and history, and both groups tend to share a rather disdainful attitude toward the genre of historical fiction even if many scholars furtively enjoy its fruits. However, few would dispute that literature is a powerful, often infallible guide to that illusive concept known as *zeitgeist* and therefore can be a useful supplementary tool of the historian, especially if used judiciously and in conjunction with other types of evidence. Bearing this in mind, I intend to describe and analyze here the gradual shift in the attitude of Iranian Jews toward Islam as reflected in Judaeo-Persian literary texts, defined broadly to include both poetical and theological/philosophical works.

In earlier studies of two Judaeo-Persian chronicles, the seventeenth-century *Kitāb-i Anusī* [“The Book of a Forced Convert”] of Bābāi b. Luṭf and the eighteenth-century *Kitāb-i Sar Guzasht-i Kāshān dar bāb-i ‘Ibrī va Goyim-yi sānī* [“The Book of Events in Kāshān Concerning the Jews; Their Second Conversion”] of Bābāi b. Farhād, I demonstrated that, on the whole, these texts are trustworthy historical documents of the external and, especially, the internal – Jewish communal – events they describe.¹ Unfortunately, additional strictly historical documents have not turned up thus far. The possibility that they might yet surface cannot be excluded until the large repository of Judaeo-Persian manuscripts at the Jewish National University Library in Jerusalem is fully cataloged and manuscripts still in private hands in the West, and especially in Iran, are exhaustively accounted for. Nevertheless, one can already state with some measure of confidence that additional texts, if they will surface, are going to be few. Iranian Jews should not be blamed for their seeming disregard of scholars’ dreams nor should they be reproached for having been especially remiss in recording their history. In fact, the Jewish tendency not to write full-fledged historical accounts is not a peculiarly Iranian Jewish shortcoming. In his virtuoso study on Jewish historiography, Y.H. Yeroushalmi explains the phenomenon in terms of Jewish understanding of the Bible, especially the perception of the paradigmatic nature of Jewish history, and

¹ Vera Basch Moreen, *Iranian Jewry’s Hour of Peril and Heroism: A Study of Bābāi Ibn Luṭf’s Chronicle (1617-1662)*, New York/Jerusalem 1987; ead., *Iranian Jewry During the Afghan Invasion. The Kitāb-i Sar-Guzasht-i Kāshān of Bābāi b. Farhād*, Stuttgart 1990.

the role of Jewish memory as reflected primarily through two channels, ritual and recital.² The same study makes one keenly aware not only of the interplay between memory and historiography but also of the numerous types of sources from which Jewish “memory,” hence history, can be retrieved. Here I would like to engage in such an exercise of retrieval in an attempt to expand our understanding of pre-modern Iranian Jewish history.

Even in the absence of full-blown historical texts, there is much that can be learned about Iranian Jewry, especially in the realm of cultural history. Two features are of particular interest. The first, which is not the subject of this contribution, is connected with the book world of Judaeo-Persian manuscripts and I mention it here only briefly. Having recently completed a catalog of the Judaeo-Persian manuscripts of the Jewish Theological Seminary of America, New York, numbering some two hundred manuscripts, I am keenly aware that if it would be studied in conjunction with Amnon Netzer’s catalog of the Judaeo-Persian manuscripts housed at the Ben Zvi Institute, Jerusalem, a great deal of information about the intellectual parameters of Iranian Jews between the 14th and the second half of the 19th century would come to light even before other collections are fully cataloged.³ Judaeo-Persian manuscripts also provide a wealth of information about aspects of the “book arts” of Iranian Jewry which, in turn, reflect the material culture of Iranian Jewry and its ties to the majority Muslim culture.⁴ The second feature, the actual topic of this study, concerns a diachronic evaluation of the contents of major Judaeo-Persian literary texts and what they reveal about Jewish Iranian attitudes toward Islam. I will focus on four groups of texts arranged by genre and in chronological order within each genre. In my view, these texts are “a treasure trove” of historical information regarding Iranian Jewry’s attitudes toward their environment. The texts are as follows: 1. one text from the Cairo Genizah; 2. three Judaeo-Persian epics; 3. four occasional poems. 4. a philosophical/theological text.⁵

I. Iranian Jews in Buddhist and Sunnī realms

1. The earliest group of Judaeo-Persian documents hailing from Central Asia and the Cairo Geniza attests to the mobility of Iranian Jews, especially between the 9th and 11th centuries CE. Commercial letters indicate a considerable flow of people and goods across the various frontiers of the Muslim world. These docu-

² Y.H. Yeroushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle 1982, p. 11.

³ Vera B. Moreen, *Catalogue of Judeo-Persian Manuscripts in the Library of the Jewish Theological Seminary*, New York (forthcoming); Amnon Netzer, *Oṣar kitve ha-yad shel yehūdē Paras be makōn Ben Ševī*, Jerusalem 1985.

⁴ Vera Basch Moreen, *Miniature Paintings in Judaeo-Persian Manuscripts*, Cincinnati 1985.

⁵ Parts of most of these texts have been translated and annotated in my anthology, *In Queen Esther’s Garden: An Anthology of Judeo-Persian Literature*, New Haven/London 2000.

ments show that Iranian Jews were active in the silk, textile, and sugar producing industries.⁶

The letter of a Jewish merchant from Dandān-Uiliq, northeast of Khotan (East Turkestan), is one of the earliest (second half of the 8th century) Judaeo-Persian documents to have come to light thus far. Its greatest historic merit lies, in my view, less in its content, which consists of “the legal resolution of property taken unlawfully,”⁷ but in providing solid evidence that Jewish merchants were active even somewhat north of the Silk Road and, by extension, probably on the Silk Road as well, in what were largely Buddhist territories. Donald D. Leslie maintains that Judaism reached China through the commercial activities of Jews hailing from Muslim lands, including Iran.⁸ To my knowledge, no record of Buddhist animosity toward these early merchants, probably identified as Muslims rather than Jews, has come to light.

That the pre-Mongol Sunnī caliphate in its far-flung and complex history was, by and large, a welcoming place for many races and religions, including the Jews, is a statement that needs no elaboration here. Suffice it to say that we have few Judaeo-Persian texts from the pre-Mongol period and they tend to be religious texts, such as biblical commentaries, glossaries, etc., of Karaite origin.⁹ This group of texts is sufficient to indicate that the production of Judaeo-Persian texts in Persianate lands, although likely never voluminous (the relative scarcity of paper would have impeded this for all strata of society before the twelfth century¹⁰) was more than likely continuous at least until the Mongol invasion. As is well known, the upheaval caused by the latter affected all layers of society and all aspects of Iranian life. The spectacular rise and fall of such prominent Iranian Jews as Saʿd al-Dawla b. al-Ṣafi (d. 1291) and Rashīd al-Dīn Faḡl Allāh b. Abī l-Khayr (d. 1318), both of whom rose to the office of Grand Vizier only after converting to Islam, is an early indication that Jewish origins, combined with court intrigue were, ultimately, insurmountable impediments to a stable political career at the Sunnī court of the Mongols despite the latter’s vaunted “tolerance.”¹¹

⁶ S.D. Goitein, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza* 1-4, Berkeley 1967-88, vol. 1, pp. 50, 103; vol. 4, pp. 247, 253.

⁷ Moreen, *Queen Esther’s Garden*, p. 23.

⁸ Donald Daniel Leslie, *The Survival of the Chinese Jews. The Jewish Community of Kaifeng*, Leiden 1972, p. 118.

⁹ Shaul Shaked, “Early Judaeo-Persian Texts with Notes on a Commentary to Genesis,” in *Persian Origins – Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian*, ed. Paul Ludwig, Wiesbaden 2003, pp. 195-219.

¹⁰ Irāj Afshār, “Paper in Classical Persian Texts,” in *Dirāsāt al-makhtūṭāt al-Islāmiyya bayna ʿtibārāt al-maddā wa-l-bashar: aʿmāl al-Muʿtamar al-Thānī li-Muʿassasat al-Furqān li-l-Turāth al-Islāmī*, London 1997, pp. 79-82; Willem Floor, *Traditional Crafts in Qajar Iran (1800-1925)*, Costa Mesa, CA 2003, pp. 273-4, 283-4.

¹¹ Moshe Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Leiden 2004, pp. 483-6.

