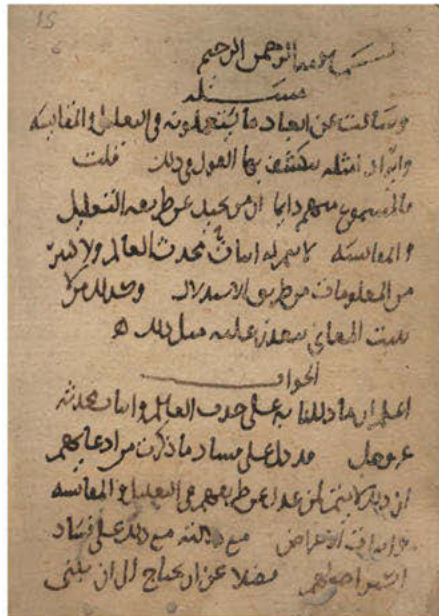


# A Common Rationality: Muʿtazilism in Islam and Judaism

edited by Camilla Adang  
Sabine Schmidtke  
David Sklare





A Common Rationality:  
Muʿtazilism in Islam and Judaism

# ISTANBULER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM  
ORIENT-INSTITUT ISTANBUL

BAND 15



A Common Rationality:  
Muʿtazilism in Islam and Judaism

edited by

Camilla Adang  
Sabine Schmidtke  
David Sklare

WÜRZBURG 2016

---

ERGON VERLAG WÜRZBURG  
IN KOMMISSION

Umschlaggestaltung: Taline Yozgatian

Umschlagbild: Beginn des zweiten Teils der Responsa des Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī an ʿAlī b. Sulaymān al-Maqḍisī (Handschrift Russian National Library II Firk. Arab. 119, ff. 2b-3a, 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 978-3-95650-188-3

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

## Table of Contents

List of Contributors .....	7
Introduction	
<i>Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare</i> .....	11
Abū ‘Alī al-Jubbā’ī et son livre <i>al-Maḡālāt</i> <i>Hassan Ansari</i> .....	21
Abu l-Qāsim al-Balkhī al-Ka‘bī’s Doctrine of the <i>Imāma</i> <i>Rachā el-Omari</i> .....	39
Al-Fārābī und die Mu‘tazila <i>Ulrich Rudolph</i> .....	59
Ibn al-Khallāl al-Baṣrī and His Œuvre on the Problematic Verses of the Qur’ān <i>Kitāb al-Radd ‘alā al-jabriyya al-qadariyya</i> (Refutation of the Predestinarian Compulsionists) <i>Suleiman A. Mourad</i> .....	81
<i>Maḡāla fī l-radd ‘alā l-Muḡbira</i> (MS Najaf) attributed to ‘Abd al-Jabbār al-Hamadhānī <i>Hans Daiber</i> .....	101
‘Abd al-Jabbār al-Hamadhānī on Body, Soul and Resurrection <i>Margaretha T. Heemskerk</i> .....	127
Levi ben Yefet and his <i>Kitāb al-Ni‘ma</i> . Selected Texts <i>David Sklare</i> .....	157
Zum textlichen Verhältnis zwischen <i>Kitāb al-Tamyīz</i> von Yūsuf al-Baṣīr und der hebräischen Übersetzung <i>Sefer Maḡkimat Peti</i> am Beispiel der Schlusskapitel des ersten Hauptteils <i>Wolfgang von Abel</i> .....	217
Yūsuf al-Baṣīr’s First Refutation ( <i>Naqd</i> ) of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī’s Theology <i>Wilferd Madelung &amp; Sabine Schmidtke</i> .....	229

A rare case of biblical “testimonies” to the Prophet Muḥammad in Mu‘tazilī literature: Quotations from Ibn Rabban al-Ṭabarī’s <i>Kitāb al-Dīn wa-l-Dawla</i> in Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī’s <i>Ghurur al-adilla</i> , as preserved in a work by al-Ḥimmaṣī al-Rāzī <i>Camilla Adang</i> .....	297
Ibn al-Malāḥimī’s Refutation of the Philosophers <i>Wilferd Madelung</i> .....	331
<i>Al-Barāhīn al-zāhira al-jaliyya ‘alā anna l-wujūd zā’id ‘alā l-mābiyya</i> by Ḥusām al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣās <i>Hassan Ansari</i> .....	337
Mu‘tazilitische Tendenzen im <i>Kitāb at-Ṭabbāḥ</i> des Samaritaners Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī <i>Gerhard Wedel</i> .....	349
Mu‘tazilī Manuscripts in the Abraham Firkovitch Collection, St. Petersburg. A Descriptive Catalogue <i>Sabine Schmidtke</i> .....	377
Mu‘tazilī Theory in Practice: The Repentance ( <i>tawba</i> ) of Government Officials in the 4 <sup>th</sup> /10 <sup>th</sup> century <i>Maurice A. Pomerantz</i> .....	463
Between Mu‘tazilism and Mysticism. How much of a Mu‘tazilite is Naṣr Ḥāmid Abū Zayd? <i>Thomas Hildebrandt</i> .....	495
Index.....	513

## 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 Ḥazm de Córdoba* (Madrid 1994) and *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm* (Leiden 1996) and is currently preparing a monograph on the creed of Ibn Ḥazm.

Hassan ANSARI is currently a doctoral candidate at the Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris. He is a specialist in classical Islamic theology, particularly Zaydī and Twelver Shīʿī, and has published numerous articles on manuscript discoveries, particularly in Yemen and India. His publications include (with Sabine Schmidtke) *Khulāṣat al-nazar. An anonymous Imāmī-Muʿtazilī Treatise (late 6<sup>th</sup>/12<sup>th</sup> or early 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> century)*. Edited with an introduction (Tehran 2006). Together with Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, he is at present preparing a critical edition of Ibn al-Malāḥimī's *Tuhfat al-mutakallimīn fī l-radd ʿalā l-falāsifa*.

Hans DAIBER was Professor of Oriental Languages at the Johann Wolfgang Goethe-University of Frankfurt/Main. He has been a visiting professor at the University of Tokyo and the International Institute of Islamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur, Malaysia. He has published extensively on Islamic philosophy and theology, on Greek-Syriac-Arabic-Latin translations and on the history of sciences and literature. He is the editor of the series "Islamic Philosophy, Theology and Science" and "Aristoteles Semitico-Latinus". His works include *Das theologisch-philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.)* (Beirut / Wiesbaden 1975) and *Bibliography of Islamic Philosophy* (Leiden 1999).

Margaretha T. HEEMSKERK was Lecturer of Arabic and Islamic Studies at the Radboud University, Nijmegen. Her main research interest is the Muʿtazila, with a special focus on the Bahshamiyya. She has published *Suffering in the Muʿtazilite Theology. ʿAbd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice* (Leiden 2000) and is currently preparing the edition of Volume Four of Ibn Mattawayh's *Kitāb al-Majmūʿ fī l-Muḥīṭ bi-l-taklīf*.

Thomas HILDEBRANDT is Lecturer in Arabic and Islamic Studies and coordinator of the Graduate Program "Anthropological Foundations and Developments in Christianity and Islam" at the Otto-Friedrich-University of Bamberg. His PhD dissertation (Bamberg 2005), devoted to the so-called "Neo-Muʿtazila", has been published as *Neo-Muʿtazila? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam* (Leiden 2007).

Wilferd MADELUNG was for twenty years Laudian Professor of Arabic at the University of Oxford and is currently affiliated with The Institute of Ismaili

Studies as Senior Research Fellow. He has made significant contributions to modern scholarship on medieval Islamic movements and communities, including Zaydism, Twelver Shī'ism and Ismā'īlism and the early Islamic theological movements. His publications include *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin 1965), *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany 1988), and *The Succession to Muḥammad. A study on the early Caliphate* (Cambridge 1997). His most important articles were collected and republished in two volumes: *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (London 1985) and *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam* (Hampshire 1992). He has been awarded the Giorgio Levi Della Vida Award for outstanding contributions to the field of Islamic Studies.

Suleiman Ali MOURAD is Assistant Professor of Religion at Smith College (USA). He is the author of *Early Islam Between Myth and History: al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship* (Leiden 2005). He has also published extensively on the image of Jesus in the Qur'ān and Islamic tradition. He is recently working on the *Tafsīr* and theological works of al-Ḥākim al-Jishumī.

Racha EL-OMARI is Assistant Professor of Arabic in the Department of Religious Studies at the University of California, Santa Barbara. She specializes in classical Islamic theology and is currently preparing a monograph on Abu l-Qāsim al-Ka'bī al-Balkhī for publication.

Maurice A. POMERANTZ is currently a doctoral candidate at the University of Chicago. His dissertation concerns the life and letters of the Būyid vizier al-Şāhib b. 'Abbād (d. 385/995). His main field of interest is the intellectual history and politics of fourth/tenth century Iran.

Ulrich RUDOLPH is Professor of Islamic Studies at Zurich University. He has been a visiting professor at the universities of Tübingen and Aix-en-Provence. He has published extensively on Islamic philosophy and theology. His works include *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand* (Leiden 1997) and (with Dominik Perler) *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken* (Göttingen 2000).

Sabine SCHMIDTKE is Professor of Islamic Studies at the Free University of Berlin. She is sectional editor (theology & philosophy) of *The Encyclopaedia of Islam*, 3<sup>rd</sup> ed. (in preparation) 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 zwölferschīitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelt des Ibn Abī Ğumbūr al-Aḥsā'ī (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).

David SKLARE is the co-director and co-founder of the Center for the Study of Judeo-Arabic Culture and Literature at the Ben-Zvi Institute, Jerusalem. He is also the co-founder of the Muʿtazilite Manuscripts Group (established 2003). He has published catalogues of the Judeo-Arabic manuscripts from the Firkovitch collection and has written extensively on Jewish Muʿtazilism. His works include *Samuel ben Hofni Gaon and his Cultural World. Texts and Studies* (Leiden 1996). The book was awarded the Ben-Zvi Price for research in Oriental Jewry (1998).

Wolfgang VON ABEL is teaching at the Institute of Languages and Cultures of the Near East at the Ruprecht-Karls-University of Heidelberg. He has published a partial edition and translation of Yūsuf al-Bašīr's *Kitāb al-Tamyīz, Das Buch der Unterscheidung. Judäo-arabisch – Deutsch* (Freiburg 2005)

Gerhard WEDEL, a specialist in Samaritan studies, teaches occasionally at the Institute of Arabic and Semitic Studies of the Free University of Berlin. His PhD thesis (Berlin 1987) was devoted to a partial edition and annotated translation of the *Kitāb al-Tabbākh* of the 11<sup>th</sup> CE Samaritan scholar Abu l-Ḥasan al-Ṣūrī. He has done research on the role of the physicians (Samaritan, Christian, and Muslim) in their multi-cultural environment. He has also published on computer aided analysis of Arabic biographical dictionaries.





## Introduction

The Mu‘tazila was a school of rationalist Islamic theology, known as *kalām*, and one of the important currents of Islamic thought. Mu‘tazilis stressed the primacy of reason and free will and developed an epistemology, ontology and psychology which provided a basis for explaining the nature of the world, God, man and the phenomena of religion such as revelation and divine law. In their ethics, Mu‘tazilis maintained that good and evil can be known solely through human reason.

The Mu‘tazila had its beginnings in the eighth century and its classical period of development was from the latter part of the ninth until the middle of the eleventh century CE. While it briefly enjoyed the status of an official theology under the ‘Abbāsid caliphs in the 9<sup>th</sup> century, the Mu‘tazila soon fell out of favour in Sunnī Islam and had largely disappeared by the fourteenth century. Its impact, however, continued to be felt in two groups: Shī‘ī Islam and, to some extent, Karaite Judaism. Within Shī‘ī Islam in particular, the influence of the Mu‘tazila continued through the centuries and can be felt even today.

By the latter part of the ninth century, the Mu‘tazilī movement had coalesced into two main schools: the Baghdadi school and that of Basra. The dominant figures of the Baṣran school were Abū ‘Alī al-Jubbā‘ī (d. 916) and his son Abū Hāshim (d. 933). The students and followers of Abū Hāshim formed an important sub-school known as the Bahshamiyya. Of the various members of this school, one can mention the following: Abū Hāshim’s disciple, Abū ‘Alī b. Khallād (d. ca. 961), Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī (d. 980) and Abū Ishāq b. ‘Ayyāsh, who were students of Ibn Khallād. The chief judge ‘Abd al-Jabbār al-Hamadhānī (d. 1025) was a student of Abū ‘Abd Allāh and Abū Ishāq and a very prolific author. One of ‘Abd al-Jabbār’s own students, Abu l-Husayn al-Baṣrī (d. 1044), established the last creative school of thought among the Mu‘tazila.

Mu‘tazilī thought appealed to rationally inclined theologians of other scriptural religions. In Judaism, both Rabbanite and Karaite with its strong rational inclination, it was adopted to varying degrees from the 9<sup>th</sup> century onwards. Jewish scholars both composed original works along Mu‘tazilī lines and produced copies of Muslim books, often transcribed into Hebrew characters. A prime example of an original Jewish Mu‘tazilī work is the Karaite Yūsuf al-Baṣīr’s (d. ca. 1040) *al-Kitāb al-Muḥtawī* and his shorter *Kitāb al-Tamyīz*. The influence of the Mu‘tazila found its way to the very centre of Jewish religious and intellectual life in the East. Several of the Heads of the ancient Academies (Yeshivot) of Sura and Pumbedita (located by the tenth century in Baghdad) adopted the Mu‘tazilī worldview. One of them, Samuel ben Hofni Gaon (d. 1013) was closely familiar with the works of Ibn Khallād and Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī. Furthermore, the Mu‘tazilī doctrines and terminology provided a basis for discussion and polemical exchanges between Jewish and Muslim scholars.

Mu‘tazilī works were evidently not widely copied and relatively few manuscripts have survived. So little authentic Mu‘tazilī literature was available, that until the publication of some significant texts in the 1960’s, Mu‘tazilī doctrine was mostly known through the works of its opponents. The study of Mu‘tazilī thought has made slow but steady progress throughout the twentieth century. Being virtually banned from the centre of the Sunnī world from about the end of the 11<sup>th</sup> century, Mu‘tazilī thinking was not considered an integral part of Islamic intellectual history. Given the rationalistic approach of the Mu‘tazila towards theological issues, nineteenth-century historians of thought generally considered the Mu‘tazilīs “freethinkers” within Islam who had been deeply influenced by Greek philosophical thought and thus constituted an anomaly within Islamic intellectual history.<sup>1</sup>

This evaluation, which was based almost solely on heresiographies written by non-Mu‘tazilīs as few or no texts authored by Mu‘tazilīs were available, was proven to be wrong at the beginning of the twentieth century, both in the Islamic world and in Western scholarship due to the publication of several significant texts. In 1902, Arthur Biram published a partial edition of Abū Rashīd al-Nisābūrī’s *Kitāb al-Masā’il fī l-khilāf bayn al-Baṣriyyin wa-l-Baghdādīyyin*,<sup>2</sup> and in 1910, Max Horten published a translation of the same work.<sup>3</sup> In 1925 Henrik Samuel Nyberg edited the *Kitāb al-Intiṣār* of the Baghdadī Mu‘tazilī Abu l-Ḥusayn al-Khayyāt,<sup>4</sup> a refutation of the polemical treatises of Ibn al-Rāwandī (d. 910) which in turn were directed against al-Jāhiz’s (d. 868) *Kitāb Fāḍilat al-Mu‘tazila*. Although al-Khayyāt’s work does not contain extensive information on the views of the Mu‘tazilīs due to its apologetical character, it was the first work authored by a Mu‘tazilī available in print. Of much greater significance for the study of Mu‘tazilism was Hellmut Ritter’s edition of Abu l-Ḥasan al-Ash‘arī’s (d. 936) *Maqālāt al-islāmiyyin wa-ikhtilāf al-muṣallīn* published in 1929-1930.<sup>5</sup> This work provided reliable insights into the positions of the Mu‘tazilīs, as the author had originally been a student of the Baṣran Mu‘tazilī Abū ‘Alī al-Jubbā’ī and was familiar with the Mu‘tazilī writings of his time.<sup>6</sup>

The next decisive step in the study of Mu‘tazilī thought occurred when in the early 1950’s a number of manuscripts were discovered in Yemen during an expe-

<sup>1</sup> See, e.g., Heinrich Steiner, *Die Mu‘taziliten oder die Freidenker im Islam. Ein Beitrag zur allgemeinen Culturgeschichte*, Leipzig 1865.

<sup>2</sup> Arthur Biram, *Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streiffragen zwischen Basrensern und Bagdadensern*, Berlin 1902.

<sup>3</sup> *Die Philosophie des abu Raschīd (um 1068)*. Aus dem Arabischen übersetzt von Dr. Max Horten, Bonn 1910.

<sup>4</sup> Cairo: Maṭba‘at Dār al-kutub al-miṣriyya, 1925.

<sup>5</sup> *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam*. Von Abu l-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Aṣ‘arī, ed. Hellmut Ritter, Istanbul 1929-33.

<sup>6</sup> The work also served as an important background for Salomon (Shlomo) Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936.

dition of a group of Egyptian scholars.<sup>7</sup> These manuscripts contained mostly works of various representatives of the Mu'tazilī school of Abū Hāshim al-Jubbā'ī, the Bahshamiyya. These included fourteen out of the original twenty volumes of the encyclopaedic *Kitāb al-Mughnī fi abwāb al-tawhīd wa-l-'adl* of 'Abd al-Jabbār al-Hamadhānī (namely vols. 4-9, 11-17, 20) which were subsequently edited in Egypt between 1961 and 1965.<sup>8</sup> Further writings of adherents of the Bahshamiyya that were found in the library of the Great Mosque in Ṣan'ā' were also edited during the 1960's. Among them mention should be made of *Tā'īq sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, a recension of the *Sharḥ uṣūl al-khamsa* of 'Abd al-Jabbār by one of his followers, Mānakdīm (d. 425/1034),<sup>9</sup> as well as *Kitāb al-Majmū' fi l-muḥīṭ bi-l-taklīf*, a recension of 'Abd al-Jabbār's *al-Kitāb al-Muḥīṭ bi-l-taklīf* by another follower of his, namely Ibn Mattawayh.<sup>10</sup>

However, despite these rich finds, numerous lacunae remain. On the one hand, no texts by thinkers prior to 'Abd al-Jabbār were discovered. The same applies to rival groups to the Bahshamiyya such as the Ikhshīdiyya, or the school of Baghdad, whose doctrines were to a large extent formulated by Abu l-Qāsim al-Ka'bī al-Balkhī (d. 931).<sup>11</sup> On the other hand, quite significant parts of the works by adherents of the Bahshamiyya were still unaccounted for. For example, volumes 1-3, 10 and 18-19 of the *Mughnī* were not found, nor were other works by 'Abd al-Jabbār, such as the original version of the *al-Kitāb al-Muḥīṭ* or his *Sharḥ Kashf al-ā'rāq*. Moreover, the finds of the 1950's suggested that the Bahshamiyya had constituted the last innovative and dynamic school within Mu'tazilism. This impression was proved to be incorrect only some decades later, when Wilferd Madelung and Martin McDermott discovered and edited the extant fragments of Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad al-Malāḥimī's (d. 1141) *Kitāb al-Mu'tamad fi uṣūl al-dīn*. Ibn al-Malāḥimī was a follower of the teachings of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, the founder of what was truly the last innovative school within the Mu'tazila. From the *Kitāb al-Mu'tamad* it is evident that Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's views differed significantly from those of his teacher 'Abd al-Jabbār and that he

<sup>7</sup> On the expedition and its results, see the report by Khalīl Yaḥyā Nāmī, *al-Ba'tha al-miṣriyya li-taṣwīr al-makḥūṭāt al-'arabiyya fi bilād al-Yaman*, Cairo 1952; *Qā'ima bi-l-makḥūṭāt al-'arabiyya al-muṣawwara bi-l-mikrawfilm min al-Jumhūriyya al-'arabiyya al-Yamaniyya*, Cairo 1387/1967. For further references, see Geoffrey Roper, *World Survey of Islamic Manuscripts III*, London 1994, pp. 645ff.

<sup>8</sup> 'Abd al-Jabbār al-Hamadhānī, *Kitāb al-Mughnī fi abwāb al-tawhīd wa-l-'adl*, ed. Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī [et al.], Cairo 1961-1965.

<sup>9</sup> Abu l-Ḥusayn Aḥmad b. Abī Hāshim Mānakdīm, *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, ed. 'Abd al-Karīm 'Uthmān [ascribed 'Abd al-Jabbār on the title page], Cairo 1384/1965.

<sup>10</sup> Ibn Mattawayh, *Kitāb al-Majmū' fi l-muḥīṭ bi-l-taklīf*. Vol. 1, ed. J.J. Houben, Beirut 1965. Vol. 2, eds. J.J. Houben and D. Gimaret, Beirut 1981. Vol. 3, ed. Jan Peters, Beirut 1999. – The edition of Volume Four is currently under preparation by Margaretha T. Heemskerck.

<sup>11</sup> The only work of Abu l-Qāsim al-Balkhī that was found in Yemen is his *Maqālāt al-islāmiyyin* that has partly been edited by Fu'ād Sayyid, *Faḍl al-ī'tizāl wa-ṭabaqāt al-Mu'tazila*, Tunis 1974, pp. 63ff).

formulated novel positions on a number of central theological issues. Ibn al-Malāḥimī's *Kitāb al-Mu'tamad* was published in 1991,<sup>12</sup> and his shorter *Kitāb al-Fā'iḳ fī uṣūl al-dīn* has also recently been published.<sup>13</sup> Mention should also be made of a short work on the principles of faith by Jār Allāh al-Zamakhsharī (d. 538/1144), who was clearly under the influence of Ibn al-Malāḥimī. It is extant in three manuscript copies of Yemeni provenance.<sup>14</sup> Another author who was familiar with Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's work and appreciated it was the Zaydī Abu l-Qāsim al-Bustī (late 10<sup>th</sup> and early 11<sup>th</sup> century).<sup>15</sup>

Additional texts were made available in recent years through editions and studies that shed further light on the doctrines of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, such as the *Kāmil fī l-istiḳṣā' fīmā balaghanā min kalām al-quḍamā'*. This systematic comparison of the doctrines of the Bahshamīs and of Abu l-Ḥusayn, which was written between 536/1141 and 675/1276-7 by the otherwise unknown Taqī al-Dīn al-Baḥrānī (or: al-Najrānī) al-ʿAjālī, is preserved in a single manuscript (Leiden Or. 487).<sup>16</sup> Furthermore, the profound influence Abu l-Ḥusayn had on the theological thinking of the Imāmī Shī'īs from the 12<sup>th</sup> century onwards has been shown in a number of studies.<sup>17</sup>

Not found in Yemen, however, were theological writings by Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī himself. Nor were any contemporary texts by adversaries of Abu l-Ḥusayn discovered that might have given evidence of the vehement disputations that took place between the adherents of the Bahshamiyya on the one hand and Abu

<sup>12</sup> Rukn al-Dīn Maḥmūd ibn Muḥammad al-Malāḥimī al-Khuwārazmī (d. 536/1141), *Kitāb al-Mu'tamad fī uṣūl al-dīn*. The extant parts edited by Martin McDermott and Wilferd Madelung, London 1991.

<sup>13</sup> Rukn al-Dīn Maḥmūd ibn Muḥammad al-Malāḥimī al-Khuwārazmī, *Kitāb al-Fā'iḳ fī uṣūl al-dīn*. Edited with an Introduction by Wilferd Madelung and Martin McDermott, Tehran 2007.

<sup>14</sup> Sabine Schmidtke, "Re-Edition of al-Minhāj fī uṣūl al-dīn by Jār Allāh al-Zamakhsharī," *Ma'ārif* 20 iii (1382/2004), pp. 107-48; Jār Allāh al-Zamakhsharī, *Kitāb al-Minhāj fī uṣūl al-dīn*. Introduced and edited by S. Schmidtke, Beirut 1428/2007.

<sup>15</sup> See his *Kitāb al-Baḥth ʿan adillat al-takfīr wa l-tafsīq (Investigation of the evidence for charging with kufr and fisq)*. Edited with an Introduction by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, Tehran 1382/2003.

<sup>16</sup> Taqī al-Dīn al-Baḥrānī (or: al-Najrānī) al-ʿAjālī, *al-Kāmil fī l-istiḳṣā' fīmā balaghanā min kalām al-quḍamā'*, ed. al-Sayyid Muḥammad al-Shāhid, Cairo 1420/1999.

<sup>17</sup> See Wilferd Madelung, "Imāmism and Mu'tazilite Theology," in *Le Shī'isme imāmīte*, ed. T. Fahd, Paris 1970, pp. 13-29; Reprinted in idem, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London 1985, VII; Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd (d. 413/1022)*, Beirut 1978; Sabine Schmidtke, *The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*, Berlin 1991; Paul Sander, *Zwischen Charisma und Ratio. Entwicklungen in der frühen imāmītischen Theologie*, Berlin 1994; S. Schmidtke, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfterschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des Ibn Abī Ḡumbūr al-Aḥṣā'ī (um 838/1434-35 - nach 906/1501)*, Leiden 2000. See also *Kbulāṣat al-nazar. An Anonymous Imāmī-Mu'tazilī Treatise (late 6<sup>th</sup>/12<sup>th</sup> or early 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> century)*. Edited with an Introduction by Sabine Schmidtke and Hasan Ansari, Tehran 2006.

l-Ḥusayn on the other. It is only known from later sources that the animosities between the two groups must have been very strong indeed.

The study of Jewish Muʿtazilism began more than a century ago with the work of Salomon Munk<sup>18</sup> and Martin Schreiner.<sup>19</sup> Munk and Schreiner, however, were not aware of the primary sources to be found among the various Genizah materials. Thirteen of the Muʿtazilī manuscripts found in the Firkovitch collection (taken from the genizah of the Karaite Synagogue in Cairo) were described in detail by Andrej Jakovlevič Borisov in an article published in 1935.<sup>20</sup> Between 1939 and 1943, Leon Nemoj published *Kitāb al-Anwār wa-l-marāqīb* by the Karaite Yaʿqūb al-Qirqisānī (fl. early 10<sup>th</sup> century in Baghdad).<sup>21</sup> Additional landmarks in the study of Jewish Muʿtazilism were the publications of Georges Vajda concerning Yūsuf al-Baṣīr, particularly his edition of al-Baṣīr’s *al-Kitāb al-Muḥṭawī* on the basis of a manuscript from the Kaufmann collection (Budapest),<sup>22</sup> and Harry Austryn Wolfson’s *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy* (Cambridge, MA 1979). Haggai Ben-Shammai has studied Muʿtazilī elements in the works of early Karaite authors – Yaʿqūb al-Qirqisānī and Yefet ben ʿElī (late 10<sup>th</sup> century).<sup>23</sup> On the basis of Borisov’s descriptions of the Firkovitch Muʿtazilī manuscripts and from fragments in the British Library, Ben-Shammai was moreover able to draw additional conclusions regarding the identity of some of the Muʿtazilī materials preserved by the Karaites, showing in particular that the Karaites had preserved the original version of ʿAbd al-Jabbār’s *al-Kitāb al-Muḥīṭ* which we now possess

<sup>18</sup> S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859.

<sup>19</sup> Martin Schreiner, “Der Kalām in der jüdischen Literatur,” *Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin* 13 (1895), pp. 1-67. Reprinted in idem, *Gesammelte Schriften. Islamische und jüdisch-islamische Studien*. Herausgegeben und eingeleitet von Moshe Perlmann, Hildesheim 1983, pp. 280-346.

<sup>20</sup> A. Ja. Borisov, “Muʿtazilitskie rukopisi Gosudarstvennoj Publičnoj Biblioteki v Leningrade,” *Bibliografija Vostoka* 8-9 (1935), pp. 69-95; see also idem, “Ob otkrytych v Leningrade muʿtazilitskich rukopisjach i jich značenii dlja istorii musulmanskoj mysli,” in *Akademija Nauk SSSR. Trudy pervoj sessii arabistov* 14-17 ijunka 1935 g. (Trudy Instituta Vostokovedenija 24), pp. 113-25. The two articles were reprinted in *Pravoslavniy Palestinskiy Sbornik* 99 (36) (2002), pp. 219-49 and in *The Teachings of the Muʿtazila. Texts and Studies I-II*. Selected and reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main 2000, vol. 2, pp. 17-57.

<sup>21</sup> *Kitāb al-Anwār wal-marāqīb. Code of Karaite Law*. By Yaʿqūb al-Qirqisānī (Second Quarter of the Tenth Century) 1-5. Edited from the Manuscripts in the State Public Library at Leningrad and the British Museum in London by Leon Nemoj, New York 1939-43.

<sup>22</sup> *Al-Kitāb al-Muḥṭawī de Yūsuf al-Baṣīr*. Texte, traduction et commentaire par Georges Vajda. Édité par David R. Blumenthal, Leiden 1985. See also Haggai Ben-Shammai’s review of this edition in *Kiryat Sefer* 62 (1989), pp. 407-26. Wolfgang von Abel has recently published a partial edition and translation of Yūsuf al-Baṣīr’s *Kitāb al-Tamyiz*: Yūsuf al-Baṣīr, *Das Buch der Unterscheidung*. Judäo-arabisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Wolfgang von Abel, Freiburg 2005. See also von Abel’s contribution to the present volume.

<sup>23</sup> Haggai Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought of Abū Yūsuf Yaʿqūb al-Qirqisānī and Yefet ben ʿElī*, PhD Thesis, Jerusalem: Hebrew University, 1978.

only in the paraphrastic version by Ibn Mattawayh.<sup>24</sup> Sarah Stroumsa has published the *Isbrūn Maqāla* of the ninth-century Jewish *mutakallim* Dāwūd b. Marwān al-Muqammaṣ,<sup>25</sup> and David Sklare has reconstructed some of the Muʿtazilī writings of Samuel ben Hofni Gaon<sup>26</sup> and investigated the impact of Muʿtazilī thought on the legal writings of Yūsuf al-Baṣīr.<sup>27</sup>

In 2003, the “Muʿtazilite Manuscripts Project Group” was formed with the purpose of collecting all hitherto unpublished Muʿtazilī manuscripts, of identifying these materials and of preparing critical editions in order to set the scientific research of the Muʿtazilī movement on a broader basis.<sup>28</sup> Muʿtazilī manuscripts have survived largely in two places: In Yemenite public and private manuscript collections, and in the Firkovitch collection housed in the Russian National Library in St. Petersburg. Yemen has been an important source of Muʿtazilī manuscripts due to the Zaydi branch of Shiʿism which established itself politically in Yemen. The Zaydīs adopted Muʿtazilism as the basis of their theology, and while they developed their own theological literature (which often contains quotations from earlier tracts), works of the Bahshamiyya were also copied. Numerous Muʿtazilī writings which were presumed lost were recently found in Yemen and India by the Iranian scholar Hassan Ansari, including the extensive work by Ibn al-Malāḥimī, *Tuhfat al-mutakallimīn fi l-radd ʿalā l-falāsifa*.<sup>29</sup> Moreover, the Zayd b. ʿAli Foundation engages in a systematic search in the private libraries mainly of Ṣanʿāʾ and Ṣaʿda for manuscript materials of Zaydī provenance, among them many Muʿtazilī manuscripts.<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Haggai Ben-Shammai, “A note on some Karaite copies of Muʿtazilite writings,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37 (1974), pp. 295-304.

<sup>25</sup> Dāwūd ibn Marwān al-Muqammaṣ’s *Twenty Chapters (Isbrūn Maqāla)*. Edited, translated and annotated by Sarah Stroumsa, Leiden 1989.

<sup>26</sup> David E. Sklare, *Samuel Ben Hofni Gaon and His Cultural World. Texts and Studies*, Leiden 1996.

<sup>27</sup> David Sklare, “Yūsuf al-Baṣīr: Theological Aspects of His Halakhic Works,” in *The Jews of Medieval Islam. Community, Society, and Identity*. Proceedings of an International Conference held at the Institute of Jewish Studies, University College London 1992, ed. Daniel Frank, Leiden 1995, pp. 249-70; see also idem (in cooperation with Haggai Ben-Shammai), *Judaean-Arabic Manuscripts in the Firkovitch Collections. The Works of Yusuf al-Basir. A Sample Catalogue. Texts and Studies*, [Hebrew] Jerusalem 1997.

<sup>28</sup> For the forthcoming publication *Handbook of Muʿtazilite Works and Manuscripts*, eds. Gregor Schwarb, Sabine Schmidtke, and David Sklare, Leiden: Brill (Handbuch der Orientalistik), see G. Schwarb, “Un projet international: le manuel des œuvres et manuscrits muʿtazilites,” *Chronique du manuscrit au Yémen* 2 (Juni 2006) [<http://cy.revues.org/document198.html>] (consulted 23 March 2007)].

<sup>29</sup> See Ḥasan Anṣārī, “Kitāb-i tāzihiyāb dar Naqd-i falsafa. Paidā ṣudan-i Kitāb-i ʿTuhfat al-mutakallimīn-iʿ Malāḥimī,” *Naṣr-i dāniš* 18 iii (2001), pp. 31-32. See also his website <http://ansari.kateban.com> [consulted 23 March 2007]. An edition of the text, prepared by Wilferd Madelung, Hassan Ansari, and Sabine Schmidtke, is forthcoming (Tehran: Iranian Institute of Philosophy).

<sup>30</sup> See in particular ʿAbd al-Salām ʿAbbās al-Wajīh, *Maṣādir al-turāth fi l-maktabāt al-khāṣṣa fi l-Yaman* 1-2, Ṣanʿāʾ 1422/2002. – See also the website of the foundation at [www.izbacf.org](http://www.izbacf.org) [consulted 23 March 2007].

It is due to their efforts that some additional portions of Ibn al-Malāḥimī's *al-Mu'tamad* have recently come to light.<sup>31</sup> Daniel Gimaret has recently completed an edition of Ibn Mattawayh's *Kitāb al-Tadḥkira fī l-jawābir wa-l-ʿarād* on the basis of manuscripts from Yemen and the Ambrosiana Collection in Milan,<sup>32</sup> and in Iran an anonymous commentary on Ibn Mattawayh's *Kitāb al-Tadḥkira*, which is preserved in an apparently unique manuscript copy housed at the Aṣghar Mahdawi Library in Tehran, has been made available in a facsimile publication.<sup>33</sup>

The manuscripts of the Firkovitch collection were collected by the Polish Karaite Abraham Firkovitch (1787-1874) during his travels in the Crimea and Caucasus and then later in the Middle East. Firkovitch purchased manuscripts in Aleppo, Damascus and Jerusalem, and evidently also received a consignment of manuscripts from Hit in Iraq. His major source, however, was the manuscript storeroom (*genizah*) of the Karaite synagogue in Cairo. The manuscripts that Firkovitch collected in the Middle East (the so-called Second Firkovitch Collection) were sold to the Czarist Imperial Library two years after his death, i.e., in 1876.<sup>34</sup> The collection contains thousands of manuscripts in Arabic (mostly in Hebrew characters, but also a good number in Arabic characters) and opens a window onto the rich Jewish culture of the medieval Middle East in general, and the tenth and eleventh-century Karaite communities of Jerusalem and Egypt in particular. The Mu'tazilī manuscripts found in the Firkovitch collection include

---

<sup>31</sup> Wilferd Madelung is currently preparing a revised and enlarged edition of the *Kitāb al-Mu'tamad*.

<sup>32</sup> Cairo: IDEO (in press). See also Daniel Gimaret, "Un chapitre inédit de la *tadḥkira* d'Ibn Mattawayh sur les illusions d'optique et autres singularités de la vision oculaire," in *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery, Leuven 2006, pp. 281-95.

<sup>33</sup> *An Anonymous Commentary on Kitāb al-Tadḥkira by Ibn Mattawayh. Facsimile Edition of Mahdawi Codex 514 (6<sup>th</sup>/12<sup>th</sup> Century)*. Introduction and Indices by Sabine Schmidtke, Tehran 2006. See also Hasan Anṣārī, "Kitābi az maktab-i mutakkilimān-i mu'tazilī Rayy," *Kitāb-i māh dīn* 104/105/106 (1385/2006), pp. 68-75, and S. Schmidtke, "MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary of Ibn Mattawayh's *Kitāb al-Tadḥkira*," (forthcoming).

<sup>34</sup> For an overview of the collection and its significance, see Tapani Harviainen, "The Cairo Genizot and Other Sources of the Second Firkovich Collection in St. Petersburg," in *Proceedings of the Twelfth International Congress of the International Society for Masoretic Studies*, ed. E.J. Revell, [n.p.] 1995, pp. 25-36; idem, "Abraham Firkovich," in *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*, ed. Meira Polliack, Leiden 2003, pp. 875-92; Malachi Beit-Arié, "The Accessibility of the Russian Manuscript Collections: New Perspectives for Jewish Studies," in *Jewish Studies in a New Europe: Proceedings of the Fifth Congress of Jewish Studies in Copenhagen under the Auspices of the European Association for Jewish Studies*, ed. Ulf Haxen, Copenhagen 1998, pp. 82-98; Haggai Ben-Shammai, "Karaites and the Orient – Trends in the Study of Karaites and Karaism," [Hebrew] *Pe'amim* 89 (Autumn 2001), pp. 5-18; Zeev Elkin and Menachem Ben-Sasson, "Abraham Firkovich and the Cairo Genizas in the Light of His Personal Archive," [Hebrew] *Pe'amim* 90 (Winter 2002), pp. 51-95; David Sklare, "A Guide to Collections of Karaite Manuscripts," in *Karaite Judaism*, pp. 893-924; Shimon M. Iakerson, *Selected Pearls. Treasures of Jewish Culture in Saint-Petersburg (manuscripts, documents, incunabula, ritual objects)*, St. Petersburg 2003, pp. 27-46 (with further references).

both Karaite works and copies of Muslim works which were kept in Karaite libraries. Similar manuscripts, evidently derived from the same source as the Firkovitch collection, are found in the British Library.<sup>35</sup> One of the most spectacular recent findings are three extensive fragments of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Kitāb Taṣaffuḥ al-adilla*, which was believed to be completely lost,<sup>36</sup> as well as fragments of two refutations of the doctrine of Abu l-Ḥusayn, authored by his contemporary, the Karaite Yūsuf al-Baṣīr.<sup>37</sup> In addition, portions of 'Abd al-Jabbār's *Mughnī* from volumes that had not been found among the Yemeni manuscripts have now been published.<sup>38</sup>

The present volume reflects some of the research by members of the "Mu'tazilite Manuscripts Project Group", who met during two workshops in Istanbul, namely in July 2005 and in June 2006. Most of the contributions to the present volume were presented during one of these meetings. Gerhard Wedel, who did not participate in the Istanbul meetings, was invited to contribute an article on Mu'tazilī tendencies among the Samaritans. In order to show the extent to which Mu'tazilī thought was shared by Muslims, Jews and Samaritans, the contributions are strictly arranged in chronological order rather than by religious

<sup>35</sup> Gregor Schwarb, "Découverte d'un nouveau fragment du *Kitāb al-mughnī fī abwāb al-tawhīd wa-l-'adl* du Qāḍī 'Abd al-Jabbār al-Hamadānī dans une collection karaïte de la British Library," *Mélanges de l'Institut d'Etudes Orientales* 27 (2007) (in press). – Some Mu'tazilī materials are also to be found among the materials from the Ben Ezra Genizah, see, e.g., Georges Vajda, "De quelques fragments mu'tazilites en judéo-arabe. Notice provisoire," *Journal asiatique* 264 (1976), pp. 1-7; Colin F. Baker and Meira Polliack, *Arabic and Judaeo-Arabic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections. Arabic Old Series (T-S Ar. 1a-54)*, Cambridge 2001, pp. 402 (T-S Ar. 43.220), 403 (T-S Ar. 43.222, T-S Ar. 43.224, T-S Ar. 43.233), 404 (T-S Ar. 43.242), 404-5 (T-S Ar. 43.249), 406-7 (T-S Ar. 43.275), 439 (T-S Ar. 46.121); Avihai Shvitiel and Friedrich Niessen, *Arabic and Judaeo-Arabic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections. Taylor-Schechter New Series*, Cambridge 2006, *passim*. See also Haggai Ben-Shammai, "Medieval History and Religious Thought," in *The Cambridge Genizah Collections. Their Contents and Significance*, ed. Stefan C. Reif with the assistance of Shulamit Reif, Cambridge 2002, pp. 136-51.

<sup>36</sup> Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, *Taṣaffuḥ al-adilla*. The extant parts introduced and edited by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, Wiesbaden 2006.

<sup>37</sup> Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Husayn al-Baṣrī's Mu'tazilī Theology among the Karaites in the Fātimid Age*, Leiden 2006; W. Madelung, "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's Proof for the Existence of God," in *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery, Leuven 2006, pp. 273-80; S. Schmidtke, "The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg," *Arabica* 53 (2006), pp. 108-42. – See also the contribution by Madelung and Schmidtke in the present volume.

<sup>38</sup> Omar Hamdan and Sabine Schmidtke, "Qāḍī 'Abd al-Jabbār al-Hamadānī (d. 415/1025) on the Promise and Threat. An Edition of a Fragment of his *Kitāb al-Mughnī fī abwāb al-tawhīd wa l-'adl* preserved in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg (II Firk. Arab. 105, ff. 14-92)," *Mélanges de l'Institut dominicain d'Etudes orientales* 27 (2007) (in press). See also S. Schmidtke, "II Firk. Arab. 111 – A copy of al-Sharīf al-Murtaḍā's *Kitāb al-Dbakbira* completed in 472/1079-80 in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg," [Persian] *Ma'arif* 20 ii (1382/2003), pp. 68-84.



denomination. A number of papers discuss so far unknown Mu‘tazili writings most of which have only recently come to light. Hassan Ansari describes a fragment recently found in Yemen which he identifies as Abū ‘Alī al-Jubbā‘ī’s *Maqālāt*. Suleiman Mourad focusses on the *Kitāb al-Radd ‘alā l-jabriyya al-qadariyya* by Ibn al-Khallāl al-Baṣrī of which a manuscript is preserved in Rome. Wilferd Madelung analyzes the recently discovered *Tuhfat al-mutakallimīn fī l-radd ‘alā l-falāsifa* by Ibn al-Malāḥimī, and David Sklare presents portions of the *Kitāb al-Ni‘ma*, an extensive theological tract by the Jewish Mu‘tazilī Levi ben Yefet. Although the *Vorlage* of the text presented was originally written in Hebrew characters, it is transcribed here into Arabic characters so as to render it accessible to a larger readership.

A number of contributions contain first editions of Mu‘tazili texts. Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke present an edition and annotated translation of Yūsuf al-Baṣīr’s first refutation (*naqd*) of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī’s theology. Hassan Ansari offers an *editio princeps* of a text by the Zaydī Mu‘tazilī author Ḥusām al-Dīn al-Raṣṣās (d. 584/1188) dealing with the question of whether the existence of a created being is additional to its essence or is identical with it. Hans Daiber presents an edition of a manuscript from Najaf, entitled *Maqāla fī l-radd ‘alā l-Mujbira*, which is attributed to ‘Abd al-Jabbār al-Hamadhānī. The text opens with a question, posed by an anonymous person as to how to respond to the claim of the *Mujbira* that miracles constitute proof for the veracity of prophets although this is impossible according to their doctrine. It is followed by ‘Abd al-Jabbār’s detailed response in the course of which he seeks to force the opponents by way of *ilzām* to admit that according to their doctrine miracles do not prove anything. None of the classical sources mentions a work of this title or topic among the works of ‘Abd al-Jabbār. However, the doctrinal outlook of the responsum would seem to speak for ‘Abd al-Jabbār’s authorship, as does a lengthy quotation from Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī (d. 369/979), ‘Abd al-Jabbār’s predecessor in the leadership of the Bahshamiyya. It may well be that the text originated in one of his numerous responsa collections, none of which is extant. Other contributions analyze specific topics. Racha el-Omari investigates Abu l-Qāsim al-Ka‘bī’s doctrine of the imamate and Ulrich Rudolph re-evaluates al-Fārābī’s knowledge of and judgment about the Mu‘tazila. Margaretha T. Heemskerk provides a detailed examination of ‘Abd al-Jabbār’s notion of body, soul and resurrection. Wolfgang von Abel discusses the differences between the original Arabic version of Yūsuf al-Baṣīr’s *Kitāb al-Tamyīz* and Ibn Tibbon’s Hebrew translation and argues that there may have been different recensions of the original Arabic. Camilla Adang investigates the quotations from Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī’s *Ghurar al-adilla* on the issue of *dalā‘il al-nubuwwa* that are encountered in the *Kitāb al-Munqidh min al-taqlid* by the Twelver Shī‘ī author Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī al-Rāzī. She shows that the use of Ibn Rabban al-Ṭabarī’s *Kitāb al-Dīn wa-l-dawla* by Abu l-Ḥusayn settles the controversy about the disputed authenticity of this

work. Gerhard Wedel describes the Mu‘tazilī tendencies in the *Kitāb al-Ṭubākh* by the Samaritan Abu l-Ḥasan al-Ṣūrī.