2. *Judaeo-Persian Epics*

The lives of ordinary Iranian Jews remain opaque during the Mongol era. Iranian culture as a whole begins to recover only in the 1400s and it is then that the trail of Judaeo-Persian texts picks up with the advent of the Īl-khānids, specifically, with the epics of Mowlānā Shāhīn, who lived during the reign of Abū Saʿīd (d. 1336). As I have indicated in some of my studies, the level of Jewish acculturation is considerable in this poet's *masnavīs*, which are based on biblical narratives.¹² His mastery of the form bespeaks a thorough knowledge of Persian poetic tradition and may also imply that he had had Jewish predecessors. The introductory chapters to Shāhīn's *masnavī Bereshit-nāma* (based on Genesis; written in 1358) and *Mūsā-nāma* (based on Exodus and written earlier, in 1327), contain panegyrics in praise of Sultan Abū Saʿīd.¹³ While their language and imagery is highly conventional, their very presence in a Judaeo-Persian epic is striking for several reasons. First, and perhaps foremost, Shāhīn adheres faithfully and eloquently to the relatively new form of *masnavī* but, in my view, these panegyrics intimate more. Their presence suggests the poet's hardly concealed hope that his verses would come to the attention of Muslim audiences, perhaps even to that of the royal patron himself, an ambition that implies the possibility of a Jew appearing at court. Such a possibility makes the following verses appear less trite and sycophantic:

If in ages past, in Nūshīrvān's¹⁴ fabled times,
Lambs and wolves drank from the same spring,
Now, in this monarch's age, no bloodthirsty wolf
Dares even to appear at the gates of a house.
The shah rids the world of all seeds of oppression;
He tears the hearts of enemies to shreds.¹⁵

Appearing as it does in a Judaeo-Persian work with biblical content (but including some Muslim legendary lore from the *qīṣaṣ al-anbiyāʾ* [Ar., "stories about prophets"] tradition), Shāhīn's primary audience must be presumed to have been Jewish. Nevertheless, these panegyrics, which could presumably have been dispensed with in a work written strictly for the Jewish community, suggest not only that

¹² "A Dialogue between God and Satan in Shāhīn's *Bereshit [nāmāh]*," in *Irano-Judaica III: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*, eds. Shaul Shaked and Amnon Netzer, Jerusalem 1994, pp. 203-13; "The Iranization of Biblical Heroes in Judeo-Persian Epics: Shāhīn's *Ardasbīr-nāmāh* and *Ezra-nāmāh*," *Iranian Studies* 29 (1996), pp. 321-38; "Is[h]maʿīliyyāt: A Judeo-Persian Account of the Building of the Kaʿba," in *Judaism and Islam. Boundaries, Communication and Interaction. Essays in Honor of William M. Brinner*, eds. Benjamin H. Hary, John L. Hayes, Fred Astren, Leiden 2000, pp. 185-202; "Moses, God's Shepherd: An Episode from a Judeo-Persian Epic, *Mūsā Nāmāh*," *Prooftexts* 11 (1991), pp. 107-30; *Queen Esther's Garden*, pp. 26-119.

¹³ Moreen, *Queen Esther's Garden*, pp. 289-92.

¹⁴ Khosrow Anūshīrvān (Chosroes I; r. 531-579) is particularly idealized in Persian poetry.

¹⁵ Moreen, *Queen Esther's Garden*, p. 291.

Shāhīn adhered faithfully to the formal requirements of the *masnavī*, which included panegyrics to rulers and/or patrons, but also his assumption that Jewish audiences would have been accepting of their contents, perhaps not just as a literary formality. Yet the same poet, in a *masnavī* composed in 1333, and thus toward the end of the reign of Abū Saʿīd, writes impassioned verses in defense of the Torah as transmitted by Ezra, verses that can only be read as defense against the Muslim claim of *tahrīf* charging Ezra with having made deliberate changes to the Torah.¹⁶ In *Ezra-nāma* Shāhīn anticipates, as it were, these charges by having Ezra's own contemporaries urge him to double check his memory:

But ever since evil Bukhtansar had burned it,¹⁷
 There was no longer Torah in the land.
 Ezra, however, had memorized it all;
 Thus skilled through miracle and might.
 He wrote it all down as it was at first;
 Not a jot or tittle of it was changed; then
 He gave this precious gift and offering
 To Jacob's progeny. But Kalīm's¹⁸ people said:
 "O moon-faced prophet, you made the Torah
 Manifest to us through God's will and grace;
 Might not an error, more or less,
 Have crept in unawares? Seventy years have,
 After all, passed by since that unjust king
 Burned the Word. Since then the world
 Has been bereft of Torah; none has recited it.
 Yet all of it, the entire Torah, the words
 Of the Living Judge, survived preserved
 In your heart. But it may be
 That you remember a little more or less...¹⁹

The Jews then dispatched Ezra to the land of Rekab²⁰ where, according to Jewish legend, a group of Levites, who had survived Nebuchadnezzar's destruction of the First Temple, continued to preserve perfect copies of the Torah. Although distressed by the Jews' mistrust, Ezra traveled magically, by means of the Tetragrammaton, to this mysterious land where he found, unsurprisingly, that "not even a

¹⁶ Cf. Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992, pp. 50-74.

¹⁷ That is, Nebuchadnezzar (r. ca. 630-562 BCE.; cf. Second Book of Esdras 14:20: "For your Law is burnt, and so no one knows what has been done by you or what is going to be done. But if I have found favor before you, impart to me the Holy Spirit, and I will write all that has happened in the world since the beginning, which were written in your Law, so that man can find the path" (*Apocrapha*, pp. 95-96; cited in *Queen Esther's Garden*, pp. 329-30 n. 29).

¹⁸ *Kalīm Allāh* ('God's interlocutor'), the qur'ānic epithet of Moses (Q 4: 164).

¹⁹ Moreen, *Queen Esther's Garden*, pp. 110-11.

²⁰ Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews* 1-7, Philadelphia 1939 [repr. 1968], vol. 4, pp. 316-418; vol. 3, pp. 76-77; vol. 6, p. 409 n. 57.

dot's worth/Of difference existed between Kalim's/And Ezra's versions [of the Torah]," an acknowledgment made by the Levites themselves.²¹

The Genizah fragment, the careers of Sa'd al-Dawla and Rashid al-Din, and Shāhīn's affecting poetical polemic indicate, cumulatively, that the Sunnī environment of pre-Safavid Iran, however benign and "multicultural," was not free from polemical pressures and outright persecution of Jews. Nevertheless, Shāhīn's polemics also testify to the existence of a certain freedom of expression, albeit in poetic, and therefore least offensive form.

II. Iranian Jews under Shī'ī Domination

The absence of literary data in the period between the mid-fourteenth century until the emergence of 'Imrānī (1454-after 1536), the next significant Judaeo-Persian poet, may not mean their total nonexistence. 'Imrānī's work heralds a noteworthy shift in Jewish attitudes toward their surroundings. His major biblical epic *Fath-nāma* ["The Book of Conquest"], begun in 1474, was interrupted several times by difficult circumstances in the poet's life and was finished only some three decades later.²² Its composition thus straddles the end of the Timurid (1453-1501) and the first three formative decades of the Safavid eras (1501/2-1722). *Fath-nāma* is a deliberate continuation of setting biblical books into classical Persian verse, the effort that began with Shāhīn's epic renditions mentioned above. 'Imrānī versified the Books of Joshua, Ruth, I Sam., II Sam., and the first chapter of I Kings. His *masnavī* appears to be unfinished and it is reasonable to assume that it would have included more parts of I Kings and II Kings as well. On deeper acquaintance with *Fath-nāma* one becomes increasingly aware of 'Imrānī's pronounced change of attitude toward his environment. To begin with, the title of the epic is itself suggestive. While Shāhīn named his epics either after significant heroes, such as *Mūsā-nāma* ["The Book of Moses"] and *Ardashīr-nāma* ["The Book of Ardashīr/Ahashuerosh"; based on the Book of Esther], or after specific biblical books, such as *Ezra-nāma*, 'Imrānī bestowed a remarkably martial title on his epic, *Fath-nāma* being the usual designation for an official announcement of victory in the Iranian-Ottoman world.²³ True, the biblical books he chose to versify, with the exception of the Book of Ruth, are the "historical" and largely bellicose books of the Bible, and "*Fath-nāma*" neatly accounts for the epic's general contents, but this may not be the only explanation for 'Imrānī's designation. Completed sometime during the early Ṣafavid era, this 10,000 couplet-long *masnavī* appears at times to be both

²¹ Moreen, *Queen Esther's Garden*, p. 111.

²² David Yeroushalmi, *The Judeo-Persian Poet 'Emrānī and His Book of Treasure. 'Emrānī's Gang-nāma, a versified Commentary on the Mishnaic Tractate Abot*, Leiden 1995, pp. 11ff.

²³ See G.L. Lewis, "Fathnāma," in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition 1-11, Leiden 1960-2004, vol. 2, pp. 839-40.

complimenting and contrasting the new Turco-Iranian dynasty's swift ascendance with the Jewish conquest of Canaan while drawing non-too-subtle parallels with it. *Fath-nāma*'s heavy reliance on the imagery and rhetoric of Firdowsī's *Shāh-nāma* suggests inevitable comparisons between Jewish biblical heroes, such as Joshua, David, and Samson, with Iranian counterparts like Rostam, Kay Khosraw, etc., from the Persian national epic. Although biblical ethos, mixed with a considerable dose of Sufism, prevails in *Fath-nāma*, 'Imrānī did not refrain from adding and altering details to give some of the narratives a thrust that can only be explained by the poet's thinly disguised wish to ingratiate himself with the powers that be. Unlike Shāhīn's epics, while *Fath-nāma* adheres to the literary conventions of the *masnavī*, including the obligatory introductory panegyrics, it does not contain a panegyric in honor of any particular ruler but only to a late patron, a certain R. Yehudah.²⁴ Aside from indicating the poet's gratitude to a real patron, 'Imrānī's panegyric also suggests that he harbored no illusions that his work could reach the court. However, this does not mean that 'Imrānī did not aspire to a Shī'ī, not only a Jewish, audience. His use of numerous terms culled from Muslim religious vocabulary, such as *ṣalāt*, *takbīr*, *taṣbīḥ*, *taḥlīl*, *ilbām*, *khuṭba*, etc. can be justified in a biblical epic on the grounds that these were commonplace pious expressions in the mystical *masnavīs* 'Imrānī had undoubtedly read; nor are they incompatible with a Jewish religious context. More difficult to rationalize are specific Shī'ī references, such as to the high-ranking Shī'ī clerical office of *ṣadr-i imāmat*, or adjuring the reader "by the Fourteen Innocents" [*bi-ḥaqq-i ma'ṣūm va imāmat*], that is, Muḥammad, Fāṭima, and the twelve imāms of Twelver Shī'ism. 'Imrānī's repeated references to the various Canaanite tribes, enemies of the Israelites, as *kafirān* and *gebrān*, echo not only clichés used in epics but also bear the imprint of the prejudices of his times.²⁵ Even more difficult to justify or explain are 'Imrānī's audacious, innovative details and deliberate alterations of the biblical text, such as the episode in I Sam. 4:12-22. It describes the sudden and violent death of the High Priest Eli upon hearing that the Ark of the Covenant was seized by the Philistines and that his two sons, Hophni and Phinehas, were killed in the battle. The messenger bringing this bad news to Eli and the Israelites to whom he brings it engage in excessive mourning of the type expressly forbidden by both Jewish and Islamic law²⁶ but strongly reminiscent of Shī'ī Muḥarram ceremonies. The messenger, identified in midrash as the future King Saul, picks up "two hard stones/ [and] striking his breast [he] lamented," while the people, on hearing the news, "scat-

²⁴ Yeroushalmi, *The Judeo-Persian Poet 'Emrānī*, p. 25 n. 14.

²⁵ For example, *gebrān* ("infidel, fire worshipper") is the pejorative term found in Safavid and Judaeo-Persian chronicles, see i. e., Moreen, *Iranian Jewry's Hour of Peril*, Index under 'Zoroastrians.'

²⁶ See, e.g., the chapter on funerals in Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Cairo 1872/1873, vol. 3, pp. 161-7.

tered straw/Upon their heads. Men women, youths/And old men everywhere, tore out their hair/And scratched their heads and faces.”²⁷ While the Bible and post-biblical sources relate that Phinehas and Hophni, Eli’s sons, were killed by the Philistine enemy, ‘Imrānī changes this claim to an instance of martyrdom: “Brave Hophni and Phinehas rent their breasts/With their own daggers....” These are but two examples of a phenomenon that a careful reading of *Faṭḥ-nāma* shows to be by no means negligible as I will indicate in a forthcoming study.²⁸ It would appear that ‘Imrānī wished to imply certain ingratiating similarities between the righteous monotheist practices of the Israelites and the contemporary Shī‘ī triumphalist ethos of his day. This, in itself, is not surprising as epics tend, according to scholars of the genre, to “tell about the past, but reflect upon the present.”²⁹ What is definitely surprising, however, is that in *Faṭḥ-nāma* these literary tamperings occur with the text of sacred Scripture and not with rabbinically sanctioned midrash, or found in Muslim *qīṣaṣ al-anbiyā’*. Seldom treated as mere literature, yet the source of exuberant “innovations” through midrash, the Hebrew Bible treated *as* literature is often a more important and revealing source about those who engaged in this practice than about Scripture itself. In the cases of Shāhīn and ‘Imrānī, the grand “agenda” of the poets was, first and foremost, to create national epics out of the Bible comparable to and on a par with the *Shāh-nāma*, the national epic of Iran. To achieve this goal both poets took interesting liberties with the biblical text primarily in order to achieve greater dramatic effects. In the event, they succeeded, in my view, in revealing quite a lot about their own and possibly their contemporary Jewish coreligionists’ attitudes towards their Muslim environment.

III. Judaeo-Persian Occasional Poems

The large collection of Judaeo-Persian, not to mention Hebrew, poems written by Iranian Jews, is even less explored than the epics just mentioned. Here I will discuss only four poems that seem to me to be significant signposts indicative of the complex Jewish attitudes toward the dominant faith of Islam.

1. The first poem bears the explicit title, “The Tale of the Anguish of the Community of Forced Converts” by the Jewish apostate poet Hezekiah, whose fuller identity is thus far unknown. Wilhelm Bacher assumed, for reasons that he did not explain, that this dirge dated back to the 17th century, to the wave of per-

²⁷ All references to *Faṭḥ-nāma* are to the following manuscripts: Ben Zvi Institute 4602, fols. 134a-137b; British Library Or 13704, fols. 121a-124a; Jewish Theological Seminary 1366, pp. 209-14. All the translations are mine.

²⁸ See my “Literary, Polemical, and Pictorial Features of ‘Imrānī’s Judeo-Persian Epic, *Faṭḥ-nāma* (15th-16th cent.),” [forthcoming].

²⁹ Gary A. Rendsburg, “Investiture Address. The Blanche & Irving Laurie Chair in Jewish History,” Rutgers University (October 2004), p. 16.

secutions and forced conversions during the reign of Shāh ‘Abbās II (r. 1642-66) described in *Kitāb-i anusī*.³⁰ He may be correct but internal evidence does not allow for such a firm connection. In my view, Ḥezekiah’s poem could just as plausibly have been written in the early part of the 18th century, during the persecutions and “voluntary” conversions described in *Kitāb-i Sar-guzasht-i Kāshān dar bāb-i ‘Ibrī va Goyimī-yi Sānī*, the second Judaeo-Persian chronicle, or even during the forced conversion of the Jews of Mashhad in 1836 (although there appears to be no textual documentation of this event and historians rely exclusively on oral accounts).³¹ What is beyond doubt is that these moving verses, with the funereal *radīf*, *in dīn-i parīshānī*, were written by a conscience-stricken rabbi at a time when he and his community succumbed to pressures to convert to Islam and the community continued to be riven by internal dissensions:

O Lord, You Who are One,
Peerless, and without compare,
Remove from our heads
This afflicting faith [*in dīn-i parīshānī*]
[...]
By the grace of Aaron’s God,
Deliver us from this faith
[...]
We are split into seventy groups³²
The crazed Mosaic nation,
Driven to madness through
This afflicting faith.
We’re without synagogue and Torah;
Plunged into a state of sorrow;
[...]
We’re without Sabbaths
[...]
We’re without schools and teachers;
[...]
We’re without New Year; the fast [of Yom Kippur]
[...]
We lack spiritual guides and teachers
[...]
We’re without rule of Law,
We’ve increased Islam’s riches
[...]

³⁰ Wilhelm Bacher, “Elégie d’un poète judéo-persan contemporain de la persecution de Schah Abbas II,” *Revue des études juives* 48 (1908), pp. 94-105.

³¹ Raphael Patai, *Jadīd al-Islām. The Jewish “New Muslims” of Meshhed*, Detroit 1997.

³² The idea of seventy, seventy-one, or seventy-two nations/languages, to which some seventy sects can be traced, is ancient and can be found in both Jewish and Muslim sources; see Ginzberg, *Legends*, vol. 1, p. 173, vol. 5, pp. 194-5 n. 72; A.J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane* 1-8, Leiden 1936-1971, vol. 5, p. 135f (*firqatun/firāq*).

Through Muslim ways we've lost our souls;
 [...]
 We have lost everything
 [...]
 We've gambled our fortune away,
 Having cast our own die,
 And with our hands we've grasped
 The Muslim prayer beads
 [...]

Pathetically, Ḥezekiah concludes,

My name is Ḥezekiah,
 I am a Muslim preacher [*ākhūnd*];
 I am ashamed of what I've done for
 This afflicting faith.
 I used to drink cup after cup of wine
 From the Jewish faith, but now
 I drink cup after cup of poison from
 This afflicting faith.

2. In addition to contending with periodic persecutions and bouts of forced conversions, Iranian Jews in the late Middle Ages also had to resist the attractions of the majority faith, particularly its Sufi expressions. The attractions of literary Sufism (evident in the epics of Shāhīn and even more so in those of ʿImrānī) aside, Jewish ambivalence toward Sufi teachings and rites is clearly expressed in two diametrically opposite Judaeo-Persian poems. The first is from the pen of the erudite poet Siman Ṭov Melammed, the spiritual head of the community of Mashhad until his death (either in 1823 or 1828). It is embedded in his bilingual (Judaeo-Persian and Hebrew) religious-mystical opus, *Ḥayāt al-rūḥ* ["The Life of the Soul"], and it is an idealized, downright passionate paean in praise of Sufism with the refrain,

Godly and radiant like roses
 The Sufis are, the Sufis,
 Whose carnal soul is dead,
 Doused their desires, the Sufis.

Without mentioning any specific *ṭarīqa*, Melammed characterizes the Sufis as,

Well-spoken, generous
 To beggars and kings alike;
 Forgiving all sins
 [...]
 Clad in threads, drinking dregs
 [...]
 Their hospices are spacious castles,
 Their tables, [are] gardens, and rose beds
 [...]

Of pleasant face, of pleasant state,
 Good character, right bearing,
 [...]
 Well-mannered and discerning.³³

It is doubtful that Iranian Jews shared Melammed's enthusiastic views *en masse*, for another, equally passionate anti-Sufi poem written by a poet named Jacob, whose identity and period are still unknown, has also come to light. It denounces fervently anyone who forsakes the Jewish faith and disparages unsparingly the (unidentified) Sufi ceremony of initiation:

Whoever abandons his faith
 Becomes a savage like Majnūn,³⁴
 Roaming about, confused
 [...]
 Bravely he is called a friend [yār],³⁵
 But he turns common instead of chosen³⁶
 [...]
 They make him don a golden tunic,
 An orange sash over his head,
 While all around him they cry, "Hū," "Hū";³⁷
 Rascal, dervish minstrels before him
 Surround him, front and back,
 Leaping around him for his sake
 [...]
 They shout around him on every side,
 They strike their breasts and clamor
 [...]
 According to Jacob, the initiate soon comes to regret his choice:
 His night and day have both grown dark;
 He sighs constantly and groans,
 And all his plans are spoiled;
 [...]
 He has become intimate with grief,
 And he is consumed by sorrow,
 [...]³⁸

3. Given the intermittent persecutions recorded by the two Judaeo-Persian chronicles mentioned above, it should not be surprising to find that the Afghan conquest elicited at least one panegyric in praise of the Sunnī Afghan Shāh Ashraf (r. 1725-29) who, the Jews hoped, would perhaps alleviate their capricious treatment at the hands of the increasingly severe Shī'ī hierocracy of the Safavids. Such a panegyric

³³ Moreen, *Queen Esther's Garden*, pp. 262-5.