Two contributions that are not focused on a single author or work were placed towards the end of the volume, namely the paper by Maurice Pomerantz on repentance by government officials in the 10<sup>th</sup> century and Sabine Schmidtke’s descriptive catalogue of manuscripts of Mu‘tazilī works in Arabic characters in the Firkovitch collection. The volume concludes with an article by Thomas Hildebrandt which deals with the modern phenomenon of the so-called “Neo-Mu‘tazila” and takes the thought of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd as a case-study.

It is our pleasant duty to thank a number of people and institutions for their invaluable assistance: The Deutsche Orient-Institut, Istanbul, and its present head, Claus Schönig, for hosting the two Mu‘tazila workshops and for accepting the present volume in the series *Istanbul Texts and Studies*; the Fritz-Thyssen-Stiftung for its financial support of the Mu‘tazila Manuscripts Project during the past two years; the Gerda Henkel Stiftung for funding the first Mu‘tazila workshop and for financial support to the present publication; Yad Hanadiv for its financial support to the second Mu‘tazila workshop; the Institute for Advanced Studies in Jerusalem for hosting the research group *Mu‘tazilism in Islam and Judaism* during the academic year 2005-06; the Zayd b. ‘Alī Foundation which supported the Mu‘tazilite Manuscripts Project by providing us with numerous digitalized manuscripts from Yemen; the participants of the two workshops for their intellectual input; Jan Thiele and Ibrahim Marazka for their editorial assistance in preparing this volume; and Thomas Breier at Ergon for his patience in seeing it through the press. Finally, a special word of thanks is due to Wilferd Madelung and Gregor Schwarb, to whose numerous comments and suggestions this book owes much. It is our hope that this publication, the first of its kind, will further stimulate the study of Mu‘tazilism.

The Editors

# Abū ‘Alī al-Jubbā’ī et son livre *al-Maqālāt*\*

Hassan Ansari

Abū ‘Alī Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb b. Salām al-Jubbā’ī (né 235/849-50; mort à Bassora 303/915-16) figure parmi les plus importants théologiens mu‘tazilites.<sup>1</sup> Adhérant à la branche basrienne de la Mu‘tazila, ses thèses attirèrent cependant jusqu’à l’attention des *mutakallimūn* sunnites ; le fait qu’Abu l-Ḥasan al-Ash‘arī (m. 324/936) ait été son élève a également contribué à sa renommée. Pourtant, dans la théologie mu‘tazilite tardive, les thèses d’Abū ‘Alī furent éclipsées par celles de son fils Abū Hāshim (m. 321/933), qui se démarqua de son père sur d’importantes questions théologiques.<sup>2</sup> Les thèses théologiques d’Abū Hāshim, dont l’école est connue sous le nom de *Bahshamiyya*, furent admises par Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī (m. 369/980) et par le célèbre Qāḍī al-Quḍāt ‘Abd al-Jabbār al-Hamadhānī (m. 415/1024), ainsi que par la majorité de leurs disciples contemporains et postérieurs, parmi lesquels on compte certains *mutakallimūn* zaydites tels que les frères Hārūnī, Abu l-Ḥusayn Aḥmad (m. 411/1024) et Abū

---

\* Je tiens à remercier Dr. Hossein Masoumi Hamedani et Gregor Schwarb pour leur aide lors de la préparation de cet article.

<sup>1</sup> Pour sa vie et ses œuvres, voir Abu l-Qāsim al-Balkhī, “Maqālāt al-Islāmiyyin,” dans *Faḍl al-‘itizāl wa-ṭabaqāt al-Mu‘tazila*, éd. F. Sayyid, Tunis [1974], p. 74; Ibn al-Nadīm, *al-Fibrīst*, éd. Riḍā Tajaddud, Téhéran 1350/1971, pp. 217-18 et 218 n. 2; ‘Abd al-Jabbār, “Faḍl al-‘itizāl wa-ṭabaqāt al-Mu‘tazila wa-mubāyanatuhum li-sā’ir al-mukhālifin,” dans *Faḍl al-‘itizāl*, pp. 281-96; al-Dhahabī, *Siyar a‘lām al-nubalā’* 1-23, éd. Shu‘ayb Arna‘ūt, Beyrouth 1993, vol. 14, pp. 183-84; Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Lisān al-mizān* 1-7, Beyrouth 1971, vol. 5, p. 271. Voir également ‘U. R. Kaḥḥāla, *Mu‘jam al-mu‘allifin. Tarājim muṣannifi al-kutub al-‘arabiyya* 1-15, Beyrouth s.d., vol. 10, p. 269; Sabine Schmidtke, “Jubbā’ī, Abū ‘Alī,” dans *Dānišnāma-yi Jahān-i Islām*, vol. 9, pp. 540-44. Les doctrines théologiques d’al-Jubbā’ī sont discutées dans ‘Alī F. Khushaym, *Al-Jubbā’iyyān. Abū ‘Alī wa-Abū Hāshim*, Tripoli 1968.

<sup>2</sup> L’un des points sur lesquels Abū Hāshim se démarque des positions de son père porte sur le célèbre concept des “états” (*aḥwāl*) décrivant le statut ontologique des attributs de Dieu et des êtres créés. Voir Richard M. Frank, *Beings and Their Attributes. The Teachings of the Basrian School of the Mu‘tazila in the Classical Period*, Albany 1978, idem, “*Al-mā’dūm wal-marwūd. The non-existent, the existent, and the possible in the teaching of Abu Hashim and his followers*,” *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Etudes Orientales du Caire* 14 (1980), pp. 185-210 [réimpr. dans idem, *Early Islamic Theology. The Mu‘tazilites and al-Ash‘arī. Texts and Studies on the Development and History of Kalām*, ed. Dimitri Gutas, Aldershot 2007, no. IV]; idem, “Abu Hashim’s theory of «states». Its structure and function,” dans *Actas do quarto congresso de estudos árabes e islâmicos, Coimbra-Lisboa, 1 a 8 setembro 1968*, Leiden 1971, pp. 85-100 [réimpr. dans *loc.cit.*, no. V; Frank a récemment admis que le terme “état” se révélait “dans la plupart des cas” une traduction inadéquate de *ḥāl*; cf. son “Yā kalām,” dans idem, *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam. Texts and Studies on the Development and History of Kalām*, Vol. I, ed. D. Gutas, Aldershot 2005, I p. 5.]; Daniel Gimaret, “La théorie des *aḥwāl* d’Abū Hāshim al-Ġubbā’ī d’après des sources aš‘arites,” *Journal asiatique* 258 (1970), pp. 47-86; Ahmed Alami, *L’ontologie modale. Etude de la théorie des modes d’Abū Hāshim al-Ġubbā’ī*, Paris 2001, pp. 205-19.

Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn (m. 424/1033) et, un peu plus tard, le savant iranien al-Ḥākim al-Jishumī (m. 494/1101). Ceci explique l'absence d'intérêt que les *mutakallimūn* zaydites du Yémen montrèrent pendant les siècles suivants à l'égard de Abū 'Alī al-Jubbā'ī, et ce d'autant plus qu'après le 6<sup>ème</sup>/12<sup>ème</sup> siècle, l'école bahamite fut supplantée peu à peu par celle d'Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī (m. 436/1045). Dès lors, la plupart des auteurs zaydites, dont nous ne mentionnerons qu'al-Imām al-Mu'ayyid bi-llāh Yaḥyā b. Ḥamza (m. 749/1348), se référèrent principalement aux œuvres d'Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī et de Rukn al-Dīn Maḥmūd Ibn al-Malāḥimī (m. 536/1142).<sup>3</sup>

En ce qui concerne les œuvres d'Abū 'Alī al-Jubbā'ī, le *Fibrīst* d'Ibn al-Nadīm (m. circa 380/991), source principale de connaissance des écrits mu'tazilites anciens, n'est pas de grand secours, les manuscrits contenant les chapitres traitant des auteurs mu'tazilites étant très endommagés.<sup>4</sup> En revanche, Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (m. 852/1449) mentionne l'existence de soixante-dix ouvrages d'al-Jubbā'ī cités dans le *Fibrīst*, ce qui suggère que le texte du *Fibrīst* dont il disposait était plus complet que celui qui nous est parvenu.<sup>5</sup> Bien qu'aucune œuvre d'Abū 'Alī al-Jubbā'ī ne semble avoir survécue, Daniel Gimaret a réussi à compiler dans les deux articles qu'il a consacrés à la bibliographie des Jubbā'īs, les intitulés de plus de quarante de ses écrits, à partir des références faites à ses œuvres dans d'autres sources.<sup>6</sup> On ne trouve cependant ni chez lui, ni dans les autres sources anciennes et modernes jusqu'ici étudiées, trace d'un ouvrage d'al-Jubbā'ī intitulé *al-Maqālāt*.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Voir Abu l-Husayn al-Baṣrī, *Tasaḥḥūḥ al-adilla*. The Extant Parts Introduced and Edited by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, Wiesbaden 2006; Rukn al-Dīn Maḥmūd al-Malāḥimī al-Khwārazmī, *Kitāb al-Mu'tamad fī uṣūl al-dīn*. The extant parts edited and introduced by W. Madelung and Martin McDermott, London 1991; S. Schmidtke, "The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/ 1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg," *Arabica* 53 (2006), pp. 108-42.

<sup>4</sup> Voir Josef van Ess, "Die Mu'tazilitenbiographien im *Fibrīst* und die mu'tazilitische biographische Tradition," dans *Ibn al-Nadīm und die mittelalterliche arabische Literatur. Beiträge des Johann Wilhelm Fück-Kolloquium (Halle 1987)*, Wiesbaden 1996, pp. 1-6. – Pour un état général de la recherche sur le *Fibrīst*, voir Devin J. Stewart, "Scholarship on the *Fibrīst* of Ibn al-Nadīm. The Work of Valeriy V. Polosin," *Al-'Uṣur al-Wuṣṭā* 18 i (April 2006), pp. 8-13.

<sup>5</sup> Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Lisān al-mizān*, vol. 5, p. 271. Voir aussi Johann Fück, "Neue Materialien zum *Fibrīst*," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 90 (1936), p. 317.

<sup>6</sup> Voir Daniel Gimaret, "Matériaux pour une bibliographie des Ḡubbā'ī," *Journal Asiatique* 264 (1976), pp. 277-332; idem, "Matériaux pour une bibliographie des Jubbā'ī. Note complémentaire," dans *Islamic theology and philosophy. Studies in honor of G.F. Hourani*, éd. Michael E. Marmura, Albany 1984, pp. 31-38.

<sup>7</sup> La seule exception est d'al-Jundārī (m. 1337/1918), qui cite normalement les sources plus anciennes. Dans la notice biographique qu'il a consacrée à al-Jubbā'ī (voir "Tarājim al-rijāl al-madhkūra fī Sharḥ al-azhār," repris dans l'introduction d'Ibn al-Murtaḍā, *Sharḥ al-azhār* 1-4, Ṣan'ā' 1400/1980, vol. 1, p. 35), al-Jundārī écrit: *wa-labū Maqālāt mashbūra fī l-awwalīn*. Il est peu probable, nous semble-t-il, qu'al-Jundārī entende par cela un ouvrage. Il est sans doute question des doctrines théologiques d'al-Jubbā'ī.

Cela dit, certaines raisons nous incitent à penser qu’il avait rédigé une œuvre portant ce nom. Ainsi, ‘Abd al-Jabbār, au début de son livre *Faḍl al-i’tizāl*, cite-t-il plusieurs passages d’al-Jubbā’ī qui ont trait aux questions d’hérésiographie.<sup>8</sup> En outre, sur un point précis, il compare la thèse d’al-Jubbā’ī à celle d’Abu l-Qāsim al-Balkhī (m. 319/932).<sup>9</sup> Puisque, dans le cas de ce dernier, il s’agit de son livre sur l’hérésiographie intitulé *Kitāb al-Maqālāt*, on peut supposer que le livre d’al-Jubbā’ī cité par ‘Abd al-Jabbār ait aussi traité du même thème et se soit également intitulé *al-Maqālāt*, à l’instar des autres œuvres de cette époque appartenant à ce genre de littérature.

De plus, un passage de Yūsuf b. Muḥammad al-Ḥajūrī (première moitié du 7<sup>ème</sup>/13<sup>ème</sup> siècle) dans son ouvrage intitulé *Rawḍat al-akbbār wa-kunūz al-asrār*, se révèle particulièrement éclairant sur la question. Al-Ḥajūrī écrit en effet: *wa-Abū ‘Alī al-Jubbā’ī al-Baṣrī Muḥammad b. ‘Abd al-Wabbāb ṣannaḥa fī l-Maqālāt*, indiquant ainsi qu’Abū ‘Alī al-Jubbā’ī aurait composé un ouvrage intitulé *al-Maqālāt*.<sup>10</sup> Par ailleurs, Sulaymān b. Muḥammad al-Muḥallī (milieu du 6<sup>ème</sup>/12<sup>ème</sup> siècle), savant zaydite de la branche muṭarrifite, dans son ouvrage inédit intitulé *al-Burbān al-rā’iq*, mentionne un *Kitāb al-Maqālāt* d’Abū ‘Alī al-Jubbā’ī.<sup>11</sup> On trouve également, chez un autre savant zaydite du Yémen, quelques pages d’un *Kitāb al-Maqālāt* qu’il attribue explicitement à al-Jubbā’ī. Il s’agit de l’ouvrage intitulé *al-Iqd al-naḍīd* de Fakhr al-Dīn ‘Abd Allāh b. al-Hādī b. Yaḥyā b. Ḥamza (m. ca. 793/1391).<sup>12</sup> On peut donc déduire qu’al-Jubbā’ī a composé un livre traitant d’hérésiographie intitulé *al-Maqālāt* et que, jusqu’à une date assez tardive, ce livre a été à la disposition de certains auteurs zaydites du Yémen.

De fait, le copiste d’un vieux manuscrit de *Kitāb al-Taḥrīsh* conservé à la bibliothèque de la mosquée à Shahāra (Yémen) – et dont l’auteur nous semble être Ḍirār b. ‘Amr (m. circa 200/815)<sup>13</sup> – cite en première page le *Kitāb al-Maqālāt* d’al-Jubbā’ī (f. 59a) : *qāla Abū ‘Alī al-Jubbā’ī fī Kitāb al-Maqālāt mā lafẓuhū wa-kāna waḍa’a ya’rū Ḍirār fī tilka l-ayyām Kitāb al-Taḥrīsh wa-kāna Ḍirār kūfiyan nāṣibiyan fī kalām ṭawīl dhakara fibī annahu tāba ‘alā yaday ‘Alī al-Aswārī*. De façon intéressante, on trouve dans le même recueil de textes un traité d’hérésiographie (ff. 115a-172b) dont la première feuille, et par conséquent l’intitulé et le nom de

<sup>8</sup> Voir “Faḍl al-i’tizāl,” pp. 142-43, 146, 149, 153, 158-59.

<sup>9</sup> “Faḍl al-i’tizāl,” p. 142.

<sup>10</sup> Abū Muḥammad al-Ḥajūrī, *Rawḍat al-akbbār wa-kunūz al-asrār wa-nukat al-āthār wa-mawā’iz al-akbbār*, MS Maktabat Muḥammad Muḥammad Zayd al-Mufarraḥ (Yemen), vol. 3, f. 132b.

<sup>11</sup> Sulaymān b. Muḥammad b. Aḥmad al-Muḥallī, *al-Burbān al-rā’iq al-mukhalliṣ min waṭṭ al-maḍāyiq*, MS Ṣan‘ā’, al-Jāmi‘ al-kabīr, al-Maktaba al-sharqiyya, no. 673, f. 229b.

<sup>12</sup> ‘Abd Allāh b. al-Hādī, *al-Iqd al-naḍīd*, MS Maktabat al-Ghālībī (Yemen), p. 677.

<sup>13</sup> Nous nous sommes intéressés à cet ouvrage par ailleurs; voir Hassan Ansari, “Kitāb-i Kalāmi az Ḍirār b. ‘Amr,” *Kitāb-i Māb-i Dīn* 89-90 (1383-84/2004-5), pp. 4-13.

l'auteur, ont été perdus.<sup>14</sup> On y rencontre cependant les phrases d'al-Jubbā'ī déjà rapportées par le copiste à la première page du *Kitāb al-Tabrīsh*, ce qui peut nous conduire d'une part à identifier l'auteur de ce traité, et d'autre part à supposer que le copiste tenait pour certaine son identité.<sup>15</sup> Par ailleurs, ce traité fut corrigé à partir d'un autre manuscrit, comme en témoignent les notes marginales tout au long du manuscrit. La date de copie ne nous est pas connue, mais étant donné que ce traité se trouve juste après le *Kitāb al-Tabrīsh*, et qu'il a été écrit de la même main, il est fort probable qu'il ait été copié à peu près à la même date que le *Kitāb al-Tabrīsh*, c'est à dire environ en l'an 540/1145.<sup>16</sup> Ce recueil de traités fait vraisemblablement partie d'une collection de manuscrits rapportée au Yémen en 541/1146-47 par le savant zaydite iranien, Zayd b. al-Ḥasan b. 'Alī al-Bayhaqī (m. circa 543/1149).<sup>17</sup> Ainsi, les auteurs zaydites yéménites que nous avons déjà signalés s'appuyaient-ils probablement sur le manuscrit dont il est question ici, puisque celui-ci se trouve actuellement au Yémen.

Les autorités qui se trouvent au bout de la chaîne de transmission des traditions prophétiques ou des anecdotes historiques citées par l'auteur de ce traité ne nous sont pas toutes connues, mais celles qui le sont vivaient à la même époque qu'al-Jubbā'ī. A propos de l'une de ces traditions prophétiques, l'auteur précise qu'il l'a entendue à Bagdad, ce qui concorderait avec le voyage qu'al-Jubbā'ī fit à

<sup>14</sup> *Le majmū'a* en son entier comporte 187 feuilles, le *Kitāb al-Tabrīsh* commençant au f. 59a et finissant au f. 114a. Fait également partie de ce recueil *Kitāb al-Ifāda* d'Abū Ṭālib al-Hārūnī (ff. 1a-49b), ainsi que certains traités de l'Imam zaydite Yahyā b. al-Husayn al-Hādī (m. 298/911), notamment le *Kitāb al-'Adl wa-l-tawḥīd* (ff. 49b-57b), *Taḥbīt imāmat Amir al-mu'minīn* (ff. 58a-b). Il semble que certaines feuilles de ce recueil, parmi lesquelles se trouvent les deux premières feuilles de *Kitāb al-maqālāt*, ont été arrachées. A en croire les propriétaires de la bibliothèque à laquelle appartient ce manuscrit, ces deux feuilles naguère existaient. – Pour une description de ce manuscrit collectif, voir 'Abd al-Salām 'Abbās al-Wajīh, *Maṣādir al-turāth fi l-maktabāt al-khāṣṣa fi l-Yaman* 1-2, Ṣan'ā' 1422/2002, vol. 2, p. 616, no. 69. Al-Wajīh décrit le fragment que je pense être le *K. al-Maqālāt* d'Abū 'Alī, comme un *Kitāb ḥawla l-firaq* d'un auteur anonyme. Il indique cependant qu'au début du *majmū'a* se trouvent deux folios du *Kitāb al-Maqālāt* d'Abū 'Alī (*warāqatayn min Kitāb [al-Maqālāt] li-Abī 'Alī al-Jubbā'ī al-mu'tazilī*) – il n'est pas évident pourquoi il indique '*al-Maqālāt*' entre parenthèses. Sur la base de la photographie digitale du codex qui était à ma disposition, ce à quoi il fait référence ne m'apparaît pas clairement. Il est possible que deux feuillets indépendants contenant le début du texte étaient placés en tête du codex lorsque al-Wajīh l'a consulté, qui plus tard furent déplacés.

<sup>15</sup> L'auteur cite Abū Bakr Aḥmad b. Ḍirār al-Ḍirārī (f. 134b:1-4):

أول ما حدث الجدل في خلق القرآن فبالكوفة زمان ضرار وكان قد وضع في تلك الأيام كتاب التحريش وكان ضرار كوفيًا ناصبيًا وكان نظارًا فجاءه من البصرة علي الأسواري فلقبه بالكوفة.

<sup>16</sup> Voir le colophon à la fin de la copie du *Kitāb al-Tabrīsh* (f. 114a) daté du 1<sup>er</sup> Muḥarram 540/23 Juin 1145; voir aussi Ansari, "Ḍirār b. 'Amr," p. 6.

<sup>17</sup> Voir 'Alī Muḥammad Zayd, *Tayyārāt Mu'tazilat al-Yaman fi l-qarn al-sādis al-hijrī*, Ṣan'ā' 1997, pp. 132-34.

cette ville.<sup>18</sup> Nous allons donc passer en revue la liste des autorités citées par l’auteur (chaque autorité étant introduite par *ḥaddatbanā* ou *ḥaddatbanī*):

- Hilāl b. al-‘Alā’ (f. 118b:3; il s’agit probablement de Hilāl b. al-‘Alā’ al-Raqqī, m. 280/894);<sup>19</sup>
- ‘Abd al-Malik b. ‘Abd al-‘Azīz qui cite Yaḥyā b. Ma‘īn, m. 233/848 (f. 118b:10);
- Abū Bakr Aḥmad b. Dīrār al-Dīrārī (f. 134a:20-134b:1);
- Aḥmad b. Dāwūd al-Makkī (f. 149a:16);<sup>20</sup>
- Abū Zur‘a ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Amr al-Baṣrī (f. 160a:10);
- al-Ḥārith b. Abī Usāma (ff. 167a:6; 171b:9),<sup>21</sup> célèbre traditionaliste, mort en 282/896. L’auteur le cite à propos d’une tradition prophétique qu’il lui avait transmise à Bagdad;
- Ibrāhīm b. Aḥmad al-Wāsiṭī (f. 167b:7, il s’agirait d’Abū Ishāq Ibrāhīm b. Aḥmad b. Marwān al-Wāsiṭī, mort après 285/898);<sup>22</sup>
- Mūsā b. Kathīr al-Washshā’ (ff. 168a:6; 172a:18);
- probablement un traditionaliste nommé Ibn Abī Maryam (f. 172b:1).<sup>23</sup>

Au début du traité, l’auteur parle des diverses questions juridiques et théologiques qui suscitaient débat à la fin du 3<sup>ème</sup>/9<sup>ème</sup> siècle en terre d’Islam, telles que l’intellect, l’âme, la création du paradis et de l’enfer, le châtimeut dans le tombeau, le retour de Jésus, l’Antéchrist, le problème de la création du Coran, celui de l’abrogation de certains versets du Coran, les controverses au sujet des prophètes, l’imamate, le *Mahdi*, le *Sufyānī*, l’histoire du *Fadak*, le statut religieux de l’astrologie et de la médecine, les traditions transmises par les *Ḥashwiyya*, etc.<sup>24</sup> A la fin de cette introduction, l’auteur promet de traiter de toutes ces questions de façon organisée, dans des chapitres appropriés, et de mettre en avant, argument à l’appui, sa propre opinion à propos de chacune d’entre elles. Le fait qu’il n’honore pas sa promesse laisse supposer que le traité, tel qu’il se présente aujourd’hui, est tronqué.

Le traité s’ouvre sur les *Murji’a* et leurs doctrines (ff. 117a:13-118a:12). L’auteur passe ensuite aux *Ḥashwiyya* (*al-bikr al-Ḥashwiyya al-‘awāmm*; f. 118a:13ff)

<sup>18</sup> Selon Ibn al-Nadīm (*Fihrist*, p. 218 n. 2), Abū ‘Alī aurait fait un voyage à Bagdad. Voir aussi Schmidtke, “Jubbā’ī,” p. 541.

<sup>19</sup> Voir Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Tabḍīb al-tabḍīb* 1-12, Beyrouth 1984, vol. 11, pp. 73-74.

<sup>20</sup> Il était maître de Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabarānī (m. 360/971). Voir al-Ṭabarānī, *Al-Mu‘jam al-ṣaḡīr* 1-2, Beyrouth s.d., vol. 1, p. 22.

<sup>21</sup> Voir al-Dhahabī, *Tadbkirat al-ḥuffāz* 1-3, Beyrouth, vol. 2, pp. 679ff.

<sup>22</sup> Voir al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād* 1-14, éd. M.A. ‘Aṭā’, Beyrouth 1417/[1997-98], vol. 6, p. 5.

<sup>23</sup> Il s’agit, probablement, d’Ibn Abī Maryam, de qui al-Ṭabarānī cite quelques traditions. Voir al-Ṭabarānī, *Kitāb al-Du‘ā’*, éd. M.A. Aṭā’, Beyrouth 1413/[1992-93], p. 22.

<sup>24</sup> Pour se faire une idée de la structure du traité, nous en citerons l’introduction (ff. 115a-116b:5) dans l’Appendice I.

à propos desquels il écrit: *thumma l-Ḥashrīyya al-ḥayārā l-nuwwām al-sakārā ...* [ici un mot est illisible] *wa-hum al-ʿamma attbāʿ al-mulūk wa-abl al-shukūk aʿwān kull jabbar tāghī wa-anṣār kull fāsiq bāghī ...* Il rappelle certaines traditions prophétiques selon lesquelles les fidèles sont enjoins à s'en tenir au texte du Coran et à ne pas consigner la transmission de *ḥadīth* par écrit. Il traite, à ce propos, du problème de l'anthropomorphisme (*al-tashbīb*), en écrivant (f. 125a:14-15): *fa-l-Ḥashrīyya qaʿem jāhilūn mukhtāʿūn yuʿminūn bi-l-Qurʾān tanzīlan wa-yakfurūn bilī taʿwīlan wa-yufarriqūnabū tahrifan*. L'auteur signale certaines traditions que les *Ḥashrīyya* emploient afin d'étayer leurs doctrines, tout en précisant qu'elles ont toutes été forgées par les *Ḥashrīyya* eux-mêmes. Il établit une correspondance, sur la question du *tashbīb*, entre les *Ḥashrīyya* et les *Rawāfiḍ*, en notant (f. 124a:7-9): *kamā samīʿū min ikhwānibim al-Rawāfiḍ Hisbām b. al-Hakam wa-Shayṭān al-Tāq wa-man wāfaqabum fi maqālatibim ḥīn qālū huwa šūra lā ka-l-šurwar wa-labū yad lā ka-l-aydī*. Selon l'auteur, Aḥmad b. Ḥanbal (m. 241/856) est le chef de file des *Ḥashrīyya*, le désignant de l'épithète «*al-Sunnī al-jamāʿī*» (f. 132b). Par ailleurs, il critique la thèse des *Ḥashrīyya* renvoyant à la nécessité d'obéir au gouverneur. Au cours de son analyse des *Ḥashrīyya*, l'auteur mentionne les "piliers de l'islam" (*dhikr daʿāʾim al-islām*) (f. 138b:3-9) et, sous ce titre, il cite les cinq principes muʿtazilites sans les nommer comme tels.

Vient ensuite un chapitre intitulé *dhikr al-Qarāmiṭa wa-dhikr al-Masīḥ* (ff. 141b:15ff), faisant de ce traité l'une des sources les plus anciennes signalant les *Qarāmiṭa*. Selon l'auteur, ces derniers croient qu'un autre prophète se présentera après le prophète de l'islam. De ce chapitre, l'auteur passe à un autre sur les sectes du chiisme (*dhikr al-shiyaʿ wa-mā fibā min al-Rawāfiḍ wa-ghayribim*) (ff. 142b:4ff). Ce qu'il écrit à ce propos est important, car il témoigne de l'opinion de l'auteur sur les chiites de son époque. A cet égard, son point de vue est comparable à celui d'Abu l-Ḥasan al-Ashʿarī (m. 324/935-36) dans ses *Maqālāt al-islāmīyyīn* et Abu l-Ḥusayn al-Khayyāṭ (mort vers la fin du 3<sup>ème</sup>/9<sup>ème</sup> siècle) dans son *Kitāb al-Intiṣār*.<sup>25</sup> Notre auteur écrit (f. 142b:5-9): *wa-ammā al-shiyaʿ fa-minhum firqa qāʾila bi-l-ḥaqq lāzima li-l-ṣawāb laysa ʿindabum gbulūw wa-hum alladhīn yaqūlūn bi-l-ʿadl wa-l-tawḥīd wa-yatawwallūn kull man tarwallāhu ʿAlī b. Abī Ṭālib min alladhīn zabara minhum nakth aww aḥdāth fi l-islām wa-yaqūlūn: ʿAlī kāna abṣar wa-aʿraf bi-man yatawwallā wa-ʿamman yatabarraʿ wa-huwa min awwliyāʿ Allāb subḥānabū yatawwallā walīyyabū wa-yatabarraʿ min ʿaduwwihī*. Par cela, il entendrait certains groupes des Zaydites mais aussi probablement des Imamites. En ce qui concerne les *Rawāfiḍ*, il écrit (f. 142b:10-11): *thumma al-Rawāfiḍ alladhīn lā yarawna al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar wa-yuḍallilūn al-salaḥ wa-yukbaṭṭirūnabum wa-yukaffirūnabum idb lam yaʿqidū al-imāma li-ʿAlī qabla ghayribī*. Il évoque ensuite certaines de leurs doctrines, et ce qu'il écrit est très important du point de vue doxographique. Parmi les sectes des *Rawāfiḍ*, il

<sup>25</sup> Voir Wilferd Madelung, "Imāmism and Muʿtazilite Theology," dans *Le Shīʿisme imāmīte*, ed. T. Fahd, Paris 1970, pp. 13-29 [réimpr. dans W. Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London 1985, no. VII].



mentionne (*dhikr ikhtilāf al-Rawāfiḍ*, ff. 142a:13ff): *al-Batīhiyya* (peut-être : *al-Fāṭhiyya*), *al-Aflahiyya*, *al-Qarāmiṭa*, *al-Batriyya*, etc.

Il fait quelques remarques à propos de la thèse chiite de l'imam caché, et discute la position chiite selon laquelle l'imam a une connaissance des choses occultes (*ghayb*) (ff. 144a:20ff). Les chapitres suivants traitent également de diverses croyances chiites, parmi lesquelles la question des ombres (*azilla*) (ff. 133a:16ff), puis l'auteur soulève quelques problèmes qui n'ont aucun lien apparent avec le chiisme (ff. 147b:15ff).

On sait par ailleurs qu'al-Jubbā'ī avait entretenu des discussions avec des Imamites de son temps, discussions dont quelques rapports nous sont d'ailleurs parvenus.<sup>26</sup> Les titres de certains de ses ouvrages témoignent également de son intérêt pour de tels sujets.<sup>27</sup> Dans les fragments de son exégèse coranique qui nous sont parvenus, al-Jubbā'ī parle ainsi des doctrines imamites.<sup>28</sup> Ce fait est également attesté par l'ouvrage du savant chiite Ibn Ṭāwūs *Sa'd al-su'ūd*<sup>29</sup> et par quelques autres sources.<sup>30</sup> De plus, étant donné que l'auteur vivait à une époque décisive pour la formation de la doctrine imamite,<sup>31</sup> celle de l'Occultation mi-

<sup>26</sup> Il croyait ainsi à l'existence de points de convergence entre les chiïtes et les mu'tazilites. Voir 'Abd al-Jabbār, "Faḍl al-i'tizāl," p. 291. Pour son opinion sur les Imamites, voir 'Abd al-Jabbār, *Taḥbīt dalā'il al-nubuwwa* 1-2, éd. 'Abd al-Karīm 'Uthmān, Beyrouth 1966, vol. 2, pp. 528-29. Ismā'il b. 'Alī al-Nawbakhtī, al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Jurjānī al-Isfahānī, *Majālis ma' Abī 'Alī al-Jubbā'ī (Dharrā'a*, vol. 19, p. 366; vol. 20, p. 353; *Mu'jam al-turāth al-kalāmī*, vol. 5, p. 39 nos. 10398 et 10399; p. 101 no. 10701).

<sup>27</sup> Voir Schmidtke, "Jubbā'ī," p. 542.

<sup>28</sup> Pour son *Tafsīr*, qui a été fréquemment cité par les auteurs d'autres commentaires coraniques, voir Etan Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Ṭāwūs and His Library*, Leiden 1992, p. 342 n. 563. Trois chercheurs ont entrepris de colliger les fragments qui existent de cet ouvrage. Voir Rosalind W. Gwynne, *The Tafsīr of Abū 'Alī al-Jubbā'ī. First Steps Toward a Reconstruction, with Texts, Translation, Biographical Introduction and Analytical Essay*, PhD. thesis, University of Washington, 1982; Daniel Gimaret, *Une lecture mu'tazilite du Coran. Le Tafsīr d'Abū 'Alī al-Djubbbā'ī (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs*, Leuven / Paris 1994; Khudr Muḥammad Nabhā (éd.), *Tafsīr Abī 'Alī al-Jubbā'ī, (Maṣṣū'at tafāsīr al-Mu'tazila*, 3), Beyrouth 1428/2007.

<sup>29</sup> Voir Ibn Ṭāwūs, *Sa'd al-su'ūd*, Qum s.d., pp. 13, 142, 144, 165, 167, 173.

<sup>30</sup> Même si, durant sa vie, Abū 'Alī al-Jubbā'ī semble n'avoir pas pu trancher la question de la supériorité relative des compagnons du prophète, et qu'il a préféré ne pas s'y prononcer à en croire al-Qādī 'Abd al-Jabbār, il aurait cependant adopté, vers la fin de sa vie, la thèse de la supériorité d'Alī. Voir Ibn Abi l-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-balāgha* 1-20, éd. M.A. Ibrāhīm, Caire 1959, vol. 1, p. 8 (l'auteur cite le *Sharḥ al-Maqālāt [li-Abi l-Qāsim al-Balkhī]* d'Abd al-Jabbār).

<sup>31</sup> Voir Hossein Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam. Abū Ja'far ibn Qība al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shi'ite Thought*, Princeton 1993; Said Amir Aijomand, "Imam *Abconditus* and the Beginnings of a Theology of Occultation. Imami Shi'ism circa 280-90 A.H./ 900 A.D.," *Journal of the American Oriental Society* 117 (1997), pp. 1-12; idem, "The Consolation of Theology. Absence of the Imam and Transition from Chiliasm to Law in Shi'ism," *The Journal of Religion* 76 (1996), pp. 548-71; idem, "The crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism. A Sociohistorical Perspective," *International Journal of Middle East Studies* 28 (1996), pp. 491-515.

neure (*al-ghayba al-ṣuḡhrā*), les doctrines qu'il attribue aux Imamites méritent une étude sérieuse, au même titre que les autres sectes dont il traite.

L'auteur s'attache ensuite à l'examen des croyances de ceux qu'il considère comme les disciples d'ʿUthmān (*al-nawāṣib al-ʿuthmāniyya*) et mentionne leurs théories à propos de l'assassinat de ce dernier. A cette occasion, il met en lumière les opinions des Khawārij et des Muʿtazilites à propos de cette même question (ff. 158a-161b).

La mention des Khawārij à ce propos (*dhikr al-Khawārij*, ff. 161b:14ff) conduit l'auteur à consacrer le chapitre suivant de son œuvre à cette secte et à ses diverses branches, dont il mentionne les suivantes: *al-Ibādīyya*, *al-Ṣufriyya*, *al-Azāriqa* et *al-Najdiyya*. Il est ainsi amené à aborder le problème du *khurūj* et du *amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar*.<sup>32</sup> Il reprend ensuite les doctrines des Imamites et des Muʿtazilites en mettant en avant leurs thèses au sujet de ces deux dernières questions. Il déclare que, selon les Muʿtazilites, il n'est obligatoire d'instaurer le règne de la religion que lorsque l'imam est présent et qu'il est accompagné au moins de 313 compagnons (f. 162b). Il attribue aux *Imāmiyya* une doctrine quelque peu différente, en les citant: *qālat al-Imāmiyya: lā yaḥillu li-aḥad an yanṣura dīnan wa-lā an yaʿmura bi-maʿrūf wa-lā yanḥā ʿan al-munkar ḥattā yaʿtibim imām yaʿlamu al-ghayb* (f. 162b:7-9). Par la suite, l'auteur s'emploie à la réfutation des doctrines kharijites (*dhikr al-radd ʿalā l-Khawārij*, ff. 162b:14ff).

Dans le chapitre "sur les sectes musulmanes" (*dhikr firaq abl al-milla*) (ff. 164b:4ff), il rappelle, tout en les critiquant, les positions des quatre sectes – à savoir *al-Murjiʿa*, *al-Khawārij*, *al-Nawāṣib* et *al-Imāmiyya*, – au sujet des califes et des compagnons du Prophète. Il en profite pour examiner également la doctrine muʿtazilite à ce propos. Dans le reste du manuscrit, il soulève quelques problèmes non liés les uns aux autres.

Bien que le copiste précise que le livre s'achève sur cette partie (f. 172b:18 en précisant: *tamma dhālika*), il est fort probable, étant donné les questions dont traite l'auteur, et ce qu'il avait promis dans son introduction, que le manuscrit principal ait été tronqué, ou que le livre ait eu un deuxième volume qui ne nous est pas parvenu. Ainsi, les passages cités par ʿAbd al-Jabbār, dont nous avons déjà parlé, ne se trouvent-ils pas dans le manuscrit dont nous disposons. Donc, de deux choses l'une: ou bien ʿAbd al-Jabbār cite un autre ouvrage d'al-Jubbāʿī, ou bien il cite les chapitres perdus de ce même livre.

Un trait caractéristique de cet ouvrage réside dans le fait que l'auteur transmet certaines traditions relatant des événements historiques, en nommant tous les acteurs de la chaîne de transmission, indiquant ainsi qu'il fréquentait les milieux traditionalistes (*aṣḥāb al-ḥadīth*) de Bagdad. Il exprime pourtant tout au début de son livre des réserves à propos des traditions transmises par les traditionalistes.

<sup>32</sup> Voir Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2000, pp. 199-201.

Bien que tout semble témoigner de l'appartenance de ce livre à al-Jubbā’ī, il nous faudrait, pour trancher définitivement la question de l'authenticité de ce manuscrit, entreprendre une étude comparée du contenu de ce traité et de tout ce qui a été attribué, dans d'autres sources, à al-Jubbā’ī. Toutefois, le fait que les fragments attribués à al-Jubbā’ī par certains auteurs zaydites du Yémen se trouvent dans notre manuscrit<sup>33</sup> accrédite fortement la thèse selon laquelle cet ouvrage soit d'al-Jubbā’ī, et ce d'autant plus que ce dernier s'était penché sur le même genre de questions développées dans ce traité.<sup>34</sup>

Ce livre est l'un des rares documents mu‘tazilites dont on dispose avant al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, et à ce titre, il peut nous aider à nous faire une meilleure idée du développement de cette école théologique. Il est antérieur aux *Maqālāt al-islamiyyīn* d'Abu l-Qāsim al-Balkhī et d'Abu l-Ḥasan al-Ash‘arī et il est de très peu postérieur au *K. al-Maqālāt wa-l-firaq* de Sa‘d b. ‘Abd Allāh al-Ash‘arī (m. entre 299/912 et 301/914). Etant donné l'importance de l'œuvre d'al-Balkhī et d'Abu l-Ḥasan al-Ash‘arī, et la grande influence qu'elle a exercée sur ce genre de livre, il nous semble impératif de comparer le contenu de ce livre avec les fragments qui existent de l'ouvrage d'al-Balkhī ainsi qu'avec celui d'Abu l-Ḥasan al-Ash‘arī.

#### *Appendice I: Texte de l'introduction (ff. 115a:1-116b:5)*

[...] [115أ] أم يبقى بعده حياً، وعن النفس أين موضعها من الجسد أم هي منبسطة في جميع الجسد، وعن العقل أين مسكنه من الإنسان، ونحو اختلافهم في نزول عيسى بن مريم وفي خروج الدجال، ونحو اختلافهم في الجنة والنار هل هما مخلوقتان أم لا، ونحو اختلافهم في عذاب القبر، ونحو اختلافهم في خلق القرآن وهل تعلمه فريضة أو فضل أو تطوع [+ كلمة لا تقرأ]، ونحو قولهم: لا يجوز أن يكون شيء من القرآن منسوخاً، ونحو اختلافهم في الإمام هل يجوز أن يكون [أن يكون: مشطوب في الأصل على الظاهر] من غير أهل البيت أو لا، ونحو اختلافهم في الحج بغير إمام منصوب هل يجوز أم لا، وفي الجهاد والغزو إلى دار الروم هل يجوز ذلك بغير إمام منصوب أم لا، وعن السفر في وقت عدم الإمام في التجارات هل يجوز ذلك أم لا، ونحو اختلافهم في إقامة الحدود بغير إمام منصوب أم لا تجوز إقامتها حتى ينصبوا إماماً، وعن الزكوات هل يجوز أن تدفع إلى غير الإمام أم لا، وهل يجوز استرقاق

<sup>33</sup> Al-Muḥallī, *al-Burhān al-rā’iq*, f. 229b (cf. al-Jubbā’ī, *al-Maqālāt*, f. 125b); ‘Abd Allāh b. al-Hādī, *al-‘Iqd al-naḍīd*, pp. 666-70 et 671-77 (cf. al-Jubbā’ī, *al-Maqālāt*, ff. 158a-166a).

<sup>34</sup> Schmidtke, "Jubbā’ī," p. 541.

أولاد الروم والترك [الترك: الشرك] الذين أصيبوا بغير دعوة إمام منصوب قبل تهذيب دار الإسلام أم لا، وهل يوجد العبيد في زماننا هذا أم الناس كلهم أحرار حتى ينصب إمام يؤذن أهل الشرك ويدعوهم إلى الإسلام ثم يأخذ أحماس ما أصابوا من دار الحرب كما أمرنا الله، ونحو اختلافهم في المكاسب هل يجوز أم لا، ونحو اختلافهم في أن أبانا آدم صلى الله عليه حج البيت أم لا، وهل بني البيت الحرام قبل إبراهيم الخليل أم لا، وعن سؤالهم لأي علة كانت الكعبة في أرض الحجاز أقل البلدان خيراً وأشدّها حرّاً وأقلّها ماءً [+ كلمة لا تقرأ] ولم تكن في بلدان الريف والخصب، ونحو اختلافهم في الطلاق بغير عدة، ونحو اختلافهم هل أسري برسول الله صلى الله عليه إلى السماء السابعة كما زعمت العوام أم لا، وهل يجوز لأحد أن يحلف بغير الله أم لا، وعن قول الروافض من نسي صلاة [115ب] أو نام عنها فلا إعادة عليه ومن اجتبى في منامه فلا غسل عليه، ونحو اختلافهم في نكاح المتعة وفي نكاح الأطفال وهل يجوز نكاح اليهودية والنصرانية أم لا، وهل يجوز ذبائح اليهود والنصارى أم لا، ونحو اختلافهم في المسح على الخفين وفي جلود الميتة وأصوافها وعصبها، ونحو اختلافهم في الشاهد مع اليمين، ونحو اختلافهم في أكل لحوم الخيل والبغال والحمير والسباع، ونحو اختلافهم في الحرّ يقتل بالعبد والرجل بالمرأة، ونحو اختلافهم في ولد الزنا هل يرث مال أبيه وهل تجوز الصلاة في المكان النجس وهل تجوز الصلاة في الثوب النجس أو في الثوب إذا كان أصابه المني فهل يفرك كما رووا عن عائشة، وعن الصلاة في الثوب يقع عليه الشراب، ونحو اختلافهم في قيام شهر رمضان، ونحو اختلافهم في صلاة الضحى وفي القنوت في صلاة الفجر، وهل صلاة الوتر واجبة كما زعم أبو حنيفة، وفي الضحك هل يقطع [يقطع: تقطع] الصلاة أو ما مرّ بين يدي المصلّي، ونحو اختلافهم فيمن زاد أو نقص في صلاته ساهياً هل يعيد أو يبني على ما تيقن ثم يسجد سجدةً، وهل تجوز الصلاة في جماعة عند فقد الإمام، وهل يجوز أن تصلّى الجمعة خلف من هو رعية وليس بأمر ولا بمأمور، ونحو اختلافهم في تقصير الصلاة في السفر بغير خوف، ونحو اختلافهم في الجمع بين الصلوات بغير علة، وهل يجوز للإمام أن يستخلف غيره إذا هو أحدث ثم يبني المستخلف على ما صلى بهم الإمام، وهل يجوز ترك القراءة في الركعتين الأخيرين أم لا بدّ من القراءة فيهما، وهل بين الله الصلوات الخمس في القرآن كم عدد ركوعهن، وعن الاستنجاء هل هو فرض أم فضل أم تطوع، ونحو اختلافهم في قراءة بسم الله الرحمن الرحيم، ونحو اختلافهم في رفع اليدين عند تكبيرة الافتتاح في الصلاة، وعن قول

الناس خلف الإمام أمين إذا ختم فاتحة الكتاب، ونحو اختلافهم في صلاة الكسوف، واختلافهم في [116] التكبير على الجنائز، ونحو اختلافهم في الأذان والإقامة، وهل يجوز التطريب للمؤذن إذا هو أذن، وهل يجوز أن يقرأ القرآن بالحنان، وهل يجوز لأحد أن يجمع الصلاة في غير المسجد الجامع، وهل يجوز لأحد أن يُبنى مسجداً في قرية وفيها مسجد جامع، وما نصب [نصب (?): نسب] الخلق في المساجد، وهل يجوز رفع الصوامع حتى شرف منها على الناس، وهل يصلى الناس عند الاستسقاء أم يستسقون ويدعون الله ربهم من غير صلوة، ومتى وقت صلاة العيدين، وعن من جامع في شهر رمضان هل أفطر، وقولهم عجلوا الفطور وأخروا السحور هل يجوز لنبي أن يقول مثل هذا القول وهل يحتجم الصائم، ونحو اختلافهم في صوم يوم الشك، وفي رجم الحصن، وهل يصح علم النجوم في درك علم الغيب، وهل الطب إنما أدرك بالتجربة كما زعمت الهند أن الطب إنما هو تجربة وعلم الغيب يدرك بالنجوم، وهل يصح حديث المهدي وحديث السفيناني أو حديث فدك أن أبا بكر انتزعها من فاطمة ظلماً وقسراً أو هو شيء وضعه المجان، ونحو اختلافهم في الذبيح أهو إسماعيل أم هو إسحاق، وفي العلامة التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم، وفي سليمان كيف غاب عنه خبر قوم سبأ ولم يعرف ذلك حتى جاءه الهدهد يخبرهم، وهل يجوز أن يمج أحد عن أحد، ونحو اختلافهم في الشفاعة، ونحو اختلافهم في إلياس وفي الخضر صلى الله عليهما، وهل يصح عمل السحر لمدعيه، ومن يصح خبر السلسلة التي كانت معلقة من السماء بإزاء الصخرة على بيت المقدس فيما زعمت الحشوية، ونحو اختلافهم في معاصي الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، وعن سليمان بن داود صلى الله عليه كيف يجوز أن يجهل نبي من أنبياء الله سبحانه أرضاً فيها قوم يعبدون الشمس وقد سخر الله له الريح والطير والشياطين وإنما كان ملك سليمان إما بأرض الشام وإما بأرض بابل ونحن قد نعرف اليوم جميع ملوك الأرض، وهل [116ب] ينتص أجل القتل أو قتل بأجله، ونحو اختلافهم في تحريم النبيذ وهل على من شرب النبيذ حدّ وفي أيّ حالة من السكر يجب عليه الحد.