³⁴ The distraught Bedouin lover of Layla and the paragon of mystical lovers in Sufi literature.

³⁵ A common Sufi designation for fellow mystics.

³⁶ That is, he relinquishes the biblical "chosen people" status of the Jews.

³⁷ The ecstatic utterance derived from Ar. *būwa* (He) referring to God.

³⁸ Moreen, *Queen Esther's Garden*, pp. 265-7.

was written by Binyamin b. Misha'el, known by the pen name "Amīnā" (d. after 1732). A prolific poet who wrote many excellent Hebrew, Persian, and bilingual Hebrew-Judaeo-Persian poems, Amīnā was an important member of the Jewish community of Kāshān. Having lived between 1672/73-1732, he must have experienced first hand the oppressive policies of Ṭahmāsp Khān, the future Nādir Shāh (r. 1736-47), described in *Kitāb-i Sar-Guzasht-i Kāshān*. His exaggerated praise of Shāh Ashraf testifies less to this short-lived shah's political abilities than to the Jews' hope, also clearly expressed in *Kitāb-i Sar-guzasht-i Kāshān*, that their condition might improve under the new Sunnī regime, at least as far as freedom to practice their religion was concerned. Amīnā repeatedly appeals to the Afghan conqueror's sense of justice:

O just Shāh Ashraf, your dower will certainly grow,
First Egypt and India second, third Rome, and China fourth.
May God be your refuge and protector; because of you endure
First justice and faith second, third honor, and religion fourth.
Through the blessing of your good fortune, in Iran perished
First war and anger second, third rage, and vengeance fourth...³⁹

IV. *A Judaeo-Persian philosophical-theological treatise*

Hovot Yehudah ["The Duties of Judah"] is a Judaeo-Persian philosophical-theological treatise (with many Hebrew words whose English translation is italicized below) written in 1686 by R. Yehudah b. El'azar. A physician by profession hailing from either Isfahan or Kashan, R. Yehudah undertook to outline the basic tenets of the Jewish faith, much of it based primarily on the Thirteen Articles of Faith of Moses Maimonides (d. 1240).⁴⁰ What is important about *Hovot Yehudah* from the perspective of this article is not Yehudah b. El'azar's elaboration of the articles of the Jewish faith but his perception of the non-Jewish world around him. Written only some twenty five years after the wave of forced conversions under Shāh 'Abbās II, the polemical features of this treatise mirror the tensions still felt within the Jewish communities of his day. Clearly responding to conversionary pressures, R. Yehudah emphasizes several times the idea of the Jewish people's divine election:

...although God's beneficence [*ihsān*] extends equally to all *mankind*, He chose one people from among the nations and made them special [*makhšūš*] with regard to their worship of Him...Since the Israelites are a chosen people, their [mode of] worship is different and special [in comparison with] the common one of the nations of the world.

According to R. Yehudah, this chosen status is discernible through the Israelites' greater purity (due to women's observance of ritual purity laws), and God's direct

³⁹ Ibid., p. 292.

⁴⁰ Amnon Netzer, *Hovot Yehudah le-Rabbi Yehudah ben El'azar*, Jerusalem 1995.

protection of and involvement in Jewish history. For the same reasons, true prophecy exists only among the Jews for, “the nations, however *proficient in wisdom*, they cannot [truly] prophesy since they are not under the yoke of the Torah.” In what can be considered a direct response to the waves of conversion less than a generation earlier, R. Yehudah insists that it is impossible for Jews to change their religion:

They cannot belong to another faith and religion because, whether they change their religion willingly, or are forced to do so and have no escape, they still remain *Children of Israel*... [for it is written], “*Even though he sinned, he is an Israelite*” [BT, Sanhedrin, 44.61].

Adding more proof verses, R. Yehudah recounts that in the view of R. Me‘ir, one of the great sages of the Talmud, “the Israelites are always to be regarded as *children*, even if they are strangers and are ignorant ... even if they should become idolaters, as it is written *depraved children*” [Isa. 1:4]. R. Yehudah does not hesitate to attack what he believed to be erroneous beliefs of both Christians and Muslims. He adduces standard Jewish polemical objections to the virgin birth, Jesus’s divine sonship, and his death to atone for the sins of mankind. Like Maimonides, R. Yehudah ranks Moses’ prophetic powers above all others who succeeded him, presumably including Muḥammad. Clearly responding to the charge of *naskh*, according to R. Yehudah the “heavenly Torah” can never be abrogated and is inimitable, although he does not use the technical term *i‘jāz* [*al-Qur’ān*].⁴¹

The few texts presented here briefly are not, strictly speaking, historical yet they are considerably revealing about the extent and the manner in which Iranian Jews related to their Muslim environment throughout the latter part of the Middle Ages which, in Iran, can be said to have lasted until the advent of the Qājār dynasty (1779-1924). A gradual, if not exactly linear, deterioration of their condition, especially while passing from Sunnī to Shī‘ī domination, is plainly discernible. Equally apparent from these texts is the fact that the Iranian Jews’ struggle for physical survival was accompanied by painful spiritual tensions as well, against both the attractions of Islam, especially in its Sufi aspect, and the conversionary pressures emanating from the increasingly more harsh Shī‘ī religious establishment toward a Jewry progressively weakened demographically and intellectually. These texts, to which we may be able to add many more from the large number of unexplored Judaeo-Persian manuscripts, mirror the hardships of pre-modern Iranian Jewry. A judicious use of them helps shed light on many psychological aspects of Jewish life in Iran.

⁴¹ Vera B. Moreen, “Jewish Responses to Anti-Jewish Muslim Polemics in Two Judaeo-Persian Texts,” in *Irano-Judaica IV: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*, eds. Shaul Shaked and Amnon Netzer, Jerusalem, pp. 203-13; ead., “A Seventeenth-Century Iranian Rabbi’s Polemical Remarks on Jews, Christians, and Muslims,” in *Safavid Iran and Her Neighbors*, ed. Michel Mazzaoui, Salt Lake City 2003, pp. 157-68.

References

- Afshār, Irāj, "Paper in Classical Persian Texts," in *Dirāsāt al-makḥṭūtāt al-Islāmiyya bayna ʿitibārāt al-mādḍa wa-l-bashar: aʿmāl al-Muʿtamar al-Thānī li-Muʿassasat al-Furqān li-l-Turāth al-Islāmī*. London 1997, pp. 79-82.
- The Apocrypha: An American Translation*, transl. E.J. Goodspeed, New York 1959.
- Bacher, Wilhelm, "Élégie d'un poète judéo-persan contemporain de la persécution de Schah Abbas II," *Revue des études juives* 48 (1908), pp. 94-105.
- al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismāʿīl, *Saḥīḥ al-Bukhārī* 1-4, Cairo 1872/1873.
- The Encyclopaedia of Islam*. New Edition 1-11, Leiden 1960-2004.
- Floor, Willem, *Traditional Crafts in Qajar Iran (1800-1925)*, Costa Mesa, CA 2003.
- Gil, Moshe, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Leiden 2004.
- Ginzberg, Louis, *The Legends of the Jews* 1-7, Philadelphia 1938 [reprint 1968].
- Goitein, S.D., *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza* 1-4, Berkeley 1967-88.
- Lazarus-Yafeh, Hava, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992.
- Leslie, Donald Daniel, *The Survival of the Chinese Jews. The Jewish Community of Kaifeng*, Leiden 1972.
- Moreen, Vera Basch, *Catalogue of Judeo-Persian Manuscripts in the Library of the Jewish Theological Seminary*, New York (forthcoming).
- , "A Dialogue between God and Satan in Shāhīn's *Bereshit [nāmāh]*," in *Irano-Judaica III: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*, eds. Shaul Shaked and Amnon Netzer, Jerusalem 1994, pp. 127-41.
- , *In Queen Esther's Garden: An Anthology of Judeo-Persian Literature*, New Haven/London 2000.
- , *Iranian Jewry During the Afghan Invasion. The Kitāb-i Sar-Guzasht-i Kāshān of Bābāi b. Farhād*, Stuttgart 1990.
- , *Iranian Jewry's Hour of Peril and Heroism: A Study of Bābāi Ibn Lutf's Chronicle (1617-1662)*, New York/Jerusalem 1987.
- , "The Iranization of Biblical Heroes in Judeo-Persian Epics: Shāhīn's *Ardashīr-nāmāh* and *Ezra-nāmāh*," *Iranian Studies* 29 (1996), pp. 321-338.
- , "Is[h]maʿīliyat: A Judeo-Persian Account of the Building of the Kaʿba," in *Judaism and Islam. Boundaries, Communication and Interaction. Essays in Honor of William M. Brinner*, eds. Benjamin H. Hary, John L. Hayes, Fred Astren, Leiden 2000, pp. 185-202.
- , "Jewish Responses to Anti-Jewish Muslim Polemics in Two Judaeo-Persian Texts," in *Irano-Judaica IV: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*, eds. Shaul Shaked and Amnon Netzer, Jerusalem 1999, pp. 203-13.

- , “Literary, Polemical, and Pictorial Features of ‘Imrānī’s Judeo-Persian epic, *Fath-nāma* (15th-16th cent.),” (forthcoming).
- , *Miniature Paintings in Judeo-Persian Manuscripts*, Cincinnati 1985.
- , “Moses, God’s Shepherd: An Episode from a Judeo-Persian Epic, *Mūsā Nāmāh*,” *Prooftexts* 11 (1991), pp. 107-30.
- , “A Seventeenth-Century Iranian Rabbi’s Polemical Remarks on Jews, Christians, and Muslims,” in *Safavid Iran and Her Neighbors*, ed. Michel Mazzaoui, Salt Lake City 2003, pp. 157-68.
- Netzer, Amnon. *Oṣar kitve ha-yad shel yehūdē Paras be makōn Ben Sevī*, Jerusalem 1985.
- , *Hobot Yehudah le-Rabbi ben El’azar*, Jerusalem 1995.
- Shaked, Shaul, “Early Judaeo-Persian with Notes on a Commentary to Genesis,” in *Persian Origins – Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian*, ed. Ludwig Paul, Wiesbaden 2003, pp. 195-219.
- Patai, Raphael, *Jadīd al-Islām: The Jewish “New Muslims” of Meshhed*, Detroit 1997.
- Rendsburg, Gary A., “Investiture Address. The Blanche & Irving Laurie Chair in Jewish History.” Rutgers University, 2004.
- Wensinck, A.J., *Concordance et indices de la tradition musulmane* 1-8, Leiden 1936-71.
- Yeroushalmi, David, *The Judeo-Persian Poet ‘Emrānī and His Book of Treasure. ‘Emrānī’s Gang-nāme, a versified Commentary on the Mishnaic Tractate Abot*, Leiden 1995.
- Yeroushalmi, Yosef H., *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle 1982.

Index

- Aaron 51, 67, 70, 405
Abbasids 223
‘Abd Allāh Pāshā, son of Muṣṭafā Köprülü 84, 85
‘Abd al-Ghānī b. Mīrzā Mahdī 298
‘Abd al-Ḥaqq al-Islāmī 30, 31
‘Abd al-Ḥusayn al-Ṭīhrānī 341
‘Abd al-Jabbār al-Hamadānī 95
‘Abd al-Salām al-Daftarī 57
‘Abd al-Salām al-Muhtadī al-Muḥammadi 12, 57, 59, 60, 74
‘Abd al-Salīm Efendi 58
‘Abduh al-Rājī Abu l-Ḥasan 323
‘Abduh Maḥmūd b. Muḥammad 323
‘Abdülāḥad Nūrī 25
Abraham 71, 237
Abraham ben Ezra 27, 45, 72
Abū ‘Abd Allāh al-Samarqandī al-Naqshbandī 84, 90
Abū Bakr b. Aḥmad b. Dawūd Naqshbandī 87
Abū Naṣr al-Sarraj 102
Abu l-Qāsim Wafā 339
Abū Yazīd Bisṭāmī 104
Accad, Martin 93
Adam 101, 108
Adrianople 204
Aegean 36
Afghans 407, 408
Africa 310
Āghā Buzurg al-Ṭīhrānī 336, 337, 338, 339, 341, 342
Agulis 250
Aḥmad b. Zayn al-‘Ābidīn ‘Alawī 12, 266, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 283, 284, 285, 286, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 325, 326, 327, 328
Aḥmad Köprülü 87
Akbar I 250, 252, 253, 287, 298
Albania 214
Albanians 202, 214
Aleppo 262, 316
Alessio (Lezhë) 214
Alexander, ruler of Kakheti 250
Alexander, Shi‘ite convert to Christianity 288
Alexandria 216
Alfonso, Esperanza 31
Āli 39
‘Alī Beg 260
‘Alī b. Abī Ṭālib 60, 303, 324
‘Alī b. Hādī Baḥr al-‘ulūm 337, 338
‘Alī b. Muḥammad ‘Alī al-Ṭabātabā’ī 341
‘Alī b. Rabban al-Ṭabarī 99
‘Alī b. al-Yūnānī → Darwish ‘Alī
‘Alī Qulī Jadīd al-Islām 279
Allāh Virdī Khān 261
Alqosh 224, 225, 226, 227, 230, 231, 234, 235, 236, 239
Amadiya 227, 235, 236
Amanat, Abbas 275
Ambakum Eginli 199
Americans 226, 227, 236
Aminā → Binyamin b. Misha‘el
Amram 61
Anatolia 36, 157
Antioch 216
Antivari 209, 212, 213, 214, 215, 217
Aq-Quyunlu 249
Arabs 223
Aradan 230
Ārak‘el Davrižec‘i 197, 198, 200, 258, 261
Arbe 212
Argenti, Philip 207
Aristotle 64
Arius 95, 96
arkhūn 99, 100
Armenia 257, 258, 259, 264
Armenians 23, 197-205, 208, 236, 238, 248, 257, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 280-1, 288, 289, 290, 298
Asad Beg 251
Ashtiyani, Jalaloddin 273
Asia 248
Assyrians 228, 236
Astipalea 216
Augustinians 19, 246, 247, 248, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 279, 282, 283, 284, 286, 288, 290

- Awdisho of Nisibis 237
 Awraham 230
 Aya Sofya (Hagia Sofia) 25, 96
 Azerbaijan 223
 Azeris 223

 B. Nishanean, Armenian bookseller 197
 Bābā b. Nūriel 298
 Bābāi b. Farhād 397
 Bābāi b. Luṭf 397
 Bacher, Wilhelm 404
 Badr Khan Bey, Emir of Bohtaye 236
 Baer, Marc D. 18, 23, 25
 Baghdad 223, 265, 282
 Bahā' al-Dīn 'Āmili (Shaykh Bahā'i) 266, 273, 289
 Bahrain 246, 261, 263
 Bakhtiyari 265
 Bal'am ibn Ba'ūrā 68, 69, 103, 104, 105
 Bālāq ben Šippōr 105
 Balkans 19, 36, 263
 Balsarini, Leonardo 209, 212, 213, 214, 215
 Bandar Gamru (Comorão) 264
 Banū 'Adnān 59
 Bar, Montenegro 212
 Barnabà Brutì 211
 Bašra 265
 Basuri 230
 Bautista, Juan 250
 al-Bayḏāwī, 'Abd Allāh b. 'Umar 91, 95
 Belin, Alphonse 207
 Ben-Naeh, Yaron 57
 Bileam 104
 Binbaş, İlker Evrim 15
 Binyamin b. Misha'el (Amīnā) 408
 Birgeli Mehmed 21
 Birnbaum, Eleazar 17, 18, 37
 Bishop Philip Mary of S. Augustine 298
 Bizzi, Marino 209, 212, 213, 214, 215, 217
 Black Sea 36
 Bobovius, Albertus → Ufkī, 'Alī
 Bohtaye 236
 Bojana 217
 Bon, Ottaviano 210
 Bosnia 207, 217
 Boynueğri Mehmed Pasha, Grand Vizier 22
 Bozca 22
 Braude, Benjamin 207
 British 236
 Browne, Edward 316

 Buddhists 399
 Budva 212
 al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl 59, 403
 Burdqeyl 230

 Cairo 25, 398
 Canaan 71, 403
 Canaanites 403
 Capuchins 19, 225, 248, 279, 280
 Cardinal Belarminio 253
 Carga, Giovanni Andrea 210, 211, 212, 213, 214, 215, 219
 Carmelites 247, 248, 252, 253, 254, 255, 262, 263, 266, 279, 280, 282, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 316
 Caspar Barzaeus (Barze/Berzé) 246
 Catholicism / Catholics / Catholic Church 207, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 225, 229, 231, 232, 233, 234, 239, 247, 256, 259, 275, 279, 282, 287, 288, 289, 290
 Catholic Armenians 258, 259, 264
 Caucasus 199, 251, 258, 261
 Celali rebellions 235
 Central Asia 223, 398
 Chaffadir, Shī'ite convert to Christianity 288
 Chaldeans 225, 231, 232, 234, 298
 Chézaud, Aimé 278, 280
 China 223, 248, 399, 408
 Chio 207, 209, 212, 213, 215
 Christ → Jesus
 Church of Rome 257, 261, 264
 Cittadini, Paul 248
 Cizre 227
 Clement VIII, Pope 246, 247
 Combrù 281, 284, 285, 290
 Comenius, Johann Amos 17
 Constantine I 95, 96
 Constantinople → Istanbul
 Corbin, Henry 273, 274, 275, 295
 Cordoba 30
 Corinth 213
 Cyclades 207, 209, 210, 213
 Cyrene (North Africa) 264

 D'Alessio, Eugenio Dalleggio 207
 Da Costa, Francisco 246, 247, 251
 Da Cruz, Jerónimo 247
 Dandān-Ulīliq 399