وأنا مفسر ذلك إن شاء الله باباً باباً وموضح ما التبس منه ما بين الحجة وأوضح الدلالة حتى يكون من علم جميع ذلك الاختلاف وصوابه على يقين لا شكّ معه وعلى بيان لا لبس معه وعلى إيضاح لا إشكال معه. ولا قوة إلا بالله وما النصر إلا من عنده.

*Appendice II: Table du contenu du traité:*

أ 117	ذكر المرجئة
أ 118	ذكر الحشوية العوام
ب 123	ذكر الدجال
ب 124	ذكر نزول عيسى بن مريم
ب 125	ذكر عذاب القبر وذكر خلق الجنة والنار
ب 126	ذكر السلسلة
ب 126	ذكر الكعبة
ب 128	ذكر القدر
أ 129	ذكر هاروت وماروت
ب 129	ذكر الحضير
أ 130	ذكر يوسف
ب 130	ذكر موسى
ب 130	ذكر أيوب
ب 131	ذكر القدر
ب 132	ذكر خلق القرآن
ب 134	ذكر الشفاعة
أ 135	ذكر تفسير قضاء الله سبحانه على عباده
ب 135	ذكر خلق أفعال العباد
أ 136	ذكر العزيز والمسيح
ب 136	ذكر الإمامة
ب 137	ذكر دعائم الإسلام

- 137 ب ذكر المعرفة بالله
- 137 ب ذكر أبواب المعرفة
- 138 ب ذكر العلم والاستطاعة
- 138 ب باب تفسير العلم
- 139 أ باب ذكر تفسير ما لا يكون
- 139 ب ذكر النجوم
- 140 أ ذكر الاستطاعة
- 140 ب ذكر الجن
- 140 ب ذكر القرامطة وذكر المسيح
- 141 ب ذكر الشيع وما فيها من الروافض وغيرهم
- 142 أ ذكر اختلاف الروافض
- 144 أ ذكر الوصي الذي هو الإمام بزعم الروافض
- 144 ب ذكر علم الغيب
- 145 أ ذكر عيسى بن مريم
- 146 أ ذكر المطالبة لهم بالإمام
- 146 ب باب عجائب الإمام في زعم الروافض
- 147 أ ذكر الأظلة
- 147 ب ذكر نسل آدم عليه السلام
- 148 ب ذكر النسخ
- 149 أ ذكر علامات النبوة
- 154 ب ذكر الهجرة إلى أرض الحبشة
- 154 ب ذكر خروج جعفر إلى النجاشي
- 156 أ ذكر قصة عمرو مع عماره

- أ 158 ذكر اختلاف النواصب العثمانية
- أ 160 ذكر قتل عثمان وما احتج به قاتلوه قبل قتله
- ب 161 ذكر الخوارج
- ب 162 ذكر الإمامية
- ب 162 ذكر الرد على الخوارج
- ب 163 ذكر الاحتجاج على الخوارج
- ب 164 ذكر فرق أهل الملة
- أ 165 ذكر الاحتجاج على الفرق الأربع
- أ 165 ذكر الاحتجاج من القرآن
- أ 166 ذكر الاحتجاج على الإمامية
- ب 166 ذكر فاطمة وقصة فدك
- ب 167 ذكر حديث المهدي والسفياني
- أ 168 ذكر وفاة النبي صلى الله عليه وسلم تسليماً
- أ 169 ذكر ولاية أبي بكر
- ب 171 ذكر الصلاة على النبي عليه السلام لما مات

### References

- ‘Abd Allāh b. al-Hādī b. Yaḥyā al-Ḥamza, *al-‘Iqd al-naḍīd*, MS Maktabat al-Ghālibī (Yemen).
- ‘Abd al-Jabbār al-Hamadānī, “Faḍl al-i‘tizāl wa-ṭabaqāt al-Mu‘tazila wa-mubāyanatuhum li-sā‘ir al-mukhālifin,” dans *Faḍl al-i‘tizāl wa-ṭabaqāt al-Mu‘tazila*, éd. Fu‘ād Sayyid, Tunis [1974], pp. 139-350.
- , *Tatbbīt dalā’il al-nubwawwa* 1-2, éd. ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān, Beyrouth 1966.
- Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, *Taṣaffiḥ al-adilla*. The Extant Parts Introduced and Edited by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, Wiesbaden 2006.
- Abu l-Qāsim al-Balkhī al-Ka‘bī, “Maqālāt al-islāmiyyin,” dans *Faḍl al-i‘tizāl wa-ṭabaqāt al-Mu‘tazila*, éd. Fu‘ād Sayyid, Tunis [1974], pp. 63-119.



- Alami, Ahmed, *L'ontologie modale. Etude de la théorie des modes d'Abū Hāšim al-Gubbāʿī*, Paris 2001.
- Ansari, Hassan, "Kitābi Kalāmi az Dirār b. ʿAmr," *Kitāb-i Māb-i Dīn* 89-90 (1383-84/2004-5), pp. 4-13.
- Arjomand, Said Amir, "The Consolation of Theology. Absence of the Imam and Transition from Chiliasm to Law in Shiʿism," *The Journal of Religion* 76 (1996), pp. 548-71.
- , "The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiʿism. A Sociohistorical Perspective," *International Journal of Middle East Studies* 28 (1996), pp. 491-515.
- , "Imam *Abconditus* and the Beginnings of a Theology of Occultation. Imami Shiʿism circa 280-90 A.H./ 900 A.D.," *Journal of the American Oriental Society* 117 (1997), pp. 1-12.
- Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2000.
- Dānishnāma-yi Jabān-i Islām [Encyclopaedia of the World of Islam]* 1-. Téhéran 1375/1996-.
- Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ* 1-23, éd. Shuʿayb Arnaʿūt, Beyrouth 1993.
- , *Tadbkirat al-ḥuffāz* 1-3, Beyrouth s.d.
- Dharīʿa* = Āghā Buzurg al-Ṭihri, *al-Dharīʿa ilā taṣānīf al-shīʿa* 1-25, Beyrouth 1403-6/1983-86.
- van Ess, Josef, "Die Muʿtazilitenbiographien im *Fihrist* und die muʿtazilitische biographische Tradition," dans *Ibn al-Nadīm und die mittelalterliche arabische Literatur. Beiträge des Johann Wilhelm Fück-Kolloquiums (Halle 1987)*, Wiesbaden 1996, pp. 1-6.
- Frank, Richard M., "Abu Hashim's theory of «states». Its structure and function," dans *Actas do quarto congresso de estudos árabes e islâmicos, Coimbra-Lisboa, 1 a 8 setembro 1968*, Leiden 1971, pp. 85-100.
- , *Beings and Their Attributes. The Teachings of the Basrian School of the Muʿtazila in the Classical Period*, Albany 1978.
- , *Early Islamic Theology. The Muʿtazilites and al-Ashʿarī. Texts and Studies on the Development and History of Kalām*, ed. Dimitri Gutas, Aldershot 2007.
- , "Al-maʿdūm wal-mawjūd. The non-existent, the existent, and the possible in the teaching of Abu Hashim and his followers," *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire* 14 (1980), pp. 185-210.
- , *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam. Texts and Studies on the Development and History of Kalām*, Vol. I, ed. D. Gutas, Aldershot 2005.
- Fück, Johann, "Neue Materialien zum Fihrist," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 90 (1936), pp. 298-321 [repr. dans *The Teachings of the Muʿtazila. Texts and Studies II. Selected and reprinted by Fuad Sezgin in col-*

- laboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt/Main 2000, pp. 142-65].
- Gimaret, Daniel, "Matériaux pour une bibliographie des Ğubbā'ī," *Journal Asiatique* 264 (1976), pp. 277-332.
- , "Matériaux pour une bibliographie des Jubba'i. Note complémentaire," in *Islamic theology and philosophy. Studies in honor of G.F. Hourani*, éd. Michael E. Marmura, Albany 1984, pp. 31-38.
- , "La théorie des *ahwāl* d'Abū Hāšim al-Ğubbā'î d'après des sources aš'arites," *Journal asiatique* 258 (1970), pp. 47-86.
- , *Une lecture mu'tazilite du Coran. Le Tafsīr d'Abū 'Alī al-Djubbā'ī (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs*, Leuven / Paris 1994.
- Gwynne, Rosalind Ward, *The Tafsīr of Abū 'Alī al-Jubbā'ī. First Steps Toward a Reconstruction, with Texts, Translation, Biographical Introduction and Analytical Essay*, PhD. thesis, University of Washington, 1982.
- Ĥajjūrī, Abū Muḥammad Yūsuf b. Muḥammad, *Rawḍat al-akbbār wa-kunūz al-asrār wa-nukat al-āthār wa-marwā'iz al-akbbār*, MS Maktabat Muḥammad Muḥammad Zayd al-Mufarraḥ (Yemen).
- Ibn Abi al-Ĥadīd, *Sbarḥ Nahj al-balāgha* 1-20, éd. M.A. Ibrāhīm, Caire 1959.
- Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad b. ʿAlī, *Lisān al-mizān* 1-7, Beyrouth 1971.
- , *Tabdhīb al-tabdhīb* 1-12, Beyrouth 1984.
- Ibn al-Murtaḍā, *Sbarḥ al-azhār* 1-4, Ṣanʿāʾ 1400/[1980].
- Ibn al-Nadīm, Aḥmad b. Yaḥyā, *al-Fibrīst*, éd. Riḍā Tajaddud, Téhéran 1350/1971.
- Ibn Ṭāwūs, ʿAlī b. Mūsā, *Saʿd al-suʿūd*, Qum s.d.
- Kaḥḥāla, ʿUmar Riḍā, *Muʿjam al-muʿallifīn. Tarājim muṣannifi al-kutub al-ʿarabiyya* 1-15, Beyrouth s.d.
- Khushaym, ʿAlī F., *al-Jubbā'īyyān. Abū 'Alī wa-Abū Hāšim*, Tripoli 1968.
- Khaṭīb al-Baghdādī, *Taʾrīkh Baghdād* 1-14, éd. M.A. ʿAṭāʾ, Beyrouth 1417/[1997-98].
- Khuḍr Muḥammad Nabḥā (éd.), *Tafsīr Abī 'Alī al-Jubbā'ī, (Marwūsʿat tafāsīr al-Muʿtazila, 3)*, Beyrouth 1428/2007.
- Kohlberg, Etan, *A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Ṭāwūs and His Library*, Leiden 1992.
- Madelung, Wilferd, "Imāmism and Mu'tazilite Theology," dans *Le Shīʿisme imāmīte*, ed. T. Fahd, Paris 1970, pp. 13-29 [repr. dans W. Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London 1985, no. VII].
- Modarressi Hossein, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shīʿite Islam. Abū Jaʿfar ibn Qība al-Rāzī and His Contribution to Imāmīte Shīʿite Thought*, Princeton 1993.
- Muḥallī, Sulaymān b. Muḥammad b. Aḥmad, *al-Burbān al-rāʿiq al-mukhalliṣ min warṭ al-maḍāyiq*, MS al-Jāmiʿ al-kabīr, al-Maktaba al-sharqiyya (Ṣanʿāʾ) 673.

- Mu‘jam al-turāth al-kalāmī* = al-Lajna al-‘ilmiyya fi mu’assasat al-Imām al-Şādiq, *Mu‘jam al-turāth al-kalāmī. Mu‘jam yatanāwalu dbikr asmā’ al-mu’allaġāt al-kalāmiyya (al-makhtūtāt wa-l-maḡbū‘āt) ‘abra l-qurūn wa-l-maktabāt allatī tatawwaf-firu fihā nusakbihā* 1-5, Qum 1423/1381/[2002].
- Rukn al-Dīn Maḡmūd b. Muḡammad al-Malāḡimī al-Khuwārazmī, *Kitāb al-Mu‘tamad fī uṣūl al-dīn*. The extant parts edited and introduced by Wilferd Madelung and Martin McDermott, London 1991.
- Schmidtke, Sabine, “The Karaites’ Encounter with the Thought of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/ 1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg,” *Arabica* 53 (2006), pp. 108-42.
- Stewart, Devin J., “Scholarship on the *Fihrist* of Ibn al-Nadīm. The Work of Valeriy V. Polosin,” *Al-‘Uṣur al-Wuṣṭa* 18 i (April 2006), pp. 8-13.
- Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḡmad, *Kitāb al-Du‘ā’*, éd. M.A. Aṭā’, Beyrouth 1413/[1992-93].
- , *al-Mu‘jam al-ṣaḡbīr* 1-2, Beyrouth s.d.
- Wajīh, ‘Abd al-Salām ‘Abbās, *Maṣādir al-turāth fī l-maktabāt al-kbāṣṣa fī l-Yaman* 1-2, Ṣan‘ā’ 1422/2002.
- Zayd, ‘Alī Muḡammad, *Tayyārāt Mu‘tazilat al-Yaman fī l-qarn al-sādis al-bijrī*, Ṣan‘ā’ 1997.



# Abu l-Qāsim al-Balkhī al-Ka‘bī’s Doctrine of the *Imāma*\*

*Rachā el-Omari*

## *Introduction*

Abu l-Qāsim ‘Abd Allāh b. Aḥmad b. Maḥmūd al-Ka‘bī/al-Balkhī (d. 319/931) was the last major theologian in the Baghdādī Mu‘tazilī School.<sup>1</sup> Though a native of Khurāsān, where he also spent most of his life, it was in Baghdad that he was trained in *‘ilm al-kalām* under Abu l-Ḥusayn al-Khayyāt (d. c. 300/913).<sup>2</sup> Al-Ka‘bī belonged to the generation of Mu‘tazilīs who struggled to justify their religious legitimacy at a time when the *abl al-ḥadīth* (the Traditionalists) had made final strides in establishing their spiritual and religious authority as orthodox Islam (*abl al-sunna wa-l-jamā‘a*) under the post-*miḥna* policies of the ‘Abbāsīd caliphs.<sup>3</sup> The former Mu‘tazilī disciple of Abū ‘Alī al-Jubbā‘ī (d. 303/915-6), Abu l-Ḥasan al-Ash‘arī (d. 324/935-36) became, no doubt, the most memorable representative of the struggle of al-Ka‘bī’s generation of Mu‘tazilīs to gain religious legitimacy. Al-Ash‘arī’s renown is partially explained by his selfconscious turn to Traditionalism and coinage of a traditionalist *‘ilm al-kalām* that was later to develop into the “Ash‘arī” school.<sup>4</sup> Al-Ka‘bī provided other theological solutions to the same challenges that were faced by al-Ash‘arī, and examining his theology remains necessary for a full understanding of the predicament of his generation of Mu‘tazilīs.

This contribution examines al-Ka‘bī’s doctrine of the *imāma*, which is essential for situating him, along with the Baghdādī school in particular and the Mu‘tazilīs in general, in relation to other schools and sects, namely Imāmism, Zaydism and Sunnism, which were undergoing the last phases of their formative periods. Before I turn to his doctrine, a note on the nature of the available sources for examining al-Ka‘bī’s doctrines in general is necessary here. None of

---

\* I thank Professor Sabine Schmidtke for giving me the opportunity to present a short version of this paper at the Mu‘tazila workshop in Turkey (July, 2005) and everyone who attended my talk for their comments. I would also like to thank Maurice Pomerantz for sharing his copy of al-Jishumī’s *Sharḥ ‘Uyūn al-masā’il*.

1 For an overview of the doctrines of al-Ka‘bī see Josef van Ess, “Abū l-Qāsem al-Balkhī al-Ka‘bī,” in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 359-62, and ‘Abbās Ziriyāb, “Abu l-Qāsim Balkhī,” in *Dā‘irat al-ma‘ārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 6, pp. 151-56.

2 Abu l-Ḥusayn ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. ‘Uthmān al-Khayyāt, cf. GALS, vol. 1, p. 341.

3 On the post-*miḥna* policies of the ‘Abbāsīd caliphs, see Dominique Sourdel, “La politique religieuse des successeurs d’al-Mutawakkil,” *Studia Islamica* 13 (1960), pp. 5-21.

4 Richard M. Frank, “Ash‘arīyah,” in *Encyclopaedia of Religion*, vol. 1, pp. 449-55.

al-Ka'bi's approximately 48 cited or quoted works is extant, with the exception of his *Qabūl al-akbbār wa-ma'rifat al-rijāl* and a section of his *Maqālāt al-islāmiyyin* entitled *Dhikr al-Mu'tazila*, preserved in a unique manuscript edited by Fu'ād Sayyid.<sup>5</sup> Thus, al-Ka'bi's doctrine on the *imāma*, as well as all his theological doctrines, survives in fragmentary quotations in the works of his opponents. This article reconstructs al-Ka'bi's doctrine on the *imāma* from the fragments that are quoted in five theological traditions. Both the manner in which al-Ka'bi's doctrines are quoted as well as the textual contexts in which these quotes appear will be given priority for our understanding of his views and how they stand in relation to those of their predecessors in the Baghdādī Mu'tazilī school. Therefore, before I turn to reconstruct and examine al-Ka'bi's doctrine, I will first present the views of the Baghdādī Mu'tazilīs before al-Ka'bi.<sup>6</sup>

### *I. The Baghdādī Mu'tazilī Doctrines on the Imāma Prior to al-Ka'bi*

Unlike the Baṣran Mu'tazilī school that began with a noncommittal position regarding the superiority of 'Alī b. Abī Ṭālib (d. 40/660) and only reached a pro-'Alid position with Abū 'Alī al-Jubbā'ī in the beginning of the classical period,<sup>7</sup> the Baghdādī Mu'tazilī school upheld, throughout its history but with varying degrees of emphasis, the doctrine of the *imāma* of the *mafdūl* (the less excellent candidate). This doctrine maintains that the *imāma* of the less excellent candidate is acceptable. The validity of the *imāma* of the first two caliphs, despite the presence of the most excellent candidate, namely 'Alī, follows from this doctrine.<sup>8</sup> This, however, is not to say that important details about the doctrine of the *imāma* were identical for all Baghdādī Mu'tazilīs; significant variants survive both in Baghdādī Mu'tazilī primary sources and in other sources. The Baghdādī Mu'tazilīs, however, held different positions on other aspects of the *imāma* doc-

<sup>5</sup> For a list of al-Ka'bi's works, see Fu'ād Sayyid (ed.), *Faḍl al-i'tizāl wa-ṭabaqāt al-Mu'tazila*, Tunis [1974], pp. 46-55.

<sup>6</sup> Only two titles of al-Ka'bi's lost works include an exclusive discussion on the subject matter of the *imāma*, *Jawāb al-mustarshid fi l-imāma* (*A Response to the Inquirer about the imāma*) (cf. Yāqūt b. 'Abd Allāh al-Ḥamawī, *Mu'jam al-udabā'*. *Irshād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb*, ed. Iḥsān 'Abbās, Beirut 1993, vol. 4, p. 1493) and *Kitāb al-Kalām fi l-imāma 'alā Ibn Qība* (*The Book on the imāma in refutation of Ibn Qība*) (cf. Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, ed. Riḍā Tajaddud, Tehran 1973 [repr. Beirut 1988], p. 219).

<sup>7</sup> For a general overview of the Baṣran Mu'tazilī position on the *imāma*, see Wilferd Madelung, "Imāma," in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 3, pp. 1163-69.

<sup>8</sup> See below for the doctrine of each member of the Baghdādī Mu'tazilī school on this question. Ibn Abī l-Ḥadīd (d. 656/1258) presents a unified Baghdādī Mu'tazilī front on this question (with the exception of Ja'far b. Ḥarb (d. 236/850); see *Sharḥ Nahj al-balāgha*, ed. Ḥasan Tamīmī, Beirut 1963, vol. 1, p. 28), while al-Jishumī (d. 494/1101) stresses the prominence of this position among "those who hold pro-Shī'ī views among the Mu'tazilīs like al-Iskāfī and Ibn al-Mu'tamir (*man tasbayya'a min al-Mu'tazila*)" (*al-'Uyūn fi l-radd 'alā abl al-bida'*, MS Milano, Ambrosiana B 66, f. 8b).

trine, most importantly about the opponents of ʿAlī and the caliphate of ʿUthmān b. ʿAffān (d. 23/644). The only two extant sources on the Baghdādī Muʿtazilī positions on the *imāma* written by Baghdādī Muʿtazilīs are Pseudo al-Nāshīʾ al-Akbar's (d. 293/906) *Kitāb Uṣūl al-niḥāl* and al-Khayyāṭ's *Kitāb al-Intiṣār*, written in refutation of the accusations of Ibn al-Rāwandī (fl. 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> century).<sup>9</sup> After the generation of Jaʿfar b. Mubashshir (d. 234/849) and Jaʿfar b. Ḥarb (d. 236/850), the only available sources for the Baghdādī Muʿtazilī doctrines on the *imāma*, including those of al-Kaʿbī, are non-Baghdādī sources.

Differences among the Baghdādī Muʿtazilī positions with regard to ʿUthmān and the opponents of ʿAlī display certain similarities to those of the Batrī Zaydīs who also accepted the first two caliphs through the doctrine of the *imāma* of the *mafdūl*, but who rejected the legitimacy of the last six years of the caliphate of ʿUthmān and rejected all the opponents of ʿAlī.<sup>10</sup> Among our sources, al-Malaṭī (d. 377/987) stands alone in listing the Baghdādī Muʿtazilī school as a sub-sect of the Zaydīs.<sup>11</sup> Madelung explains this attribution on Malaṭī's part by the similarity between the Baghdādī Muʿtazilī school and the Batrī position on *tafdīl* (as accepting the less excellent candidate as legitimate) and pertinently notes that there is no historical connection between the Baghdādī Muʿtazilīs and the earlier Zaydīs, namely those before Abu l-Qāsim al-Rasī (d. 246/860).<sup>12</sup>

Meanwhile, we find this Batrī position identically formulated in the work of the founder of the Baghdādī school, Bishr b. al-Muʿtamir (d. between 210/825 and 226/840).<sup>13</sup> No source explicitly lists Bishr as a Batrī Zaydī.<sup>14</sup> According to him, only the first six years of the *imāma* of ʿUthmān are acceptable, and he rejects al-Zubayr b. al-ʿAwwām (d. 36/656), and all other opponents of ʿAlī.<sup>15</sup> In agreement with the Batrī school, Bishr also held that anyone who fought ʿAlī was

<sup>9</sup> Josef van Ess, *Frühe Muʿtazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāshīʾ al-akbar (gest. 293 H.)*, Beirut 1971. On the possible authorship of this work by Jaʿfar b. Ḥarb and its false ascription to al-Nāshīʾ al-Akbar, see Wilferd Madelung, "Frühe muʿtazilitische Häresiographie. Das *Kitāb al-Uṣūl* des Gaʿfar b. Ḥarb?," *Der Islam* 57 (1980), pp. 220-36.

<sup>10</sup> Al-Jishumī, *al-ʿUyūn fī l-radd ʿalā abl al-bidaʿ*, f. 8a: "The Batrīs, the followers of al-Ḥasan b. Ṣāliḥ, Kuthayyir al-Nawāʾ and Sulaymān b. Jarīr upheld that the *imāma* is valid by the contract of one man from among the best of Muslims, and is acceptable in the less excellent. They [the Batrīs] also uphold the *imāma* of the two shaykhs (i.e. Abū Bakr and ʿUmar)." On the Batrīs and their difference from the Jārūdī branch of the Zaydīs, see Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965, pp. 49-51.

<sup>11</sup> Muḥammad b. Aḥmad al-Malaṭī, *Kitāb al-Tanbīh wa-l-radd ʿalā abl al-abrwaʾ wa-l-bidaʿ*, ed. Muḥammad Zahīd b. al-Ḥasan al-Kawtharī, Baghdad 1968, p. 27.

<sup>12</sup> Madelung, "Frühe muʿtazilitische Häresiographie," p. 228; idem, *al-Qāsim b. Ibrāhīm*, pp. 42, 78.

<sup>13</sup> Pseudo al-Nāshīʾ, *Kitāb Uṣūl al-niḥāl*, in van Ess, *Frühe Muʿtazilitische Häresiographie*, p. 52.

<sup>14</sup> Al-Jishumī, *al-ʿUyūn fī l-radd ʿalā abl al-bidaʿ*, ff. 8b-9a. Al-Jishumī draws attention to the similarity between the Batrīs and "some of the Muʿtazilīs" based on the question of the *Imāma* of the *mafdūl* "upholding *tafdīl* is the way of the Batrīs and those who professed the Shiʿī position among the Muʿtazilīs, such as al-Iskāfī and Ibn al-Muʿtamir and others."

<sup>15</sup> Pseudo al-Nāshīʾ, *Kitāb Uṣūl al-niḥāl*, pp. 57-58.

in the wrong.<sup>16</sup> Later Baghdādī Mu‘tazilīs would distance themselves from this latter position of Bishr. We can therefore safely assume that al-Malaṭī had Bishr b. al-Mu‘tamir in mind when he states that the Baghdādī Mu‘tazilīs are a subsect of the Zaydīs.

Abū Mūsā al-Murdār (d. 226/841), Bishr’s disciple, maintained his teacher’s doctrine on the *imāma* of the *mafdūl*.<sup>17</sup> As to al-Murdār’s position with regard to ‘Uthmān and his killers, the sources disagree about where he stood on this question. Al-Baghdādī (d. 429/1037) reports that al-Murdār deemed both ‘Uthmān and his murderers to be grave sinners. According to al-Murdār, however, ‘Uthmān’s grave sin could not justify his murder.<sup>18</sup> Al-Khayyāt, however, defends al-Murdār and Ja‘far b. Mubashshir against Ibn al-Rāwandī’s accusations that they held that ‘Uthmān and his betrayers (*khālidībi*) were grave sinners and that both men considered the caliph an unbeliever (*tabarra’ū minhu*). Rather al-Khayyāt holds that al-Murdār refrained from making any statement about ‘Uthmān and those who betrayed him but condemned to hell those who killed him.<sup>19</sup> According to al-Baghdādī, al-Murdār condemned both ‘Uthmān and his murderers [to hell].<sup>20</sup> For al-Khayyāt, however, al-Murdār only condemned ‘Uthmān’s murderer [to hell]<sup>21</sup> but refrained from judging ‘Uthmān and his opponents who betrayed him (*al-wuqūf fī ‘Uthmān wa-khālidībi*). Clearly there is a disparity between al-Baghdādī and al-Khayyāt’s reports on al-Murdār; a disparity that requires an explanation. In the case of al-Khayyāt he held an anti-Shī‘ī bias in general and an anti-Twelve Shī‘ī one in particular. This bias can explain why he was concerned to cast al-Murdār in the most possible proto-Sunnī guise. So we find al-Khayyāt recount that al-Murdār never condemned either ‘Uthmān or his opponents. Meanwhile, al-Baghdādī was less concerned with casting al-Murdār in any favorable fashion in Ash‘arī eyes, and committed to highlighting any pro-Shī‘ī sentiment al-Murdār may have ever expressed. Al-Khayyāt’s presentation of al-Murdār opts to emphasize his condemnation of the murder of ‘Uthmān and his refraining from condemning the political stance of the two parties, namely ‘Uthmān and his opponents. Although we cannot accuse al-Khayyāt of straightforward lying to cover up for al-Murdār’s pro-Shī‘ī position, he was clearly presenting the information to appeal to the post-*mihna* audience whose

<sup>16</sup> Abu Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī, *Firaq al-shī‘a*, ed. Hellmut Ritter, Istanbul 1931, pp. 13-14; ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *Uṣūl al-dīn*, Baghdad 1963, p. 292.

<sup>17</sup> Pseudo al-Nāshī?, *Kitāb Uṣūl al-niḥāl*, p. 52.

<sup>18</sup> Al-Baghdādī, *Uṣūl al-dīn*, p. 288.

<sup>19</sup> Al-Khayyāt, *Kitāb al-Intiṣār wa-l-radd ‘alā Ibn al-Rāwandī al-mulḥid*, ed. Albert Nader, Beirut 1957, p. 74.

<sup>20</sup> Al-Baghdādī, *Uṣūl al-dīn*, p. 288: *wa-za‘ama al-ma‘rūf minhum bi-l-Murdār anna ‘Uthmān fa-saqa wa-anna qātīlīhi fasaqū aydan li-anna fiṣq ‘Uthmān lam yūjīb qatlabu, fa-‘alā qaṭlīhi yakūnu kilā l-fariqayn fī l-nār.*

<sup>21</sup> Al-Khayyāt, *Kitāb al-Intiṣār*, p. 74: *al-barā’a min qātīlīhi wa-shahāda ‘alayhim bi-l-nār.*



views were influenced by the conscious pro-*abl al-ḥadīth* policy of the caliph al-Mutawakkil (232/847-247/861).<sup>22</sup>

Hence we are more prudent to accept al-Baghdādī's rendering of al-Murdār's doctrine of the *imāma*. In the case of Bishr, al-Khayyāt chooses to remain silent about his position on ʿĀ'isha (d. 58/678), the widow of the Prophet, Ṭalḥa b. ʿUbayd Allāh (d. 36/656) and al-Zubayr as well as his condemnation of the last years of ʿUthmān, since without a doubt Bishr's position does not serve the self-image that al-Khayyāt was trying to nurture about the Muʿtazilī sectarian position in his *Kitāb al-Intiṣār*.

In the third generation of Baghdādī Muʿtazilīs, the generation of al-Murdār's students, namely Jaʿfar b. Ḥarb and Jaʿfar b. al-Mubashshir, the Baghdādī Muʿtazilī position on the *imāma* of ʿUthmān developed separate tendencies. One tendency returned to the non-committal stance of Wāṣil b. ʿAṭāʾ (d. 131/748); we encounter it in Ibn al-Mubashshir who refrains from making any statement about ʿUthmān and the ones who betrayed him.<sup>23</sup> The other tendency grew closer to the proto-Sunnī position, as with Jaʿfar b. Ḥarb who accepted the *wilāya* (rule) of ʿUthmān, dropping any conditions for accepting the legitimacy of ʿUthmān's last six years.<sup>24</sup> According to al-Jishumī's account, Ibn Ḥarb takes some (further) steps towards the proto-Sunnī position: he gives up altogether on deciding who is better, ʿAlī or Abū Bakr (d. 11/632). He forsakes the doctrine of *imāmat al-mafḍūl* yet keeps his preference for ʿAlī over ʿUthmān.<sup>25</sup> However, with regard to the killers of ʿUthmān, both Jaʿfar b. Ḥarb and Jaʿfar b. Mubashshir agree on consigning them to hell and they both accept the repentance of ʿĀ'isha, Ṭalḥa and al-Zubayr. This latter stance on the repentance of ʿAlī's enemies represents a pro-Sunnī position that none of the Baghdādī Muʿtazilīs had adopted thus far.<sup>26</sup>

Yet the Baghdādī school was still to bring forth a strong pro-ʿAlid in Abū Jaʿfar al-Iskāfī (d. 240/854), a disciple of Ibn Ḥarb who, as we have just seen, had distanced himself from the Batrīs in his position on ʿUthmān. As with al-Murdār, al-Khayyāt chooses to downplay al-Iskāfī's pro-Shīʿī views in his doctrine on the *imāma*. Thus we find al-Khayyāt stating that al-Iskāfī's position on ʿUthmān is parallel to that of Jaʿfar b. Ḥarb, where al-Iskāfī is described as accepting ʿUthmān's *wilāya* (rule), deeming his murderers worthy of hell, and accepting the repentance of ʿĀ'isha, Ṭalḥa and al-Zubayr.<sup>27</sup> Al-Khayyāt attributes no pro-Shīʿī

<sup>22</sup> For a discussion of the political and intellectual climate in the immediate aftermath of the *miḥna*, which is centered on key Baghdādī Muʿtazilī figures, see Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* 1-6, Berlin 1991-97, vol. 4, pp. 88-119.

<sup>23</sup> Al-Khayyāt, *Kitāb al-Intiṣār*, p. 74.

<sup>24</sup> Al-Khayyāt, *Kitāb al-Intiṣār*, p. 74.

<sup>25</sup> Al-Jishumī, *al-ʿUyūn fi l-radd ʿalā abl al-bidaʿ*, f. 93a.

<sup>26</sup> Al-Khayyāt, *Kitāb al-Intiṣār*, p. 74.

<sup>27</sup> Al-Khayyāt, *Kitāb al-Intiṣār*, pp. 75-76.

position to al-Iskāfi regarding those who did not fight on ‘Alī’s behalf, because al-Iskāfi is said to have not condemned them as deserving hell.<sup>28</sup> Al-Khayyāt was, however, aware of the “extreme” pro-Shī‘ī tendency that was attributed to al-Iskāfi. In contrast to these statements he reports that in none of al-Iskāfi’s work does he find anything that would attest to extreme Shī‘ī views, while recognizing that al-Iskāfi was among the pro-Shī‘ī Mu‘tazilis.<sup>29</sup>

But unlike our sources on al-Murdār’s doctrine on the *imāma*, with al-Iskāfi we have more than one source that confirms that his pro-Shī‘ī views were more than what al-Khayyāt had wished to acknowledge. These sources are al-Jishumī and Ibn Abi l-Ḥadīd. Both Ibn Abi l-Ḥadīd and al-Jishumī describe al-Iskāfi as upholding the *imāma* of the *mafḍūl*.<sup>30</sup> While al-Jishumī remains vague in his descriptions of al-Iskāfi’s pro-Shī‘ism, Ibn Abi l-Ḥadīd provides some concrete references: he quotes from al-Iskāfi’s work against al-Jāhīz (d. 255/869) entitled *Naqḍ al-‘uthmāniyya*, a work which is supposed to include refutations of claims made by al-Jāhīz about Abū Bakr’s superiority to ‘Alī,<sup>31</sup> as well as explicit attacks against Mu‘āwiya (d. 60/680) for having spread false prophetic traditions attacking ‘Alī’s reputation.<sup>32</sup>

Given what we know about al-Khayyāt’s agenda against Ibn al-Rāwandī in his *Kitāb al-Intiṣār* and the existence of two sources that back up al-Iskāfi’s pro-Shī‘ī leanings, we are safe in accepting that al-Iskāfi was strongly pro-Shī‘ī despite al-Khayyāt’s attempt to downplay this important characteristic of al-Iskāfi’s thought.

As for the post-*miḥna* generation of Baghdādī Mu‘tazilis, namely Abū Mujālid (d. 268/882) and his student al-Khayyāt, we have to completely rely on non-Baghdādī Mu‘tazilī sources to reconstruct their views on the *imāma*.<sup>33</sup> Abū Mujālid was a student of Ja‘far b. Mubashshir, and al-Shaykh al-Mufid (d. 413/1032) includes him among the Mu‘tazilis who support ‘Alī in all of his wars, in addition to accepting ‘Ā’isha, Ṭalḥa and al-Zubayr’s repentance.<sup>34</sup> Al-Mufid also states that Abū Mujālid and his student al-Khayyāt accepted the legitimacy of the one-man oath of allegiance given to Abū Bakr and ‘Uthmān.<sup>35</sup> We also know from Ibn Abi l-Ḥadīd that Abū Mujālid supported the *imāma* of the *mafḍūl*. Therefore, with Abū Mujālid we encounter a mild version of the Shī‘ī leanings of the Baghdādī Mu‘tazilis already expressed by Ja‘far b. Ḥarb.

<sup>28</sup> Al-Khayyāt, *Kitāb al-Intiṣār*, pp. 75-76.

<sup>29</sup> Al-Khayyāt, *Kitāb al-Intiṣār*, pp. 75-76.

<sup>30</sup> Ibn Abi l-Ḥadīd, *Sbarḥ Nahj al-balāgha*, vol. 1, p. 28; al-Jishumī, *al-‘Uyūn fī l-radd ‘alā abl al-bida‘*, fol. 8b.

<sup>31</sup> Ibn Abi l-Ḥadīd, *Sbarḥ Nahj al-balāgha*, vol. 4, pp. 217, 219, 263-65, 269.

<sup>32</sup> Ibn Abi l-Ḥadīd, *Sbarḥ Nahj al-balāgha*, vol. 1, p. 782.

<sup>33</sup> On the Mu‘tazilis in general immediately following the *miḥna* and Abū Mujālid in particular, see van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 4, pp. 55-121 and 94-96.

<sup>34</sup> Muḥammad b. Muḥammad al-‘Ukbarī al-Mufid, *al-Jamal wa-l-nuṣra li-sayyid al-‘itra fī ḥarb al-Baṣra*, ed. ‘Alī Mir Sharīfī, Qum 1995-96, pp. 65-66.

<sup>35</sup> Al-Mufid, *al-Jamal*, p. 91.

The *Kitāb al-Intiṣār* reflects al-Khayyāt's interest in defending Muʿtazilis against accusations of holding "Rāfiḍī" tendencies and thereby is a testimony to his anxiety to clear his predecessors from any such association. However, it is not a source of information on al-Khayyāt's own doctrines on the *imāma*. Al-Khayyāt continued to support the *imāma* of the *mafdūl*,<sup>36</sup> but his formulation of the *mafdūl* is conditioned by a caveat, an excuse (*ʿudbr*), that only al-Jishumī highlights.<sup>37</sup> For al-Khayyāt, although the specific excuse is not known, there is an ultimate *maṣlaḥa* (benefit) in what God chooses since he only does what is good. As for the details of al-Khayyāt's doctrine on the *imāma*, we have in addition to al-Jishumī's statement quotations in Ibn Abi l-Ḥadīd's *Sharḥ* in which al-Khayyāt provides excuses for some of ʿUthmān's actions.<sup>38</sup> Al-Mufid also reports that, like many of his predecessors, al-Khayyāt supports ʿAlī in all his wars, holds all his opponents responsible but forgives ʿĀ'isha, Ṭalḥa and al-Zubayr.<sup>39</sup> Unlike earlier Baghdādī Muʿtazilis whose views on the necessity of the *imāma* are not reported, al-Khayyāt holds the *imāma* to be necessary by reason.<sup>40</sup>

Given this relatively fragmentary evidence we have on the Baghdādī Muʿtazilī positions on the *imāma* prior to al-Kaʿbī, any systematic explanation of the political and theological reasons behind the specific shifts within their general pro-ʿAlīd framework would be difficult to deduce. Nonetheless, one general tendency can be highlighted, namely a turn away from the more strongly pro-Shīʿī views of the founder Bishr b. al-Muʿtamir. This general turn is combined with a continuation of the preference for ʿAlī and the *imāma* of the less excellent (*mafdūl*). In al-Khayyāt's account of the *imāma* doctrine of his school, we had the opportunity to observe how he was eager to downplay the pro-Shīʿī tendency in his school and highlight the pro-*proto-Sunni* elements.<sup>41</sup> Having examined where the Baghdādī Muʿtazilī doctrine on the *imāma* stands before al-Kaʿbī, we can now turn to identifying and examining al-Kaʿbī's own doctrine in relationship to his school.

## II. Al-Kaʿbī's Doctrine on the *Imāma*

Al-Kaʿbī's doctrine on the *imāma* is preserved in six theological traditions: (1) the Ashʿarī tradition in the work of ʿAbd al-Qāhir al-Baghdādī, (2) the Māturīdī tradi-

<sup>36</sup> Ibn Abi l-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, vol. 1, p. 28.

<sup>37</sup> Al-Jishumī, *al-ʿUyūn fī l-radd ʿalā abl al-bidaʿ*, f. 93a.

<sup>38</sup> Ibn Abi l-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, vol. 1, p. 531.

<sup>39</sup> Al-Mufid, *al-Jamal*, pp. 65-66; Ibn Abi l-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, vol. 1, p. 534.

<sup>40</sup> See Ibn ʿArafa, "Bāb al-*imāma* min kitāb al-*mukhtaṣar al-shāmil li-bn ʿArafa*," *Ḥawliyyāt jāmiʿat Tūnis* 9 (1972), p. 190, included in van Ess, "al-Khayyāt" in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 4, pp. 1162-64.

<sup>41</sup> As van Ess has already pointed out (*Theologie und Gesellschaft*, vol. 4, pp. 300-1), the post-*miḥna* pro-Sunni policy of the caliphs explains, to some extent, al-Khayyāt's motives in his *Kitāb al-Intiṣār* in distancing himself from the strong Shīʿī tendencies that were winning over some Muʿtazilis, the most illustrious example being Ibn al-Rāwandī.

tion in the work of Abu l-Mu‘īn al-Nasafī (d. 508/1114), (3) the Başran Mu‘tazilī tradition in the work of ‘Abd al-Jabbār (d. 415/1024), (4) the Mu‘tazilī Zaydī Başran tradition in the works of Mānakdim (d. 425/1034) and al-Hākīm al-Jishumī, (5) the Imāmī tradition in the work of al-Shaykh al-Mufid and (6) a late Mu‘tazilī tradition in the work of Ibn Abi l-Ḥadīd. Each of these traditions preserves a different aspect of al-Ka‘bī’s doctrine on the *imāma*. As will become apparent, despite their covering different aspects of al-Ka‘bī’s doctrine, they are on the whole consistent with each other. The implications of the theological agenda of each of these works for their choice of quotations from al-Ka‘bī’s doctrine are clearer in some cases than in others.

### III.1. *The Ash‘arī Reception: al-Baghdādī*

Al-Baghdādī wrote after the beginning of the great occultation (*al-ghayba al-kubrā*), at a time of great tensions between Sunnī and Imāmī groups in Baghdad.<sup>42</sup> His *Uṣūl al-dīn*, in which he quotes the *imāma* doctrine of al-Ka‘bī, belongs to the Ash‘arī *uṣūl al-dīn* genre, which started with al-Ash‘arī’s *Lum‘a‘ fī uṣūl al-dīn*. In the section on the *imāma*, he lists the views of his major opponents on the doctrine of the *imāma*: the Imāmīs. However, he does not present their doctrines according to their own categorizations, so we sometimes find him lumping together Mu‘tazilīs and Imāmīs under the same category.<sup>43</sup> Such categorization reflects al-Baghdādī’s polemical prejudice, namely refuting the Imāmī influence on other pro-‘Alīd positions. Al-Ka‘bī’s doctrine on the *imāma* is brought up in a chapter entitled “On the Characteristics of the *Imām* and his Tribe”.<sup>44</sup> After listing the Ash‘arī position, which in accordance with the Sunnī mainstream proclaims the *imāma* to belong to the tribe of Quraysh, al-Baghdādī lists the positions that do not agree with his school. Among these positions comes, first, the Ḍirāriyya, which upholds that the *imāma* is valid outside of Quraysh, even if an eligible candidate is available in it. Second, al-Baghdādī mentions al-Ka‘bī, who recognizes that the *imāma* must belong to Quraysh unless a civil strife is looming, in which case he makes it permissible for the *Imām* to be elected outside of Quraysh:

Al-Ka‘bī claimed that Quraysh is more worthy (*awlā bibā*) of it [the *imāma*] than whoever may be worthy of it from outside of Quraysh. However, if civil strife (*fitna*) is feared, then [al-Ka‘bī claimed] it is acceptable to have the *imāma* outside of Quraysh.<sup>45</sup>

When quoting al-Ka‘bī, al-Baghdādī associates him neither with the Baghdādī school nor with his teacher al-Khayyāt. It is also important to note that earlier

<sup>42</sup> Henri Laoust, *Les schismes dans l’Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris 1965, pp. 163-87.