- Dankoff, Robert 15
 Darwish ‘Alī (al-Naqshbandī / Injilī / ‘Alī b. al-Yūnānī) 12, 83, 84, 86, 87, 88, 92, 93, 94, 95, 100
 Darwish Muṣṭafā 85
 David 69, 291, 292, 403
 David IV, Patriarch 261, 262, 263
 De Azevedo, Bernardo 261
 De Gouveia, António 247, 252, 253, 256, 258, 259, 260, 262, 263, 264
 De Lacerda, Luis Pereira 247
 De Meneses, Dom Aleixo 247, 252, 261
 De Miranda, Diego 246, 247, 251
 De S. Francisco, Vincente 259, 263, 264, 284, 287
 De San Pedro, P. Sebastián 258
 De Santa Anna, Diogo 247, 252, 255, 261
 De Santo Agostinho, Guilherme 247
 Defterdar Abdüsselam Bey Medresesi 58
 Defterdar Abdüsselam Camii 58
 Dehok 227
 Del Espíritu Santo, Christóbal 247, 253
 Della Madre di Dio, Manuel 282, 283, 290
 Della Valle, Pietro 12, 255, 257, 265, 274, 275, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 321, 323, 324
 Dello Spirito Santo, Prosper 316
 Demirkapı 24
 Dhu l-Kifl 12, 335
 Di San Elisio, Juan Tadeo 248, 252, 253, 262
 Diyarbakir 223, 224, 225, 238
 Ḍiyā’ al-Dīn al-‘Allāma al-Iṣfahānī 337, 339
 Diz 236
 Dodecanese 215
 Dominicans 210, 245, 279, 280
 Dominus Germanus of Silesia 320
 Don Juan of Persia → Uruch Beg
 Dos Anjos, Belchior 247
 Drin 214
 Dukagjin 214
 Dwight, Harrison 226, 236
 Džaja, S. M. 207
 East-Syriac Christians 223
 Echmiadzin 259, 261, 263
 Egypt 59, 408
 Eleazar b. Aaron 50
 Eli 107, 403, 404
 Elia, Shi’ite convert to Christianity 288
 Eliahu ben Avraham → ʾIlyās b. Abram
 Elijah (ʾIlyā) 301, 307, 314
 Eliše 199
 Eminönü 23, 24
 English East India Company 254, 256, 287
 Eremia K’ēōmiwrčean 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205
 Ereṣ Israel 200
 Erevan 199, 261, 263
 Esau 69
 Esdras 401
 Euclid 64
 Europe 19, 29, 33, 213, 224, 246, 247, 248, 249, 250, 263, 264, 280, 282
 Europeans 199, 264, 284, 286, 287, 316
 Evliya Çelebi 58
 Ezra 401, 402
 F. Paulo Maria 253
 Fanit 214
 Faroqhi, Suraiya 35
 Fars 261
 Fatih 24
 Faṭima 403
 Fayḍ Allāh b. ‘Abd al-Qāhir al-Ḥusaynī al-Tafrishī 342
 Fayḍ Allāh Efendi, Shaykh al-Islām 85, 89
 Flügel, Gustav 83
 Franciscus Xavier 246, 298
 Franks 262
 Frazee, Charles A. 207-8
 French 236
 Frioul 210
 Gacek, Adam 15
 Galanté, Abraham 197, 198, 204
 Galata 23, 208, 210, 218
 Gallipoli 58
 Garayzabal, Martino 288
 Gaza 200
 Georgia 250, 254, 264
 Georgians 298
 al-Ghazālī, Abū Ḥamid 91, 95
 Ginio, Eyal 34
 Giresun 36
 Gisulfī, Agostino 211
 Giwargis 230
 Goa 19, 247, 250, 275

- Golden Horn 23
 Grant, Asahel 227, 228
 Greeks 23, 204, 235, 236
 Gregorian Armenians 259, 263
 Gregorians 259, 261
 Gulbenkian, Robert 263, 296
 Güzelce İstanköylü Ali Paşa 210

 Hagia Sophia → Aya Sofya
 al-Ḥā'ir 341
 Ḥājji Khalīfa (Kātib Çelebi) 57, 58
 Hakkari 223, 224, 227
 Half, Dennis 88
 Ḥallāj, Ḥusayn b. Manṣūr 102
 Ḥalvetis 24, 25, 34
 Hamdan, Omar 343
 Hamparsum Haladjan 197, 198
 Hamza Mirza 250
 Hasköy 23
 Hebrain, Shī'ite convert to Christianity 288
 Herbert, Thomas 258
 Hersek 217
 Heyberger, Bernard 207
 Ḥezekiah 404, 405, 406
 Ḥijāz 69
 Ḥilla 335
 Holy Land 249, 281
 Holy See 213, 246, 247, 259, 261
 Hophni, son of the High Priest Eli 403, 404
 Hormiz 230
 Hormizd 230
 Hormuz 246, 247, 255, 256, 262, 263, 264, 265, 266, 280, 287, 290
 Hovhanavank' 199
 Ḥusayn Chapīfānī 338

 Ibn 'Abbās 91
 Ibn 'Abd al-Mu'īd al-Dūrī 37
 Ibn Adret 30
 Ibn 'Arabī, Muḥyi al-Dīn 87, 274
 Ibn Ḥazm 30, 31, 90
 Ibn Kathīr 96
 Ibn Wathīma 105
 Ibrāhīm b. Sa'īd al-Mukhaṣṣiṣ 337, 339
 İhsanoğlu, Ekmeleddin 59
 İl-Khānids 400
 İlyās b. Abram (Eliahu ben Avraham) 59
 'Imrānī 402, 403, 404, 406
 İnalçık, Halil 217

 India 236, 246, 247, 248, 253, 261, 282, 284, 286, 290, 408
 Indian Ocean 287
 Indies 246
 al-Injilī → Darwish 'Alī
 Ipek (Peç) 216, 217
 Iran (Persia) 223, 228, 229, 234, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 256, 257, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 273, 281, 282, 285, 397ff
 Iraq 235
 Isa 230
 Isfahan 245, 247, 248, 251, 252, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 273, 274, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 295, 298, 320, 324, 326, 338, 408
 Ishmael 58, 69, 71, 237
 Ishmaelites 235, 236, 237
 Isho'dad of Merv 226, 235
 Iskandar Beg Munshi 265
 Israel of Alqosh 225, 226, 230, 231, 239
 Istanbul (Constantinople) 19, 21, 22, 23, 24, 25, 30, 36, 58, 59, 73, 197, 199, 201, 207, 208, 209, 210, 215, 216, 217, 218, 219, 224, 246, 259
 Italy 250, 275
 Izmir 24
 Izmit 58

 Jacob 66, 69, 70, 401, 407
 Jacobites 231, 294, 298, 309, 311
 Ja'fariyān, Rasūl 279
 Jahāngīr 253, 278, 287
 Jalāl al-Dīn Awjī Muḥammad al-Birkawī al-Thānī al-Qādirī 84, 89, 90
 Jamal al-Dīn Mīr Dāmādī 326
 Jangiz Beg Rūmlū 263, 264
 Janissaries 201
 Japan 248
 Jeremiah 66
 Jerusalem 216, 263, 268, 274, 397, 398
 Jesuits 19, 247, 253, 275, 278, 279, 280, 298
 Jesus (Christ / *masīh*) 69, 70, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 108, 109, 226, 230, 252, 254, 255, 291, 292, 293, 294, 300, 303, 305, 306, 307, 308, 310, 313, 315, 324
 John Thaddeus of S. Elisaeus, bishop of Isfahan 279, 282, 288, 289, 295, 296, 298

- John the Baptist 227, 238
 John, evangelist 96
 Joseph 107
 Joseph, Shī'ite convert to Christianity 288
 Joshua 71, 404
 Joshua ben Nun 68
 Judah 70
 Judea 66
 Julfans 257, 259, 265, 267
 al-Jurjānī, 'Alī b. Muḥammad 95
 Juwayrī, Ma'anī 282

 Kachin 250
 Kadızade Meḥmed 24, 25, 40
 Kadızadeli movement 19, 20, 21, 22, 24, 25, 34, 84
 Kalimnos 216
 Kalistos 216
 K'anak'er 199
 Karadağ 214
 Karaites 399
 Karpathos 215
 Karrer, Martin 98
 Kāshān 397, 408
 Kātib Çelebi → Hājji Khalifa
 Kay Khosraw 403
 Kaya, Nevzat 73
 Kerbala 335, 337, 339, 341
 Keshki, Amgad 83
 Khajah Safar 254
 Khākī, Yahyā b. Ishāq 17, 27
 Khosrow Anūshirvān 400
 Khotan (East Turkestan) 399
 Khoury Ilyās Ḥannā al-Mawṣuli 224, 225
 Khurāsān 247, 260
 Kilis 217
 Konstantin Mirza 252
 Köprülü, dynasty of viziers 84, 85
 Köprülü Meḥmed, Grand Vizier 22, 40, 84
 Köprülüẓade Fāzıl Aḥmed, Grand Vizier 22, 23, 40
 Krstić, Tijana 15, 18, 19, 26
 Küçükçekmece 58
 Kurdistan 236
 Kurds 223, 235, 236

 Łazar P'arpec'i 199
 Lee, Samuel 325
 Leiden 36
 Lepanto 246

 Leros 216
 Leslie, Donald D. 399
 Levites 401, 402
 Lewis, Bernard 207
 Limni 22
 Luckmann, Thomas 31
 Lur 254, 265
 Luther, Martin 29

 Maccabee brothers 66
 Madelung, Wilferd 73, 83
 Maḥmūd b. 'Alī Naqī al-Ḥasanī al-Ḥusaynī al-Ṭabāṭabā'i 338
 Maimonides, Moses 30, 408, 409
 Mamluks 280
 Mandaeans 19
 Mani 232
 Manisa 36
 Mantran, Robert 207
 Manūchīhr Khān, ruler of Georgia 264
 Mar Eliya Catholicos Patriarch 229
 Mar Papa Catholicos Patriarch 229
 Mar Rabban Hormizd the Persian 234
 Mar Shimun 229, 230
 Mar Yosep of Ada 228, 229, 233
 Marand 250
 Mar'ashī Najafī, Maḥmūd 273
 Marcion 232
 Marmara, Rinaldo 208
 Maronites 208
 Mary 97, 230, 231, 234, 252, 254
 Mary Magdalen 94
 Mashhad 405, 406
 Masters, Bruce 207
 Mattan 107
 Mattathias 66
 Mecca 291
 Mediterranean Sea 22
 Meḥmed al-Birkawī 84
 Meḥmed ibn Bistām of Van (Vani Meḥmed Efendi / Vani Efendi) 19, 22, 23, 24, 40
 Melchisedek of Garni 261, 263, 264
 Melek Aḥmed Paşa, Grand Vizier 24
 Melkites 208, 231, 294, 309
 Mengozzi, Alessandro 225, 237
 Meral, Yasin 57
 Merv 226
 Mesopotamia 227, 228, 234, 235, 240, 265
 Mevleviyye 34
 Mexico 224

- Mezarnaye 236
 Mîr Dāmād 273, 274, 285, 286, 289, 290
 Mîr Muḥammad ʿAbd al-Wahhābî 282, 283, 284, 290
 Mîrzā Muḥammad Amîn 300
 Mîr Muḥammad Maʿšûm Ḥusaynî al-Khātūnābādî 298
 Mîrzā Mahdî 298
 Mîṣrî Ömer 24
 Mollā Saʿdullāh b. ʿĪsā → Saʿdî Çelebî
 Mongols 223, 249, 250, 399, 400
 Montenegro 212
 Moreen, Vera 15, 336
 Moreh 71
 Morgan Bible 252
 Moses 16, 28, 35, 42, 43, 44, 51, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 108, 109, 204, 291, 293, 302, 304, 305, 401, 409
 Moshe ben Nahman → Nahmanides
 Mosul 223, 225, 227, 234, 235, 236, 237
 Mount Nebo 72
 Mount Paran 69, 291
 Mount Seir 69
 Mount Sinai 69
 Movsēs Xorenacʿî 199
 Mowlānā Shāhin 400, 401, 402, 403, 404, 406
 Mughals 250, 277, 278, 287, 298
 Muḥammad (Prophet) 16, 21, 32, 42, 43, 57, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 83, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 104, 106, 108, 109, 238, 274, 291, 292, 293, 294, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 311, 312, 313, 318, 403, 409
 Muḥammad ʿAlî b. Abî l-Qāsim al-Gharawî al-Urdūbādî 341
 Muḥammad ʿAlî Imāmî Khwānsārî al-Najafî 339
 Muḥammad ʿAlî al-Khwānsārî 337
 Muḥammad Amîn Āstarābādî 321
 Muḥammad b. Jawād al-ʿĀmilî al-Najafî 336, 337
 Muḥammad Bāqir al-Bihbahānî 341
 Muḥammad Bāqir al-Majlisî 318
 Muḥammad Bāqir b. Mālîk ʿAlî Iṣfahānî 316
 Muḥammad Jawād Balāghî 337, 338, 340, 341
 Muḥammad Kāzîm b. Muḥammad Shafīʿ al-Hazārjaribî al-Ḥāʿirî 341, 342
 Muḥammad Mahdî al-Burūjirdî al-Ṭabāṭabāʾî (“Bahṛ al-ʿulūm”) 12, 335, 336, 337, 338, 340, 341
 Muḥammad Riḍā al-Ḥusaynî al-Jalālî 337
 Muḥammad Riḍā b. Muḥammad Ḥāshim Harmijardî 318
 Muḥammad Rūsçaqî 87
 Muḥammad Sādiq Bahṛ al-ʿulūm 337, 340
 Muḥammad Saʿid b. Muḥammad Yūsūf al-Dīnawarî al-Qarācha-dāghî 336, 337, 339
 Muṣṭafā ʿĀlî of Gallipoli 58
 Naʿama, Syrian Orthodox patriarch 238
 Nādir Shāh 234, 250, 298, 408
 Nahmanides (Moshe ben Nahman) 27, 46
 Nahum 234
 Najaf 325, 335, 339, 341
 Najî Isfahani, Hamid 277, 278, 324, 338
 Nakhjavan 248, 250
 Naples 250
 al-Nāqib 341
 al-Naqshbandî → Darwish ʿAlî
 Naṣîr al-Dīn al-Tūsî 284
 Nathan of Gaza 200
 Nazareth 228
 Nebuchadnezzar (Bukhtnasar) 72, 401
 Nedîmî 37
 Nerwa 227
 Nestorians 223, 227, 231, 249, 294, 310
 Nestorius 231
 Netzer, Amnon 398
 New Julfa 245, 254, 257, 258, 259, 261, 262, 268
 New York 398
 Nicodemus 103
 Nisibis 237
 Nuʿmān Pāshā 87
 Ohrid 216, 217
 Ottomans 19, 22, 198, 199, 201, 203, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 223, 224, 226, 233, 238, 249, 255, 257, 260, 262, 263, 264, 267, 268
 Ovsē 204
 Oz 230
 Oz Bek 235
 P. Simon de Moraes 246
 Paraclete 94, 95, 96, 97, 100, 101, 274, 291, 292, 300, 301, 302, 311, 312, 313, 314

- Paul 303
 Paul V, Pope 212, 251, 263, 264
 Peri, Andrea 211
 Perlmann, Moshe 32, 336
 Persian Gulf 19, 246, 280, 284, 287
 Peru 224
 Peter 92, 93, 230, 303, 307
 Pfeiffer, Judith 57, 73, 83
 Philadelphia 212
 Philip III 247, 253, 255
 Philistines 403
 Phinehas, son of the High Priest Eli 403, 404
 Plato 64
 Poland 20
 Portugal 266, 280, 288
 Portuguese 19, 236, 255, 281, 287, 288, 289, 290
 Prince Taymuraz 254
 Princess Ketevan 254
 Princeton 36
 Protestants 227
 Ptolemy (Talmāy) 64, 72

 Qājārs 409
 Qaraqosh 224, 234
 Qazvin 199
 Qizilbash 255

 Rabbi Me'ir 409
 Rabbi Yehudah 303
 Rabbi Yehudah b. El'azar 408, 409
 Rashi 27, 46
 Rashid al-Dīn Faḍl Allāh 399, 402
 Rawanduz 235
 Rawḍātī, Muḥammad 'Alī 275, 324, 325
 Rekab 401
 Reza Shāh 245
 Richard, Francis 283, 285, 295
 Rome 208, 210, 211, 215, 217, 219, 229, 230, 253, 257, 258, 259, 267, 275, 284, 316, 408
 Rossi, Ettore 296
 Rostam 403
 Rudolph II, Austrian Emperor 262
 Rycaut, Sir Paul 22, 23

 Sabbetai Svi 11, 12, 20, 24, 25, 40, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205
 Sa'd al-Dawla b. al-Safi 399, 402
 Sadan, Joseph 38
 Sa'di Çelebi (Mollā Sa'dullāh b. 'Isā) 28, 29, 40
 Sa'di Efendi 28, 29, 30, 35, 36, 40, 46
 Šadr al-Dīn b. Ja'far 'Alī 314
 Safavids 249, 250, 251, 255, 278, 279, 280, 281, 282, 287, 288, 289, 290, 402, 403, 407
 Safi Mirzā 252, 253
ṣaḥāba (companions of the Prophet) 60
 Sahl al-Tustarī 104
 Sa'id, Ḥasan 310, 326
 Sa'id b. Ḥasan 31
 al-Salām 'Abd al-'Allām 12, 38, 57, 73, 74
 Šāliḥ b. Ḥajj Maḥmūd Shakāra 339
 Salonika → Thessaloniki
 Samaw'al al-Maghribī 27, 30, 31, 32, 33
 Sambari, Yosef 58
 Samson 403
 San Daniele 210
 Sapna 230
 al-Šaqāliba 310
 Saul 403
 Saumo, Priest 237
 Scher, Addai 231
 Scholem, Gershom 198
 Schwarb, Gregor 338
 Scutari (Shkodër) 214
 Seert 235
 Seljuks 249
 Semel 235
 Serbia 212
 Shāh 'Abbās I 245, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 278, 279, 280, 281, 282, 285, 287, 288, 289, 290, 296, 298
 Shāh 'Abbās II 405, 408
 Shāh Ashraf 407, 408
 Shāh Ismā'il 249, 250
 Shāh Ismā'il II 250
 Shāh Kundābandah 249-50
 Shāh Šafi 285, 300, 323
 Shāh Sulaymān 318
 Shāh Tahmasb 249, 408
 Shamakhi 261
 Shams al-Dīn al-Daylāmī 105
shaykh al-Islām Bahā'ī 21
 Shaykh Ismā'il al-'Umarī 88
 Shekhem 71
 Sherley, Robert 246, 251, 263

- Shi'ites 60, 259, 260, 266, 275, 282, 284,
 285, 288, 289, 336, 338, 403, 407
 Shiraz 284
 Shirvan 261
 Silesia 320
 Silk Road 399
 Siman Țov Melammed 406
 Simeon of Alqosh 234
 Simon 232, 239
 Simon Khan 251
 Simon, Paul 259
 Simone, Paulo 248
 Sinan 58
 Sivasi Efendi 24, 25, 40
 Slot, B. J. 207, 210, 213
 Smith, Eli 226, 228, 229, 236, 238
 Smyrna 199, 200, 205
 Society of Jesus 246
 Soffiano, Andrea 212, 215
 Sofia 36
 Solomon 66, 70
 Solon 204
 Soori, Mohammed 338
 Spain 59, 247, 250, 262, 263, 264, 266, 288,
 310
 Steinschneider, Moritz 83, 84, 335
 Strachan, George 285, 290
 Stroumsa, Sarah 32
 al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn 90, 98, 274
 Sülemaniyye 24-25
 Sultan Abū Sa'īd 400, 401
 Sultan Aḥmad III 83, 84, 85, 262
 Sultan Bāyazid II 12, 57, 59, 61, 73
 Sultan Ibrahim 22, 24
 Sultan Maḥmūd II 85
 Sultan Meḥmed IV 18, 19, 22, 24, 27, 39, 40
 Sultan Murād III 83
 Sultan Murād IV 24
 Sultan Muṣṭafā II 85
 Sultan Selim I 57, 58, 59
 Sultan Süleymān the Magnificent 28-29, 85
 Sultaniyah 245
 Syrians 226, 230, 298
 Syros 208, 209, 210, 211, 214