<sup>43</sup> Al-Baghdādī, *Uṣūl al-dīn*, p. 291.

<sup>44</sup> Al-Baghdādī, *Uṣūl al-dīn*, p. 275.

<sup>45</sup> Al-Baghdādī, *Uṣūl al-dīn*, pp. 293-94.

Baghdādī Mu'tazilīs were not represented in our sources formulating the characteristics of the *imāma* in terms of "Quraysh versus outside of Quraysh". Instead, as we saw earlier, the *imāma* legitimacy question was cast by these earlier Baghdādī Mu'tazilīs in terms of the *imāma* of 'Alī versus that of the first three caliphs. Most probably, al-Ka'bi's re-formulation of the characteristics of the *imāma* in Quraysh/non-Quraysh terms made him stand out among other Baghdādī Mu'tazilīs, and earned him the unfavorable attention of al-Baghdādī. This attention is triggered by al-Ka'bi's engagement with a particularly Sunnī formulation of the *imāma* legitimacy question. The Ash'arī position that the *imāma* favors Quraysh is based on the Sunnī prophetic saying "the *Imāms* are from Quraysh."<sup>46</sup> The exception in al-Ka'bi's formula, namely that a civil strife makes it permissible to have a non-Qurashī *Imām*, hints at a possible Murji'ite influence on him. This influence may have filtered from a Ḥanafī eastern background or simply through a lingering archaic Sunnī tendency that was kept even by al-Shāfi'ī (d. 204/820).<sup>47</sup>

While only al-Ka'bi and Ḍirār b. 'Amr (d. ca 200/815) to the exclusion of any other Mu'tazilīs are quoted in this chapter on the *imāma*, al-Ka'bi is consistently absent from the remaining chapters on the *imāma* in *Uṣūl al-dīn*. Other Mu'tazilīs are listed in other chapters on the *imāma*; al-Nazzām (d. between 220/835-230/845) and Bishr b. al-Mu'tamir, for example, are quoted as stating that the arbitrators were in the wrong and thus are grave sinners (*fāsiq*).<sup>48</sup> Also highlighted are Wāṣil's and 'Amr b. 'Ubayd's (d. ca 144/748) views on postponing judgment about 'Uthmān as well as al-Murdār's condemnation of both 'Uthmān and his killers.<sup>49</sup> That al-Ka'bi is not mentioned in other chapters dealing with the *imāma* is not because al-Baghdādī saw no difference between al-Ka'bi and the Ash'arīs; rather, it is more likely that it is because al-Baghdādī saw no urgency in refuting other aspects of al-Ka'bi's *imāma* doctrine. After all, the doctrines of the earlier Baghdādī Mu'tazilīs and Mu'tazilīs in general were clearly known to al-Baghdādī, as testified by the fact that he quotes Wāṣil and 'Amr b. 'Ubayd.

## II.II. *The Māturīdī Reception: Abu l-Mu'īn al-Nasafī*

Like al-Baghdādī, al-Nasafī quotes al-Ka'bi's opinion that the *imāma* belongs to Quraysh except if civil strife is feared, in which case it becomes acceptable for a

<sup>46</sup> This *ḥadīth* appears in Ibn Ḥanbal's *Musnad*, see A.J. Wensinck, *al-Mu'jam al-mufabras li-alfāz al-Ḥadīth al-Nabawī* 1-8, Leiden 1936-88, vol. 1, p. 92 (*Musnad*, vol. 2, pp. 129, 183, and vol. 4, p. 421).

<sup>47</sup> On Murji'ism and early Sunnī doctrines on the *imāma*, see Wilferd Madelung, "Murđjī'a," in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 7, pp. 605-7.

<sup>48</sup> Al-Baghdādī, *Uṣūl al-dīn*, p. 292.

<sup>49</sup> We have already encountered this position of Murdār above (al-Baghdādī, *Uṣūl al-dīn*, p. 288).

non-Qurashī man to assume the *imāma*.<sup>50</sup> This view of al-Ka‘bī is listed by al-Nasafī in a chapter entitled “On The One Who is Most Worthy (*awolā*) of the *imāma*.”<sup>51</sup> Again, like *Uṣūl al-dīn*, *Tabṣīrat al-adilla* lists al-Ka‘bī close to Ḍirār, except that here Ḍirār’s position is listed after that of al-Ka‘bī and is worded differently, making it less likely that both authors were using the same source.<sup>52</sup> Al-Nasafī labels the positions of al-Ka‘bī and Ḍirār as contradictory to that of the *Sunna*, as expressed in the prophetic tradition “the *Imāms* are from Quraysh,” already encountered in al-Baghdādī.<sup>53</sup> Moreover, al-Nasafī’s goal is similar to al-Baghdādī’s. He is not only interested in criticizing ‘unorthodox’ positions but is also concerned with systematically laying out his school’s position, as represented by its founder al-Māturīdī (d. 333/944). Al-Māturīdī’s doctrine combines a commitment to an *imāma* from Quraysh with the qualification that this person be the most pious and mindful of God as well as the most perceptive and knowledgeable of what is best for the community.<sup>54</sup>

Moreover, al-Nasafī includes aspects of al-Ka‘bī’s doctrine on the *imāma* that were not mentioned by al-Baghdādī. One is quoted in a chapter on the “Impossibility of the Assignment of Two *Imāms*.”<sup>55</sup> Al-Ka‘bī is described as a follower of a certain Abu l-‘Abbās al-Qalānisi in holding that casting lots is an acceptable method to end any dispute in choosing between two potential *Imāms*.<sup>56</sup> This method of resolving a dispute would seem untenable had the *imāma* of one of the *Imāms* been considered legitimate with absolute certainty and necessity. In this conciliatory position towards the *imāma*, al-Ka‘bī again seems close to a Murji‘ī frame of mind.

The third and last quotation of al-Ka‘bī’s doctrine on the *imāma* in *Tabṣīrat al-adilla* ascribes to him a late Mu‘tazilī position on the *imāma* of the *mafdūl*.<sup>57</sup> Al-Ka‘bī is quoted as referring to his own work *‘Uyūn al-masā’il* for this position of his on the *imāma*,

[...] the Jarīris and the Ya‘qūbīs [i.e. among the Zaydis] prefer ‘Alī over all the companions of the Prophet. Most of the late Mu‘tazilīs have opted for this position. Al-Ka‘bī wrote that he chose this position, namely that of preferring ‘Alī over the rest of the companions, in his book entitled *‘Uyūn al-masā’il*.<sup>58</sup>

In none of these three quotes of al-Ka‘bī do we find him associated with his Baghdādī school in general or his immediate teacher in particular. Indeed, none

<sup>50</sup> Maymūn b. Muḥammad al-Nasafī, *Tabṣīrat al-adilla fī uṣūl al-dīn ‘alā ṭarīqat al-Imām Abū Manṣūr al-Māturīdī* 1-2, ed. Claude Salamé, Damascus 1990-93, vol. 2, p. 828.

<sup>51</sup> Al-Nasafī, *Tabṣīrat al-adilla*, vol. 2, p. 828.

<sup>52</sup> Cf. al-Nasafī, *Tabṣīrat al-adilla*, vol. 2, p. 828; al-Baghdādī, *Uṣūl al-dīn*, p. 275.

<sup>53</sup> Al-Nasafī, *Tabṣīrat al-adilla*, vol. 2, p. 828.

<sup>54</sup> Al-Nasafī, *Tabṣīrat al-adilla*, vol. 2, pp. 828-33.

<sup>55</sup> Al-Nasafī, *Tabṣīrat al-adilla*, vol. 2, p. 826.

<sup>56</sup> Al-Nasafī, *Tabṣīrat al-adilla*, vol. 2, p. 826.

<sup>57</sup> Al-Nasafī, *Tabṣīrat al-adilla*, vol. 2, p. 834.

<sup>58</sup> Al-Nasafī, *Tabṣīrat al-adilla*, vol. 2, p. 896.

of the Baghdādī Mu'tazilī doctrines on the *imāma* is quoted here. The only Mu'tazilī quoted in the *imāma* chapters of *Tabṣīrat al-adilla*, in addition to Ḍirār and Abū 'Alī al-Jubbā'ī, are Wāṣil and 'Amr b. 'Ubayd. These last two refuse to take sides regarding the Battle of the Camel.<sup>59</sup> Abu l-Hudhayl (d. 227/841-2) and Ḍirār are cited as holding that one party should be culpable but that there is no evidence to support either side.<sup>60</sup> But the views of those named as expressing their position regarding the Battle of the Camel are nowhere associated with al-Ka'ibī. Like al-Baghdādī, al-Nasafī's presentation of al-Ka'ibī's doctrine stands out in the way it highlights his doctrine in isolation from his Baghdādī school in general and his teacher al-Khayyāṭ in particular.

### II.III. *The Baṣran Mu'tazilī Reception: 'Abd al-Jabbār*

At one point in his career 'Abd al-Jabbār had upheld a non-committal position (*taẓwīf*) regarding who is most worthy of the *imāma*, but he later proclaimed the superiority of 'Alī and the *imāma* of the *mafdūl*.<sup>61</sup> In his *Tatbīṭ dalā'il al-nubuwawa*, 'Abd al-Jabbār quotes al-Ka'ibī on two occasions. *Tatbīṭ dalā'il al-nubuwawa* is mostly dedicated to proving the prophethood of Muḥammad but also includes refutations of the claims of Muslim and non-Muslim sects.<sup>62</sup> Al-Ka'ibī is first quoted as defending the faith of Abū Bakr against accusations of hypocrisy, then quoted in defense of Abū Bakr but with the specific aim of refuting the claims of 'Abd Allāh b. Saba'.<sup>63</sup> Both quotations are taken from the same work of al-Ka'ibī, entitled *Naqd Ibn al-Rāwandī*, but each one of them represents a different variant of the same original passage in al-Ka'ibī's work.

1-[...] Abu l-Qāsim al-Ka'ibī said: "Whomever the commander of the believers considers most worthy [has to be the most worthy]. We cannot refute the prince's ['Alī's] word that the best of this community after its Prophet are Abū Bakr and 'Umar. No one who has some knowledge or some share of knowledge can refute this statement. The early Shī'a used to prefer Abū Bakr and 'Umar." He [al-Ka'ibī] said: "Someone said to Shurayk b. 'Abd Allāh<sup>64</sup> 'Who is better, Abū Bakr or 'Alī?' He [Shurayk] responded:

<sup>59</sup> Al-Nasafī, *Tabṣīrat al-adilla*, vol. 2, p. 887.

<sup>60</sup> Al-Nasafī, *Tabṣīrat al-adilla*, vol. 2, p. 887.

<sup>61</sup> Abu l-Husayn Aḥmad Mānakdim Shashdīw, *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, ed. [as a work by 'Abd al-Jabbār] 'Abd al-Karīm 'Uthmān, Cairo 1384/1965, p. 767.

<sup>62</sup> Wilferd Madelung, "'Abd al-Jabbār," in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 116-18.

<sup>63</sup> 'Abd al-Jabbār al-Hamadhānī, *Tatbīṭ dalā'il al-nubuwawa* 1-2, ed. 'Abd al-Karīm 'Uthmān, Beirut 1966, vol. 1, pp. 61-63. In most early sources 'Abd Allāh b. Saba' is considered the head of a sect that denied the death of 'Alī; the historical reality behind the mythical figure of 'Abd Allāh b. Saba', however, remains shrouded in ambiguity; see M.G.S. Hodgson, "'Abdallāh b. Saba'," in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 1, p. 51.

<sup>64</sup> Shurayk b. 'Abd Allāh Abū 'Abd Allāh al-Nakha'ī (d. 177/793) is described by both al-Khatīb al-Baghdādī (*Tārīkh Baghdād*, Beirut 1966, vol. 9, pp. 279-95) and al-Dhahabī (*Siyar a'lām al-nubalā'*, ed. Shu'ayb Arna'ūt, Beirut 1996, vol. 8, pp. 200-16) to have held Shī'ī

‘Abū Bakr.’ The person asking him continued: ‘[How] Do you say this when you are one of the Shī‘a?’ He [Shurayk] responded: ‘Yes, a Shī‘ī is one who says the likes of this. By God, the commander of the believers [‘Alī] has mounted this pulpit [literally these pieces of wood] and said: ‘The best of this community after its Prophet is Abū Bakr and ‘Umar. He [Shurayk] added: ‘Shall we refute his words? Shall we call him a liar? By God he [‘Alī] was not a liar.’” This was mentioned by Abu l-Qāsim al-Balkhī in refutation of Ibn al-Rāwandī’s objection to Abū ‘Uthmān ‘Amr b. Baḥr al-Jāḥiẓ in his book *Fī nazmī l-Qurʾān wa-salāmatihī min al-ziyāda wa-l-nuqṣān*.<sup>65</sup>

2-Abu l-Qāsim al-Balkhī reported in his book, in which he refuted the objection of Ibn al-Rāwandī to Abū ‘Uthmān ‘Amr b. Baḥr al-Jāḥiẓ’s statement that the Qurʾān is free from additions and deletions: “The statement of the commander of the believers [‘Alī] that the best of this community after its Prophet are Abū Bakr and ‘Umar is transmitted in a manner that cannot be denied by any one with some degree of knowledge.” He [al-Ka‘bī] mentioned a group among those who reported their [i.e., Abū Bakr’s and ‘Umar’s] merit, nobility, strength and glory. Then he [al-Ka‘bī] said: “But according to us it is what ‘Alī himself wished that counts.” Then Abu l-Qāsim, may God have mercy on his soul, said that Shurayk b. ‘Abd Allāh was one of the most important Shī‘īs and he used to say: “The best of this community are Abū Bakr and ‘Umar and they are both better than ‘Alī. If I had said other than this, I would not be among the party of ‘Alī. Because he [‘Alī] had mounted this pulpit [literally these pieces of wood] and said: ‘Indeed the best of this community after its Prophet are Abū Bakr and ‘Umar. How can we call him [‘Alī] a liar? By God he [‘Alī] was not a liar!’”<sup>66</sup>

3-Abu l-Qāsim said: “The report is correct but according to us it has a specific purpose. We did not single out this quote<sup>67</sup> for the purpose of mentioning what the commander of the believers said with regard to their [Abū Bakr’s and ‘Umar’s] excellence, for that is clearer than the sun and there is much [evidence] in support of it, and many lengthy and specific books were written about it. Rather, we mentioned it [this quote of Shurayk b. ‘Abd Allāh] in response to ‘Abd Allāh b. Saba’ and what came out of him [...]”<sup>68</sup>

What we encounter in these quotations is a reference by al-Ka‘bī to an unusual early Shī‘ī statement he attributes to a certain Shurayk b. ‘Abd Allāh in which the latter preaches the superiority of Abū Bakr and ‘Umar b. al-Khaṭṭāb (r. 13/634-23/644). This position is doubly striking: first in that it is attributed to an early Shī‘ī figure and second in that it is presented as a statement by ‘Alī himself. Perhaps it is therefore no surprise that this Shurayk b. ‘Abd Allāh is considered not an early Shī‘ī but a Murji‘ī by the Twelver Shī‘ī al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī (d. b. 300/912 and 310/922).<sup>69</sup> The purpose of al-Ka‘bī’s quotation of Shurayk, as he himself tells us, is to refute ‘Abd Allāh b. Saba’s claims made

---

leanings. He does not appear in the *riḡāl* works of either al-Najāshī (d. 450/1058) or al-Ṭūsī (d. 459-60/1066-7).

<sup>65</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Taḥbīt dalā’il al-nubuwawā*, vol. 1, pp. 62-63.

<sup>66</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Taḥbīt dalā’il al-nubuwawā*, vol. 2, pp. 548-49.

<sup>67</sup> The edited text reads “*lam naqṣid li-dbikr mā qālabū amīr al-mu’minīn fī faḍlibim*” I read the verb “*lam naqṣidhu*” with an attached pronoun.

<sup>68</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Taḥbīt dalā’il al-nubuwawā*, vol. 2, p. 549.

<sup>69</sup> Al-Nawbakhtī, *Firaq al-sbī’a*, p. 7.



against the integrity of Abū Bakr. Indeed there is nothing to suggest that al-Ka'ibī is quoted by 'Abd al-Jabbār in his *Tahbūt dalā'il al-nubuwwa* as upholding the preference that Shurayk proclaims of the superiority of Abū Bakr and 'Umar over 'Alī. Al-Ka'ibī's own clarification that he quotes Shurayk to refute the attacks of 'Abd Allāh b. Saba' on Abū Bakr explains that he chose what seemed to him to be an early Shī'ī figure in order to make a stronger case against followers of 'Abd Allāh b. Saba'. In other words, these quotations do not contradict what we know of al-Ka'ibī's preference for 'Alī as documented by al-Nasafī, though it clearly demonstrates his commitment to defending the reputation of Abū Bakr.

#### II.IV. *The Başran Mu'tazilī Zaydī Reception: Mānakdīm and al-Jisumī*

In his *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, Mānakdīm includes one lengthy quote on al-Ka'ibī's position regarding how the necessity of having an *Imām* is known. Mānakdīm reports that for al-Ka'ibī the *imāma* is known by reason alone and, because of this position of his, he associates al-Ka'ibī with the Imāmīs who also hold the *imāma* to be necessary by reason.<sup>70</sup> In holding this position, Mānakdīm adds, al-Ka'ibī stands against the opinion of the Başran Mu'tazilī Zaydīs.

Furthermore, Mānakdīm reports al-Ka'ibī's position on whether it is necessary to have an *Imām* at all times. In refutation of the Imāmī position that "God has to reveal an *Imām* through a specific designation (*naṣṣ*), because people need him", al-Ka'ibī maintains that people have to elect an *Imām* in case God does not reveal his appointment through a text.<sup>71</sup> That an *Imām* should be posited is deemed necessary for the benefit (*maṣlaḥa*) of the community. What al-Ka'ibī intends by *maṣlaḥa* is not clear to Mānakdīm, so he suggests two interpretations: either a religious *maṣlaḥa* or a worldly one. He concludes that al-Ka'ibī must have the second kind in mind:

Abu l-Qāsim disagreed with us on this question [the knowledge of the need for an *Imām*] and said: "We know of the necessity of the need for an *Imām* through reason and it is this view that the Imāmīs have adopted." [...] Abu l-Qāsim says: "It is necessary for people to appoint him [an *Imām*] if God did not reveal his appointment, because their *maṣlaḥa* is in that." This may imply that he intends by this a religious *maṣlaḥa* in accordance with the Imāmīs who take the *imāma* to be a Divine grace in matters of religion (*lutf fī l-dīn*), or it can imply that he means by it a worldly *maṣlaḥa* in accordance with what some of our friends say [i.e., Baghdādī Mu'tazilī]. If he [al-Ka'ibī] intends the first meaning, then the difference between him and the Imāmīs is in the aspect that I have mentioned [i.e., that an *Imām* is made known by God through specific designation (*naṣṣ*)]. Because of this it is not necessary [in al-Ka'ibī's view] for the *Imām* to be infallible. The Imāmīs [by contrast] hold the infallibility of the *Imām* to be necessary. If he [al-Ka'ibī] intends the second meaning, then the difference between him and the Imāmīs

<sup>70</sup> Mānakdīm, *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, p. 758.

<sup>71</sup> Mānakdīm, *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, p. 758.

is apparent because they hold the *imāma* to be a grace from God, like knowing God through His Oneness and Justice and other Divine graces. He [al-Kaʿbī] does not uphold this position.

Like his Muʿtazilī Zaydī predecessor,<sup>72</sup> al-Jishumī quotes al-Kaʿbī’s position that the necessity of the *Imām* is known through reason. In his *al-ʿUyūn fī l-radd ʿalā abl al-bidaʿ* at the beginning of a chapter entitled “On the *Imāma* and on Whether It is Known to be Necessary by Reason”, al-Jishumī associates al-Kaʿbī with the *Imāmīs* in claiming that it is by means of reason that the necessity of the *imāma* is known: “The *Imāmīs* said that it is known to be necessary by reason. This is also the position of Abu l-Qāsim al-Balkhī.”<sup>73</sup> Al-Kaʿbī follows the position of his teacher al-Khayyāṭ, although al-Jishumī neither mentions this similarity between al-Kaʿbī and al-Khayyāṭ nor attributes this position to al-Khayyāṭ in the first place. This position was also upheld by al-Jāḥiẓ and Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044) and was not seen as characteristic of al-Khayyāṭ’s branch of the Baghdādī school.<sup>74</sup> Both Mānakdīm and al-Jishumī compare al-Kaʿbī’s position to the *Imāmī* one and remain silent about any association between him and his Baghdādī Muʿtazilī school. This is particularly noteworthy given that details about members of the Baghdādī Muʿtazilī school, both as a group and as distinct individuals, are mentioned by these authors without fail, but they are mentioned separately from al-Kaʿbī.

In addition to the quotations of al-Kaʿbī’s doctrine on the *imāma* in Baṣran Muʿtazilī-Zaydī sources, we also have references to his association with prominent Zaydī figures. We know that al-Kaʿbī worked as a secretary for the Zaydī *Dāʿī* Muḥammad b. Zayd (d. 287/900) and spoke highly of him, showing his high esteem of the *Dāʿī* but revealing nothing explicit regarding his political and doctrinal allegiance to him.<sup>75</sup> Furthermore, there are several references to al-Kaʿbī and

<sup>72</sup> Although al-Jishumī became a Zaydī towards the end of his life, there is evidence in the works cited here that he was a Zaydī when he wrote them. See Wilferd Madelung, “al-Ḥākim al-Diḡhamī,” in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Supplement. Fascicules 5-6, p. 343.

<sup>73</sup> Al-Jishumī, *al-ʿUyūn fī l-radd ʿalā abl al-bidaʿ*, f. 89 a. On the *Imāmī* position regarding the knowledge of the necessity of the *imāma* through reason, see Madelung, “*Imāma*,” in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 3, pp. 1163-69.

<sup>74</sup> On this position of al-Kaʿbī, cf. Madelung, *al-Qāsim b. Ibrāhīm*, p. 143. A different variant of al-Kaʿbī’s position is reported by Madelung in which al-Kaʿbī maintains that the necessity of the *imāma* is known by both reason and revelation (referring to Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, *Faṣl muntazaʿ min Kitāb al-Uṣūl*, MS Wien Glaser 114 for this variant).

<sup>75</sup> We find al-Kaʿbī quoted praising the *dāʿī* Muḥammad b. Zayd in Bahāʾ al-Dīn Muḥammad b. Ḥasan Ibn Isfandiyyār’s *Tārīkh Ṭabaristān*: “Sayyid *Imāmī* Mufid Abū Ṭālib related that he had a learned secretary called Abu l-Qāsim al-Kātib al-Balkhī, noted for his eloquence and excellence, who used to say that his Prince so far excelled all others for whom he had acted as secretary such that, to use his own expression: ‘I could have imagined that it was Muḥammad the Prophet of God dictating one of his revelations (94).’ ” A similar quote is found in al-Jishumī’s *Jalāʾ al-abṣāʾ*; see Wilferd Madelung, *Arabic Texts Concerning the History of the Zaydī Imāms in Ṭabaristān, Daylamān and Gilān*, Beirut 1987, p. 122.

Zaydis in al-Jishumī. Al-Jishumī quotes al-Ka'bi as praising the Zaydī Imāms al-Qāsim (d. 246/860), al-Hādī (d. 298/911), and al-Nāṣir (d. 322/934), adding that the Mu'tazilis had a role in supporting them,<sup>76</sup> but al-Jishumī does not comment on this claim of al-Ka'bi. Al-Jishumī's silence on the matter suggests that although he was not in agreement with al-Ka'bi about the Mu'tazilī support of the Zaydī Imāms, he did not care to refute him either. Given the limited nature of the information we have about al-Ka'bi's doctrine it remains ultimately hard if not impossible to gauge how much influence al-Ka'bi's interactions with the Zaydī *Dā'īs* exerted on his formulation of his doctrine of the *imāma*.<sup>77</sup>

#### II.V. *The Baghdādī Mu'tazilī Imāmī Reception: al-Shaykh al-Mufid*

The *imāma* doctrine was one major point of disagreement between al-Mufid and the Baghdādī school, which influenced him in other aspects of his theology.<sup>78</sup> The similarity between the *imāma* doctrines of al-Ka'bi and al-Mufid, namely knowing the necessity of the *imāma* through reason, which was brought up by al-Jishumī and Mānakdīm, is not addressed by al-Mufid. Moreover, in a work dedicated to accounting for the different positions on the Battle of the Camel, entitled *al-Jamal*, al-Mufid mentions al-Ka'bi's position about 'Alī's opponents in the Battle of the Camel, namely 'Ā'isha, Ṭalḥa and al-Zubayr. Al-Ka'bi is listed along with other Mu'tazilis who held the same opinion, including his teacher al-Khayyāt and his teacher's teacher Abū Mujālid, as well as all prior Baghdādī Mu'tazilis, with the exception of the two Ja'fars, Ja'far b. Ḥarb and Ja'far b. al-Mubashshir. In this list of the Baghdādī Mu'tazilis two Baṣran Mu'tazilis are also included: al-Shaḥḥām (d. after 257/871) and Abū 'Alī al-Jubbā'i. Al-Ka'bi is quoted by al-Mufid as subscribing to the position that 'Alī was always right in all of his wars, with the exception of al-Ka'bi's acceptance of the repentance of 'Ā'isha, Ṭalḥa and al-Zubayr.<sup>79</sup>

In addition to reporting about where al-Ka'bi stood regarding the Battle of the Camel, al-Mufid also reports al-Ka'bi's position on the number of people necessary to give a valid oath for the *imāma*. Along with his teacher al-Khayyāt and his teacher's teacher Abū Mujālid, al-Ka'bi is said to have accepted the oath of one person for a caliph as sufficient since he accepted the oath of 'Umar b.

<sup>76</sup> Al-Jishumī, *al-'Uyūn fī l-radd 'alā abl al-bida'*, f. 8a.

<sup>77</sup> In another passage in his *Sharḥ 'Uyūn al-masā'il* (MS Ṣan'ā', al-Jāmi' al-kabīr, al-Maktaba al-Gharbiyya, *ilm al-kalām* # 99, f. 29a), al-Jishumī relates that the Baghdādī Mu'tazilis claim to be Zaydis. We have no reason for suggesting that the Baghdādī Mu'tazilis referred to by al-Jishumī are al-Ka'bi and his followers.

<sup>78</sup> On the elements of al-Shaykh al-Mufid's theology in which he claims to have followed the doctrine of the Baghdādī Mu'tazilis, see Martin McDermott, *The Theology of al-Shaykh al-Mufid* (d. 413/1022), Beirut 1978, *passim*.

<sup>79</sup> Al-Mufid, *al-Jamal*, pp. 75-66.

al-Khaṭṭāb as sufficient to establish the caliphate of Abū Bakr.<sup>80</sup> In this position, al-Kaʿbī is perceived as holding a position separate from that of the Baṣran Muʿtazilīs. Abū ʿAlī al-Jubbāʿī posits four people as a minimum for an oath to be valid. The rest of the Baghdādī Muʿtazilī opinions on this question are not related, which could have been the result of their not voicing any position on this question.

## II. VI. *A Late Muʿtazilī Reception: Ibn Abi l-Ḥadīd*

Ibn Abi l-Ḥadīd had strong ʿAlid sympathies; he was not a Shīʿī but a Muʿtazilī who upheld the Baghdādī Muʿtazilī view that ʿAlī was the most excellent of the Prophet’s companions and was influenced by the views of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044).<sup>81</sup> Ibn Abi l-Ḥadīd’s quotation of al-Kaʿbī’s doctrine on the *imāma* includes listing al-Kaʿbī’s views along with other Baghdādī Muʿtazilīs, listing his views along with those of his teacher or listing his views on his own. On the question of the superiority of ʿAlī over Abū Bakr, Ibn Abi l-Ḥadīd claims that al-Kaʿbī like his teacher al-Khayyāṭ and all members of the Baghdādī school attest that ʿAlī was more excellent than Abū Bakr.<sup>82</sup> The Baghdādīs that are mentioned here by Ibn Abi l-Ḥadīd include Bishr b. al-Muʿtamir, Abū Mūsā al-Murdār, Jaʿfar b. Mubashshir and al-Iskāfi.

Ibn Abi l-Ḥadīd also attributes to al-Kaʿbī and to his teacher al-Khayyāṭ the merit of upholding that the *imāma* should be in the family of the Prophet, in the following order: “The best of the Muslims are ʿAlī b. Abī Ṭālib, then his son al-Ḥasan, then his son al-Ḥusayn, then Ḥamza b. ʿAbd al-Muṭṭalib, then Jaʿfar b. Abī Ṭālib, then Abū Bakr b. Abī Quḥāfa, then ʿUmar b. Khaṭṭāb, then ʿUthmān b. ʿAffān.”<sup>83</sup> Ibn Abi l-Ḥadīd reports having read this position attributed to al-Kaʿbī in a work of Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī (d. 369/979) whose title he does not provide. He also attributes this position to earlier Baghdādīs according to a work he read which he attributes to Abū Jaʿfar al-Iskāfi.<sup>84</sup>

To al-Kaʿbī and his students, who remain unnamed, Ibn Abi l-Ḥadīd ascribes the belief that ʿAlī is the most excellent, but because of the *aṣlah* (the optimum) for the community God made the less excellent *Imāms* before him:<sup>85</sup>

This is a declaration of the position of our friends among the Baghdādī Muʿtazilīs. They claim that he [ʿAlī] is the most excellent and most deserving of the *imāma*. [They claim] that if it were not for God and His Messenger’s knowledge that it [the *imāma* of the

<sup>80</sup> Al-Mufid, *al-Jamal*, p. 91.

<sup>81</sup> Wilferd Madelung, “Ibn Abi l-Ḥadīd,” in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 108-10.

<sup>82</sup> Ibn Abi l-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, vol. 1, p. 28.

<sup>83</sup> Ibn Abi l-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, vol. 3, p. 645.

<sup>84</sup> For the list of works by al-Iskāfi on the subject of the *imāma*, see van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 6, pp. 301-2.

<sup>85</sup> Ibn Abi l-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, vol. 1, p. 479.

*mafḍūl*] is for the *aṣlah* of all those legally responsible in front of God (*mukallaḥūn*), then anyone who would have preceded him (*man taqaddama ʿalayhi*) [ʿAlī] would have been a loser.

As we have seen, al-Khayyāt also upheld this position, but there is no reference to him on this doctrine by Ibn Abi l-Ḥadīd. Furthermore, one aspect of al-Kaʿbī's doctrine on the *imāma* is attributed to al-Kaʿbī alone; namely his virulent attack on ʿAbd Allāh b. al-Zubayr (d. 73-4/692).<sup>86</sup> The only other Muʿtazilī who is quoted by Ibn Abi l-Ḥadīd as attacking ʿAbd Allāh b. al-Zubayr is Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī.

Some of our friends used to disown a group of the companions, whose good deeds they deemed to have become valueless, such as al-Mughīra b. Shuʿba. Our Shaykh Abu l-Qāsim al-Balkhī used to say [the following] when the name of ʿAbd Allāh b. al-Zubayr was mentioned in front of him: "No good is in him!" Once he [al-Kaʿbī] said: "I do not approve of his prayer and his fasting and they will both be of no good to him, because the Prophet, peace be upon him, told ʿAlī, peace be upon him: 'Only a hypocrite can hate you.'"<sup>87</sup>

What characterizes Ibn Abi l-Ḥadīd's account of al-Kaʿbī's doctrine are the parallels he draws between al-Kaʿbī and his school in general and al-Kaʿbī and his teacher al-Khayyāt in particular. Ibn Abi l-Ḥadīd highlights those aspects in which al-Kaʿbī stands apart from his school, namely in his interpretation of the *imāma* of the *mafḍūl* as being for the *aṣlah* of the believers. Although we know from al-Jishumī that al-Khayyāt had already adopted this position, Ibn Abi l-Ḥadīd makes no mention of it. In fact, as we already saw, Mānakdīm also ascribed this interpretation of the *imāma* to al-Kaʿbī, without associating him with his teacher.

### Conclusion

In major aspects of his *imāma* doctrine, al-Kaʿbī continued trends that were already present in the Baghdādī Muʿtazilī school. With the exception of the ambiguous passages in which ʿAbd al-Jabbār quotes al-Kaʿbī as defending the integrity of Abū Bakr by citing a report by a certain Shurayk b. ʿAbd Allāh upholding the excellence of Abū Bakr, all the sources discussed here agree that al-Kaʿbī upholds the doctrine of the *imāma* of the *mafḍūl*. Following the more conciliatory tendency within the Baghdādī school, already started by Jaʿfar b. Ḥarb, al-Kaʿbī accepts the *imāma* of ʿUthmān as well as the repentance of ʿĀʿisha, Ṭalḥa and al-Zubayr. In two aspects of his doctrine, al-Kaʿbī follows particular doctrines of al-Khayyāt not present in earlier Baghdādī Muʿtazilīs, these being first, his interpretation of the *imāma* of the *mafḍūl* as being for the *aṣlah*, and second his belief

<sup>86</sup> Ibn Abi l-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, vol. 1, p. 30.

<sup>87</sup> Ibn Abi l-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, vol. 1, p. 30.

that the necessity of knowing the *Imām* is dictated by reason. In this latter aspect of his doctrine, both Zaydī sources, i.e., Mānakdīm and al-Jishumī, recognize an affinity between al-Ka‘bī and the Imāmīs, although they do not recognize al-Ka‘bī’s following his teacher in it. Al-Mufid on the other hand does not see this affinity between al-Ka‘bī and the Imāmīs. In formulating the doctrine of the necessity of an *imāma* with Quraysh, while accepting the *imāma* from elsewhere to avoid a civil strife, al-Ka‘bī ventures into new territory in so far as the “formulation” of the doctrine of the *imāma* is concerned. This is documented by both al-Nasafī and al-Baghdādī, who testified to al-Ka‘bī’s willingness to engage with proto-Sunnī formulations of the *imāma* doctrine when prior Baghdādī Mu‘tazilis had not.

### References

- ‘Abd al-Jabbār al-Hamadhānī, *Tathbīt dalā’il al-nubuwwa* 1-2, ed. ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān, Beirut 1966.
- Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir, *Uṣūl al-dīn*, Baghdād 1963.
- Dā’irat al-ma‘ārifi buzurg-i islāmī* 1-, ed. Kāzīm Mūsawī Bujnūrdī, Tehran 1374/1989-.
- Dhahabī, Shams al-Dīn, *Siyar a‘lām al-nubalā’*, ed. Shu‘ayb Arna’ūt, Beirut 1996.
- Encyclopaedia Iranica* 1-, London 1985-.
- The Encyclopaedia of Islam*. New Edition 1-11, Leiden 1960-2004.
- The Encyclopedia of Religion* 1-16, ed. Mircea Eliade [et al.], New York 1987.
- van Ess, Josef, *Frühe Mu‘tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāṣi’ al-akbar (gest. 293 H.)*, Beirut 1971.
- , *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* 1-6, Berlin 1991-97.
- GALS = Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur. Supplementbände* 1-3, Leiden 1937-42.
- Ḥamawī, Yāqūt b. ‘Abd Allāh, *Mu‘jam al-udabā’*. *Irshād al-arīb ilā ma‘rifat al-adīb*, ed. Ihsān ‘Abbās, Beirut 1993.
- Ibn Abi l-Ḥadīd, ‘Abd al-Ḥamid b. Hibat Allāh, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, ed. Ḥasan Tamīmī, Beirut 1963.
- Ibn al-Nadīm, Muḥammad b. Ishāq, *Kitāb al-Fibrīst*, ed. Riḍā Tajaddud, Tehran 1973 [repr. Beirut 1988].
- Jishumī, al-Muḥsin b. Muḥammad b. Karāma al-Ḥākīm, *Sharḥ ‘Uyūn al-masā’il*, MS Ṣan‘ā’, al-Jāmi‘ al-kabīr, al-Maktaba al-Gharbiyya, ‘ilm al-kalām # 99.
- , *al-‘Uyūn fi l-radd ‘alā abl al-bida’*, MS Milano, Ambrosiana B 66.
- Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad b. ‘Alī, *Tārīkh Baghdād*, Beirut 1966.
- Khayyāt, Abu l-Ḥusayn ‘Abd al-Raḥīm b. Muḥammad b. ‘Uthmān, *Kitāb al-Intiṣār wa-l-radd ‘alā Ibn al-Rāwandī al-mulḥid*, ed. Albert Nader, Beirut 1957.

- Laoust, Henri, *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris 1965.
- Madelung, Wilferd, *Arabic Texts Concerning the History of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān*, Beirut 1987.
- , “Frühe muʿtazilitische Häresiographie. Das *Kitāb al-Uṣūl* of Ġaʿfar b. Ḥarb?” *Der Islam* 57 (1980), pp. 220-36.
- , *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965.
- Malaṭī, Muḥammad b. Aḥmad, *Kitāb al-Taṅbīh wa-l-radd ʿalā abl al-abwā wa-l-bidaʿ*, ed. Muḥammad Zāhid b. al-Ḥasan al-Kawtharī, Baghdad 1968.
- Mānakhīm Shashdīw, Abu l-Ḥusayn Aḥmad, *Sbarḥ al-Uṣūl al-khamsa*, ed. [as a work by ʿAbd al-Jabbār] ʿAbd al-Karīm ʿUthmān, Cairo 1384/1965 [numerous reprints].
- McDermott, Martin, *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd (d. 413/1022)*, Beirut 1978.
- Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad al-ʿUkbarī, *al-Jamal wa-l-nuṣra li-sayyid al-ʿitra fī ḥarb al-Baṣra*, ed. ʿAlī Mīr Sharīfī, Qum 1995-96.
- Nasafī, Maymūn b. Muḥammad. *Tabṣīrat al-adilla fī uṣūl al-dīn ʿalā ṭarīqat al-Imām Abū Manṣūr al-Māturīdī* 1-2, ed. Claude Salamé, Damascus 1990-93.
- [Pseudo] Nāshīʾ al-Akbar, *Kitāb al-Uṣūl al-niḥal*, in Josef van Ess, *Frühe Muʿtazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāshīʾ al-akbar (gest. 293 H.)*, Beirut 1971, pp. 5-70 [Arabic section].
- Nawbakhtī, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā, *Kitāb Firaq al-shīʿa*, ed. Hellmut Ritter, Istanbul 1931.
- Sayyid, Fuʿād (ed.), *Faḍl al-ʿitizāl wa-ṭabaqāt al-Muʿtazila*, Tunis [1974].
- Sourdel, Dominique, “La politique religieuse des successeurs dʿal-Mutawakkil,” *Studia Islamica* 13 (1960), pp. 5-21.
- Wensinck, A.J., *al-Muʿjam al-mufabbras li-alfāz al-Ḥadīth al-Nabawī* 1-8, Leiden 1936-88.





# Al-Fārābī und die Muʿtazila

Ulrich Rudolph

## I

Al-Fārābī (gest. 339/950) war auf die islamischen Theologen nicht sonderlich gut zu sprechen. Wenn er überhaupt von ihnen redete, geschah das meist in der Absicht, die Differenzen herauszustellen, die er zwischen ihren argumentativen Bemühungen und den intellektuellen Leistungen der Philosophen sah. Diese Unterschiede erschienen ihm in der Tat erheblich. Denn nach Fārābī's Meinung können lediglich die Philosophen für sich in Anspruch nehmen, von sicheren Prämissen auszugehen und unwiderlegbare Schlüsse zu ziehen. Nur ihnen gelingt es folglich, eine apodiktische Wissenschaft zu entwickeln, die den Kriterien, die Aristoteles in den *Analytica posteriora* formuliert hatte, standhält. Die Theologen hingegen erreichen diesen Standard nicht. Ihre Vertreter begnügen sich damit, allgemein anerkannte Meinungen aufzugreifen und diese Meinungen im Für und Wider des Disputs zu verteidigen. Damit verfehlen sie die Ebene der demonstrativen Erkenntnis und müssen sich den Vorwurf gefallen lassen, mit den anfechtbaren Argumentationsstrategien der Dialektik und der Rhetorik zufrieden zu sein.

Dass Fārābī so urteilte, ist bekannt. Sein Verdikt wurde in der Forschung schon häufig besprochen.<sup>1</sup> Dabei standen in der Regel die Konsequenzen im Vordergrund, die es nach sich zog: zum einen das elitäre Selbstverständnis der Philosophen; zum anderen die Tatsache, dass viele spätere Theologen bereit waren, auf die Kritik einzugehen und den Inhalt der *Analytica priora* und der *Analytica posteriora* zu studieren, um ihre eigene Disziplin in den Rang einer apodiktischen Wissenschaft zu erheben.<sup>2</sup>

Kaum Beachtung fand dagegen die Frage, in welchem Kontext das Urteil Fārābī's eigentlich entstand, d.h. welche Theologen oder theologischen Richtungen er kannte, als er in dieser Weise über sie urteilte. Zu dieser Frage liegen uns zwar ebenfalls einige Überlegungen vor. Aber sie erheben nicht den Anspruch, ein Gesamtbild zu entwerfen, sondern liefern eher wertvolle Einzelbeobachtungen, die es sinnvoll erscheinen lassen, das Thema noch einmal im Zusammenhang zu erörtern.

---

<sup>1</sup> Vgl. z.B. Muhsin Mahdi, "Alfarabi on Philosophy and Religion", *Philosophical Forum* 4 i (1972), S. 5-25 bzw. die überarbeitete Fassung dieses Artikels in Muhsin Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago 2001, S. 208-28; Majid Fakhry, *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism. His Life, Works and Influence*, Oxford 2002, S. 12-15 und 57-60.

<sup>2</sup> Vgl. dazu jetzt die Beiträge von Gerhard Endress, Wilferd Madelung, Tony Street und Ulrich Rudolph in *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, ed. Dominik Perler und Ulrich Rudolph, Leiden 2005.

## II

Bei dem Versuch, Fārābī's theologischen Horizont nachzuzeichnen, kann man zunächst festhalten, dass nur eine beschränkte Zahl von möglichen Anknüpfungspunkten in Betracht gezogen werden müssen. Der Grund dafür liegt in seiner Biographie: Fārābī stammte zwar aus dem Osten der islamischen Welt und lebte später in verschiedenen Städten und Regionen (Bagdad, ab 330/942 in Syrien sowie für kurze Zeit in Ägypten). Trotzdem spricht vieles dafür, dass wir in unserem Zusammenhang nur auf die Situation in Bagdad eingehen müssen, weil er hier seine Ausbildung erhielt und jahrzehntelang als Lehrer und Autor tätig blieb.<sup>3</sup> Auch in Bagdad sind uns nicht alle Einzelheiten der theologischen Diskussion bekannt. Dennoch dürften die wichtigsten Optionen, mit denen er dort im frühen 4./10. Jahrhundert in Kontakt kommen konnte, auf der Hand liegen. Zu ihnen zählten zweifelsohne die Mu'taziliten, und zwar sowohl Vertreter der Schule von Bagdad als auch Anhänger der Schule von Basra; ausserdem der große Block von *kalām*-Gegnern, unter denen sich die Ḥadīṭ-Gelehrten und die Ḥanbaliten in besonderer Weise hervortaten. Darüber hinaus besteht die Möglichkeit, dass Fārābī schon mit den Thesen in Berührung kam, die al-Aš'arī (gest. 324/935) gerade erst entwickelt hatte und die alsbald eine maßgebliche Rolle in der Theologie spielen sollten.

All diese Optionen sind in der Forschung bereits zur Sprache gekommen. Dabei kann man drei Publikationen hervorheben, in denen jeweils ein bestimmter Interpretationsansatz in den Vordergrund gerückt worden ist. Fritz Zimmermann sammelte in seiner Studie über Fārābī's Bearbeitungen von *De interpretatione* wichtiges Material; es führte ihn zu dem Ergebnis, dass Fārābī's Beschreibung der islamischen Theologie zwei Lager umfasse, die Traditionalisten und jene, die sich für die rationale Spekulation aussprachen.<sup>4</sup> Einen anderen Akzent setzte Richard Walzer. Er diskutierte unsere Frage im Rahmen seiner kommentierten Edition und Übersetzung der *Mabādi' arā' abl al-madīna al-fāḍila*. Dabei interessierte ihn vor allem, ob sich in diesem Text Konvergenzen zwischen der Lehre Fārābī's und

<sup>3</sup> Für eine Analyse der biographischen Nachrichten, die uns zu Fārābī vorliegen, vgl. Dimitri Gutas, "Fārābī I. Biography", *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 9, S. 208-13. Daraus geht hervor, dass wir über Fārābī's Lebensweg vor seiner Ankunft in Bagdad keinerlei gesicherte Informationen besitzen. Das gilt schon für die Frage nach seiner Herkunft; sie lässt sich – entgegen der weit verbreiteten Annahme, er müsse aus dem Distrikt Fārāb am mittleren Syr Darya stammen – mit dem vorhandenen Quellenmaterial nicht entscheiden. Gleiches gilt für das Geburtsjahr, die ethnische Zugehörigkeit und die Muttersprache Fārābī's, über die ebenfalls keine definitiven Aussagen möglich sind (S. 210-11). Die erste gesicherte Nachricht betrifft bereits seinen Aufenthalt in Bagdad; sie besagt, dass er dort bei Yūḥannā b. Ḥaylān studierte. Wann das genau geschah, ist allerdings wieder unklar, denn wir wissen zur zeitlichen Stellung Yūḥannā's nur, dass er während der Regierungszeit des Kalifen al-Muqtadir (295/908-320/932) starb.