 Tabriz 249, 258
 al-Ṭabrisī, Abū 'Alī al-Faḍl 91
 al-Taftazānī, Mas'ūd b. 'Umar 87, 90, 95, 97,
 98
 Talmāy → Ptolemy

 Talmud 28, 72, 409
 Tawqī'ī Muṣṭafā 85
 Taşköprü(lü)zāde, Aḥmad b. Muṣṭafā 16, 25,
 27, 28, 29, 30, 34, 35, 36, 38, 40, 43, 44,
 73
 Tatev 250
 Telkepe 224, 225, 226, 227, 228, 230, 232,
 235, 237, 239, 240
 al-Tha'ālibī, 'Abd al-Raḥmān 91, 105
 Thessaloniki (Thessalonica / Salonika) 34,
 198, 203, 204, 205
 Thomas Aquinas 298
 Tiari 236
 Timurids 249, 402
 Titus 226
 Tordesillas 246
 Turcomans 255
 Turkestan 399
 Turkey 19
 Turks 23, 30, 249, 259, 261, 262, 263, 264,
 267, 280

 Ufkī, 'Alī (Albertus Bobovius) 17, 19, 20, 27,
 30
 Ulcinj 217
 Urban of S. Elisaeus 298
 Urmia 226, 227, 228
 Uruch Beg (Don Juan of Persia) 250
 Üsküdar 199
 Üstüvani Meḥmed 24, 40

 Valide Hatice Turhan Sultan 23, 24
 Valide Sultan Kösem Mahpeyker 24, 40
 Van 223, 224
 Vani (Meḥmed) Efendi → Meḥmed ibn Bis-
 tām of Van
 Vatican 248, 259, 263, 264
 Vatin, Nicolas 209
 Veinstein, G. 209
 Venetians 22, 212, 249
 Venice 209, 210, 211, 219

 Warda, Giwargis 237
 Warner, Levinus 17

 Xavier, Jerónimo 274, 277, 284, 290, 325

 Yehuda ha-Levi 30
 Yeni Camii mosque, Istanbul 23, 24
 Yeni, Greek deacon from Thessalonica 203

- Yeroushalmi, Yosef H. 397
 Yezidi Daznaye 236
 Yezidis 223
 Yohannan Sulaqa 224
 Yosep II, Patriarch of the Chaldeans 231
 Yosep of Alqosh 234
 Yosep of Diyarbakir 224
 Yosep of Telkepe 225, 226, 227, 228, 230,
 232, 235, 236, 237, 238, 239, 240
 Yūsuf b. Abī ‘Abd al-Dayyān al-Yahūdī/ al
 Isrā’īlī 11, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 25, 26,
 27, 30, 31, 34, 36, 38, 39, 41, 43, 44, 49
 Zachariadou, E. 209
 Zacharias 227
 Zak‘aria K‘anak‘erc‘i 198, 199, 200, 203,
 204, 205
 Zakho 227
 Zilfi, Madeline C. 19, 21, 22
 Zsitva Torok 262, 263

ORIENT-INSTITUT
ISTANBUL

ISTANBULER TEXTE UND STUDIEN

1. Barbara Kellner-Heinkele, Sigrid Kleinmichel (Hrsg.), *Mir ‘Alīšir Nawā’i. Akten des Symposiums aus Anlaß des 560. Geburtstages und des 500. Jahres des Todes von Mir ‘Alīšir Nawā’i am 23. April 2001*. Würzburg 2003.
2. Bernard Heyberger, Silvia Naef (Eds.), *La multiplication des images en pays d’Islam. De l’estampe à la télévision (17-21^e siècle). Actes du colloque Images : fonctions et langages. L’incursion de l’image moderne dans l’Orient musulman et sa périphérie. Istanbul, Université du Bosphore (Boğaziçi Üniversitesi), 25 – 27 mars 1999*. Würzburg 2003.
3. Maurice Cerasi with the collaboration of Emiliano Bugatti and Sabrina D’Agostiono, *The Istanbul Divanyolu. A Case Study in Ottoman Urbanity and Architecture*. Würzburg 2004.
4. Angelika Neuwirth, Michael Hess, Judith Pfeiffer, Börte Sagaster (Eds.), *Ghazal as World Literature II: From a Literary Genre to a Great Tradition. The Ottoman Gazel in Context*. Würzburg 2006.
5. Alihan Töre Şagunî, Kutlukhan-Edikut Şakirov, Oğuz Doğan (Çevirmenler), Kutlukhan-Edikut Şakirov (Editör), *Türkistan Kaygısı*. Würzburg 2006.
6. Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster (Eds.), *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*. Würzburg 2007.
7. Filiz Kırıl, Barbara Pusch, Claus Schönig, Arus Yumul (Eds.), *Cultural Changes in the Turkic World*. Würzburg 2007.
8. Ildikó Bellér-Hann (Ed.), *The Past as Resource in the Turkic Speaking World*. Würzburg 2008.
9. Brigitte Heuer, Barbara Kellner-Heinkele, Claus Schönig (Hrsg.), „Die Wunder der Schöpfung“. *Mensch und Natur in der türkischsprachigen Welt*. Würzburg 2012.
10. Christoph Herzog, Barbara Pusch (Eds.), *Groups, Ideologies and Discourses: Glimpses of the Turkic Speaking World*. Würzburg 2008.
11. D. G. Tor, *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the ‘Ayyār Phenomenon in the Medieval Islamic World*. Würzburg 2007.
12. Christopher Kubaseck, Günter Seufert (Hrsg.), *Deutsche Wissenschaftler im türkischen Exil: Die Wissenschaftsmigration in die Türkei 1933-1945*. Würzburg 2008.
13. Barbara Pusch, Tomas Wilkoszewski (Hrsg.), *Facetten internationaler Migration in die Türkei: Gesellschaftliche Rahmenbedingungen und persönliche Lebenswelten*. Würzburg 2008.

14. Kutlukhan-Edikut Şakirov (Ed.), *Türkistan Kaygısı. Faksimile*. In Vorbereitung.
15. Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare (Eds.), *A Common Rationality: Muʿtazilism in Islam and Judaism*. Würzburg 2007.
16. Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*. Würzburg 2008.
17. Claudia Ulbrich, Richard Wittmann (Eds.): *Fashioning the Self in Transcultural Settings: The Uses and Significance of Dress in Self-Narrative*. Würzburg 2015.
18. Christoph Herzog, Malek Sharif (Eds.), *The First Ottoman Experiment in Democracy*. Würzburg 2010.
19. Dorothée Guillemarre-Acet, *Impérialisme et nationalisme. L'Allemagne, l'Empire ottoman et la Turquie (1908–1933)*. Würzburg 2009.
20. Marcel Geser, *Zwischen Missionierung und „Stärkung des Deutschtums“: Der Deutsche Kindergarten in Konstantinopel von seinen Anfängen bis 1918*. Würzburg 2010.
21. Camilla Adang, Sabine Schmidtke (Eds.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*. Würzburg 2010.
22. Barbara Pusch, Uğur Tekin (Hrsg.), *Migration und Türkei. Neue Bewegungen am Rande der Europäischen Union*. Würzburg 2011.
23. Tülay Gürler, *Jude sein in der Türkei. Erinnerungen des Ehrenvorsitzenden der Jüdischen Gemeinde der Türkei Bensiyon Pinto*. Herausgegeben von Richard Wittmann. Würzburg 2010.
24. Stefan Leder (Ed.), *Crossroads between Latin Europe and the Near East: Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th – 14th centuries)*. Würzburg 2011.
25. Börte Sagaster, Karin Schweißgut, Barbara Kellner-Heinkele, Claus Schönig (Hrsg.), *Hoßsobbet: Erika Glassen zu Ehren*. Würzburg 2011.
26. Arnd-Michael Nohl, Barbara Pusch (Hrsg.), *Bildung und gesellschaftlicher Wandel in der Türkei. Historische und aktuelle Aspekte*. Würzburg 2011.
27. Malte Fuhrmann, M. Erdem Kabadayı, Jürgen Mittag (Eds.), *Urban Landscapes of Modernity: Istanbul and the Ruhr*. In Vorbereitung.
28. Kyriakos Kalaitzidis, *Post-Byzantine Music Manuscripts as a Source for Oriental Secular Music (15th to Early 19th Century)*. Würzburg 2012.
29. Hüseyin Ağuiçenoğlu, *Zwischen Bindung und Abnabelung. Das „Mutterland“ in der Presse der Dobrukscha und der türkischen Zyprioten in postosmanischer Zeit*. Würzburg 2012.
30. Bekim Agai, Olcay Akyıldız, Caspar Hillebrand (Eds.), *Venturing Beyond Borders – Reflections on Genre, Function and Boundaries in Middle Eastern Travel Writing*. Würzburg 2013.
31. Jens Peter Laut (Hrsg.), *Literatur und Gesellschaft. Kleine Schriften von Erika Glassen zur türkischen Literaturgeschichte und zum Kulturwandel in der modernen Türkei*. Würzburg 2014.

32. Tobias Heinzelmann, *Populäre religiöse Literatur und Buchkultur im Osmanischen Reich. Eine Studie zur Nutzung der Werke der Brüder Yazıcıoğlu*. In Vorbereitung.
33. Martin Greve (Ed.), *Writing the History of "Ottoman Music"*. Würzburg 2015.