<sup>4</sup> F.W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford 1981 [2. Aufl. 1982], S. cxiv u.ö.

den Vorstellungen der Mu‘tazila nachweisen ließen.<sup>5</sup> Schließlich legte Richard Frank eine These zu unserem Thema vor, und zwar in einem Aufsatz, der die Auffassungen der basrischen Mu‘tazila, Fārābī’s und Aš‘arī’s über das Verhältnis von Vernunft und geoffenbartem Gesetz vergleichend behandelte. Dort betonte er, dass Fārābī den *kalām* als eine partikulare, von einer vorgegebenen Offenbarung ausgehende und diese Offenbarung verteidigende Disziplin wahrgenommen habe. Daraus zog Frank den Schluss: “The historical model for al-Fārābī’s construction of the role and nature of *kalām* is clearly the Aš‘arite conception”.<sup>6</sup>

Im folgenden sollen Fārābī’s Aussagen über die islamische Theologie noch einmal zusammengestellt und nach ihrer Ausrichtung auf bestimmte Lehrmeinungen oder Schulen befragt werden. Dabei wird nicht jeder Satz, den er zum *kalām* geäußert hat, Erwähnung finden. Aber das Ziel lautet doch, sämtliche Stellen in seinem Œuvre zu berücksichtigen, die für unsere Frage signifikant sind. Die Anordnung der Textstellen erfolgt nicht thematisch, sondern nach den Werken, in denen sie sich befinden. Das hat zur Folge, dass gelegentlich sachlich zusammengehörige Aussagen disparat präsentiert werden. Andererseits lässt sich nur durch diese Form der Darstellung gewährleisten, dass jedes Testimonium in dem Kontext, in den es von Fārābī platziert wurde, zur Sprache kommt.

### III

#### *Iḥṣāʾ al-‘ulūm*

Um einen ersten Überblick zu gewinnen, ist es sinnvoll, mit den Äusserungen im *Iḥṣāʾ al-‘ulūm*<sup>7</sup> (*Die Aufzählung der Wissenschaften*) zu beginnen. Sie fanden bereits seit längerem die Aufmerksamkeit der Forschung,<sup>8</sup> was damit zu tun haben dürfte, dass sie nicht nur wichtige sachliche Informationen enthalten, sondern auch eine Reihe von kritischen Bemerkungen, die ebenso pointiert wie amüsant formuliert sind. Informativ ist vor allem der erste Teil. Hier geht es Fārābī darum, die Theologie von anderen Wissenschaften abzugrenzen und in ihrer Eigenheit zu charakterisieren. In diesem Sinn erklärt er:

Die Disziplin des *kalām* ist eine Fertigkeit (*malaka*), aufgrund derer die Menschen imstande sind, die Lehrmeinungen (*āwāʾ*) und die Handlungsvorschriften (*aḥkām maḥdūda*), die ein Religionsstifter (*wāḍiʿ al-milla*) verkündet hat, zu verteidigen, und sämtliche Ein-

<sup>5</sup> *Al-Farabi on the Perfect State*. Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary by Richard Walzer, Oxford 1985 [2. Aufl. 1998], vgl. den Index s.n. Mu‘tazila.

<sup>6</sup> Richard M. Frank, “Reason and Revealed Law. A Sample of Parallels and Divergences in *kalām* and *falsafa*”, in *Recherches d’islamologie. Recueil d’articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*, Löwen 1977, S. 123-38, hier 137.

<sup>7</sup> *Iḥṣāʾ al-‘ulūm*, ed. ‘Uṭmān Amīn, Kairo 1931 [3. Aufl. 1968], S. 131-38.

<sup>8</sup> Vgl. schon Louis Gardet und M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris 1948 [3. Aufl. 1981], S. 104-5; auch Zimmermann, *Commentary*, S. cxiv-v.

wände, die dagegen erhoben werden, zu widerlegen. Diese Disziplin gliedert sich ebenso (wie die Rechtswissenschaft) in zwei Teile: ein Teil behandelt die Lehrmeinungen, der andere die Handlungen.<sup>9</sup>

Der *kalām* wird also in die Nähe des *fiqh* gerückt, denn beide gehen von den Aussagen aus, die Mohammed (bzw. in einer anderen Religionsgemeinschaft ein anderer Prophet) verkündete.<sup>10</sup> Das unterscheidet sie grundsätzlich von der Philosophie, die allein rational begründete Prämissen zulässt und deswegen eine Wissenschaft mit universalem Anspruch ist. Gleichwohl möchte Fārābī die Parallele zwischen *kalām* und *fiqh* nicht zu eng ziehen. Denn er sieht neben der Nähe zwischen diesen Disziplinen auch eine wichtige Differenz. Sie betrifft die Form, man könnte auch sagen: die Kreativität, mit der ihre Vertreter mit der Verkündigung des Propheten umgehen. Die Rechtsgelehrten betrachten die Aussagen des geoffenbarten Textes nämlich als Grundlagen (*uṣūl*), aus denen sie weitere, sich notwendig ergebende Konsequenzen schließen können. Die Theologen dagegen beschränken sich völlig darauf, die Offenbarung zu verteidigen, ohne irgendwelche Folgerungen aus ihr zu ziehen.<sup>11</sup>

Schon diese allgemeine Charakterisierung klingt für die Vertreter des *kalām* nicht gerade erbaulich. Fārābī bescheinigt ihnen, dass ihre Disziplin lediglich eine marginale Funktion habe; sie soll nichts zur Erhellung der verkündeten Glaubensinhalte beitragen, sondern nur deren Bestand gegen die Attacken Andersdenkender bewahren. Selbst dieses Ziel erscheint allerdings bald in Gefahr. Denn in den Passagen, die nun folgen, geht Fārābī noch einen Schritt weiter. Jetzt erklärt er nämlich, dass viele Theologen ihrer ohnehin bescheidenen Aufgabe nicht stringent, sondern auf eine intellektuell wie moralisch zweifelhafte Weise nachkämen. Um das zu illustrieren, unterscheidet er fünf Gruppen von *mutakallimūn*, denen jeweils ein bestimmtes Fehlverhalten zugeordnet wird:

a) Eine von ihnen<sup>12</sup> verteidigt den Glaubensinhalt, indem sie behauptet, dass die Wahrheit der Religion jedes rationale Verständnis des Menschen übersteige. Um überhaupt eine tiefere Einsicht zu gewinnen, sei der Mensch deswegen auf eine göttliche Offenbarung (*wahy ilāhī*) angewiesen. Sie enthalte Wahrheiten, die unser Verstand nicht erfasse, ja mehr noch: die er ablehne und als abstoßend beurteile. Denn unser Verständnis entspreche nun einmal dem eines Kindes, das viele Dinge abscheulich finde, die in Wirklichkeit notwendig (*wāǧib*) seien. Deswegen gebe es nur einen Weg: Wir müssten auf den Propheten vertrauen, den Gott zu uns gesandt habe. Denn er sei wahrhaftig, wie zahlreiche Wunder und Zeugnisse bestätigten. Also bringe er uns auch die Wahrheit, nach deren Verkündigung für unseren Verstand und für unser Nachdenken nichts mehr zu tun bleibe

<sup>9</sup> *Iḥṣāʿ*, S. 131:10-14.

<sup>10</sup> Ausserdem verweist Fārābī darauf, dass beide Disziplinen in der Regel von denselben Personen gelehrt werden (*Iḥṣāʿ*, S. 132:4-6).

<sup>11</sup> *Iḥṣāʿ*, S. 132:1-4.

<sup>12</sup> *Iḥṣāʿ*, S. 132:7-135:6.

(*fa-laisa yanbaḡī an yabqā ba‘da dālīka fī l-ašyā‘i llatī yaqūlubā maḡālan li-l-‘uqūl wa-lā ta‘ammulun wa-lā rawiyyatun wa-lā nazarun*).<sup>13</sup>

b) Die Theologen der zweiten Gruppe<sup>14</sup> gehen ebenfalls von der Offenbarung aus, bleiben aber nicht bei deren schlichter Akzeptanz stehen. Sie konfrontieren vielmehr das Gehörte mit den profanen Kenntnissen des Menschen, das heisst (in Fārābī's Diktion) mit allen Prämissen, die sinnlich erfassbar (*maḡsūsāt*), allgemein anerkannt (*mašbūrāt*) oder intelligibel (*ma‘qūlāt*) sind. Stimmen die verschiedenen Vorgaben überein, so ist der Fall einfach. Dann werden die religiösen Lehren mit Argumenten, die den anderen Bereichen entnommen sind, verteidigt. Zeigt sich hingegen ein Konflikt, so kommt ein Prozess in Gang, der unter Umständen mehrere Stadien durchläuft: Zuerst versucht die Gruppe, das Problem zu lösen, indem sie die Offenbarung metaphorisch auslegt – und sei es auf abwegige Weise (*wa-law ta‘wīlan ba‘īdan*).<sup>15</sup> Gelingt das nicht, wird der umgekehrte Weg eingeschlagen. Jetzt werden die *maḡsūsāt*, die *mašbūrāt* und die *ma‘qūlāt* kritisch durchleuchtet und ihrerseits, soweit möglich, der Offenbarung angepasst. Sollten dabei Widersprüche zwischen den *maḡsūsāt* und den *mašbūrāt* auftreten, schlägt man einen eklektischen Weg ein: Man erklärt all jene Prämissen für richtig, die sich mit der Religion vereinbaren lassen, und schiebt die anderen schlicht beiseite. Aber selbst dieses willkürliche Verfahren führt nicht immer zum Erfolg. Denn manchmal lassen sich *maḡsūsāt*, *mašbūrāt* und *ma‘qūlāt* einfach nicht mit den Vorstellungen der Religion versöhnen. In solchen Fällen verkünden die beschriebenen Theologen schließlich, die Offenbarung sei immer wahr, denn sie stamme bekanntlich von einem wahrhaften Propheten. Und Fārābī hält resignt fest, dass sich diese Gruppe nur graduell von der ersten unterscheidet, weil sie für einen Teil der Religion dasselbe behauptet, was von der ersten für die ganze Religion behauptet worden sei (*wa-yaqūlu hā‘ulā‘i fī hādā l-ḡuz‘i mina l-millati mā qālahū ulā‘ika l-awwalūna fī ḡamī‘ihā*).<sup>16</sup>

c) Die Vertreter der dritten Gruppe<sup>17</sup> zeichnen sich dadurch aus, dass sie in Fällen, in denen sie ihr Dogma nicht verteidigen können, zu einem *argumentum ad hominem* Zuflucht nehmen. Sie lenken dann von ihrer eigenen Schwäche ab, indem sie bei ihren Gegnern ähnlich unhaltbare Lehren ausfindig machen und diese den Andersdenkenden mit Nachdruck vorwerfen.

d) Die vierte Gruppe<sup>18</sup> ist noch rabiater. Sie droht, sobald ihr die Argumente ausgehen, mit anderen Mitteln. Daraufhin gibt der Gegner schon aus Angst vor eventuellen Sanktionen seine Opposition auf.

<sup>13</sup> *Iḡṣā‘*, S. 135:4-5.

<sup>14</sup> *Iḡṣā‘*, S. 135:7-136:10.

<sup>15</sup> *Iḡṣā‘*, S. 135:13.

<sup>16</sup> *Iḡṣā‘*, S. 136:8-9.

<sup>17</sup> *Iḡṣā‘*, S. 136:11-137:2.

<sup>18</sup> *Iḡṣā‘*, S. 137:3-8.

e) Gruppe fünf<sup>19</sup> ist schließlich vollends gewissenlos. Ihre Mitglieder sind von der eigenen Religion dermaßen überzeugt, dass sie glauben, deren Lehren mit allen Mitteln durchsetzen zu dürfen. Für sie sind Andersgläubige entweder Feinde (*adwaw*) – dann darf man sie mit Lüge, Betrug und Sophisterei bekämpfen. Oder aber es sind Ignoranten – dann ist es erlaubt, sie mit eben diesen Methoden zu bekehren.

Soweit die Schilderung Fārābī's. Sie ist gewiss maliziös, und es besteht gar kein Zweifel daran, dass sie eher mit dem Sinn für dramaturgische Effekte konzipiert wurde als mit dem Willen, uns über die Theologie des frühen 4./10. Jahrhunderts zu informieren. Aber dieser Eindruck enthebt uns nicht der Frage, ob im Text nicht doch einzelne Hinweise auf theologische Richtungen, mit denen Fārābī tatsächlich zu tun hatte, zu finden sind. Will man das feststellen, dürfte es angezeigt sein, nicht pauschal zu urteilen, sondern innerhalb der umfangreichen Darstellung zu unterscheiden. Die letzten drei Abschnitte (Gruppen drei bis fünf) erwecken nicht den Eindruck, als würden bestimmte Schulen mit einer bestimmten Doktrin angesprochen. Was Fārābī hier markiert, sind eher Fehlverhalten, die er den Theologen (vielleicht auch den Religionsgelehrten) insgesamt vorwirft. Abschnitt c) besagt, dass sie von ihren eigenen Schwächen ablenken, indem sie versuchen, ihre Gegner bloßzustellen. Aus Abschnitt d) geht hervor, dass sie mit den Mächtigen anbändeln und Drohungen einsetzen, aus Abschnitt e), dass sie beim Umgang mit Andersdenkenden weder vor Lügen noch vor Betrug zurückschrecken. All das mündet letztlich in einen grundsätzlichen Vorwurf. Er lautet, dass es vielen Theologen nicht wirklich um die Ermittlung der Wahrheit gehe; ihr oberstes Ziel bestehe vielmehr darin, sich in der Auseinandersetzung mit ihren Opponenten durchzusetzen.

Anders dürfte der Fall bei den ersten beiden Abschnitten liegen. Dort ist die Beschreibung nicht nur ausführlicher. Sie ist auch spezifischer und legt es nahe, dass die Äusserungen einen engeren Bezug zur historischen Realität haben. Wie dieser Bezug aussieht, ist bei Abschnitt a) allerdings schwer einzuschätzen. Denn hier gibt es zwei Möglichkeiten, die vorliegenden Aussagen zu deuten. Entweder geht man davon aus, dass sich Fārābī's Kenntnisse auf die Situation in Bagdad beschränkten. Dann liegt es nahe, hinter den Religionsgelehrten, die hier porträtiert werden, traditionalistische Kreise und insbesondere die Ḥanbaliten zu vermuten.<sup>20</sup> Oder man erweitert die Perspektive und bezieht die theologische Situation im Osten Irans (also in Fārābī's mutmaßlichem Herkunftsgebiet) mit ein. Dann

<sup>19</sup> *Iḥṣā'*, S. 137:9-138:5; mit diesem Abschnitt endet zugleich das ganze Werk.

<sup>20</sup> Dafür sprechen – neben der Tatsache, dass die beschriebene Doktrin zu ihnen passt – vor allem zwei Gründe: Fārābī's Hinweis, dass diese Gruppe rechtlich argumentiert, indem sie die religiösen Pflichten (*wāğīb*) ins Spiel bringt; und die Tatsache, dass sich Fārābī in einem anderen Werk nachweislich mit den theologischen Ansichten der Traditionalisten auseinandergesetzt hat (vgl. dazu unten die Ausführungen zum *Šarḥ al-'Ibāra*).

wird eine Hypothese möglich, die Josef van Ess vor Jahren entwickelte<sup>21</sup> und später noch einmal zur Diskussion stellte.<sup>22</sup> Sie besagt, dass Fārābī an dieser Stelle an Ibn ar-Rēwandī gedacht haben könnte.

Mit den Quellen, über die wir zur Zeit verfügen, lässt sich die Frage wohl nicht endgültig entscheiden. Aber das ist in unserem Zusammenhang auch nicht nötig, da für unsere Fragestellung ohnehin die nächste Textpassage, also Abschnitt b), ergiebiger ist. Hier schildert Fārābī eine Gruppe, die sich darum bemüht, die Vorgaben der Offenbarung mit den Ansprüchen der Sinneswahrnehmung und des Verstandes zu verbinden. Das dürfte uns näher an unser eigentliches Thema heranführen, denn es spricht vieles dafür, dass hier, wenn auch auf ironische Weise, die Hauptvertreter der Mu‘tazila angesprochen sind. Um das zu postulieren, muss man natürlich den Spott und die karikaturenhafte Übertreibungen, die in diesen Zeilen zum Ausdruck kommen, ausblenden. Dann ergibt sich eine Argumentationslinie, die in ihrer Abfolge gar nicht so willkürlich ist. Zunächst hält Fārābī fest, dass die beschriebenen Theologen von der Botschaft, die ihr Religionsstifter verkündet hat, ausgehen. Damit wird noch nichts Spezifisches über die Mu‘tazila ausgesagt; ein Mu‘tazilit hätte es vielleicht sogar abgelehnt, gerade mit diesem Argument, das man eher als ein Charakteristikum anderer Schulen ansehen könnte, eingeführt zu werden. Doch aus Fārābī’s Perspektive ist dieser eröffnende Satz durchaus verständlich. Nach seiner Ansicht gehen nämlich nicht nur bestimmte Schulen, sondern alle Theologen von der Prämisse aus, dass die Wahrheit – unabhängig von möglichen anderen Erkenntnisquellen – im geöffneten Text authentisch und vollständig greifbar sei.<sup>23</sup> Anschließend äussert

<sup>21</sup> Josef van Ess, “Al-Farabi and Ibn al-Rēwandī”, *Hamdard Islamicus* 3 iv (1980), S. 3-15.

<sup>22</sup> Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* 1-6, Berlin 1991-97, hier: Bd. 4, S. 322. Wie van Ess selbst angibt, ruht die Hypothese allerdings auf Prämissen, die schwer zu belegen sind. Denn wenn man annimmt, Fārābī beschreibe an dieser Stelle eine Lehre Ibn ar-Rēwandī’s, setzt man voraus, (a) dass er diese Lehre in Ostiran kennen lernte und (b) dass er die Tatsache ignorierte, dass man Ibn ar-Rēwandī in Bagdad völlig anders wahrnahm. Hinzu kommen weitere Fragen, die sich in diesem Zusammenhang stellen. Fārābī spricht eigentlich von einer Gruppe, nicht von einem einzelnen Gelehrten. Außerdem schließt er die Darstellung mit der Bemerkung ab, nach Ansicht dieser Gruppe bleibe nach der Verkündung der Offenbarung für unseren Verstand und für unser Nachdenken nichts mehr zu tun. Das passt schlecht zu dem, was wir über Ibn ar-Rēwandī wissen. Er interessierte sich für den rationalen Disput, denn er schrieb ein *K. Adab al-ğadal*. Vermutlich hat Fārābī diesem Werk sogar eine Widerlegung gewidmet (dazu van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, S. 306-8 und Bd. 6, S. 441; vgl. auch Sarah Stroumsa, “Ibn al-Rāwandī’s *ṣūʿ adab al-mujādala*. The Role of Bad Manners in Medieval Disputations”, in *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*, ed. Hava Lazarus-Yafeh [et al.], Wiesbaden 1999, S. 66-83).

<sup>23</sup> Damit entfällt das Argument, mit dem Richard Frank begründete, dass die aš‘aristische Lehre das Modell für Fārābī’s Beschreibung des *kalām* gewesen sein müsse (“Reason”, S. 133-37, insbesondere 137; vgl. oben Anm. 6). Es basierte auf der Annahme, dass nur Aš‘arī’s Theologie die Bedingungen, die Fārābī als charakteristisch für den *kalām* genannt hat, vollständig erfüllt (Primat der Offenbarung; der Verstand wird nur benutzt, um die Vorgaben der Offenbarung zu verteidigen). – Das ist an sich richtig, zumindest aus unserer heutigen,

Fārābī Überlegungen, die bereits spezifischer sind. Jetzt heisst es, diese Theologen führten drei externe Kriterien ein (*maḥsūsāt*, *mašbūrāt* und *maʿqūlāt*), um die Aussagen der Offenbarung mit ihnen zu konfrontieren. Das entspricht ziemlich genau den drei Erkenntniswegen (Sinneswahrnehmung; gesicherte Überlieferung nicht nur religiösen, sondern auch profanen Wissens; Tätigkeit des Verstandes), die von der Muʿtazila als Grundlage der theologischen Argumentation etabliert worden sind. Auch hier könnte man wieder einwenden, dass damit nichts Charakteristisches ausgesagt sei; denn andere Schulen haben diese Dreiteilung von den Muʿtaziliten übernommen. Aber an dieser Stelle ist entscheidend, wie die beschriebenen Theologen das Instrumentarium der externen Kriterien einsetzen und in Relation zum geoffenbarten Text bringen. In diesen Punkten wird Fārābī dann doch sehr deutlich. Er betont nämlich mit Nachdruck, dass die zweite Gruppe im Falle eines Konflikts zwischen den verschiedenen Erkenntnisquellen die Offenbarung allegorisch auslegt – “und sei es auf abwegige Weise”. Diese Aussage lässt sich eigentlich nur der Muʿtazila zuordnen. Denn sie war bekannt dafür, dass sie die einschlägigen Stellen im Koran (z.B. über Gottes “Hand” oder Gottes “Thron”) nicht wörtlich auffasste, sondern im übertragenen Sinn auslegte. Im Gegensatz dazu waren alle anderen Richtungen, die in unserem Zusammenhang in Betracht kommen (Traditionalisten, Ašʿarī), davon überzeugt, dass eine solche Form der Exegese nicht zulässig sei.<sup>24</sup> Man kann deswegen davon ausgehen, dass Fārābī’s Beschreibung der zweiten Gruppe nicht einfach eine literarische Fingerübung darstellt. Er dürfte, als er dieses Porträt entwarf, an die Muʿtazila gedacht haben.<sup>25</sup> Somit können wir zum Abschluss unserer Betrachtungen über den *Iḥṣāʾ al-ʿulūm* festhalten, dass in diesem Text mit einiger Wahrscheinlichkeit auf zwei Richtungen – die Traditionalisten/Hanbaliten (oder gegebenenfalls Ibn ar-Rewardī) und die Muʿtaziliten – angespielt wird.

---

die verschiedenen Schulen vergleichenden Perspektive. Aber es wird dem Ansatzpunkt, von dem Fārābī ausgegangen ist, nicht gerecht. Aus seiner Sicht respektiert jeder Theologe den Primat der Offenbarung. Denn die Theologie setzt ja erst ein, nachdem die Offenbarung erfolgt ist (im Gegensatz zur Philosophie). Insofern kann es aus Fārābī’s Perspektive keine theologische Reflexion ohne die vorherige Akzeptanz des Geoffenbarten geben.

<sup>24</sup> Dazu Daniel Gimaret, *La doctrine d’al-Asḥarī*, Paris 1990, S. 323-28.

<sup>25</sup> Diesem Fazit stellen sich auch die weiteren Ausführungen in Abschnitt b) nicht entgegen. Wie wir gesehen haben, betont Fārābī dort, dass die beschriebenen Theologen nur einen Teil ihrer Probleme mit der allegorischen Auslegung lösen könnten und deswegen in einzelnen Bereichen der Religion doch auf die rational nicht ableitbaren Aussagen der Offenbarung vertrauen müssten. – Diese Beschreibung lässt sich ebenfalls auf die Muʿtazila anwenden. Das gilt vor allem, wenn man ihre Überlegungen zur Ethik in Betracht zieht (vgl. dazu Frank, “Reason”, S. 124-29). Dort werden – ganz im Sinne der Schilderung Fārābī’s – zwei Ebenen der Verpflichtung unterschieden: 1) Eine beruht darauf, dass jeder von uns mit seinem Verstand die universalen moralischen Prinzipien erkennen kann; deswegen unterliegen alle Menschen nach Ansicht der Muʿtazila einer rational begründeten Verpflichtung (*taklif ʿaqlī*). 2) Die zweite Ebene betrifft die Einzelfälle, die unser Verstand nicht moralisch qualifizieren kann (z.B. kultische Vorschriften). Um hier zu wissen, was Gott von uns erwartet, müssen wir seine Botschaft kennen. Daraus folgt, dass es auch eine Verpflichtung, die aus der Offenbarung begründet ist, gibt (*taklif samʿī*).



*Kitāb al-Ḥurūf*

Das *Kitāb al-Ḥurūf* (*Das Buch der Partikeln*) behandelt ebenfalls die Wissenschaften, allerdings aus einer anderen Perspektive. Während Fārābī im *Iḥṣāʿ* darauf zielte, die verschiedenen Disziplinen zu beschreiben und zu klassifizieren, stellt er hier nämlich die prinzipielle Frage, aus welchem Grund sie überhaupt entstanden seien. Die Antwort darauf ist seine berühmte Theorie über die Entwicklung des menschlichen Denkens. Sie besagt, dass sich das Sprach- und Reflexionsvermögen der Menschen (bzw. der Menschheit) im Laufe der Zeit immer mehr ausdifferenziert habe, wodurch zunächst ein komplexer Wortschatz und dann nacheinander Poetik, Rhetorik, Grammatik, Mathematik und Physik, Dialektik und Sophistik, apodiktische Philosophie und schließlich die Religion (als deren Nachahmung) entstanden seien.<sup>26</sup> Im Zuge dieser Darstellung kommt Fārābī auch auf die Theologie zu sprechen. Dabei bestätigt er einerseits die Aussage des *Iḥṣāʿ*, dass die *mutakallimūn* – gemeinsam mit den Rechtsgelehrten – im Dienste der Religion stünden,<sup>27</sup> erwähnt aber auch eine Reihe von Aspekten, die weit über diese Feststellung hinausgehen. All das ist jedoch für unsere Fragestellung ohne wirkliche Relevanz. Denn im *Kitāb al-Ḥurūf* ist nie von bestimmten Gruppen oder Schulen, sondern immer nur von der Theologie als ganzer die Rede. Insofern hilft uns die ausführliche Darstellung auch nicht bei dem Versuch, einzelne Richtungen, die Fārābī gekannt haben könnte, zu identifizieren.

Was hingegen von Interesse ist, sind zwei kurze Passagen, in denen Fārābī die Gründe für seine Distanz zum *kalām* angibt. Sie bestätigen noch einmal, dass sein Misstrauen gegenüber den Theologen auf zwei prinzipiellen Bedenken beruht. Eines betrifft ihren methodischen Ansatz: Sie gehen von falschen Prämissen aus oder, besser gesagt, von Prämissen, die von ihnen falsch eingeschätzt werden. Das hat damit zu tun, dass den Theologen – jedenfalls laut Fārābī – der Charakter der geoffenbarten Schriften wie überhaupt der Religion nicht wirklich klar ist. Die Religion (*milla*) stellt nämlich die Wahrheit in Vorstellungen (*ḥayālāt*) und Gleichnissen (*mitālāt*) dar. Also müssen die heiligen Schriften auch in diesem Sinne verstanden werden. Aber genau hier beginnt das Problem der Theologen. Denn sie halten die Aussagen, die symbolisch oder als Gleichnisse gedacht sind, bereits für die eigentliche, (demonstrativ) gesicherte Wahrheit (*al-ḥaqq al-yaqīn*) und meinen folglich, sie als solche zu verteidigen und rechtfertigen (*taṣḥīb*) zu müssen.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> *Kitāb al-Ḥurūf*, ed. Muhsin Mahdi, Beirut 1970 [3. Aufl. 2004], S. 134-52 (= Kap. 114-144).

<sup>27</sup> Das ist die Grundaussage von Kap. 145 (S. 152-53), in dem die Entstehung von *fiqh* und *kalām* beschrieben werden.

<sup>28</sup> *Kitāb al-Ḥurūf*, S. 131:12-14. Dieses Problem kann sich noch verschärfen, wenn in einer späteren Religionsgemeinschaft (*umma*) die Gesetze einer früheren Religionsgemeinschaft nachgeahmt werden. Dann sind die religiösen Symbole doppelt vermittelt, werden aber von den Theologen der späteren *umma* wiederum als demonstrative Wahrheit missverstanden (S. 131:15-132:4). – Solche Feststellungen dürften der Grund dafür sein, warum Fārābī

Zu dieser methodischen Schwierigkeit gesellt sich eine zweite. Sie betrifft den persönlichen Umgang miteinander. Dazu erklärt Fārābī sehr nüchtern, dass die religiösen Gelehrten trotz der offenkundigen Nähe ihres Gegenstandes zur Philosophie häufig erbitterte Gegner der Philosophen seien. Diese Erfahrung wird im *Kitāb al-Ḥurūf* ausführlich beschrieben. Dabei fallen deutliche Worte, etwa, wenn davon die Rede ist, dass die Philosophen zurückgewiesen würden (*muṭarraḥūn*) und manchmal großen Schaden (*maḍarra ʿazīma*) erleiden müssten.<sup>29</sup> Es scheint demnach, als habe Fārābī Feindseligkeiten erlebt. Sein Tonfall lässt sogar vermuten, dass er sie für unausweichlich hielt. So könnte man zumindest den Satz verstehen, mit dem er seine Betrachtungen über die Theologie im *Kitāb al-Ḥurūf* abschließt:

Es ist offensichtlich, dass in jeder Religion (*milla*), die gegen die Philosophie eingestellt ist (*muʿānida*), die Theologie genauso gegen die Philosophie und die Theologen genauso gegen die Philosophen opponieren, wie es die Religion selbst tut.<sup>30</sup>

### *Mabādiʿ ārāʾ abl al-madīna al-fāḍila*

Solche Aussagen sind in den *Mabādiʿ ārāʾ abl al-madīna al-fāḍila* (*Die Prinzipien der Ansichten der Bürger eines vorzüglichen Gemeinwesens*) nicht zu finden. Überhaupt ist dieses Werk frei von jeder Polemik, da Fārābī in ihm seine eigene Position zu verschiedenen grundlegenden Fragen darstellt. Was er dabei erklärt, steht durchaus in Beziehung zur Theologie. Dieser Bezug ist sogar konstitutiv für den Text, wie ich demnächst in einem anderen Zusammenhang zeigen möchte. Insofern sind die *Mabādiʿ* ein wichtiges Dokument, um Fārābī's Auseinandersetzung mit dem *kalām* als Gesamtphänomen zu verstehen. Für das Thema, das uns hier beschäftigt, gilt das jedoch nicht, denn sie erwähnen nirgends eine bestimmte, klar deklarierte theologische Richtung. Deswegen kann man in diesem Zusammenhang festhalten, dass die Schrift trotz ihrer grundsätzlichen Affinität zur Theologie für die Frage, welche Kenntnisse er von der Muʿtazila hatte, letztlich ohne Relevanz ist.

---

den Religionsgelehrten insgesamt ein bescheidenes intellektuelles Niveau attestiert. Das wird besonders deutlich in Kap. 113 (S. 133:14-134:15), in dem die herausgehobene Stellung der Gelehrten (*ḥawāṣṣ*) im Vergleich zu den gemeinen Leuten (*ʿawāmm*) diskutiert wird. Dort heißt es, alle Gelehrten gehörten zu den *ḥawāṣṣ*, aber innerhalb ihres Standes müsse man vier Ränge unterscheiden: 1) die Philosophen, die als einzige ohne Einschränkung *ḥawāṣṣ* genannt werden könnten; 2) die Dialektiker und die Sophisten (mit denen hier die Denker vor Aristoteles gemeint sind); 3) die Gesetzgeber (*wāḍiʿū n-nawāmīs*); 4) die Theologen und die Rechtsgelehrten (die somit als letzte Gruppe vor den *ʿawāmm* genannt werden).

<sup>29</sup> *Kitāb al-Ḥurūf*, S. 155:1-18 (= Kap. 149), hier besonders S. 155:10-14; zu dieser sowie zu der in der folgenden Anmerkung genannten Textstelle vgl. Zimmermann, *Commentary*, S. cxiv-v, n. 1.

<sup>30</sup> *Kitāb al-Ḥurūf*, S. 157:1-3 (= Kap. 153).

Um das an einem Beispiel kurz zu zeigen: Im ersten Teil des Werkes erörtert Fārābī die Existenz und die Eigenschaften Gottes (d.h. der „Ersten Ursache“). Dabei erklärt er in einem Abschnitt, Gott sei gerecht (‘*adl*), weil er die Güter ausgewogen an alle, die er hervorbringe, verteile.<sup>31</sup> Und wenig später werden die göttlichen Namen diskutiert mit dem Ergebnis, dass man zwei Klassen von Namen unterscheiden müsse: jene, die Gottes vollkommenes Wesen beschreiben (‘‘seiend‘‘, ‘‘einer‘‘, ‘‘lebend‘‘), und jene, die seine Relationen zu anderen Seienden kennzeichnen (‘‘großzügig‘‘, ‘‘gerecht’’).<sup>32</sup> An solchen Stellen könnte man jeweils an eine Auseinandersetzung mit der Mu‘tazila denken. Das vermutete auch Richard Walzer, der in seinem Kommentar zu diesen Passagen wiederholt auf einen möglichen Zusammenhang mit dem mu‘tazilitischen *kalām* einging.<sup>33</sup> Sein Befund ist aber immer negativ. Denn anders als bei Kindī (gest. nach 256/870), dem Walzer eine Affinität zur Mu‘tazila unterstellte,<sup>34</sup> meinte er bei den *Mabādi’*, dass bestenfalls ähnliche Begriffe, aber niemals die gleiche Intention oder das gleiche Konzept vorlägen.<sup>35</sup> Damit bestätigt sich, dass Fārābī in seinen Ausführungen sehr wohl Fragen mit einem theologischen Hintergrund aufgreift, sie aber nicht in Beziehung zur dogmatischen Position einer bestimmten Schule setzt.

### *Risāla fī l-‘aql*

Etwas anders liegt der Fall beim nächsten Text, der *Risāla fī l-‘aql* (*Epistel über den Intellekt*). Sie enthält zwei Passagen, die sich ausdrücklich mit einer theologischen These befassen. Aber das geschieht nur, um deutlich zu machen, dass diese These fehlerhaft und für einen Philosophen inakzeptabel sei.

Der Anlass für die Kritik ist diesmal eine begriffliche Klärung. Wie Fārābī zu Beginn der *Risāla* angibt, möchte er die verschiedenen Bedeutungen herausarbeiten, in denen das Wort ‘*aql* (Denken, Verstand, Intellekt ...) im Arabischen gebraucht wird. Der Fluchtpunkt dieser Überlegung ist natürlich die Philosophie. Dort wird das Wort gleich in mehreren Zusammenhängen als Schlüsselbegriff verwendet (Logik, Ethik, Psychologie, Metaphysik).<sup>36</sup> Deswegen dient der Großteil der *Risāla* auch dem Zweck, die verschiedenen Bedeutungen, die ihm in die-

<sup>31</sup> *Mabādi’ āra’ abl al-madīna al-fāḍila*, ed. Richard Walzer in *Al-Farabi on the Perfect State*, Kap. I 2.2, S. 94-96.

<sup>32</sup> *Mabādi’*, Kap. I 2.4-5, S. 96-100.

<sup>33</sup> Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State*, S. 360-62.

<sup>34</sup> Vgl. z.B. seinen Beitrag über Kindī in ‘‘L’éveil de la philosophie islamique’‘, *Revue des études islamiques* 38 i & ii (1970), S. 7-42 und 207-42, hier: 210-14.

<sup>35</sup> Vgl. z.B. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State*, S. 362 zur Frage der göttlichen Namen/Attribute: ‘‘This division is different from the Mu‘tazilite distinction ... Al-Fārābī’s problem is not the same’’.

<sup>36</sup> Fārābī markiert diese Gebiete, indem er jeweils die zugehörige Schrift aus dem Corpus Aristotelicum angibt (*Analytica posteriora*, *Nikomachische Ethik*, *De anima*, *Metaphysik*); vgl. *Risāla fī l-‘aql*, ed. Maurice Bouyges, Beirut 1938 [2. Aufl. 1983], S. 2 ult.-3:3.

sen Teildisziplinen zukommen, herauszuarbeiten und genauer zu erläutern.<sup>37</sup> Bevor Fārābī diese Klärung vornimmt, sondiert er jedoch das Terrain. Denn das Wort *ʿaql* erscheint nicht nur in der Philosophie. Es ist auch Teil der Alltagssprache (d.h. der Sprache des *ḡumbūr*),<sup>38</sup> und es gehört zum Vokabular der Theologen. Deshalb beginnt Fārābī seine Untersuchung mit der Frage, in welchem Sinn es dort jeweils eingesetzt und verstanden wird. In diesem Zusammenhang heißt es über die Theologie:

Was den regelmäßigen Gebrauch von *ʿaql* in der Sprache der Theologen angeht, so behaupten sie von einer Sache: ‘Das gehört zu dem, was der *ʿaql* (Verstand) vorschreibt oder was er verbietet oder was er zulässt oder nicht zulässt.’ Damit meinen sie aber nur Dinge, die von allen auf den ersten Blick anerkannt werden (*al-mašbūr fi bādīʾ raʿy al-ḡamīʿ*). Sie bezeichnen nämlich das, worin alle oder die meisten auf den ersten Blick übereinstimmen (*bādīʾ ar-raʿy al-muštarak*), als *ʿaql*. Das wird dir klar, wenn du ihre Lehre genauer betrachtest, also worüber und was sie reden, was sie in ihren Büchern schreiben und wobei sie dieses Wort gebrauchen.<sup>39</sup>

Wenig später ergänzt Fārābī:

Die Theologen meinen, der *ʿaql* (Verstand), über den sie miteinander regelmäßig reden, sei der *ʿaql* (Intellekt), den Aristoteles in den *Analytica posteriora* erwähnt hat. So etwas hätten sie gerne. Prüfst du jedoch die ersten Prämissen, die sie verwenden, so wirst du feststellen, dass sie alle ohne Ausnahme (nur) auf Meinungen zurückgehen, über die auf den ersten Blick Übereinstimmung besteht. Also möchten die Theologen das eine, tun aber das andere.<sup>40</sup>

Soweit das Referat. Es ist natürlich, was uns inzwischen nicht mehr verwundern kann, polemisch. Sein Zweck besteht darin nachzuweisen, dass das Wort *ʿaql* von den Theologen unscharf und unreflektiert gebraucht wird. Erfreulicherweise beschränkt sich Fārābī an dieser Stelle aber nicht auf einen polemischen Kommentar. Er beschreibt auch präzise, was die von ihm kritisierten Theologen denken. Sie behaupten, dass man allein mit dem *ʿaql*/Verstand (also ohne Kenntnis der Offenbarung) erkennen könne, was gut und was schlecht sei. Damit vertreten sie eine These, die sich sehr gut historisch zuordnen lässt, da sie in Bagdad oder überhaupt in den Kerngebieten des Islams im frühen 4./10. Jahrhundert nur von den Muʿtaziliten vertreten wurde.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Wobei innerhalb der Philosophie wiederum der Psychologie die grösste Rolle zukommt; ihr allein, d.h. der Analyse der Bedeutung des Wortes *ʿaql* in *De anima*, widmet Fārābī zwei Drittel seines Werkes.

<sup>38</sup> *Risāla fi l-ʿaql*, S. 3:4 und 4:4-7:8.

<sup>39</sup> *Risāla fi l-ʿaql*, S. 7:9-8:4; vgl. *Fuṣūl muntazaʿa*, ed. Fauzi M. Naḡḡār, Beirut 1971, S. 89: 15-17.

<sup>40</sup> *Risāla fi l-ʿaql*, S. 11:10-12:3.

<sup>41</sup> Zur Position der Muʿtazila vgl. oben Anm. 21. Ašʿarī war in diesem Punkt völlig anderer Ansicht. Nach seiner Auffassung ist es unmöglich, das Gute und das Schlechte anhand rationaler Kriterien zu erkennen. Was gut und was schlecht ist, entscheidet allein Gott (der ebensogut andere Bewertungen vornehmen könnte). Deswegen sind wir auf die Offenbarung angewiesen, um seine Befehle und Verbote kennenzulernen (dazu Gimaret, *La doctri-*

Man kann demnach davon ausgehen, dass Fārābī an dieser Stelle auf die Mu‘taziliten anspielte. Insofern ist seine *Risāla fī l-‘aql* unser zweiter Beleg dafür, dass er mit den Ansichten dieser Schule vertraut war. Interessant ist dabei, dass er ihre Lehre auch hier, bei der Frage nach der Begründung der ethischen Normen, ablehnt. Denn eigentlich hätte ihm die These, die von den Mu‘taziliten in diesem Punkt vertreten wurde, willkommen sein können. Fārābī war selbst davon überzeugt, dass wir durch unseren ‘aql erkennen können, was gut und was schlecht ist. Hingegen wäre es ihm völlig abwegig erschienen, unsere Kenntnis der ethischen Normen auf eine andere Quelle, also etwa auf die Offenbarung mit ihren Bildern und Gleichnissen, zurückzuführen.

Gleichwohl bleibt in seinen Augen eine unüberbrückbare Differenz. Sie ergibt sich daraus, wie die Mu‘taziliten das Vorgehen des ‘aql beschreiben und begründen. Hier unterlaufen ihnen – nach Fārābī’s Auffassung – zwei gravierende Irrtümer, die es einem Philosophen unmöglich machen, den Schulterchluss mit ihnen zu suchen. Einer dieser Fehler ist uns bereits bekannt. Man könnte ihn geradezu das Grundproblem der Theologen (aus Fārābī’s Sicht) nennen: Sie achten nicht darauf, dass ihre Überlegungen auf verlässlichen Prämissen gründen, sondern gehen von Ansichten aus, die ungeprüft und unsicher sind. So auch in diesem Fall. Denn die Mu‘taziliten besitzen nach Fārābī’s Einschätzung keine eindeutigen Kriterien für die Entscheidung, was gut und was schlecht ist. Statt dessen orientieren sie sich an moralischen Urteilen, die allgemein verbreitet sind und auf den ersten Blick einleuchten mögen.<sup>42</sup>

Zweitens wirft Fārābī der Mu‘tazila vor, den Vorgang der Urteilsbildung bei ethischen Fragen zu unterschätzen. Denn sie behauptete ohne weitere Begründung, unser Verstand könne unmittelbar, d.h. mit einem Mal das Gute und das Schlechte erkennen.<sup>43</sup> Tatsächlich handle es sich dabei – so Fārābī – um einen langen Prozess. Er erfordere viele Überlegungen und führe schließlich dazu, dass wir eine gewisse Klugheit (*ta‘aqqul*) in ethischen Fragen ausbildeten. Aber selbst sie sei niemals vollkommen, sondern wachse zeit unseres Lebens, da wir durch immer neue Entscheidungen und durch Erfahrungen (*tağriba*) an menschlicher Reife gewannen.

---

*ne d'al-Asb'arī*, S. 435-51). – Ausserhalb des Irak hätte Fārābī allerdings eine andere Situation vorgefunden. Das gilt insbesondere für die ḥanafitisch-māturiditische Theologie im Nordosten Irans. Māturīdī (gest. 333/944) war zwar ein strikter Gegner die Mu‘tazila. Aber er kam – aus anderen Überlegungen und mit anderer Begründung als sie – ebenfalls zu dem Schluss, dass wir mit unserem Verstand erkennen können, was gut und was schlecht ist (vgl. dazu mein *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997, S. 331-34).

<sup>42</sup> Sie benutzen also rhetorische Prämissen; vgl. dazu Renate Würsch, *Avicennas Bearbeitungen der aristotelischen Rhetorik. Ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt*, Berlin 1991, S. 28-32.

<sup>43</sup> Das ergibt sich aus der Behauptung, der ‘aql greife einfach das *mašhūr fī bādī’ ra’y al-ğamī’* auf und mache es zur Grundlage seiner Entscheidung (*Risāla fī l-‘aql*, S. 7 ult.-8:1).

Dass Fārābī so dachte, wird im weiteren Verlauf der *Risāla* deutlich. Dort erklärt er die Bedeutung des Wortes *ʿaql* im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* und zählt dabei alle Punkte, die gerade genannt wurden (Klugheit, Erfahrung, Reife), auf.<sup>44</sup> Damit ist seine eigene Position markiert. Was Aristoteles über den Gebrauch des *ʿaql* in ethischen Fragen schreibt, ist und bleibt für Fārābī maßgeblich. Dagegen müssen die Überlegungen der Muʿtaziliten für ihn bedeutungslos sein, weil sie nach seiner Ansicht von einem falschen Verständnis des Wortes *ʿaql* ausgehen.

### *Kitāb al-Burbān und Kitāb al-Ġadal*

Trotz dieser Kritik ist das Zeugnis der *Risāla* für uns wichtig. Denn es belegt konkreter als die Darstellung, die wir im *Iḥṣāʾ al-ʿulūm* antrafen, dass sich Fārābī mit der Muʿtazila auseinandergesetzt hat. Dieser Eindruck wird im folgenden noch verstärkt, und zwar durch eine Aussage, die uns im *Kitāb al-Burbān* (*Der Beweis*) und im *Kitāb al-Ġadal* (*Der Disput*) begegnet. Sie betrifft eine These, die nicht nur nahelegt (wie im *Iḥṣāʾ*) oder wahrscheinlich macht (wie in der *Risāla*), dass Fārābī die Muʿtazila kannte, sondern die es beweist, da sie innerhalb der islamischen Theologie nur für Muʿtaziliten bezeugt ist.

Den sachlichen Rahmen dazu bildet diesmal die Erkenntnislehre. Sie hat unter anderem die Aufgabe, nach den Kriterien zu fragen, an denen wir die Wahrheit einer Aussage messen können. Auf diese Frage gaben die Muʿtaziliten verschiedene Antworten. Aber nur eine von ihnen interessierte Fārābī so sehr, dass er sie mehrfach erwähnte und kritisierte. Gemeint ist die These, dass eine Aussage dann wahr sein müsse, wenn sie in demjenigen, der ihr zustimmt, den Zustand der "Seelenruhe" (*sukūn an-naḥs*) bzw. der "ruhigen Hingabe der Seele an das Wissensobjekt" (*sukūn an-naḥs ilā l-maʿlūm*) hervorruft.<sup>45</sup>

Die schärfste Kritik an dieser Behauptung findet sich im *Kitāb al-Burbān*. Dort entwickelt Fārābī – mit stetem Bezug zu den *Analytica posteriora* – seine eigene Beweislehre. Sie geht davon aus, dass unser Wissen auf zwei Arten vorliegen könne: als einzelner Begriff (*taṣawwur*), d.h. als eine klar bestimmte, eindeutige und sich nicht verändernde Vorstellung; oder als Urteil (*taṣdīq*), d.h. als eine mehrere Dinge verknüpfende Aussage, mit der wir einen bestimmten Sachverhalt bejahen oder verneinen.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> *Risāla fī l-ʿaql*, S. 9:4-12:3.

<sup>45</sup> Zu den einzelnen Vertretern bzw. Kritikern dieser These innerhalb der Muʿtazila vgl. unten.

<sup>46</sup> *Kitāb al-Burbān*, ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh, in *al-Mantiqiyyāt li-l-Fārābī*, Bd. I, Qumm 1408š (1987), S. 265-349, hier: 266:5ff.; der Anfang des *Kitāb al-Burbān* wurde ins Französische übersetzt von Georges Vajda, "Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia", *Revue des études juives* 126 ii-iii und iv (1967), S. 135-89 und 375-97, hier: 390-93.

Im Zusammenhang mit den Urteilen kommt Fārābī auf das Thema, das uns hier interessiert, zu sprechen. Denn jetzt erklärt er:

Ein Urteil kann sich auf etwas beziehen, das tatsächlich wahr ist, oder auf etwas, das falsch ist. (Ausserdem) ist ein Urteil entweder gewiss (*yaqīn*) oder der Gewissheit nahe (*muqārīb li-l-yaqīn*) oder das, was man ‘die ruhige Hingabe der Seele an etwas’ (*sukūn an-nafs ilā l-shay’*) nennt; letzteres ist die Form des Urteils, die von der Gewissheit am weitesten entfernt ist (*ab‘ad at-taṣḏīqāt ‘an al-yaqīn*).<sup>47</sup>

Diese Kritik wird im folgenden noch genauer erläutert. Dabei erfahren wir, welche Charakteristika der “Seelenruhe” anhaften und warum sie kein zuverlässiges Wahrheitskriterium sein kann:<sup>48</sup> Sie ist eine Form der Zustimmung, bei der dem Urteilenden bewusst ist, dass sein Urteil nicht gegen Einwände gefeit ist. Da diese Einwände stark oder schwach sein können, schwankt auch die “Seelenruhe” des Betreffenden in ihrer Intensität (*yatafāḏal*). Ausserdem besteht ein formales Problem. Denn die “ruhige Hingabe der Seele an etwas” ist nichts weiter als ein rhetorisches Urteil (*taṣḏīq balāḡī*)<sup>49</sup>. Sie basiert auf “übernommenen” Prämissen (*maqbulāt*), also auf Aussagen, die uns von einzelnen Personen oder kleinen Gruppen überliefert wurden. Diese können zwar (akzidentuell) wahr sein, aber sie sind weit davon entfernt, uns Gewissheit über einen Sachverhalt zu verschaffen. Deshalb versuchen manche Beobachter, die Glaubwürdigkeit solcher Prämissen dadurch zu erhöhen, dass sie sie auf einen göttlichen Befehl (*amr ilāhī*) zurückführen.

Ähnlich kritisch klingen die Aussagen im *Kitāb al-Ġadal*. Dort beginnt Fārābī seine Ausführungen damit, dass er die Form der Prämissen, die in der Dialektik Anwendung finden, beschreibt und analysiert. Es sind in diesem Fall die *mašhūrāt*, die allgemein anerkannten Aussagen.<sup>50</sup> Ihr Ausgangspunkt besteht darin, dass eine Person, die den Ruf hat, vertrauenswürdig zu sein, eine bestimmte Behauptung aufstellt (ohne sie beweisen zu können). Diese Behauptung findet Zustimmung, zunächst bei einzelnen Zuhörern, dann bei mehreren Personen. Mit der Anzahl derer, die sie akzeptieren, wächst auch die innere Überzeugung aller Beteiligten, dass die Behauptung richtig sei. So kommt die *sukūn an-nafs* ins Spiel, denn sie ergibt sich aus den Faktoren, die gerade genannt wurden:

Je mehr Personen uns über die Dinge, die sie selbst gesehen haben, und die Ansichten, die sie (selbst) glauben, von sich aus informieren, desto mehr wachsen die ruhige Hingabe unserer Seele daran (*sukūn an-fusinā ilāihā*), unsere Zustimmung dazu (*taṣḏīqunā*

<sup>47</sup> *Kitāb al-Burbān*, S. 266:4ff.; Vajda, “Connaissance”, S. 391.

<sup>48</sup> Es folgt eine Zusammenfassung von *Kitāb al-Burbān*, S. 267:9-268:9; Vajda, “Connaissance”, S. 392-93.

<sup>49</sup> Vgl. dazu auch *Iḥṣā’*, S. 82:11 und 83:1-2, wo die “Überzeugung”, die durch den Einsatz rhetorischer Mittel erreicht wird, als “Seelenruhe” beschrieben wird.

<sup>50</sup> *Kitāb al-Ġadal*, ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh, in *al-Mantiqiyāt li-l-Fārābī*, Bd. I, Qumm 1408š (1987), S. 358-455, hier: 361 ult.ff. Der Textabschnitt (ab 362:4ff.) wurde ebenfalls von Vajda ins Französische übersetzt (“Connaissance”, S. 377-88).

*labā*) und unsere Akzeptanz dessen (*qabūlmā iyyābā*). Demnach haben wir das größte Vertrauen in eine Ansicht, die von allen Menschen geteilt wird.<sup>51</sup>

Die "Seelenruhe" ist also ein psychologisches Phänomen. Sie stellt sich ein, weil wir uns bei einer Annahme sicher fühlen. Doch diese Sicherheit gründet nicht darauf, dass die Annahme bewiesen wäre, sondern nur darauf, dass sie von vielen Menschen geteilt wird. Entsprechend labil kann ein solcher Zustand sein. Das macht Fārābī im weiteren Verlauf des *Kitāb al-Ġadal* deutlich. Dort erklärt er, dass unsere "Seelenruhe" sehr rasch abnehme, wenn sie nicht mehr durch äussere Faktoren gestützt werde. Es genüge bereits, dass Einwände gegen die allgemein verbreitete Ansicht auftauchen. Diese Einwände könnten von Philosophen vorgebracht werden oder durch einen Dissens innerhalb der Menge (oder zwischen der Menge und den Philosophen) bedingt sein. Die Opposition führe in jedem Fall zu Irritationen. Statt uns in Ruhe unserer Annahme hinzugeben, empfänden wir jetzt Zweifel. Denn unsere Überzeugung gründete ja nicht auf Beweisen; also könne sie auch durch Einwände, die ihrerseits keine Beweiskraft haben müssten, wieder erschüttert werden.<sup>52</sup>

Fārābī's Kritik klingt erneut harsch, aber sie ist diesmal nicht so isoliert wie in den zuvor beschriebenen Fällen. Denn der Versuch, die "Seelenruhe" als Wahrheitskriterium durchzusetzen, wurde nicht nur von ihm zurückgewiesen, sondern war auch innerhalb der Mu'tazila umstritten. Das gilt bereits für die früheste Phase der Diskussion. Sie wurde offenbar von Nazzām (gest. vor 232/847) eröffnet. Von ihm bzw. von seinen Schülern berichten die Quellen jedenfalls die These, dass wahres Wissen dann bei uns eintrete, wenn der Prozess des Erkennens (der von Nazzām als Bewegung unseres Geistes/Herzens gedeutet wurde) in den Zustand der "Herzensruhe" (*sukūn al-qalb*) einmünde.<sup>53</sup>

Gegen diese Idee wandte sich Ġāhiz (gest. 255/869). Er machte geltend, dass mit solchen Vermutungen kein verlässliches Wahrheitskriterium gewonnen sei. Wer von einer Ansicht überzeugt sei, empfinde immer "Herzensruhe" – auch wenn seine Überzeugung gar nicht der Wahrheit entspreche. Ausserdem wechsele man gelegentlich seinen Standpunkt. In solchen Fällen seien wir sowohl vor als auch nach der Meinungsänderung der festen Überzeugung, im Recht zu sein.<sup>54</sup>

Trotz solcher Bedenken griff Abū Hāšim (gest. 321/933) die Idee wieder auf. Er machte sie sogar zu einem zentralen Element seiner Erkenntnislehre. Nach seiner Auffassung kann man nämlich davon ausgehen, dass die fragliche Ruhe (die Abū Hāšim jetzt als "Seelenruhe"/*sukūn an-nafs* bezeichnet) nicht bei jeder

<sup>51</sup> *Kitāb al-Ġadal*, S. 362:13-16; Vajda, "Connaissance", S. 378.

<sup>52</sup> *Kitāb al-Ġadal*, S. 417:13-418:10; Vajda, "Connaissance", S. 388-89.

<sup>53</sup> Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 3, S. 380 und Bd. 4, S. 97.

<sup>54</sup> Marie Bernand, *Le problème de la connaissance d'après le Muḡnī du Cadi 'Abd al-Ġabbār*, Algier 1982, S. 293-95; van Ess, *Theologie*, Bd. 4, S. 102-3.



beliebigen Ansicht, die uns in den Sinn komme (inklusive Fehlschlüssen und Sinnestäuschungen), eintrete, sondern tatsächlich nur dann, wenn eine wirkliche Erkenntnis vorliege.<sup>55</sup>

Auch seinen Argumenten gelang es nicht, sich auf Dauer durchzusetzen. Vom 5./11. Jahrhundert an wurde die Lehre von der “Seelenruhe” nur noch von wenigen mu‘tazilitischen Theologen vertreten.<sup>56</sup> Im frühen 4./10. Jahrhundert war sie hingegen hochaktuell. Denn Abū Hāšim war nicht irgendwer, sondern der führende Kopf der Mu‘taziliten, die zu dieser Zeit im Irak wirkten.<sup>57</sup> Wenn Fārābī also auf die These der “Seelenruhe” einging und sie wiederholt kritisierte, zeigt das sehr deutlich, dass er die aktuellen Debatten, die damals in der mu‘tazilitischen Schule stattfanden, durchaus verfolgte und ernst nahm.

### *Šarḥ al-‘Ibāra*

Allerdings blieb sein Interesse nicht auf die Mu‘tazila beschränkt. Wie wir bereits bei der Betrachtung des *Iḥṣā’* festgestellt haben, kannte Fārābī auch eine Gruppe, die sich gegen die Mu‘taziliten stellte. Denn er erwähnte dort ja nicht nur Theologen, die versuchten, die Vorgaben der Offenbarung mit den Ansprüchen des Verstandes zu versöhnen, sondern auch solche, die sich allein auf die religiöse Überlieferung beriefen.

Letztere rücken jetzt noch einmal in den Blick. Das geschieht durch den *Šarḥ al-‘Ibāra*, den großen Scholienkommentar zu Aristoteles’ *De interpretatione*. Hier kommt Fārābī unter anderem auf das Problem der *contingentia futura* zu sprechen, also auf die berühmte Frage, ob unsere Aussagen über mögliche künftige Dinge bereits in der Gegenwart einen Wahrheitswert besitzen (*De interpretatione* 9). Sie gibt ihm die Gelegenheit zu einem kurzen Exkurs. Sein Inhalt lässt sich wie folgt zusammenfassen: Manche Leute behaupten, dass es im Bereich unserer Handlungen überhaupt keine Möglichkeit (Kontingenzt) gebe. Denn nach ihrer Ansicht ist alles, was geschehen wird, bereits mit Notwendigkeit festgelegt. Für diese These haben sie allerdings kein überzeugendes Argument, denn sie lässt sich weder auf unser Primärwissen (*al-ma‘rifā al-ūlā*) noch auf unsere Naturanlage (*fiṭra*) zurückführen. Deswegen berufen sich diese Leute auch auf Festsetzungen, Gesetze und (überlieferte) Lehren (*al-waḍ‘ wa-š-šar‘a wa-l-qaul*), also auf lauter Prämissen

<sup>55</sup> Josef van Ess, *Die Erkenntnislehre des ‘Aḍudaddīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Maḥāqif*, Wiesbaden 1966, S. 75-76; Zimmermann, *Commentary*, S. cxv; Bernand, *Le problème*, S. 291-92 und 299.

<sup>56</sup> Darunter war allerdings ‘Abd al-Ġabbār (gest. 415/1025); zu ihm van Ess, *Erkenntnislehre*, S. 76-77; Bernand, *Le problème*, S. 295-98.

<sup>57</sup> Abu l-Qāsim al-Ka‘bī (gest. 319/931), der andere bedeutende Mu‘tazilit dieser Generation, studierte zwar in Bagdad, ging aber später wieder in seine Heimatstadt Balch zurück, wo er den Gutteil seines Lebens verbrachte; zu ihm vgl. Josef van Ess, “Abu ‘l-Qāsem Ka‘bī”, *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 1, S. 359-62, sowie den Beitrag von Racha el-Omari in diesem Band.

sen, die aus der Perspektive der Logik bzw. der Philosophie gar nicht zulässig sind.<sup>58</sup>

Wie das Referat zeigt, richtet sich Fārābī's Polemik diesmal gegen Deterministen. Dabei sind zwei Vorwürfe erkennbar: Der eine lautet, dass sie eine falsche, gegen jede menschliche Erfahrung sprechende These vertreten; der andere, dass sie meinen, man könne diese These beweisen, indem man sie auf (geoffenbarte) Gesetze und überlieferte Lehren zurückführe. Nimmt man beide Argumente zusammen, so wird die Stoßrichtung der Kritik klar. Sie zielt nicht auf den Determinismus im allgemeinen, sondern auf eine bestimmte Gruppierung. Sie kombiniert den Glauben an die Vorherbestimmung unserer Handlungen mit der Hochschätzung der religiösen Überlieferung. Das trifft am ehesten auf die Traditionalisten und Hanbaliten zu, die deswegen an dieser Stelle – wie vermutlich schon in dem erwähnten Passus im *Ihṣāʿ* – gemeint sein dürften.

### *Zusammenfassung und Ergänzungen*

(*Kitāb al-Ḥiṭāba*, *Kitāb al-Qiyās aṣ-ṣaḡīr ʿalā ṭarīqat al-mutakallimīn* und *Kitāb al-Milla*)

Damit sind sämtliche Texte, in denen Fārābī eine konkrete theologische Lehre diskutiert hat, genannt. Sie sind nicht zahlreich, genügen aber, um uns einen Eindruck von seinen Kenntnissen über den *kalām* zu vermitteln. Dieser lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass Fārābī ein aufmerksamer, aber auch ein selektiver Beobachter der Theologie seiner Zeit war. Grundsätzlich interessierte ihn, was die *mutakallimūn* schrieben. Aber in seinen Werken beschränkte er sich darauf, einige wenige Thesen, die er besonders relevant (oder besonders ärgerlich) fand, zu erwähnen. Sie stammen in der Regel aus dem Umfeld der Muʿtazila, seltener auch aus dem Lager der Traditionalisten/Hanbaliten. Andere Strömungen und insbesondere die ašʿaritische Theologie hat Fārābī entweder ignoriert oder, was wahrscheinlicher ist, überhaupt nicht gekannt.

Dieses Ergebnis wird sich durch die Texte, die jetzt noch zur Sprache kommen, nicht mehr verändern. Denn sie enthalten nur Aussagen, die keine bestimmte theologische Richtung, sondern den *kalām* im allgemeinen thematisieren. Trotzdem sollen die verschiedenen Passagen hier noch kurz erwähnt werden. Denn sie sind durchaus geeignet, Fārābī's grundsätzliche Haltung zur Theologie genauer zu beleuchten. Insofern können sie auch dazu beitragen, seine Einschätzungen zu den einzelnen Schulen, die wir gerade verfolgt haben, besser einzuordnen.

<sup>58</sup> *Šarḥ al-Fārābī li-kitāb Ariṣṭūṭālīs fi l-ʿIbāra*, ed. Wilhelm Kutsch und Stanley Marrow, Beirut 1960 [2. Aufl. 1971], S. 83:16-23; engl. Übers. in Zimmermann, *Commentary*, S. 77 (zum Inhalt vgl. dort S. cxvi).

Am wenigsten gilt das für die kurze Bemerkung, die uns im *Kitāb al-Ḥiṭāba* (*Die Rhetorik*) begegnet. Sie beschränkt sich auf eine Selbstverständlichkeit. Denn hier erklärt Fārābī lediglich, dass es Theologen (und Juristen) gebe, die den Analogieschluss (*tamūl*)<sup>59</sup> für schwach hielten und ablehnten.<sup>60</sup> Das ist sachlich richtig, aber es ist als Beobachtung nicht ungewöhnlich. Deswegen kann man daraus auch keine spezifischen Schlüsse auf Fārābī’s Haltung zum *kalām* ziehen.

Anders verhält es sich mit dem zweiten Text, dem *Kitāb al-Qiyās aṣ-ṣaḡīr ‘alā ṭarīqat al-mutakallimīn* (*Das kleine Buch über den Syllogismus nach Art der Theologen*).<sup>61</sup> Er rückt nämlich einen Aspekt ins Blickfeld, der nach all der Polemik, die wir inzwischen gelesen haben, eher unerwartet ist. Das Buch dient grundsätzlich dem Zweck, die verschiedenen Schlussverfahren, die Aristoteles in den *Analytica priora* dargestellt hatte, zu erläutern. Insofern ist es ein Paralleltext zum *Kitāb al-Qiyās* (*Der Syllogismus*),<sup>62</sup> das ausdrücklich als Epitome der *Analytica priora* konzipiert ist. Gleichwohl verfolgt Fārābī im *Kitāb al-Qiyās aṣ-ṣaḡīr* noch ein zweites Ziel. Er benutzt diese Schrift auch, um eine Verbindung zwischen der aristotelischen Schlusslehre und den Argumentationsformen der Theologen (sowie der Juristen) herzustellen. In diesem Sinn illustriert er die Syllogismen, die er erörtert, mit Beispielen, die aus dem *kalām* (oder dem *fiqh*) stammen. Darüber hinaus erklärt er in einem gesonderten Kapitel, dass auch der Inferenzschluss der *mutakallimūn*<sup>63</sup> eine zulässige Argumentationsform darstelle, weil er unter bestimmten Bedingungen auf einen Syllogismus zurückgeführt werden könne.<sup>64</sup>

Wie diese Andeutungen zeigen, besteht also doch eine Relation zwischen der Philosophie und den Überlegungen der Theologen. Fārābī kritisiert zwar einzelne Lehren und Argumente der zeitgenössischen *mutakallimūn*. Aber gleichzeitig räumt er ein, dass der *kalām* prinzipiell eine rationale Struktur aufweise. Das kann nach allem, was wir gesehen haben, auch kaum anders sein. Denn schließlich hat Fārābī selbst den Zusammenhang hergestellt, indem er die Religion zum Abbild der Philosophie und die Theologie zur Verteidigerin der Religion erklärte. Also müssen die Überlegungen der Theologen einen rationalen Kern enthalten, der – wenn er denn richtig entfaltet wird – mit den Vorstellungen der Philosophen durchaus korrespondiert.

<sup>59</sup> Zu Gebrauch und Bedeutung von *tamūl* bei Fārābī und bei anderen philosophischen Autoren vgl. Würsch, *Avicennas Bearbeitung*, S. 72-85.

<sup>60</sup> *Kitāb al-Ḥiṭāba*, ed. Jacques Langhade mit franz. Übers. in *Deux ouvrages inédits sur la rhétorique*, ed. J. Langhade und M. Grignaschi, Beirut 1971, S. 30-121, hier: 83:14-85:11.

<sup>61</sup> *Kitāb al-Qiyās aṣ-ṣaḡīr ‘alā ṭarīqat al-mutakallimīn*, ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh, in *al-Mantiqīyyāt li-l- Fārābī*, Bd. I, Qumm 1408š (1987), S. 152-94.

<sup>62</sup> *Kitāb al-Qiyās*, ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh, in *al-Mantiqīyyāt li-l- Fārābī*, Bd. I, Qumm 1408š (1987), S. 115-51.

<sup>63</sup> Also der “Schluss vom Sichtbaren auf das Unsichtbare” (*al-istidlāl bi-š-šāhid ‘alā l-ḡā’ib*).

<sup>64</sup> *Kitāb al-Qiyās aṣ-ṣaḡīr*, S. 175-83; zur Sache van Ess, *Erkenntnislehre*, S. 391-92; Joep Lameer, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics. Greek Theory and Islamic Practice*, Leiden 1994, S. 204-32.

Das wird noch deutlicher, wenn wir den dritten und letzten Text hinzunehmen. Gemeint ist das *Kitāb al-Milla (Die Religion)*, in dem der Nutzen der Religion und damit der Theologie noch markanter herausgestellt wird. Den Ausgangspunkt dafür bildet einmal mehr die These, dass Religionen die Wahrheit, die von der Philosophie in universalen Begriffen erfasst werde, auf partikuläre Weise repräsentierten.<sup>65</sup> Sie ist durchaus zweischneidig, denn wie wir gesehen haben, dient sie Fārābī des öfteren dazu, eine scharfe Trennung zwischen beiden Bereichen zu legitimieren. An dieser Stelle hat sie jedoch einen anderen Zweck. Denn hier geht es ihm darum, die gemeinsame Ausrichtung, ja das Zusammenwirken von Philosophie und Religion/Theologie hervorzuheben. Es basiert darauf, dass beide die Menschen zum Guten führen möchten. Dabei steht die Religion sogar vor der größeren Aufgabe, weil sie sich an das Gros der Menschen richtet, die nur dialektische (d.h. theologische) und rhetorische Argumente (die ebenfalls in der Theologie eingesetzt werden) verstehen:

Aus diesem Grund sind die Dialektik und die Rhetorik von enormem Nutzen (*‘azīmai l-ḡanā*): beide rechtfertigen die Lehrmeinungen der Religion bei den Bürgern des Gemeinwesens, setzen sie durch, verteidigen sie, verankern sie fest in den Seelen der Bürger und verhelfen ihnen (auch) dann zum Erfolg, wenn jemand auftritt, der die Absicht hat, die Anhänger der Religion mit seiner Rede in die Irre zu führen und gegen die Religion zu opponieren.<sup>66</sup>

Auch dieses Lob kann die Polemik, die uns bislang begegnet ist, nicht aufheben. Wie wir gesehen haben, sind es, aufs Ganze betrachtet, die kritischen Töne, die in Fārābī’s Äusserungen über die Theologie überwiegen. Trotzdem ist diese letzte Äusserung bedeutsam. Denn sie zeigt uns, dass es ihm nicht um eine grundsätzliche Ablehnung ging. Fārābī hatte zwar große Reserven gegenüber der Art, wie seine Zeitgenossen (inklusive der Mu‘taziliten) die Theologie betrieben. Aber er war trotzdem davon überzeugt, dass die Theologie – wenn sie nur richtig konzipiert (d.h. an den Vorgaben der Philosophie ausgerichtet) wurde – für die Unterweisung und Anleitung der Menschen unerlässlich sei.

## Referenzen

Bernand, Marie, *Le problème de la connaissance d’après le Muḡnī du Cadi ‘Abd al-Ġabbār*, Algier 1982.

*Encyclopaedia Iranica* 1-, London [etc.] 1985-.

van Ess, Josef, “Al-Fārābī and Ibn al-Rēwandī”, *Hamdard Islamicus* 3 iv (1980), S. 3-15.

<sup>65</sup> *Kitāb al-Milla*, ed. Muhsin Mahdi in *Kitāb al-Milla wa-nuṣūṣ ubrā*, Beirut 1968, S. 41-66, hier: 46-47; franz. Übersetzung von Dominique Mallet in *Deux traités philosophiques. L’Harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote et De la religion*, Damaskus 1989, S. 117-45, hier: 123-24.

<sup>66</sup> *Kitāb al-Milla*, S. 48:2-5; franz. Übers., S. 125.

- , *Die Erkenntnislehre des ‘Aḍudaddīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Maḥwāqif*, Wiesbaden 1966.
- , *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidsbra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam 1-6*, Berlin 1991-97.
- Fakhry, Majid, *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism. His Life, Works and Influence*, Oxford 2002.
- Fārābī, *Fuṣūl muntaza‘a*, ed. Fauzi M. Nağğār, Beirut 1971 [2. Aufl. 1993].
- , *Iḥṣā‘ al-‘ulūm*, ed. ‘Utmān Amīn, Kairo 1931 [3. Aufl. 1968].
- , *Kitāb al-Burhān*, ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh, in *al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, Bd. I, Qumm 1408š (1987), S. 265-349.
- , *Kitāb al-Ġadal*, ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh, in *al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, Bd. I, Qumm 1408š (1987), S. 358-455.
- , *Kitāb al-Ḥiṭāba*, ed. Jacques Langhade mit franz. Übers. in *Deux ouvrages inédits sur la rhétorique*, ed. J. Langhade/M. Grignaschi, Beirut 1971, S. 30-121.
- , *Kitāb al-Hurūf*, ed. Muhsin Mahdi, Beirut 1970 [3. Aufl. 2004].
- , *Kitāb al-Milla*, ed. Muhsin Mahdi in *Kitāb al-Milla wa-nuṣūṣ uḥrā*, Beirut 1968, S. 41-66. – (franz. Übers. :) Dominique Mallet, *Deux traités philosophiques*, S. 117-53.
- , *Kitāb al-Qiyās*, ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh, in *al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, Bd. I, Qumm 1408š (1987), S. 115-51.
- , *Kitāb al-Qiyās aṣ-ṣağīr ‘alā ṭarīqat al-mutakallimīn*, ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh, in *al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, Bd. I, Qumm 1408š (1987), S. 152-94.
- , *Mabādi‘ āra‘ ahl al-madīna al-fāḍila*, ed. Richard Walzer mit engl. Übersetzung in *Al-Farabi on the Perfect State. Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary by Richard Walzer*, Oxford 1985 [2. Aufl. 1998].
- , *Risāla fī l-‘aql*, ed. Maurice Bouyges, Beirut 1938 [2. Aufl. 1983].
- , *Šarḥ al-Fārābī li-kitāb Aristūṭālīs fī l-‘Ibāra*, ed. Wilhelm Kutsch/Stanley Marrow, Beirut 1960 [2. Aufl. 1971] – (engl. Übers. :) F.W. Zimmermann, *Al-Farabi’s Commentary*, S. 1-219.
- Frank, Richard M., “Reason and Revealed Law. A Sample of Parallels and Divergences in kalām and falsafa”, in *Recherches d’islamologie. Recueil d’articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*, Löwen 1977, S. 123-38.
- Gardet, Louis und M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris 1948 [3. Aufl. 1981].
- Gimaret, Daniel, *La doctrine d’al-Aṣḥ‘arī*, Paris 1990.
- Lameer, Joep, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics. Greek Theory and Islamic Practice*, Leiden 1994.
- Mahdi, Muhsin, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago 2001.
- , “Alfarabi on Philosophy and Religion”, *Philosophical Forum* 4 i (1972), S. 5-25.

- Mallet, Dominique, *Deux traités philosophiques. L'Harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote et De la religion*, Damaskus 1989.
- Perler, Dominik und Ulrich Rudolph (ed.), *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, Leiden 2005.
- Rudolph, Ulrich, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997.
- Stroumsa, Sarah, "Ibn al-Rāwandī's *sū' adab al-mujādala*. The Role of Bad Manners in Medieval Disputations", in *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*, ed. Hava Lazarus-Yafeh [et al.], Wiesbaden 1999, S. 66-83.
- Vajda, Georges, "Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia", *Revue des études juives* 126 ii-iii und iv (1967), S. 135-89 und 375-97.
- Walzer, Richard, "L'éveil de la philosophie islamique", *Revue des études islamiques* 38 i/ii (1970), S. 7-42 und 207-42.
- , *Al-Farabi on the Perfect State*, vgl. al- Fārābī, *Mabādī' arā' ahl al-madīna al-fāḍila*.
- Würsch, Renate, *Avicennas Bearbeitungen der aristotelischen Rhetorik. Ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt*, Berlin 1991.
- Zimmermann, F.W., *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford 1981 [2. Aufl. 1982].

Ibn al-Khallāl al-Baṣrī (d. after 377/988)  
and His Œuvre on the Problematic Verses of the  
Qurʾān *Kitāb al-Radd ʿalā al-jabriyya al-qadariyya*  
(Refutation of the Predestinarian Compulsionists)\*

*Suleiman A. Mourad*

The Muʿtazilite theologians paid special attention to the genre of *mutashābih al-qurʾān* (the ambiguous verses of the Qurʾān), partly in an attempt to provide a foundation for the doctrine of ʿ*adl* (God’s Justice), one of the five principles of Muʿtazilite theology. The doctrine of ʿ*adl* can be simply stated as the belief that God, because he is just, does not predestine sins and then punish humans for acting them out. It thus denies predestination and asserts free will, which is upheld by most Muʿtazilite theologians, who consider the free will creed to be an integral component of the doctrine of ʿ*adl*.<sup>1</sup> The Qurʾān does not exclusively endorse either of these two opposing creeds, predestination and free will; it does, however, contain verses that support both creeds, such as, for instance, Qurʾān 7:179 and 18:29, which read respectively:

We have created for Hell many of the Jinns and humans ... (*wa-laqaḍ dharaʿnā li-jahannam kathīran min al-jinn wa-l-ins ...*).<sup>2</sup>

Say: Here is the truth from your Lord, it is to you to believe [it] or disbelieve [it] ... (*wa-qul al-ḥaqq min rabbikum fa-man shāʾa fa-l-yuʾmin wa-man shāʾa fa-l-yakfur ...*).

Nevertheless, both predestinarians and believers in free will refused to acknowledge that this is actually the case. They often resorted to the *mutashābih al-qurʾān*<sup>3</sup>

---

\* I would like to thank the Andrew W. Mellon Foundation for a grant to support this research project, which helped me acquire a copy of the manuscript of Ibn al-Khallāl’s *Kitāb al-Radd*. An edition of the Arabic text is currently under preparation.

<sup>1</sup> Needless to say, prior to the systematization of Muʿtazilite theology, which started around 850 CE, there were a number of early Muʿtazilite theologians who did not accept this position, such as, for instance, Ḍirār b. ʿAmr (d. ca 200/815), who introduced the notion of *kasb* (acquisition), which was later elaborated by theologians, including al-Ashʿarī (d. 324/936) and his school: see Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* 1-6, Berlin 1991-97, vol. 3, pp. 45-48, and vol. 4, pp. 502-3. For a general overview of the formation and development of Muʿtazilism, see van Ess, “Muʿtazila,” in *Encyclopedia of Religion*, vol. 9, pp. 6317-25. For an overview on the development of the concept of *kasb* in early Islam, see Michael Schwarz, “‘Acquisition’ (*Kasb*) in early *Kalām*,” in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday*, Columbia 1973, pp. 355-87.

<sup>2</sup> All translations of the Qurʾān are mine.

<sup>3</sup> For an overview of the genre of *mutashābih al-qurʾān*, see Leah Kinberg, “*Muḥkamāt* and *Mutashābihāt* (Koran 3/7). Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis,”

in order to dismiss any possibility that the Qurʾān might provide legitimacy for their adversaries' beliefs. Thus a predestinarian theologian would declare any verses that might be viewed as sanctioning the belief in free will to be ambiguous (*mutashābih*) and provide, by resorting to other qurʾānic verses, *ḥadīths*, and lexicographical and grammatical tricks, an interpretation that would make these verses endorse predestination. Similarly, a theologian who upheld the free will creed would categorize any verses that sanction predestination as ambiguous and use a similar approach to assert that they actually imply free will. One such theologian is Ibn al-Khallāl al-Baṣrī, who flourished in the fourth/tenth century. Ibn al-Khallāl, a member of the Muʿtazilite movement, authored a *Kitāb al-Radd ʿalā l-jabriyya al-qadariyya fīma taʿallaqū bih min mutashābih āy al-qurʾān al-karīm* (Refutation of the Predestinarian Compulsionists with respect to what they uphold about the ambiguous verses of the glorious Qurʾān). This contribution is a preliminary study of Ibn al-Khallāl and his work.

### *Life, Education and Career of Ibn al-Khallāl al-Baṣrī*

Abū ʿUmar Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥafṣ al-Khallāl al-Baṣrī was born in Basra. The principal, indeed the only, source for his biography is *Kitāb al-Fibrīst* by Ibn al-Nadīm (d. 380/990). The information that Ibn al-Nadīm provides is scanty: The author's *nisba* is Ibn al-Khallāl, which indicates that either his father or his grandfather was a seller of vinegar (*kball*). He studied with two notable Muʿtazilite theologians: with Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿUmar al-Ṣaymarī (d. 315/927) in Basra<sup>4</sup> and with Abū Bakr Aḥmad b. ʿAlī Ibn al-Ikshīd (d. 326/938) in Baghdad.<sup>5</sup> This suggests that Ibn al-Khallāl started his education in Basra, and later moved to Baghdad. It is also possible that he studied with both teachers in Baghdad, as al-Ṣaymarī moved there towards the end of his life and became a companion of Ibn al-Ikshīd.<sup>6</sup>

---

*Arabica* 35 (1988), pp. 143-72 [repr. in *The Qurʾān. Formative Interpretation*, ed. Andrew Rippin, Aldershot 1999, pp. 283-312]; and idem, "Ambiguous," in *Encyclopaedia of the Qurʾān*, vol. 1, pp. 70b-77a.

<sup>4</sup> Al-Ṣaymarī was a student of Abū ʿAlī al-Jubbāʿī and replaced him in the leadership of the Muʿtazilite movement in Basra: see Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fibrīst*, ed. Riḍā Tajaddud, Tehran 1973, p. 219; and al-Dhahabī, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, ed. Shuʿayb Arnāʾūt [et al.], Beirut 1990, vol. 14, p. 480.

<sup>5</sup> On Ibn al-Ikshīd, see Ibn al-Nadīm, *Fibrīst*, pp. 220-21; al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, ed. Muṣṭafā ʿA.-Q. ʿAṭā, Beirut 1997, vol. 5, p. 67; al-Dhahabī, *Siyar*, vol. 15, pp. 217-18; and J.C. Vadet, "Ibn al-Ikshīd," in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 3, p. 807a.

<sup>6</sup> See al-Ḥākim al-Jishumī, *Sbarḥ ʿUyūn al-masāʾil*, MS Ṣanʿāʾ, al-Jāmiʿ al-Kabīr, al-Maktaba al-Gharbiyya, *ʿilm al-kalām* no. 99, vol. 1, f. 68a; and Ibn al-Murtaḍā, *Kitāb Ṭabaqāt al-muʿtazila* [Die Klassen der Muʿtazila von Aḥmad ibn Yahyā ibn al-Murtaḍā], ed. Susanna Diwald-Wilzer, Wiesbaden / Beirut 1380/1961, p. 96.



The fact that Ibn al-Khallāl is not mentioned at all in the extant Muʿtazilite prosopographies suggests, first, that he was a minor Muʿtazilite figure, and, second, that he was possibly ignored because of his educational background as a student of al-Ṣaymarī and Ibn al-Ikshīd. In the few surviving Muʿtazilite prosopographies, all of which belong to the school of al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār (d. 415/1024), al-Ṣaymarī is criticized for disagreeing with his Muʿtazilite peer Abū Hāshim al-Jubbāʾī (d. 321/933). According to ʿAbd al-Jabbār, al-Ṣaymarī was pious and virtuous, except for his constantly differing with and criticizing Abū Hāshim (*wa-kāna warīʿan ḥasan al-ṭarīqa illā mā kāna minbu min muʿānadat Abī Hāshim wa-l-ghulūw fihī*).<sup>7</sup> He also engaged in refutations of some views propagated by Abu l-Qāsim al-Kaʿbī al-Balkhī (d. 319/931).<sup>8</sup> As for Ibn al-Ikshīd, he does not enjoy a very positive reputation either. His clashes with other notable Muʿtazilite theologians of his day often draw adverse comment. This is precisely the case in *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil* by the Muʿtazilite theologian al-Ḥākim al-Jishumī (d. 494/1101), who quotes ʿAbd al-Jabbār as having said: “He (Ibn al-Ikshīd) often disagreed [with his peers] and upheld the least endorsed views.”<sup>9</sup> Among those with whom Ibn al-Ikshīd was in disagreement on some theological issues were Abu l-Qāsim al-Kaʿbī al-Balkhī and Abū Hāshim al-Jubbāʾī.<sup>10</sup>

It is important to keep in mind here that such criticism came from theologians of the Bahshamiyya school (named after Abū Hāshim al-Jubbāʾī) who disagreed with al-Ṣaymarī and Ibn al-Ikshīd: ʿAbd al-Jabbār was a follower of Abū Hāshim al-Jubbāʾī, and al-Ḥākim al-Jishumī belonged to the school of ʿAbd al-Jabbār.<sup>11</sup> The omission of Ibn al-Khallāl from these particular prosopographies might therefore well have been intentional, reflecting an attempt to sideline some competing trends within the Muʿtazilite movement. This particular point remains speculative, however, and requires further examination.

In matters of jurisprudence, Ibn al-Ikshīd followed the Shāfiʿite school, which suggests that in addition to Muʿtazilite theology, Ibn al-Khallāl also studied Shāfiʿite jurisprudence and legal theory with Ibn al-Ikshīd. Actually, Ibn al-Ikshīd had a positive posthumous reputation among some Sunnite *ḥadīth* scholars.<sup>12</sup> For

<sup>7</sup> ʿAbd al-Jabbār, “Faḍl al-ʿitizāl wa-ṭabaqāt al-muʿtazila,” in *Faḍl al-ʿitizāl wa-ṭabaqāt al-muʿtazila*, ed. Fuʾād Sayyid, Tunis [1974], p. 309. See also al-Ḥākim al-Jishumī, *Sharḥ*, vol. 1, ff. 67b-68a; Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt*, p. 96.

<sup>8</sup> ʿAbd al-Jabbār, “Faḍl al-ʿitizāl,” p. 309.

<sup>9</sup> Al-Ḥākim al-Jishumī, *Sharḥ*, vol. 1, f. 70a. Ibn al-Murtaḍā (d. 840/1437), the medieval Zaydite theologian from Yemen, depends for his *Kitāb Ṭabaqāt al-muʿtazila* entirely on the *Sharḥ* of al-Ḥākim Jishumī; see the entry for Ibn al-Ikshīd in Ibn al-Murtaḍā’s *Ṭabaqāt al-muʿtazila*, p. 100. There is no entry for Ibn al-Ikshīd in ʿAbd al-Jabbār’s *Faḍl al-ʿitizāl*.

<sup>10</sup> See Vadet, “Ibn al-Ikshīd,” in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 3, p. 807a.

<sup>11</sup> On the conflict between the Bahshamiyya and Ikshīdiyya, see Margaretha T. Heemskerck, *Suffering in the Muʿtazilite Theology. ʿAbd al-Jabbār’s Teaching on Pain and Divine Justice*, Leiden 2000, pp. 21-28.

<sup>12</sup> Interestingly, however, Tāj al-Dīn al-Subkī (d. 771/1370) does not include in his prosopographical dictionary an entry for either Ibn al-Ikshīd or Ibn al-Khallāl; see *Ṭabaqāt al-*

instance, in *Siyar a'lām al-nubalā'*, al-Dhahabī (d. 748/1348) praises the scholarship of Ibn al-Ikshīd, saying that “despite his innovation” he “made valuable contributions” (*labu mahāsīnun 'alā bid'atibī*).<sup>13</sup> By “innovation,” al-Dhahabī obviously meant Ibn al-Ikshīd's upholding Mu'tazilite doctrine.

What we may perhaps conclude from this is that Ibn al-Khallāl followed his teacher's specialization not only in Mu'tazilite theology but also in Shāfi'ite law; this can also be inferred from the fact that he later served as a judge. According to *al-Fibrīst*, Ibn al-Khallāl occupied the position of chief-judge in the town of al-Ḥadītha, possibly the one near Takrīt.<sup>14</sup> Before that, he was the chief-judge of Takrīt but was dismissed; he was later reappointed to the post after serving his term in al-Ḥadītha, as the comment by Ibn al-Nadīm indicates (*rudda ilayhi qaḍā' Takrīt*). Ibn al-Nadīm adds that Ibn al-Khallāl was still occupying the post of chief-judge of Takrīt at the time of the composition of *Kitāb al-Fibrīst*,<sup>15</sup> which was completed in 377/988.<sup>16</sup>

Ibn al-Nadīm attributes two works to Ibn al-Khallāl. The first is *Kitāb al-Uṣūl*, which seems to be lost now and which very likely addressed the principles of Mu'tazilite theology – Ibn al-Ikshīd is said to have authored a book entitled *al-Ma'ūna fī l-uṣūl*, which, as can be inferred from al-Ḥākim al-Jishumī, was on the principles of Mu'tazilite theology.<sup>17</sup> The second work Ibn al-Nadīm attributes to Ibn al-Khallāl is *Kitāb al-Mutashābih* (On the Ambiguous Verses of the Qur'an), the work under examination in this paper.

We do not know the birth or death dates of Ibn al-Khallāl. But we can infer from the death dates of his two principle teachers, al-Ṣaymarī and Ibn al-Ikshīd, that he was born before 300/913. And he was still active around the time that

*shāfi'iyya al-kubrā*, ed. Muṣṭafā 'A.-Q. 'Aṭā, Beirut 1999. After all, by the time of al-Subkī, Shāfi'ite scholars had excised out of the Shāfi'ite tradition those Mu'tazilite theologians who, in terms of legal theory and jurisprudence, followed the Shāfi'ite school.

<sup>13</sup> Al-Dhahabī, *Siyar*, vol. 15, pp. 217-18.

<sup>14</sup> According to Yāqūt (d. 626/1229), there were two *Ḥadīthas* in Iraq, one near Mawṣil (Mosul), known as *Ḥadīthat al-Mawṣil*, and another one near Takrīt known as *Ḥadīthat al-Furāt*; see *Mu'jam al-buldān*, Beirut 1986, vol. 2, pp. 230-31.

<sup>15</sup> Ibn al-Nadīm, *Fibrīst*, pp. 221-22.

<sup>16</sup> Ibn al-Nadīm probably added a few more notes to his work in the couple of months following its completion in 377/988. But he is not to be accredited with the expanded recension of the *Fibrīst*, which was authored by vizier Abu l-Qāsim al-Ḥusayn b. 'Alī al-Maghribī (370/981-418/1027). For the date of the *Fibrīst* see Rudolf Sellheim and Mohsen Zakeri, “Al-Fehrest,” in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 9, p. 476a. See also J.W. Fück, “Ibn al-Nadīm,” in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 3, pp. 895a-96b; and F.W. Zimmermann, “On the supposed shorter version of Ibn an Nadīm's *Fibrīst* and its date,” *Der Islam* 53 (1976), pp. 267-69. On Abu l-Qāsim al-Maghribī, see P. Smoor, “Al-Maghribī, Banū,” in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 5, pp. 1210a-12b. See also Devin Stewart, “Emendations of the Legal Section in the *Fihrist* of Ibn al-Nadīm,” in *Abbasid Studies. Occasional Papers of the School of 'Abbāsīd Studies, Leuven June-July 2004*, ed. John Nawas (forthcoming).

<sup>17</sup> Al-Ḥākim al-Jishumī, *Sharḥ*, vol. 1, f. 70a; see also al-Dhahabī, *Siyar*, vol. 15, p. 218.

Ibn al-Nadīm finished compiling *Kitāb al-Fibrīst*, so it is likely that he died shortly after 377/988.

### *Ibn al-Khallāl's Kitāb al-Radd*

The only manuscript of *Kitāb al-Radd* known to be preserved is in the possession of La Fondazione Caetani (Ms. # 332) at the Accademia Nazionale dei Lincei in Rome, Italy. The title in this manuscript reads *Kitāb al-Radd 'alā l-jabriyya al-qadariyya fimā ta'allaqū bih min mutashābih āy al-qur'ān al-karīm*. As mentioned earlier, Ibn al-Nadīm gives the work the title of *Kitāb Mutashābih al-qur'ān*. The question that arises therefore is whether we are dealing here with two separate compilations by Ibn al-Khallāl. The answer requires some investigation, especially given that the Twelver Shī'ite scholar Ibn Ṭāwūs (d. 664/1266) refers in his *Kitāb Sa'd al-su'ūd* to what seem to be two titles that he attributes to Ibn al-Khallāl. The first time he quotes from a *Kitāb al-Radd 'alā al-jabriyya wa-l-qadariyya fimā ta'allaqū bih min mutashābih al-qur'ān*, and the second time from a *Kitāb Mutashābih al-qur'ān*.<sup>18</sup> This fact led Etan Kohlberg to argue, although cautiously, that Ibn Ṭāwūs could have had two separate works by Ibn al-Khallāl.<sup>19</sup> Was this really the case? Or is it possible that we are dealing with two copies of the same book, under different titles? The evidence indeed suggests that Ibn Ṭāwūs had two copies of the same work – most likely each copy was incomplete – but under different titles and with insignificant variations of the author's name, mostly the result of scribal errors. This might have led Ibn Ṭāwūs to believe that the two manuscripts referred to separate works.

The quote in *Kitāb Sa'd al-su'ūd*, which Ibn Ṭāwūs paraphrases from *Kitāb Mutashābih al-qur'ān*, is found in the Caetani manuscript of *Kitāb al-Radd*. It relates to Qur'ān 2:26:

By it, God leads astray many and guides many. But He only leads astray by it the evil-doers (*yuḍillu bihī kathīran wa-yahdī bihī kathīran wa-mā yuḍillu bihī illā al-fāsiqīn*).

Ibn Ṭāwūs summarizes a section in which Ibn al-Khallāl disputes his opponents' view that God uses the Qur'ān to save some and doom others. It reads:

فقال الخليل ما معناه أن هذه الآية تدل على بطلان قولهم لأنه لو كان القرآن إضلالاً ما كان قد سماه هدىً ورحمةً وبياناً  
في مواضع كثيرة.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Ibn Ṭāwūs, *Kitāb Sa'd al-su'ūd*, Najaf 1950, pp. 21, 241 and 246. See also Etan Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Ṭāwūs and His Library*, Leiden 1992, pp. 292-93 and 312; and Gregor Schwarb, Sabine Schmidtke, and David Sklare (eds.), *Handbook of Mu'tazilite Works and Manuscripts (Handbuch der Orientalistik series)*, Leiden (forthcoming), (section on Ibn al-Khallāl).

<sup>19</sup> See Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar*, p. 293.

<sup>20</sup> Ibn Ṭāwūs, *Sa'd al-su'ūd*, p. 246.

[Ibn] al-Khallāl said what can be paraphrased in the following manner that this verse proves the futility of their argument because if the Qurʾān leads astray, He (God) would not have called it in many instances a guide, a mercy, and a proof.

The corresponding section in Ibn al-Khallāl's *Kitāb al-Radd* reads:

يقال لهم: إن في هذه الآية التي تظنون أنها حجة لكم على صحة مذهبكم أكبر الحجج وأظهر البراهين على بطلان قولكم وصحة قول مخالفكم وذلك أن الله سبحانه وتعالى أراد بقوله: ﴿يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً﴾، يضل بتكذيب من كذب به ويهدي بإيمان من آمن به، وذلك أن القرآن لو كان سبباً للضلال والحيرة لما وصفه الله تعالى بأنه هدىً وبياناً.<sup>21</sup>

They are to be answered that this verse, which you think is evidence of the veracity of your belief, is the most explicit evidence and most manifest proof of the futility of your argument and the veracity of the argument of your adversaries. For God, be glorified and almighty, meant by His saying, *by it, He leads astray many, and by it He guides many*, that He leads astray as a result of the rejection of those who reject it, and He guides as a result of the belief of those who believe in it, because if the Qurʾān was a cause of straying and confusion, God almighty would not have described it as a guide and a proof.

What Ibn al-Khallāl tries to establish here is that the Qurʾān is a guide for those who have already opened their hearts to its message. As for those doomed, they have already made up their minds not to accept it, in which case the Qurʾān is well provided with verses to assure that they remain in falsehood. At any rate, the quotes confirm that both *Kitāb Mutashābih al-qurʾān* and *Kitāb al-Radd* are the same.

The other quote that Ibn Ṭāwūs paraphrases from *Kitāb al-Radd ʿalā al-jabriyya wa-l-qadariyya*<sup>22</sup> relates to a disputation by Ibn al-Khallāl regarding the patriarch Abraham in Qurʾān 2:128 (*rabbanā wa-ʿabnā muslimīn laka wa-min dhurriyyatinā ummatan muslimatan laka ...*), which we find in the Caetani manuscript of *Kitāb al-Radd*.<sup>23</sup> Here it is obvious that the work is the same. The only minor variation is in the title.<sup>24</sup> Ibn Ṭāwūs adds the particle of conjunction *wa* between *al-Jabriyya* (Compulsionists) and *al-Qadariyya* (Predestinarians). Although there is no significant difference here, the particle *wa* could have resulted from a scribal error, if it was assumed that these were two groups, not the same one. In works on similar topics, some of which are by authors contemporary to Ibn al-Khallāl, the predestinarians are often called *al-Jabriyya al-qadariyya* or *al-Mujbira al-qadariyya* (predestinarian Compulsionists), or *al-Qadariyya al-mujbira* (compulsionist Predestinarians).<sup>25</sup> It is, therefore, in line with the customary practice among anti-

<sup>21</sup> Ibn al-Khallāl, *Radd*, ff. 14b-15a.

<sup>22</sup> Ibn Ṭāwūs, *Saʿd al-suʿūd*, pp. 241-42.

<sup>23</sup> See Ibn al-Khallāl, *Radd*, ff. 19b-22b.

<sup>24</sup> Actually, there is a minor variation in Ibn al-Khallāl's grandfather's name as well. It is given as *Jaʿfar* (جعفر) not *Hafṣ* (حفص), which must be a scribal or editor's error, resulting from misreading (جعفر) as (حفص).

<sup>25</sup> See, for example, [pseudo?] al-Qāsim al-Rassī, "Kitāb al-Radd ʿalā l-mujbira," in *Rasāʾil al-ʿadl wa-l-tawḥīd* 1-2, ed. Muḥammad ʿImāra, Cairo 1988, vol. 1, p. 172; al-Ṣāhib Ibn

predestinarian theologians – Mu‘tazilites, Twelver Shī‘ites, and Zaydites – to use both terms to refer to one group. On the basis of this, one can conclude that the particle *wa* in the title as given by Ibn Ṭawūs was indeed most likely the result of a scribal error.

Ibn al-Khallāl authored the work prior to 377/988, since it is listed in *Kitāb al-Fibrīst*. Moreover, there is an indication in *Kitāb al-Radd* that he dictated it to one of his students. The first refutation by Ibn al-Khallāl is preceded by the following phrase: “*Qāla Abū ‘Umar: ...*”<sup>26</sup> However, we can dismiss entirely the possibility that the small entry on Ibn al-Khallāl could have been added to *Kitāb al-Fibrīst* by the vizier Abu l-Qāsim al-Maghribī (d. 418/1027), who authored the long recension of Ibn al-Nadīm’s *Kitāb al-Fibrīst*,<sup>27</sup> for this theory would imply that Ibn al-Khallāl lived, and remained active as a judge, past the age of a hundred. Indeed, the short recension of *Kitāb al-Fibrīst* (MS Şehid Ali Paşa 1934, f. 2b) contains the entry on Ibn al-Khallāl.<sup>28</sup>

### *The Manuscript: Its Condition and Provenance:*

The manuscript (Ms. # 332) at La Fondazione Caetani belongs to a collection of Arabic manuscripts from Yemen (55 in total) donated by Prof. E. Rossi to the Fondazione in 1938.<sup>29</sup> On the title page, following the title and author’s name, it is stated that it was copied by the orders of vizier ‘Abd Allāh b. ‘Amr b. ‘Alī b. Yahyā b. al-Ḥasan al-Ḥaydānī Abī ‘Amr al-Tamīmī (flourished before the eighth/fourteenth century).<sup>30</sup>

Usually, the scribe’s name and the date of copying would appear at the end of the manuscript. But in the case of the Caetani manuscript, the text ends at the bottom of folio 173b: the discussion of Qur’ān 72:16-17 is not complete and has a continuation that is lacking from the Caetani text. Two possibilities can be advanced here. Either we are dealing with the loss of a number of folios (proba-

---

‘Abbād, “al-Ibāna ‘an madhhab ahl al-‘adl,” in *Nafā’is al-makhtūṭāt*, ed. Muḥammad Ḥ. Āl Yāsīn, Najaf 1952, vol. 1, pp. 21-22; ‘Abd al-Jabbār al-Hamadhānī, *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-‘adl*, ed. Muṣṭafā Ḥilmī [et al.], Cairo 1961-65, vol. 8, pp. 326-27; al-Sharīf al-Murtaḍā, “Inqādh al-bashar min al-jabr wa-l-qadar,” in *Rasā’il al-‘adl wa-l-tawḥīd*, vol. 1, p. 296; and al-Ḥakīm al-Jishumī, *Sharḥ*, vol. 1, f. 23b.

<sup>26</sup> Ibn al-Khallāl, *Radd*, f. 3a. Abū ‘Umar being the *kunya* (agnomen) of Ibn al-Khallāl.

<sup>27</sup> On the two recensions of Ibn al-Nadīm’s *Kitāb al-Fibrīst*, see n. 16 above.

<sup>28</sup> I thank Devin Stewart for checking the manuscript and providing me with this information. On the short and long recensions of Ibn al-Nadīm’s *Kitāb al-Fibrīst*, see Stewart, “Emendations of the Legal Section in the *Fibrīst* of Ibn al-Nadīm.”

<sup>29</sup> See Renato Traini, *I manoscritti arabi di recente accessione della Fondazione Caetani*, Rome 1967, pp. 40-41.

<sup>30</sup> The *nisba* al-Ḥaydānī refers to the town of Ḥaydān, 70 kilometers southwest of the city of Ṣa‘da, in Yemen; see Ibrāhīm al-Maqḥafī, *Mu‘jam al-buldān wa-l-qabā’il al-yamaniyya*, Ṣan‘ā‘ 1988, p. 201. Traini identifies al-Ḥaydānī as the scribe who copied the manuscript, which is a mistake; see Traini, *I manoscritti arabi*, p. 41.

bly less than ten, given that Ibn al-Khallāl, as seen in Appendix A, is not systematic in addressing all the Qurʾānic *sūras*),<sup>31</sup> or the scribe stopped at the end of folio 173b and planned to continue copying the manuscript at a later time, but never did. The only thing we can tell about this copy is that the scribe was commissioned to copy Ibn al-Khallāl's *Kitāb al-Radd* by the vizier al-Ḥaydānī.

Besides the fact that Rossi brought it from Yemen, the manuscript carries a number of ownership notes that also point to a provenance from Yemen, probably from as early as the sixth/twelfth century.<sup>32</sup> On the margins of the title page we find the names of at least six individuals who owned the manuscript at one point or another,<sup>33</sup> some of whom were notable Zaydite imāms, such as al-Mahdī li-dīn Allāh ʿAlī b. Muḥammad b. ʿAlī (b. 705/1306, d. 773/1371),<sup>34</sup> and al-Mutawakkil ʿalā Allāh.<sup>35</sup>

The manuscript comprises 173 folios, with 18 lines per page. But the number of lines increases to 19/20 in folios 135b-144a. Then from folio 144b until the end of the manuscript – folio 173b – another scribe takes over, and the handwriting changes. Thus two scribes worked on copying the text, neither of whom went over the copy a second time to insert the diacritical marks; this seems to have been a practice in Yemen as many manuscripts copied by Zaydites at that time lack most diacritical marks. The handwriting is legible, yet the absence of most diacritical marks – the situation gets worse with the second scribe – makes the reading in some cases hard to decipher.

## Style

The style of Ibn al-Khallāl shares certain features with other works on the same topic by Muʿtazilite and Shiʿite theologians, especially *Kitāb Mutashābih al-qurʾān* by ʿAbd al-Jabbār (composed between 360/970 and 380/990).<sup>36</sup> Ibn al-Khallāl divides his book into sections that follow the order of the Qurʾānic *sūras*, starting from *Sūrat al-Fātiḥa*,<sup>37</sup> which we also see in ʿAbd al-Jabbār's work.<sup>38</sup> He first lists

<sup>31</sup> For the *sūras* and verses discussed in *Kitāb al-Radd*, see the Appendix.

<sup>32</sup> On the date of the manuscript, see also Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden 1967-82, vol. 1, p. 624.

<sup>33</sup> There are a few other names that are illegible, possibly as a result of intentional effacing.

<sup>34</sup> See Muḥammad b. Muḥammad Zabāra, *Tārīkh al-ʿimma al-zaydiyya fī l-Yaman ḥattā l-ʿaṣr al-ḥadīth*, Cairo 1998, p. 104.

<sup>35</sup> The name of al-Mutawakkil ʿalā Allāh was effaced; the barely legible part reads: *min kutub mawlānā al-Mutawakkil ʿalā Allāh ...* (“Of the books of our master al-Mutawakkil ʿalā Allāh ...”). He must be one of several Zaydite imams from Yemen who assumed that title starting in the 9<sup>th</sup>/15<sup>th</sup> century; see Zabāra, *Tārīkh al-ʿimma al-zaydiyya*.

<sup>36</sup> On the date of ʿAbd al-Jabbār's *Kitāb Mutashābih al-qurʾān*, see W. Madelung, “ʿAbd al-Jabbār,” in *Encyclopedia Iranica*, vol. 1, p. 117b.

<sup>37</sup> The only minor exceptions relate to four cases where he lists a verse after having discussed one that follows it in a given *sūra*, viz. *sūra* 5 (v. 13 after v. 14), *sūra* 6 (v. 35 after v. 53, and v. 108 after v. 110), *sūra* 7 (v. 155 after v. 179); see the Appendix.

the Qur'ānic verse that his "opponents" use as the basis for their argument, along with their argument, then he follows it with his criticism, which in some cases comprises more than one opinion (*waajib*). Moreover, he often quotes other Qur'ānic verses to confirm the accuracy of his peculiar interpretation of the verse under examination. A good example is Ibn al-Khallāl's treatment of Qur'an 7:179 (*We have created for Hell many of the Jinns and humans ...*):

ومَّا تَعَلَّقُوا بِهِ أَيْضًا قَوْلَهُ سُبْحَانَهُ: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ (7: 179). قالوا: فأعلمنا أنه خلق كثيرًا من الجن والإنس للنار وليدخلهم جهنم لأن الذر هو الخلق والإتياع ومنه الذرية، وهذا موجب لصحة قولنا أن الله خلق خلقًا للنار وخلقًا للجنة ومبطل لمذهب مخالفينا أنه خلق الجميع للجنة كافرهم ومؤمنهم. يقال لهم: إنكم لو ضربتم بعض القرآن ببعض وعلمتم مرامه من التناقض والتعارض واستدلتم على مشابهة بحكمه وعلى محكمه بمفسره، لسقط تعلقتكم بهذه الآية وما أشبهها لتأييد مذهبكم وإبطال قول مخالفكم لأن الله سبحانه يقول: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (51: 56)، وقال في قصة فرعون موسى وهرون عليهما السلام: ﴿فقولا له قولاً لنا لعله يتذكر أو يخشى﴾ (20: 44)، وقال: أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا (7: 63)، وقال: ﴿قالوا أجبنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا﴾ (7: 70)، فأخبر سبحانه أنه وجه بالرسول عليهم السلم إلى الكفار وأراد من الكفار أن يتقوا ويعبدوا الله ربهم. وقال: ﴿ثم السبيل يسره﴾ (80: 21)، فدل على أنه عنى الكافر بقوله: ﴿كلما لما يقض ما أمره﴾ (80: 23)، فأعلمك أنه خلق الكافر لمثل ما خلق له المؤمن من التعرض للجنة ونيل الثواب. وفي قوله: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيرًا من الجن والإنس﴾، وجهان من التأويل أحدهما قد تقدم ذكره في باب تأويل قوله ﴿إنما نعلي لهم ليزدادوا إثماً﴾ (3: 178) وهو أنه الإخبار عن عاقبة أمرهم وأنهم إلى النار يصيرون وما يوجب دخولهم يعملون، والعرب تعبر بهذه العبارة تردها الإخبار عن العاقبة لا أنها تخبر عن الإرادة لكون ما أخبرت عن وقوعه، كقول الله تعالى: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً﴾ (28: 8)، وقد تفضنا ما في هذا آناً وذكرنا ما في القرآن واللغة من الدلالة على ما ذهبنا إليه فيه. ولو حملنا هذه الآية على إرادته لخلق الكافر لإدخاله النار لتناقضت الآيات وتكاذبت الحجج والبيئات وخرجت بذلك على أن يكون فيها حجة أو بينة، ولو كان الله سبحانه أراد بخلق الكفار أن يكفروا أو يضلوا أو يدخلوا النار لكان إنما يعث إليهم الرسل لملاكهم دون نجاتهم وفسادهم دون صلاحهم وأن يضلوا لأن يهدوا وكان قد أتاهم بالضللال والحيرة ولم يقل: ﴿إني جئهم بالبينات﴾ (5: 110)، ولم يقل: ﴿ولقد جاءهم من ربهم الهدى﴾ (53: 23)، ﴿وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى﴾ (17: 94)، وهذا بين لا إشكال فيه على أحد. والوجه الثاني أنه أتى بهذا الخبر بصيغة الماضي وأراد المستقبل كقوله: ﴿ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار﴾ (7: 44)، أراد أنهم سينادون، وقوله: ﴿إذ قال الله يا عيسى بن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله﴾ (5: 116)، فلما كان الله سبحانه قد أتى بلفظ الماضي في أي كثيرة وأراد المستقبل لم ينكر أن يكون قوله ﴿ولقد ذرأنا لجهنم﴾ أي نذراً أقوماً لجهنم لأن الله تعالى إذا

38 An example of a different organizational system is *Mutashābih al-qur'ān wa-mukhtalifih* by the Twelver Shi'ite Ibn Shahrāshūb (d. 588/1192), where the verses are arranged according to themes.

بعثهم من قبورهم فإنما يعذبهم ليجازيهم على أعمالهم ويصير كل عامل منهم إلى جزاء عمله إن خيراً فخير وإن شراً فشر، إذ كان لا تكليف في الآخرة ولا تعريض لفعل طاعة ولا ترك معصية وإنما يخلقهم ليوصلهم إلى استحقاقاتهم من إثابة أو معاقبة. فالوجهان اللذان أرينا جوازهما في هذه الآية واطراد معناهما يستطآن ما ذهب إليه المخالف في تصحيح مذهبه.<sup>39</sup>

In his argument against the Compulsionists' interpretation, Ibn al-Khallāl provides two rebuttals, which can be summarized as follows: Firstly, God is telling about the end (*al-āqiba*) of these jinns and humans, an end they will attain as the result of their own deeds, "for if the verse in question demonstrates God's will to create the unbeliever in order to make him enter Hell, then all the verses of the Qur'ān would contradict themselves and God's signs and proofs would be false." Secondly, God is using the past tense (*dbara'nā*) but actually means the future (*sa-nadbrū'u*), as in *wa-nādā aṣḥāb al-janna aṣḥāb al-nār* (Qur'ān 7:44: the people of Heaven call the people of Hell). For in Qur'ān 7:44, the verb *nādā* is in the past tense, but, since this can only take place in the future, one must read it as *sa-yunādī* (will call): those whose end is in Heaven will call those whose end is in Hell.<sup>40</sup>

Ibn al-Khallāl often quotes poetry (although he does not always name the poets), and in some cases he refers to Arabic semantics by using statements like "according to the speech of the Arabs" (*wa-fī kalām al-ʿarab*), and "the Arabs mean by this expression" (*wa-l-ʿarab tuʿabbiru bi-hādhibi l-ʿibāra*).<sup>41</sup> This system is similarly followed by Muʿtazilite, Twelver-Shiʿite, or Zaydite authors, such as in *Kitāb al-Najāt* by al-Nāṣir li-Dīn Allāh Aḥmad b. Yaḥyā (d. 325/937), ʿAbd al-Jabbār's *Mutashābih al-qurʿān*, al-Ṣāhib Ibn ʿAbbād's (d. 385/955) treatise *al-Ibāna ʿan madhhab abl al-ʿadl*, and al-Sharīf al-Murtaḍā's (d. 436/1044) *Amālī*.

Ibn al-Khallāl's method also involves *tafsīr al-qurʿān bi-l-qurʿān* (interpreting some verses by referring to other verses). As the example discussed above shows, he uses Qur'ānic verses to help him make the case for a particular interpretation of another verse. This method suggests that the Muʿtazilite approach to *tafsīr* treated the Qur'ān as comprised of themes and units, and when discussing a particular verse, other verses that share the same theme or unit were quoted to make the case.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Ibn al-Khallāl, *Radd*, ff. 87a-88b.

<sup>40</sup> What Ibn al-Khallāl assumes here is that humans will be ushered into Heaven or Hell only after the Day of Judgment.

<sup>41</sup> Ibn al-Khallāl, *Radd*, ff. 36b and 87b respectively.

<sup>42</sup> See also the examples from ʿAbd al-Jabbār's *Mutashābih al-qurʿān* cited below.



### Sources cited in Kitāb al-Radd

Ibn al-Khallāl acknowledges that he used two books as his sources, one by the Muʿtazilite and Zaydite theologian from Baghdad Abu l-Faḍl Jaʿfar b. Ḥarb (d. 236/850), and the other by Abū ʿAlī al-Jubbāʿī (d. 303/916), the leader of the Muʿtazilite school of Basra. He introduces them towards the end of his introduction in the following way:

ووجدت ما أفرّد في هذا الباب، أعني الكلام في الآي التي يتعلّق بها الجبريّة، كتابين جيدين أحدهما لأبي الفضل جعفر بن حرب رحمه الله، والآخر لأبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي رحمهما الله. فأما أبو الفضل فإنّ كتابه يقدّم شُبهها أخذ بها الناس بعده واشعاباً تحتاج إلى كشف وإيضاح، وأما أبو علي فإنه أخلا كتابه من إشباع الكلام من جهة اللغة والإعراب وما لا غنى بالإنسان عنه ليزداد قوّة على الخصم.<sup>43</sup>

On this topic, that is, the examination of the verses to which the Compulsionists adhere [to support their views], I came across two good books: one of them is by Abu l-Faḍl Jaʿfar b. Ḥarb, may God have mercy on his soul, and the other one is by Abū ʿAlī Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb al-Jubbāʿī, may God have mercy on both their souls.<sup>44</sup> As for Abu l-Faḍl, his book discusses wrong views, which were adopted by a large number of scholars [especially] after his time, and issues that require investigation and explanation. As for Abū ʿAlī, he devoted his book to a comprehensive examination from the perspective of language, grammar, and what the person needs so that he has command over the opponent.

Both Jaʿfar b. Ḥarb and Abū ʿAlī al-Jubbāʿī were known to have authored works on *mutashābih al-qurʾān*. For instance, Ibn al-Nadīm lists a *Kitāb Mutashābih al-qurʾān* among the books Jaʿfar b. Ḥarb authored,<sup>45</sup> and attributes to Abū ʿAlī al-Jubbāʿī a book on the topic of *mutashābih al-qurʾān*.<sup>46</sup> But neither work is extant.

These two works on *mutashābih al-Qurʾān* by Jaʿfar b. Ḥarb and al-Jubbāʿī are the two sources that Ibn al-Khallāl seems to have used, or at least they are the only sources that he acknowledges having employed in the writing of his own book on the topic.

<sup>43</sup> Ibn al-Khallāl, *Radd*, ff. 2a-b.

<sup>44</sup> He possibly means here Abū ʿAlī and his father.

<sup>45</sup> Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 213; see also p. 39. Al-Ṣāhib Ibn ʿAbbād also names Jaʿfar b. Ḥarb among those Muʿtazilites who authored on the *mutashābih al-qurʾān*; see his *Risāla fī l-bidāya wa-l-ḍalāla*, ed. Ḥusayn ʿAlī Maḥfūz, Tehran 1955, p. 48. See also van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 6, p. 289.

<sup>46</sup> See Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 39; al-Ṣāhib Ibn ʿAbbād, *Risāla fī l-bidāya wa-l-ḍalāla*, p. 48; al-Ḥākim al-Jishumī, *Sharḥ ʿUyūn al-Masāʾil*, vol. 1, f. 52a; and Schwarb, Schmidtke, and Sklare (eds.), *Handbook of Muʿtazilite Works and Manuscripts*, (section on Abū ʿAlī al-Jubbāʿī, # 25).

### *Impact of Kitāb al-Radd:*

The real impact of Ibn al-Khallāl's *Kitāb al-Radd* cannot be seriously assessed until the text has been edited. But this does not necessarily mean that one cannot provide initial comments on the role it played and its potential impact on later religious scholars and movements. We have already come across the Twelver Shi'ite theologian and bibliophile Ibn Ṭāwūs, who acknowledged that he consulted two works by Ibn al-Khallāl (though as argued above it was the same work with two different titles), and incorporated arguments from them into at least one of his books. It is clear, then, that *Kitāb al-Radd* helped Ibn Ṭāwūs shape and defend his theological positions, especially the free will doctrine, which he was defending in his own *Kitāb Sa'd al-su'ūd*. One can also deduce from the personal names of Zaydite imams and scholars from Yemen who owned the current extant manuscript at different times (written around the margins of the title page in the Caetani manuscript) that they too considered it a valuable source that defends the doctrine of free will against the predestination creed. To what extent they used it, however, is impossible to establish at the moment.

### *Distinctiveness of Ibn al-Khallāl's Kitāb al-Radd*

It remains to be determined how *Kitāb al-Radd* compares to 'Abd al-Jabbār's *Kitāb Mutashābih al-qur'ān*, which draws on earlier Mu'tazilite sources, among them Abū 'Alī al-Jubbā'ī's *Mutashābih al-qur'ān*.<sup>47</sup> In light of the fact that Ibn al-Khallāl was a disciple of Ibn al-Ikshīd and al-Ṣaymarī, whereas 'Abd al-Jabbār mainly followed the teachings of Abū Hāshim al-Jubbā'ī, it would be important to establish the degree of variance or congruence between both works, especially given the split between the students of Abū 'Alī al-Jubbā'ī: Ibn al-Ikshīd and his followers versus Abū Hāshim and his followers.

The section below gives 'Abd al-Jabbār's answer to the same question of the problematic Qur'an 7:179 quoted already above by Ibn al-Khallāl:

مسألة: قالوا ثم ذكر تعالى بعده ما يدل على أنه خلق الكفار لجهنم والكفر وأنه أراد بهم ذلك ومنهم فقال: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس﴾ (7: 179)، ثم حقق ذلك بقوله: ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها﴾ (7: 179)، فبين أنه جعلهم بحيث لا يفقهون ولا يبصرون ولا يسمعون. والجواب عن ذلك أن ظاهره يقتضي أنه خلقهم وأراد بهم جهنم لأنه المراد المذكور في الكلام وقد علمنا أن ذلك لا يدل على أنه أراد الكفر وسائر ما يستوجب به جهنم، فظاهرة لا يدل

<sup>47</sup> This is implied from the 33 instances in *Mutashābih al-qur'ān*, where 'Abd al-Jabbār refers to Abū 'Alī al-Jubbā'ī; see, as examples, 'Abd al-Jabbār, *Mutashābih al-qur'ān*, pp. 55, 74, and 379. But 'Abd al-Jabbār does not specifically say that Abū 'Alī al-Jubbā'ī wrote on *mutashābih al-qur'ān*. There seems to be one reference only to Ja'far b. Ḥarb; see 'Abd al-Jabbār, *Mutashābih al-qur'ān*, p. 379.

على ما قالوه. فإن قال: إذا أراد بهم جهنم فلا بد أن يريد ما يؤدي إليها، فذلك غلط لأنه تعالى يريد العقاب عندنا وإن لم يرد ما يستحق به كما قد يريد من الغير التوبة وإن لم يرد ما لأجله تجب التوبة من المعاصي. وقد يريد الإمام إقامة الحجّة على السارق والزاني وإن لم يرد السرقة والزنا فلا يمنع من أن يريد تعالى بهم العقوبة بشرط أن يكفروا بعد إقامة الحجّة وإزاحة العلة. ويخالف ذلك ما قلناه من أن قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (51: 56) يدل على إرادته العبادة من جميعهم لأن هناك دخلت اللام على نفس ما أذعيناها مراداً له، وفي هذه الآية دخلت على أمر سوى ما زعم المخالف أنه أراد. وبين ما نقوله في ذلك أن قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾، لا بد معه أن يقدر فيه حذف ليستقيم الكلام وهو: ﴿وما خلقت الجن والإنس وما أمرتهم بالطاعة وكلفتهم إلا ليعبدون﴾، لأن بنفس الخلق لا يصح تكليف العبادة ومتى قرّر ذلك حسن أن يعلّق به ليعبدون، فإذا قرّر مثله فيما ذكره لم يصح لأنه لو قال تعالى: ﴿ولقد ذرأنا﴾ الخلق وأمرناهم بمجانبة الكفر وزجرناهم عنه ﴿لجهنم﴾، لتناقض القول لأن ما تقدم يقتضي أنه خلقهم لا لجهنم والثاني يقتضي أنه خلقهم لها، وهذا في التناقض كما ترى. فيجب أن يحمل الكلام على أن المراد به العاقبة، فكأنه قال: ولقد ذرأناهم والمعلوم أن مصيرهم وعاقبة حالهم دخول جهنم لسوء اختيارهم، وهذا كقوله تعالى: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً﴾ (28: 8)، من حيث كان ذلك هو العاقبة، وإن كانوا إنما التقطوه ليفرحوا به ويسرّوا، وهذا ظاهر في اللغة والشعر.<sup>48</sup>

Clearly, both discussions are very similar. The only difference is that ‘Abd al-Jabbār brings up the issue of *hadhf*, which means words that are left out but without which the meaning is incomplete. ‘Abd al-Jabbār also takes the opportunity to refute the view that if God approves of the end of some people in Hell, then He must also approve of what leads to Hell (i.e., sins and transgressions). ‘Abd al-Jabbār argues that, according to the view of his school, God approves of the punishment only, not what leads to receiving the punishment, similar to the judge who imposes a penalty on the thief and the adulterer even though he disapproves of theft and adultery. As for Ibn al-Khallāl, he introduces the grammatical point regarding verb *nādā*, which, even though it is in the past tense, must refer to the future. He also brings up the issue of God having created the unbelievers, like the believers, to be admitted to Heaven and receive the rewards provided they do the work that leads to that (*khalaqa l-kāfir li-mithl mā khalaqa labu l-mu’min min al-ta’rīd li-l-janna wa-nayl al-thawāb*).

A second comparison between Ibn al-Khallāl’s *Kitāb al-Radd* and ‘Abd al-Jabbār’s *Mutashābih al-qur’ān* relates to Qur’ān 6:123. Ibn al-Khallāl presents the following discussion:

ومما تعلقوا به قوله سبحانه: ﴿وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها وما يمكرون إلا بأنفسهم وما يشعرون﴾ (6: 123)، فأخبر الله تعالى كما يرى أنه جعل الأكابر في القرية ليمكروا والمكر معصية، فقد شاع استدعاء الله تعالى إلى المعصية والاستدراج إليها والخلق لها وهذا أحد قولكم وخلاف مذهبكم. يقال لهم: قد تقدم القول منا في

<sup>48</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mutashābih al-qur’ān*, pp. 305-06.

هذا التأويل على نظائر هذه الآية مما لا يدفعه خصم ولا يقصر عنه فهم، لأن الله تعالى إذا أراد الإخبار عن عاقبة قوم والدلالة على ما إليه يؤل أمرهم ويحتم عليه أحوالهم ذكر مثل هذا. وكذلك يوجد مثل هذا في اللغة وليس هو على معنى أن الله تعالى أراد مكرهم أو دعى إليه أو أغرى به لأنه يقول: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (51: 56)، ويقول: ﴿فقولا له قولاً لنا لعله يتذكر أو يخشى﴾ (20: 44)، ويقول تعالى: ﴿وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً﴾ (17: 59)، فأعلمنا أنه سبحانه لا يفعل إلا ما يجر به عن معصيته دون ما يدعو إليها ويوقع فيها ويحزي عليها، ولا يليق بحكمته وفضله ورحمته إلا هذا. وفي القرآن لهذا الكلام من النظائر ما لا يمكن الإبان عليه، منه قوله: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً﴾ (28: 8)، وقوله: ﴿وجعلوا لله أندادا ليضلوا عن سبيله﴾ (14: 30)، وهم في الحقيقة يريدون الهدى بها لقول الله حاكياً عنهم: ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفاً﴾ (39: 3)، فعلمنا أن الله إنما أراد الإخبار عما يؤل إليه عاقبة هؤلاء الأكابر من المكر بالناس والخذية لهم، وعلى هذا يقول القائل:

وأم ستمك فلا تجزعي فلموت ما غدت الوالدة،

وقال آخر:

فلموت تغدوا الوالدات سخالها كما لخراب الدهر تبني المساكن،

ويقول القائل: إنما يجمع فلان لورثته. فالعنى في هذا كله مفهوم أنه ليس قصد الجامع للمال للورثة، والأولاد للموت، والمساكن للخراب، وإنما أحملنا تكرير هذه الآيات وتفضنا الكلام في بعضها لنعني بالتقصي هناك عن سايرها وكفي لا يظن ظان من المخالفين أن لم يوردها أنا أعفلنا شيئاً مما يتعلقون به علينا أو يجدون فيه فرجاً في خلافنا.<sup>49</sup>

‘Abd al-Jabbār has the following to say:

مسألة: ثم ذكر تعالى بعده ما يدل على أنه تعالى يريد المكر ممن يقدر عليه، فقال تعالى: ﴿وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها﴾ (6: 123). والجواب عن ذلك أنه تعالى أراد به أن عاقبة أمرهم أن يمكروا في القرى التي سكنهم الله تعالى فيها كقوله تعالى: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً﴾ (28: 8)، وكقول الشاعر:

وأم ستمك فلا تجزعي فلموت ما تلد الوالدة.

ولا يجوز أن يكون تعالى يجعلهم أكابر ليمكروا وبعضوا وقد قال تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (51: 56)، بين ذلك أنه متى أبرز المحذوف من الكلام وكشف لم يستقم على ظاهره، فلو قال تعالى: ﴿وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها﴾ وأمرناهم ألا يمكروا فيها ليمكروا، لكان ذلك يتناقض وهذا مما لا بد من تقديره لأنه لا يجوز أن يكون غرضه تعالى أن لا يمكروا بأن يجعلهم في القرى أكابر لأنه لو لم يكفهم لم يصح ذلك. فأما ما ذكرناه فلو أبرز فيه

<sup>49</sup> Ibn al-Khallāl, *Radd*, ff. 73a-b.

المحذوف لاستقام بأن يقول: ﴿وما خلقت الجنّ والإنس﴾ وأكملت عقولهم وأمرتهم بالعبادة ﴿إلا ليعبدون﴾، لاستقام الكلام وانتظم. فعلى هذه الطريقة يجب أن يحمل ما يراد به العاقبة ومفارقة لما يراد به الإقدام على ذلك الفعل، وهذا واضح.<sup>50</sup>

Here too, both discussions are very similar, though Ibn al-Khallāl's is a little longer. One notices the citation of poetry and Qur'anic verses by both authors – actually the same line is quoted by both of them, as well as the two Qur'anic verses 28:8 and 51:56. The only difference is that 'Abd al-Jabbār brings up, again, the issue of *al-mahḍūf min al-kalām* (words that are left out).

These two comparisons between the works of Ibn al-Khallāl and 'Abd al-Jabbār demonstrate the distinctiveness of each author, despite the similarities in presentation and style. This suggests that even though they derived some of their views from earlier Mu'tazilite sources – at least one of these sources was common to both of them, namely the *Mutashābih al-qur'ān* of Abū 'Alī al-Jubbā'ī – each author was original in the sense that he rephrased the arguments and presented them in his own language. Yet, these two cases only touch the tip of the iceberg. Needless to say, a more thorough comparison of both texts would be valuable if it enabled us to identify specific variations within Mu'tazilite theology over certain issues, especially regarding some of the views over which Ibn al-Ikshīd and his school differed from Abū Hāshim and the Bahshamiya school. After all, the works of al-Ṣaymarī and Ibn al-Ikshīd have been lost, and our knowledge of their teachings is too general to allow a serious exposition of their thought and contribution to the Mu'tazilite movement. One expects, however, that some of their views would have been preserved by their disciple Ibn al-Khallāl in his *Kitāb al-Radd*. Furthermore, given the fact that Ibn al-Khallāl draws on two sources that are now lost, his work is also of paramount significance as a window into the teachings of Ja'far b. Ḥarb and Abū 'Alī al-Jubbā'ī regarding the *mutashābih al-qur'ān*.

## Appendix

Table of Contents of Ibn al-Khallāl's *Kitāb al-Radd 'alā al-jabriyya al-qadariyya*

(*Sūras* and verses are listed in the order they appear in the Caetani manuscript)

Introduction: ff. 1b-2b.

Sūrat al-Ḥamd (1: Sūrat al-Fātiḥa), verses 6-7: ff. 2b-5b.

Sūrat al-Baqara (2), verses 1-2, 7, 26, 49, 103, 128, 213, 253, 272, 286: ff. 5b-30a.

Sūrat Āl 'Imrān (3), verses 8, 54, 152, 154, 166, 178: ff. 30a-38a.

<sup>50</sup> 'Abd al-Jabbār, *Mutashābih al-qur'ān*, pp. 261-62.

- Sūrat al-Nisā' (4), verses 78, 88, 129: ff. 38a-43b.  
 Sūrat al-Mā'ida (5), verses 3, 14, 13, 29, 41, 64: ff. 43b-54a.  
 Sūrat al-An'ām (6), verses 9, 25, 39, 44, 53, 35, 91, 105, 110, 108, 111, 112, 113, 123, 125, 129, 149: ff. 54a-81a.  
 Sūrat al-A'rāf (7), verses 16, 30, 89, 146, 179, 155, 182, 188: ff. 81a-92a.  
 Sūrat al-Anfāl (8), verses 24, 25, 44: ff. 92a-97b.  
 Sūrat al-Tawba (9), verses 46, 55, 76, 87, 124-125, 127: ff. 97b-103b.  
 Sūrat Yūnus (10), verses 88 (first part), 88 (second part), 100: ff. 103b-111b.  
 Sūrat Hūd (11), verses 34, 118-119: ff. 112a-120a.  
 Sūrat Yūsuf (12), verse 76: ff. 120a-121a.  
 Sūrat al-Ra'd (13), verse 16: ff. 121a-124a.  
 Sūrat Ibrāhīm (14), verses 37 and 40: ff. 124a-126a.  
 Sūrat al-Hijr (15), verse 11: ff. 126a-127a.  
 Sūrat al-Naḥl (16), verses 17, 25: ff. 127a-130b.  
 Sūrat Banī Isrā'īl (17), verses 5, 7, 16, 45-46: ff. 130b-138b.  
 Sūrat al-Kahf (18), verses 23, 28: ff. 138b-140a.  
 Sūrat Maryam (19), verses 75, 83: ff. 140a-141b.  
 Sūrat Ṭāhā (20): Not included.  
 Sūrat al-Anbiyā' (21), verses 37, 90, 111: ff. 141b-146a.  
 Sūrat al-Ḥajj (22), verses 52-53: ff. 146a-148a.  
 Sūrat al-Mu'minūn (23), verses 55-56, 106-107: ff. 148a-150b.  
 Sūrat al-Nūr (24), verse 63: ff. 150b-152a.  
 Sūrat al-Furqān (25), verse 2: ff. 152a-155a.  
 Sūrat al-Shu'arā' (26): not included.  
 Sūrat al-Naml (27), verse 50: ff. 155a-156a.  
 Sūrat al-Qaṣaṣ (28), verse 27: ff. 156a-158a.  
 Sūrat al-'Ankabūt (29), verse 13: ff. 158a-159a.  
 Sūrat al-Rūm (30), verses 22, 30: ff. 159a-161a.  
 Sūrat Luqmān (31): not included.  
 Sūrat al-Sajda (32), verse 13: ff. 161a-162b.  
 Sūrat al-Aḥzāb (33): not included.  
 Sūrat Saba' (34): not included.  
 Sūrat al-Malā'ika (35: Sūrat Fāṭir), verse 3: ff. 162b-163a.  
 Sūrat Yāsīn (36), verse 8: folios 163a-165b.  
 Sūrat al-Şāffāt (37), verses 95-96, 102: ff. 165b-167b.  
 Sūrat Şad (38): not included.  
 Sūrat al-Zumar (39): not included.  
 Sūrat Ghāfir (40): not included.  
 Sūrat Fuṣṣilat (41), verse 25: ff. 167b-169a. (this sūra is wrongly identified as Sūrat al-Sajda)  
 Sūrat al-Shūrā (42): not included.

- Sūrat al-Zakhruf (43): not included.  
 Sūrat al-Dukhān (44): not included.  
 Sūrat al-Jāthiya (45): not included.  
 Sūrat al-Aḥqāf (46): not included.  
 Sūrat Muḥammad (47): not included.  
 Sūrat al-Faṭḥ (48): not included.  
 Sūrat al-Ḥujurāt (49): not included.  
 Sūrat Qāf (50): not included.  
 Sūrat al-Dhāriyāt (51): not included.  
 Sūrat al-Ṭūr (52): not included.  
 Sūrat al-Najm (53), verses 43-44: ff. 169a-170a.  
 Sūrat al-Qamar (54): not included.  
 Sūrat al-Raḥmān (55): not included.  
 Sūrat al-Wāqī'a (56): not included.  
 Sūrat al-Ḥadīd (57): not included.  
 Sūrat al-Mujādala (58): not included.  
 Sūrat al-Ḥaṣhr (59): not included.  
 Sūrat al-Mumtaḥana (60): not included.  
 Sūrat al-Şaff (61), verse 5: ff. 170a-171a.  
 Sūrat al-Jumu'a (62): not included.  
 Sūrat al-Munāfiqūn (63): not included.  
 Sūrat al-Taghābun (64): not included.  
 Sūrat al-Ṭalāq (65), verses 10-11: ff. 171a-172a.  
 Sūrat al-Taḥrīm (66): not included.  
 Sūrat al-Mulk (67), verses 13-14: ff. 172a-173a.  
 Sūrat al-Qalam (68): not included.  
 Sūrat al-Ḥaqqa (69): not included.  
 Sūrat al-Ma'ārij (70): not included.  
 Sūrat Nūḥ (71): not included.  
 Sūrat al-Jinn (72), verses 16-17: ff. 173a-173b. (Here the Caetani text ends)

### References

- ʿAbd al-Jabbār al-Hamadḥānī, “Faḍl al-ʿitizāl wa-ṭabaqāt al-muʿtazila,” in *Faḍl al-ʿitizāl wa-ṭabaqāt al-muʿtazila*, ed. Fuʾād Sayyid, Tunis [1974], pp. 137-350.  
 —, *al-Mughnī fī abrūb al-tawḥīd wa-l-ʿadl* 4-9, 11-17, 20, ed. Muṣṭafā Ḥilmī [et al.], Cairo 1961-65.  
 —, *Mutashābih al-qurʿān*, ed. ʿAdnān Muḥammad Zarzūr, Cairo 1969.  
 -Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, ed. Shuʿayb Arnāʾūt [et al.], Beirut 1990.

- Encyclopædia Iranica* 1-, London [etc.] 1985-.
- The Encyclopaedia of Islam*. New Edition 1-11, Leiden 1960-2004.
- Encyclopaedia of the Qurʾān* 1-6, ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden 2001-06.
- The Encyclopedia of Religion* 1-15, ed. Mircea Eliade [et al.], New York 1987.
- van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* 1-6, Berlin 1991-97.
- Ḥākim al-Jishumī, al-Muḥassin b. Muḥammad al-Bayhaqī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, MS Ṣanʿāʾ, al-Maktaba al-Gharbiyya, *ʿilm al-kalām* no. 99.
- Heemskerck, Margaretha T., *Suffering in the Muʿtazilite Theology. ʿAbd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice*, Leiden 2000.
- Ibn al-Khallāl al-Baṣrī, Abū ʿUmar Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥafṣ, *Kitāb al-Radd ʿalā l-jabriyya al-qadariyya fīmā taʿallaqū bih min mutashābih āy al-qurʾān al-karīm*. MS Rome, La Fondazione Caetani, Accademia Nazionale dei Lincei no. 332.
- Ibn al-Murtaḍā, Aḥmad b. Yaḥyā, *Kitāb Ṭabaqāt al-muʿtazila [Die Klassen der Muʿtazila von Aḥmad ibn Yaḥyā ibn al-Murtaḍā]*, ed. Susanna Diwald-Wilzer, Wiesbaden / Beirut 1380/1961.
- Ibn al-Nadīm, Muḥammad b. Ishāq, *Kitāb al-Fibrīst*, ed. Riḍā Tajaddud, Tehran 1973.
- Ibn Ṭāwūs, ʿAlī b. Mūsā, *Kitāb Saʿd al-suʿūd*, Najaf 1950.
- Khaṭīb al-Baghdaḍī, Aḥmad b. ʿAlī, *Tārīkh Baghdād*, ed. Muṣṭafā ʿA.-Q. ʿAṭā, Beirut 1997.
- Kinberg, Leah, “*Muḥkamāt and Mutashābihāt* (Koran 3/7). Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis,” *Arabica* 35 (1988), pp. 143-72 [repr. in *The Qurʾān. Formative Interpretation*, ed. Andrew Rippin, Aldershot 1999, pp. 283-312].
- Kohlberg, Etan, *A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Ṭāwūs and His Library*, Leiden 1992.
- Maḥfāfi, Ibrāhīm, *Muʿjam al-buldān wa-l-qabāʾil al-yamaniyya*, Ṣanʿāʾ 1988.
- [pseudo] al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī, “*Kitāb al-Radd ʿalā al-mujbira*,” in *Rasāʾil al-ʿadl wa-l-tawḥīd* 1-2, ed. Muḥammad ʿImāra, Cairo 1988, vol. 1, pp. 129-65.
- Ṣāhib Ibn ʿAbbād, “*al-Ibāna ʿan madhhab ahl al-ʿadl*,” in *Nafāʾis al-makhtūṭāt*, ed. Muḥammad H. Āl Yāsīn. Najaf 1952, vol. 1, pp. 9-28.
- , *Risāla fī l-ḥidāya wa-l-ḍalāla*, ed. Ḥusayn ʿAlī Maḥfūz Tehran 1955.
- Schwarz, Gregor, Sabine Schmidtke, and David Sklare (eds.), *Handbook of Muʿtazilite Works and Manuscripts (Handbuch der Orientalistik series)*, Leiden: Brill (forthcoming).
- Schwarz, Michael, “*Acquisitionʿ (Kasb) in early Kalām*,” in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday*, Columbia 1973, pp. 355-87.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* 1-12, Leiden 1967-2000.



- Sharīf al-Murtaḍā, ‘Alī b. al-Ḥusayn, “Inqādh al-bashar min al-jabr wa-l-qadar,” in *Rasā’il al-‘adl wa-l-tawḥīd* 1-2, ed. Muḥammad ‘Imāra, Cairo 1988, vol. 1, pp. 283-342.
- Stewart, Devin, “Emendations of the Legal Section in the Fihrist of Ibn al-Nadīm,” in *‘Abbasid Studies. Occasional Papers of the School of ‘Abbāsīd Studies, Leuven June-July 2004*, ed. John Nawas (forthcoming).
- Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-shāfi‘iyya al-kubrā*, ed. Muṣṭafā ‘A.-Q. ‘Aṭā, Beirut 1999.
- Traini, Renato, *I manoscritti arabi di recente accessione della Fondazione Caetani*, Rome 1967.
- Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-buldān*, Beirut 1986.
- Zabāra, Muḥammad b. Muḥammad, *Tārīkh al-‘imma al-zaydiyya fī l-Yaman ḥattā l-‘aṣr al-ḥadīth*, Cairo 1998.
- Zimmermann, F.W., “On the supposed shorter version of Ibn an Nadīm’s *Fihrist* and its date,” *Der Islam* 53 (1976), pp. 267-73.

*Author’s note:*

After this article was completed, Gregor Schwarb drew my attention to the fact that there exists an additional manuscript of Ibn Khallāl’s *Kitāb al-Radd* which is preserved in Ṣan‘ā’, al-Jāmi‘ al-kabīr, al-Maktaba al-Gharbiyya, *majmū‘a* no. 15, ff. 178-249. (See Aḥmad Muḥammad ‘Īsawī [et al.], *Fihrist al-makḥṭūṭāt al-yamaniyya li-Dār al-Makḥṭūṭāt wa-l-Maktaba al-Gharbiyya bi-l-Jāmi‘ al-kabīr*, Ṣan‘ā’ 1-2, Qum 2005, pp. 165, 723.)

I thank Gregor Schwarb for this information.



# *Maqāla fī l-radd ʿalā l-Mujbira* (MS Najaf) attributed to ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī<sup>1</sup>

Hans Daiber

In the autumn of 1968 I photographed in the al-Imām al-Ḥakīm Public Library in Najaf a small treatise, consisting of 24 pages with 17 lines each. It is the third text in a *majmūʿa* (no. 182) which so far is not mentioned in any printed catalogue.<sup>2</sup> At the beginning of the treatise title and author are mentioned: *Maqāla fī l-radd ʿalā l-mujbira li-Qāḍī l-quḍāt ʿAbd al-Jabbār b. Aḥmad*. The manuscript, which is seriously corrupted particularly towards the end, is a late copy: According to the colophon (p. 24:13-19) it was completed in Rajab 1335/April-May 1917 by ʿAbd al-Razzāq b. al-Shaykh Muḥammad b. al-Shaykh Ṭāhir al-Samāwī.

None of the classical sources mentions a work of this title or topic among the works of the *qāḍī* ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī (d. 415/1025).<sup>3</sup> However, ʿAbd al-Karīm ʿUthmān lists among his writings a *Kitāb fī l-qadāʾ wa-l-qadar* and states that a manuscript of the text is extant in Najaf.<sup>4</sup> This is confirmed by Aḥmad al-Ḥusaynī’s catalogue of the Khizānat al-Rawḍa al-Ḥaydariyya (also known as al-Khizāna al-Gharawiyya): The library possesses a collective manuscript (no. 675) that was copied by Muḥammad b. ʿAlī al-Jurjānī in 720/1322 and consists of two treatises, the second being *al-Qadāʾ wa-l-qadar* by ʿAbd al-Jabbār.<sup>5</sup> I was unable to inspect this manuscript, but it should not be excluded that the *Kitāb fī l-qadāʾ wa-l-qadar* and the *Maqāla fī l-radd ʿalā l-mujbira* are copies of the very same text. Moreover, it is possible that ʿAbd al-Razzāq had used al-Jurjānī’s copy of the text as his *Vorlage*.

Our analysis will try to show that the doctrinal outlook of the responsum is not completely identical with the known doctrines of ʿAbd al-Jabbār. For this

---

<sup>1</sup> We thank Wilferd Madelung for his careful reading of the edition, his corrections and suggestions.

<sup>2</sup> For the mentioned library and its collections, see Geoffrey Roper, *World Survey of Islamic Manuscripts*, Volume Two, London 1993, pp. 40-42.

<sup>3</sup> See Gabriel Said Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu. ʿAbd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*, Leiden 2004, pp. 58ff. On ʿAbd al-Jabbār, see also the article by Wilferd Madelung in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 116-18.

<sup>4</sup> ʿAbd al-Karīm ʿUthmān, *Qāḍī l-quḍāt ʿAbd al-Jabbār Ibn Aḥmad al-Hamadhānī*, Beirut 1967, p. 68 no. 47.

<sup>5</sup> Sayyid Aḥmad al-Ḥusaynī, *Fibrīst makbtūtāt Khizānat al-Rawḍa al-Ḥaydariyya fī l-Najaf al-ashraf*, Najaf 1391/1971, p. 49 no. 83. – ʿUthmān (*Qāḍī l-quḍāt*, p. 68) refers as his source to Āghā Buzurg al-Ṭīhrānī’s *al-Dbarīʿa ilā taṣānīf al-shīʿa* (1-25, Beirut 1403-6/1983-86). In the relevant section of the *Dbarīʿa* (vol. 17, pp. 143-51) no such reference can be found. It is likely that ʿUthmān’s source was Āghā Buzurg’s unpublished *Fibrīst makbtūtāt al-Khizāna al-Gharawiyya bi-l-Najaf*; see Roper, *World Survey*. Volume Two, p. 46. – I thank Gregor Schwarb for these references.

reason, the quotation (at the end of p. 16 of the ms.) from Abū ‘Abd Allāh (al-Baṣrī; d. 369/979), ‘Abd al-Jabbār’s teacher and predecessor in the leadership of the Bahshamiyya, is not a sufficient proof of ‘Abd al-Jabbār’s authorship. Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī is an often quoted authority in later texts of the school of ‘Abd al-Jabbār. An edition of the responsum on the basis of ‘Abd al-Razzāq’s copy is appended to the following analysis.

The text is opened with a question, posed by an anonymous person as to how to respond to the claim of the *Mujbira* that miracles constitute proof for the veracity of prophets although this is impossible according to their doctrine. It is followed by a detailed response of our author in the course of which he seeks to force the opponents (Najjāriyya and Kullābiyya, by the latter he evidently has the Ash‘arites in mind) by way of *ilzām* to admit that according to their doctrine miracles do not prove anything.

According to al-Najjār, God is willing the good and the bad and “creates” both good and bad actions of human beings.<sup>6</sup> This determinism appears to be criticized and modified in the *Maqāla* under discussion<sup>7</sup> by the thesis that God can be credited with the power to lead people astray. This power is an attribute of God’s essence (*ṣifat al-dhāt*), whereas God’s act of deceiving (*talbīs*) is an attribute of his acting (*ṣifat al-fī‘l*). Here, al-Najjār’s thesis of God willing good and bad is changed into a doctrine concentrating on the transmission of truth, guiding man, and falsehood, misguiding him. God has in his essence the power to tell the truth or to lie, but his act of lying is an attribute of God’s temporary acting.<sup>8</sup> This doctrine, which will be explained below, justifies the thesis of our *Maqāla* that miracles may appear through false prophets (*jarwāz zuhūr al-mu‘jiz ‘alā l-kadhbāb al-mudda‘i li-l-nuburwa*).<sup>9</sup>

This thesis cannot be found in the works of ‘Abd al-Jabbār. It is neither found in his *al-Mughnī*, in the part on *al-Tanabbu‘āt wa-l-mu‘jizāt*,<sup>10</sup> nor in his *al-Mukhtaṣar fī uṣūl al-dīn*,<sup>11</sup> nor in the paraphrase of his *al-Muḥīṭ bi-l-taklīf* by Ibn Mattawayh,<sup>12</sup> nor in the *Kitāb al-uṣūl al-khamsa*,<sup>13</sup> which consider the miracle a

<sup>6</sup> Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Mu‘ammar Ibn ‘Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.)*, Beirut / Wiesbaden 1975, p. 268f.

<sup>7</sup> *Maqāla*, p. 10. – The numbering refers to the pages of the manuscript. In the edition of the text following this article this numbering is inserted in square brackets.

<sup>8</sup> *Maqāla*, p. 21.

<sup>9</sup> *Maqāla*, p. 3.

<sup>10</sup> *Al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-‘adl* 4-9, 11-17, 20, ed. Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī [et al.], Cairo 1961-65, vol. 15, pp. 236ff.

<sup>11</sup> In *Rasā’il al-‘adl wa-l-tawḥīd*, ed. Muḥammad ‘Imāra, Cairo 1971, pp. 237ff.

<sup>12</sup> In the unpublished part, book 26 and 27; see Daiber, *Mu‘ammar*, p. 515.

<sup>13</sup> Ed. Daniel Gimaret, “Les *Uṣūl al-ḥamsa* du Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār et leurs commentaires,” *Annales Islamologiques* 15 (1979), pp. 47-96, Arabic text, p. 89:23ff; translation in Richard C. Martin and Mark R. Woodward, with Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam. Mu‘tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford 1997, pp. 102f.

legitimation of the prophet, whose truthfulness depends upon his wisdom. Because human beings are not able to perform the miracles of the prophet Muḥammad, he is a true prophet for whom God made the Qurʾān a miracle proving that he is a true messenger. In elaborating this position, which is also the basis of his *Tatbīṭ dalāʿil al-nubuwwa*,<sup>14</sup> ʿAbd al-Jabbār does not reflect on the truthfulness of the transmission of the divine message. Once he states: “If we know through the intellect that someone who truthfully claims to be a prophet performs a miracle, then we know that someone who does not perform a miracle is necessarily a liar.”<sup>15</sup> This seems to be changing in his *Mutashābih al-Qurʾān*,<sup>16</sup> his book on the “not clearly intelligible passages of the Qurʾān,” of which a literal interpretation is not allowed. ʿAbd al-Jabbār begins this book with the crucial statement that “the truth and the intention of the meaning of every act can only be known after the state of its agent (*fāʿil*) is known.” Later, he adds: “With regard to a message in its wording we do not know whether it is a truth or a lie until the knowledge of it is admissible, after we are acquainted with the state of the messenger (*al-mukhbīr*).” Consequently, what God relates in the Qurʾān can be recognized in its truthfulness, if “the state of the messenger and his being wise (*ḥakīm*) is known.”<sup>17</sup> Consequently, any message (*kbabar*) is not truth (*ṣidq*) “in itself” (*bi-nafsihī*), “because it is indicating the state of something else and not the state of itself.”<sup>18</sup> The message is truth in case its cause, the messenger, possesses truth. Now, ʿAbd al-Jabbār adds the remarkable sentence: “Because the determinists admit the possibility that God performs bad acts, it is not possible for them to know his truthfulness (*ṣidq*), neither through reason nor from tradition.”<sup>19</sup> Here, ʿAbd al-Jabbār clearly expresses the incompatibility of God’s wisdom with God’s choosing and performing bad acts, which both were related to God’s truthfulness. True is what is good, therefore the opposite, the acceptance of God’s performing bad acts as truth must be criticized as a doctrine of the determinists. In my view, this explains why our text is classified in its title as a refutation of the determinists: God in his essence does not lie and – against the school of al-Najjār – does not perform bad acts. Therefore, the bad is not a result of God’s determinism, just as the lie is not caused by him, but determined by the messenger, if he is not truthful. Mānakdīm (d. 425/1034), in his commentary (*Taʿlīq*) on *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa* by his teacher ʿAbd al-Jabbār,<sup>20</sup> declares: “According to you, isn’t God essentially (*li-dhātihī*) commanding and is it not fur-

<sup>14</sup> Ed. ʿAbd al-Karīm ʿUthmān, Beirut 1966.

<sup>15</sup> *Al-Mughnī*, vol. 15, p. 239:20f.

<sup>16</sup> *Mutashābih al-Qurʾān* 1-2, ed. ʿAdnān Muḥammad Zarzūr, Cairo 1969.

<sup>17</sup> *Mutashābih al-Qurʾān*, vol. 1, pp. 1:4f, 13ff.

<sup>18</sup> *Mutashābih al-Qurʾān*, vol. 1, p. 2:12f.

<sup>19</sup> *Mutashābih al-Qurʾān*, vol. 1, p. 2:18f.

<sup>20</sup> Only ʿAbd al-Jabbār’s *al-Uṣūl al-khamsa* is preserved, not his commentary (*sharḥ*), see Gimaret, “Les *Uṣūl al-ḥamsa* du Qāḍī ʿAbd al-Gabbār.”

thermore excluded that (God) is partly commanding and partly forbidding? Is it not possible that he essentially speaks the truth, although it is not excluded that he partly speaks the truth and partly lies?"<sup>21</sup>

It is precisely this remark which is the starting-point of our *Maqāla fi l-radd ʿalā l-Mujbira*. It is expanded by a sophisticated linguistic theory about the relation between message and messenger in connection with the problem of the relation between God's speech and its shaping by the prophetic messenger: Is it possible that God's message, his revelation, is falsified during its transmission in such a manner that seemingly a miracle is performed by a liar who claims to be a prophet (*jawāz zubūr al-muʿjiz ʿalā l-kadhīb al-muddaʿī li-l-nubuwwa*)?<sup>22</sup> Neither in the extant works by ʿAbd al-Jabbār nor in those of Mānakdim or Ibn Mattawayh does this problem appear to be discussed. Moreover, we do not encounter it in the works of ʿAbd al-Jabbār's student and colleague Abū Rashīd al-Nisābūrī (born before 360/970)<sup>23</sup> in his *al-Masāʾil fi l-khilāf bayna l-Baṣriyyin wa-l-Baghdādiyyin*<sup>24</sup> or in the monograph on God's attributes, edited by Muḥammad ʿAbd al-Hādī Abū Rīda under the title *Fī l-tawḥīd* and tentatively identified with Abū Rashīd's *Dirwān al-uṣūl*.<sup>25</sup> Admittedly, this last book is incompletely preserved in a unique manuscript in Ṣanʿā, but the style slightly differs – despite a similar presentation of argument and counter-argument which the text shares with other texts from the school of ʿAbd al-Jabbār. An examination of later authors from the school of ʿAbd al-Jabbār, to the extent that we have texts at our disposal, does not add essential new details which could be compared with our *Maqāla*. I refer here to Rukn al-Dīn Maḥmūd Ibn Muḥammad al-Malāḥimī al-Khwārazmī (d. 536/1141), *Kitāb al-Muʿtamad fi uṣūl al-dīn*<sup>26</sup> and to Taqī al-Dīn al-Najrānī (late 6<sup>th</sup>/12<sup>th</sup> or early 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> century), *Kitāb al-Kāmil fi l-istiḡṣāʾ fīmā balagħanā min kalām al-qudamāʾ*: al-Najrānī defends the position of ʿAbd al-Jabbār, that the miracle distinguishes the prophet from the non-prophet<sup>27</sup> and alludes to discussions about the question of whether saints (*awliyāʾ*) can perform miracles (*jawāz zubūr kharwāriq al-ʿādāt fi għayr al-anbiyāʾ*).<sup>28</sup> Here again we look in vain for the details found in our *Maqāla*. Al-Najrānī reports that, contrary to ʿAbd al-Jabbār and Abū Hāshim al-Jubbāʾī (d. 321/933), most authorities defended the possibility of miracles through saints. He mentions by name Abū Bakr Ibn al-Ikhshīd (d. 326/938), Abu

<sup>21</sup> *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, ed. ʿAbd al-Karīm ʿUthmān [as a work by ʿAbd al-Jabbār], Cairo 1384/1965, p. 320:2f.

<sup>22</sup> *Maqāla*, p. 3.

<sup>23</sup> Cf. Margaretha T. Heemskerck, *Suffering in the Muʿtazilite Theology. ʿAbd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice*, Leiden 2000, pp. 55ff.

<sup>24</sup> Eds. Maʿn Ziyāda and Riḍwān al-Sayyid, Beirut 1979.

<sup>25</sup> Published in 1969 in Cairo.

<sup>26</sup> The extant parts edited by Martin McDermott and Wilferd Madelung, London 1991.

<sup>27</sup> Cf. Yusuf Rahman, "The Doctrine of Muʿjizah According to the Schools of Kalām in the Classical Period," *Islamic Culture* 70 (1996), pp. 12ff.

<sup>28</sup> Ed. al-Sayyid Muḥammad al-Shāhid, Cairo 1999, pp. 354ff.

l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1045) and Ibn al-Malāḥimī, and he himself also favours this position.<sup>29</sup>

This discussion presupposes a critical standpoint with regard to the concept of the miracle. Not every miracle is a real miracle proving the truth of the prophecy and the truthfulness of a prophet. Either it is reserved for the prophet only and proves his truth, or it can also appear through saints. Such a discussion apparently prepared the way for a critical discussion of the concept of the miracle, of the *muʿjiza* as found in our *Maqāla*, which adds aspects so far not discussed in the available texts referred to. I shall now present the main points of the *Maqāla*, which offers, according to a common scheme of ‘Abd al-Jabbār’s school, the arguments of the opponent, introduced by *fa-in qālū* or *fa-in qāla*, followed by the answer of our author, introduced by *qāla labum* or *yuqālu labum*, sometimes followed by *mā ankartum an ...* “why do you deny, that ...?” Our author begins with a criticism of those, who naively assume the miracle as a proof of the truthfulness of its bearer. The performer of a miracle might be a liar, who misleads the people. Our author argues, that “knowledge” (*‘ilm*) is not the same as considering a person trustworthy (*taṣḍīq*) with regard to the communicated prophetic message, which he received from God.<sup>30</sup> Consequently, any lie apparently coming from the Eternal is not something related to God’s essence. According to human reason and in accordance with God’s wisdom the bad and leading astray are not admissible to God as well as it is not admissible, that human reason cannot distinguish between truth and lie.<sup>31</sup> The Eternal has essentially (*li-naḥsibihī*) “the ability to give us knowledge” (*al-qudra ‘alā an yu‘allimānā*), which is an attribute “comparable to the knowledge of what has been and what will be and comparable to all that knowledge, which is conform with the knowledge of the divine secret (*al-ghayb*).” However, the author of the *Maqāla* adds, “God does not give the human intellect knowledge of the divine secret or a rational proof (*dalīl ‘aqli*) for His existence (*wujūd*) and being (*kaʾw*),” “although it is possible that He gives us knowledge of that through (our) perception and through uninterrupted transmission.”<sup>32</sup> The *Maqāla* justifies this seeming contradiction with the distinction between God’s essential attribute of ability to lead astray and God’s attribute of acting, of leading astray. If this would not be admissible for God, it would lead to assuming inability on the part of God (*ta‘jiz*).<sup>33</sup>

Besides this, our author explains, “it is not excluded that belief is ignorance and the information a lie. (God’s) acting and order possibly do not prove that the object of the information, which He ordered to perform and that the contents of the belief, which He ordered to realize, are true. We cannot attribute to God the

<sup>29</sup> *Al-Kāmil fī I-stiqṣāʿ*, pp. 354:7ff.

<sup>30</sup> *Maqāla*, p. 5.

<sup>31</sup> *Maqāla*, p. 8.

<sup>32</sup> *Maqāla*, p. 9.

<sup>33</sup> *Maqāla*, p. 10.

ability to point to the truth of that with regard to its difference from what is wrong.”<sup>34</sup> For this reason, our author argues shortly afterwards,<sup>35</sup> the miracle does not prove the truth of the person who performs a miracle and does not necessitate any “inability on the part of (God) and does not remove him from one of his essential attributes.” This conclusion is illustrated with the Qurʾān, “from which it can be known (*yurʿlam*), that it is God’s word (*kalām*) or a report (*ḥikāya*) about His word or a making understandable (*ifbām*) of His word, as some call the message of the Prophet.”<sup>36</sup> Our author argues that God creates “in the person who brings the Qurʾān or in the angel or Jinn” “the ability to arrange (*nazm*) und to know (‘*ilm*)” what is clear expression (*faṣāḥa*) and rhetorical eloquence (*balāgha*) in the writing and composition of the Qurʾān.<sup>37</sup> As God creates in man the ability and the knowledge of rhetorical eloquence, also in those who claim to be a prophet and who lie and lead astray people, it becomes possible that God speaks through pseudo-prophets – in the same manner as God might speak through those “who are not human beings, like the Jinns and the angels.”<sup>38</sup> Our author adds: “You cannot determine the extent of their clear expression and rhetorical eloquence and their ability to poetic and prosaic speech!”<sup>39</sup>

These statements justify against the adherents of al-Najjār the conclusion that the “informations” (*akbbār*) of the Qurʾān might contain true and wrong things, “because (God’s) speech is one of his acts” – as “it is not excluded that to (God’s) acts belong lie and truth, false and true.”<sup>40</sup> Therefore, our author argues against the adherents of Ibn Kullāb<sup>41</sup> and similar to ‘Abd al-Jabbār in his *al-Mughnī*<sup>42</sup> with the thesis that the Qurʾān is not an essential attribute of God and that it is not an essential attribute of God to tell the truth. He considers the Qurʾān a *ḥikāya* (“report”) and an *ifbām* (“making understandable”), which belongs neither to God’s attributes of acting nor to his attributes of essence.<sup>43</sup>

This “report comes into being through the presentation (*irād*) of something similar (*mithlubū*) or through the mention of its contents (*maʿānū*); what comes into existence (*muhḍath*) is not similar to the Eternal. For this reason, that what is heard, is a report (*khabar*) of God’s speaking / word (*kalām*).”<sup>44</sup> Our author adds: “Why do you deny that (what is heard) might be a lie coming from someone, might he be

<sup>34</sup> *Maqāla*, p. 16.

<sup>35</sup> *Maqāla*, pp. 16-17.

<sup>36</sup> *Maqāla*, pp. 17-18.

<sup>37</sup> *Maqāla*, p. 18.

<sup>38</sup> *Maqāla*, pp. 18-19.

<sup>39</sup> *Maqāla*, p. 19.

<sup>40</sup> *Maqāla*, p. 19.

<sup>41</sup> *Maqāla*, p. 19.

<sup>42</sup> *Al-Mughnī*, vol. 7, pp. 62ff; cf. J.R.T.M. Peters: *God’s Created Speech. A Study in the Speculative Theology of the Muʿtazilī Qādī l-Quḍāt Abū l-Ḥasan ‘Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamaḍānī*, Leiden 1976, pp. 340ff.

<sup>43</sup> *Maqāla*, p. 20.

<sup>44</sup> *Maqāla*, p. 22.



eternal or temporal; the fact that the Eternal essentially (*li-nafsihī*) speaks the truth does not exclude the possibility that this (report) is a lie.<sup>45</sup> Every report might be doubted (*shakk fibi*) and not tell the truth (*ṣidq*), because it is merely “a report of that which the expression comprehends” (*khabaran ʿammā tanāwalabū l-lafz*), until you could determine (*qaḍaytum*) that it is true.<sup>46</sup> “But truth comes into existence only as a report, which comes into existence, after it is known, what the reporter intended with his report. Puzzlement (*ilghāz*) and obscurity (*taʿmiya*) shape the speech. They are a kind of deception and leading astray.”<sup>47</sup>

Our author has questioned the truthfulness of every report about God and God’s message revealed to the prophet. He is very critical of every claim to prophecy and says: “How does (the prophet) know, that the Qur’ān is God’s word or (in fact) a report about His word, when at the same time it is not sure whether the angel can indeed claim to have been sent by God?”<sup>48</sup> The impeccability of the angels is only known from tradition; we cannot know whether a prophet is obedient to God or whether he is even ordered by God to lie against Him.<sup>49</sup>

Our text is a critical discussion of the value of the miracle as a legitimation of prophecy. It gives the discussion a new orientation, which in Ghazzālī (d. 505/1111) and his criticism of the Ashʿarite school appears to be restricted to a critical evaluation of the prophetic messenger by comparing his deeds and sayings with what is generally accepted as true.<sup>50</sup>

In ʿAbd al-Jabbār God has the ability to lead astray, even in his revelation to his messenger who, moreover, in his report about what God revealed to him might misunderstand or falsify God’s intention and thus become a liar against God. As far as I know, our author has for the first time discussed the problem of the truthfulness of prophecy together with the problem of the truthfulness of a report, which formulates the meaning, the intention of God’s word, of his message. Both topics have been discussed separately in Muʿtazilite circles: I have already mentioned the discussion about the possibility of miracles through saints in the school of ʿAbd al-Jabbār and I should now add the discussion by ʿAbd al-Jabbār’s student Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī,<sup>51</sup> who gives an extensive and critical exposition of the concept of *akhbār*.<sup>52</sup> Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, however, nowhere

<sup>45</sup> *Maqāla*, p. 22.

<sup>46</sup> *Maqāla*, p. 22.

<sup>47</sup> *Maqāla*, p. 22.

<sup>48</sup> *Maqāla*, pp. 22-23.

<sup>49</sup> *Maqāla*, p. 23.

<sup>50</sup> Cf. Frank Griffel, “Al-Ghazālī’s Concept of Prophecy. The Introduction of Avicennian Psychology into Ašʿarite Theology,” *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004), pp. 138ff.

<sup>51</sup> Cf. Heemskerck, *Suffering*, pp. 57-59.

<sup>52</sup> Cf. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh* 1-2, ed. Muḥammad Ḥamid Al-lāh, Damascus 1964-65, vol. 2, pp. 541-625. – A fragment of the discussion (pp. 566-607) can be found in ʿAbd al-Jabbār, *al-Mughnī*, vol. 17, pp. 380-86.

combines his exposition with the problem of the truthfulness of the transmission of the Qurʾān, with God's revelation to the prophet. The author of our *Maqāla* seems to have done this by developing a critical position with regard to ʿAbd al-Jabbār's concept of miracle as a legitimation of the prophecy and of the truthfulness of the Qurʾān.<sup>53</sup> This appears to be a modification which he concluded from ʿAbd al-Jabbār's concept of the Qurʾān as God's speaking by a temporal speech. The conclusion seems not to be drawn by ʿAbd al-Jabbār himself and appears to be inspired by later discussions about the Qurʾān as *ḥikāya* and *khābar* of God's revelation. Moreover, we should take into account as a background the discussions about the Qurʾān<sup>54</sup> between the Ashʿarites, who similar to the school of Abū Ḥanīfā (d. 150/767) and Ibn Kullāb distinguished between God's speech as an essential eternal attribute and human speech with letters and sounds, and the Ḥanbalites, who considered God's word as an essential attribute of God, identical with what is being recited and written. In accordance with the Muʿtazilite position, our author stresses the createdness of the Qurʾān in expanding ʿAbd al-Jabbār's concept of God's speech as something temporary by adding the concept of language, of the report as a medium, which might distort the meaning of the divine revelation. *Lafẓ* is not a mirror image of *maʿnā*, just as little as the *shāhid* reflects the *ghāʾib*.<sup>55</sup> Here, the separation between the intention of the divine revelation, the Qurʾān and its shaping in the language, its *ḥikāya* and *khābar*, appears to be a forerunner of a discussion which is still going on.<sup>56</sup>

## References

- ʿAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl* 4-9, 11-17, 20, ed. Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī [et al.], Cairo 1961-65.
- , *Mutashābih al-Qurʾān* 1-2, ed. ʿAdnān Muḥammad Zarzūr, Cairo 1969.
- , *Tatḥīṭ dalāʾil al-nubuwwa*, ed. ʿAbd al-Karīm ʿUthmān, Beirut 1966.
- Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh* 1-2, ed. Muḥammad Ḥamid Allāh, Damascus 1964-65.

<sup>53</sup> Cf. Peters, *God's Created Speech*, pp. 95ff.

<sup>54</sup> Cf. Hans Daiber, "The Quran as 'Shibboleth' of Varying Conceptions of the Godhead. A 12<sup>th</sup> century Ḥanbalite-Ashʿarite discussion and its theological sequel in the protocol of Ibn Qudāma al-Maqḍisī," *Israel Oriental Studies* 14 (1994), pp. 249-94, esp. pp. 275ff n. 78; George Makdisi, *Ibn al-ʿAqīl. Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh 1997, pp. 101ff, esp. 113ff and 137ff.

<sup>55</sup> Cf. Tilman Nagel, "Bemerkungen zur Sprache im Lichte der islamischen Theologie," in *Gedenkschrift Wolfgang Reuschel. Akten des III. Arabistischen Kolloquiums, Leipzig, 21-22. November 1991*, ed. Dieter Bellmann, Stuttgart 1994, pp. 209-16.

<sup>56</sup> An example is Naṣr Ḥamid Abū Zayd; cf. Cornelia Schöck, "Der moderne Islam zwischen Traditionalismus und Rationalismus. Geistesgeschichtliche Hintergründe der aktuellen Krise," in *Soziale und kulturelle Herausforderungen des 21. Jahrhunderts*, ed. Karl Acham, Wien 2005, pp. 93ff. – See on him also the contribution by Thomas Hildebrandt in the present volume.

- Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, *al-Dharīʿa ilā taṣānīf al-shīʿa* 1-25, Beirut 1403-6/1983-86.
- Daiber, Hans, "The Quran as a 'Shibboleth' of Varying Conceptions of the Godhead. A 12th century Ḥanbalite-Ashʿarite discussion and its theological sequel in the protocol of Ibn Qudāma al-Maqdisī," *Israel Oriental Studies* 14 (1994), pp. 249-95.
- , *Das theologisch-philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.)*, Beirut / Wiesbaden 1975.
- Encyclopaedia Iranica* 1-, London / New York 1985-.
- Gimaret, Daniel, "Les *Uṣūl al-ḥamsa* du Qāḍī ʿAbd al-Ġabbār et leurs commentaires," *Annales Islamologiques* 15 (1979), pp. 47-96.
- Griffel, Frank, "Al-Ġazālī's Concept of Prophecy. The Introduction of Avicennian Psychology into Ašʿarite Theology," *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004), pp. 101-44.
- Heemskerck, Margaretha T., *Suffering in the Muʿtazilite Theology. ʿAbd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice*, Leiden 2000.
- Ḥusaynī, Sayyid Aḥmad, *Fibriṣt makhṭūʿāt Khizānat al-Rawḍa al-Ḥaydariyya fī l-Najaf al-asbraf*, Najaf 1391/1971.
- Makdisi, George, *Ibn ʿAqil. Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh 1997.
- Ibn al-Malāḥimī, Rukn al-Dīn al-Khuwārazmī, *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn*. The extant parts edited by Martin McDermott and Wilferd Madelung, London 1991.
- Mānakdīm Shashdīw, Abu l-Ḥusayn Aḥmad, *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, ed. [as a work by ʿAbd al-Jabbār] ʿAbd al-Karīm ʿUthmān, Cairo 1384/1965 [numerous reprints].
- Martin, Richard C. and Mark R. Woodward, with Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam. Muʿtazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford 1997.
- Nagel, Tilman, "Bemerkungen zur Sprache im Lichte der islamischen Theologie," in *Gedenkschrift Wolfgang Reuschel. Akten des III. Arabistischen Kolloquiums, Leipzig, 21-22. November 1991*, ed. Dieter Bellmann, Stuttgart 1994, pp. 209-16.
- Nisābūrī, Abū Rashīd [?], *Dīwān al-uṣūl*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Hādī Abū Rīda, Cairo 1969.
- , *al-Masāʾil fī l-khilāf bayn al-Baṣriyyin wa-l-Baghdādiyyin*, eds. Maʿn Ziyāda and Riḍwān al-Sayyid, Beirut 1979.
- Peters, J.R.T.M., *God's Created Speech. A Study in the Speculative Theology of the Muʿtazilī Qāḍī l-Qudāt Abū l-Ḥasan ʿAbd al-Jabbār bn Aḥmad al-Ḥamadānī*, Leiden 1976.
- Rahman, Yusuf, "The Doctrine of Muʿjizah According to the Schools of Kalām in the Classical Period," *Islamic Culture* 70 (1996), pp. 1-26.
- Rasāʾil al-ʿadl wa-l-tawḥīd* 1-2, ed. Muḥammad ʿImāra, Cairo 1971.

- Reynolds, Gabriel Said, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu. ‘Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*, Leiden 2004.
- Roper, Geoffrey, *World Survey of Islamic Manuscripts* 1-4, London 1992-94.
- Schöck, Cornelia, “Der moderne Islam zwischen Traditionalismus und Rationalismus. Geistesgeschichtliche Hintergründe der aktuellen Krise,” in *Soziale und kulturelle Herausforderungen des 21. Jahrhunderts. Zeitdiagnosen*, ed. Karl Acham, Wien 2005, pp. 83-98.
- Taqī al-Dīn al-Najrānī al-‘Ajālī, *al-Kāmīl fī l-istiṣṣā’ fīmā balagħanā min kalām al-quḍamā’*, ed. al-Sayyid Muḥammad al-Shāhid, Cairo 1420/1999.
- ‘Uthmān, ‘Abd al-Karīm, *Qāḍī l-quḍāt ‘Abd al-Jabbār Ibn Aḥmad al-Hamadbānī*, Beirut 1967.

## [2] مقالة في الرد على المجبرة لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد

ذكرت أن المجبرة قد اجتزت في وقتنا هذا على التزام أشياء كان سلفهم يمتنعون من التزامها وأطلقوا ألفاظاً كانوا يابون إطلاقها، بل صار ما كان مشايخنا يرومون إلزامهم إياه أول ما يُفتون به. واستغنوا عن الكلام في البدل وعن كثير من العبارات التي كانوا يجادلون<sup>1</sup> بها وإن كان لا محصول لها. ومروا على جواز تكليف العاجز ما عجز عنه ومطالبة الأعمى بالتمييز بين الألوان والزمن بصعود الأجدال وتعذيب الأسود [على سواده] والزمن على زماته وتكليف<sup>2</sup> المنوع صعود السماء والتمشي على الماء وردّ الفأنت وإحياء الميت والجمع بين المتضادات وجعل الحدّ [قدماً] والقديم محدثاً وتعذيبه إذا<sup>3</sup> هو لم يفعل ذلك. وأجازوا في العقل أن يرسل الله إلى عباده رسلاً يدعوون إلى عبادة غير الله والكفر به وأن يحسن ذلك منه ومن الفاعل له عند أمره وأن يرد القيامة<sup>4</sup> اثنان فيعذب أحدهما لأنه وحّد الله ويعذب الآخر لأنه الحدّ، وأنكروا أن<sup>5</sup> [3] يكون للحسن والقبح في العقل حقيقة أصلاً. وبلغني أن فيهم من التزم أنه ليس في أفعال الله تعالى ما هو<sup>6</sup> حسن لأنهم لما علقوا قبح القبيح بنهي الله عنه والله تعالى ليس بمنهي لم يقبح منه شيء لزوال علة القبح من أفعاله، قيل لهم: [أ] فكذلك؟ فقولوا: إنه ليس في أفعاله حسنٌ إذ علة الحسن فينا وهي الأمر زالت<sup>7</sup> عن أفعاله. واتصل بنا أنهم مروا على ذلك فخالفوا نصّ القرآن والإجماع وخرجوا عن سائر الأديان ولم يُججموا عن شيء، وإن ظهر أمره، إلا لخوف عاجل ضرورة<sup>8</sup> الأ<sup>8</sup> يقبل العامة منهم وألا يقارهم<sup>9</sup> السلطان عليه من جواز ظهور المعجز على الكذاب المدعي للنبوّة، وأما من يدعي إلهية لنفسه

1 يجادلون: يجادلون.

2 وتكليف: وتكلف.

3 إذا: إذ.

4 القيامة: القيمة.

5 أن: + لا.

6 هو: هي.

7 زالت: نالت.

8 ألا: ولا.

9 يقارهم: يقارهم.

فقد أجازوا ذلك. وسألت<sup>10</sup> أن أصرف طرفاً من العناية إلى شرح هذا الفصل وأن أذكر من ذلك طرفاً يأتي أدناه على أقصى ما في متهم<sup>11</sup> إن شاء الله وبه القوة.

يقال لهم: إذا أجزتم أن يضل الله تعالى العباد عن الدين ويستفسد المكلفين ويخلق الضلال في قلوبهم والجدد في السننهم فلم لا يجوز أن يظهر المعجزات على المتقولين<sup>12</sup> ليغترَّ بذلك المكلفون فيصدقوهم فيما هم فيه كاذبون؟

فإن قالوا: لا يجوز لأن المعجز لنفسه أو لكونه [4] معجزاً دال على صدق الصادق ونبوة النبي، فليس يجوز أن يتقلب عما هو عليه ولا أن يخرج من أن يكون دليلاً على ما كان دليلاً عليه، كما لا يجوز أن يخرج المحدث عن كونه دليلاً على أن له محدثاً والفعل من أن يكون دليلاً على أن فاعله قادر. قيل لهم: ولم زعمتم ذلك؟ وما وجه دلالة المعجز على صدق من ظهر عليه؟ ومن أي وجه أشبه ما ذكرتموه؟

فإن قالوا: بينوا أتم وجه دلالة ما ذكرناه على ما زعمتم أنه دليل عليه، بينا وجه ذلك وأوضحناه ونهجننا طريقه، ثم عُذنا إلى المطالبة بوجه دلالة ما سألناهم عنه على المساحة دون المضائق.

فإن قالوا: لأننا رأينا دعاء كل من كذب<sup>13</sup> في ذلك لا يسمع<sup>14</sup> والعلم عند مسألته لا يقع، فعلمنا أن من ظهر على يديه لا بد من أن يكون مبيئاً لغيره من المتحصين<sup>15</sup>، إذ لو كان بهم لوجب أن يقع عند دعاء كل داعٍ ومسألة كل سائل. يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون الغرض في وقوعه [عند] دعوى بعضهم دون بعض هو الاستفساد والتلبس وتظنوا ما قلتم أنكم علمتموه<sup>16</sup>؟ فصحَّ أن يكون غوايةً وتلبساً، ولو ظهر على يدي<sup>17</sup> كل كاذب وصح لكل مدَّعٍ لجرت العادة به ولم يتم الغرض.

10 وسألت: وسيلة.

11 متهم: منتهم.

12 المتقولين: المتقولين.

13 من كذب: منكذب.

14 لا يسمع: ليسمع.

15 المتحصين: المتحصين.

16 علمتموه: علمتموه.

17 يدي: يد.

استدلال آخر [5] لهم: إن قالوا: لو جاز أن يظهر المعجز على يدي الكذابين لم يجوز أن يظهر على أحد من الصادقين، فلو وجب أن يكون من ظهر عليه كاذباً في جميع ما يخبر به [لم يجوز أن يقع منه صدق]، كما أنه لما دل عندنا وعندكم على صدق الأنبياء لم يجوز أن يقع منهم كذب، وفي علمنا بصدق من ظهر على يديه في كثير مما يخبر به دليل على أن المعجز دليل الصدق لا الكذب. يقال لهم: إنا<sup>18</sup> لم نسئكم<sup>19</sup> دلالةً أن يكون على كذب الكاذب، وإنما سئناكم تلبساً وإضلالاً<sup>20</sup>، وما كان كذلك فليس يجب أن يجري على طريقة واحدة، وإذا كان هذا إلزامنا سقط ما تعلقتم به.

وأيضاً فإن العلم ليس هو تصديق<sup>21</sup> لمن ظهر عليه في كل ما يخبر به، وإنما هو تصديق له فيما أخبر به من النبوة لنفسه وتحمله<sup>22</sup> الرسالة عن ربه. وإذا كان كذلك ثبت أنه لم يظهر قط تصديقاً<sup>23</sup> لمن كذب في هذا المعنى، فأما صدقه في غير ذلك فلا تعلق له بالمعجز. وإنما قلنا نحن: إن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يجوز أن يكذب في شيء من أخباره، لأن في كذبه<sup>24</sup> في غير ما أده عن الله تعالى اتهاماً له وتنفيراً<sup>25</sup> عنه. وليس يجوز أن يرسل الله تعالى من يكون كذلك، كما لا يجوز أن يفعل شيئاً<sup>26</sup> من ضروب الاستفساد، وهذه طريقة [6] لا تستمر على أصولكم، فالمطالبة مجالها.

فإن قالوا: ليس يخلو المعجز من أن يكون دليلاً على الصدق أو الكذب<sup>27</sup>، فإن كان دليلاً على الصدق فهو ما قلنا، وإن كان دليلاً على الكذب لزم فيه ما الزمنا.

18 إنا: ان.

19 نسئكم: سئكم.

20 وإضلالاً: وإضلالاً.

21 تصديق: تصديقاً.

22 وتحمله: ومجمله.

23 تصديقاً: إلا تصديقاً، الأصل.

24 كذبه: كونه.

25 وتنفيراً: وتنفراً.

26 شيئاً: شيء.

27 أو الكذب: والكذب.

قيل لهم: ما أنكرتم [أن] لا يكون دليلاً على أحدهما وأن يكون الغرض فيه هو التبيين على ما بينا، فهل من فصل؟ وما أنكرتم من أن يكون تصديقاً لكاذب مخصوص وهو المدعي للنبوّة، فلا يوجد إلا كذلك، فهل من شيء تدفعون به ما طولبتم<sup>28</sup> به؟ ولن يجدوا ذلك أبداً.

دليل لهم آخر: إن قالوا: إن المعجز تصديق لمن ظهر عليه، فكما لا يجوز أن يصدّق الله أحداً بأن يجزى بأنه صادق وهو كاذب، فكذلك لا يجوز أن يصدّق بما يجري مجرى القول من الفعل.

يقال للتجارية منهم: المسألة عليكم في البابين واحدة، فلم لا يجوز ذلك؟

ويقال للكلائية: نحن نلزمكم ذلك، فبم تفصلون<sup>29</sup>؟ فإن قالوا: قد ثبت أن الله تعالى صادق لنفسه أو أن الصدق من صفات ذاته، فليس يجوز عليه الكذب في شيء من أخباره، كما أنه إذا كان عالماً لنفسه لم يجز أن يجهل شيئاً من معلوماته. قيل لهم: ههنا سلّمنا لكم هذا الذي لا سبيل لكم إليه، وسنبين لكم بطلان دعواكم له فيما بعد، ولكن كيف بناء ما سألناكم [7] عنه على ما سلّمناه لكم؟ وذلك أن الكذب لم يمتنع وقوعه من القديم تعالى لقبحه فلا يجوز أن يقع منه ما ضاهاه في القبح<sup>30</sup>، وإنما استحال عليه لأنه موصوف بضده لنفسه، وليس هذا المعنى موجوداً فيما سألناكم عنه، لأن المعجز فعل من أفعال الله تعالى، فما الجامع بينهما؟ فلا يجردون شيئاً.

دليل آخر لهم: إن قالوا: لو جاز أن يظهر الله المعجز على الكاذبين لكان لا سبيل لنا على الفصل بين الصادق [والكاذب] والنبي والمنتبى من جهة الدليل وكان القديم تعالى غير موصوف بالقدرة على أن يدلنا على الفصل بينهما. وهذا تعجيز له، وقد دل الدليل على أن القدرة من صفات ذاته، فما أدى إلى خلاف ما دل عليه الدليل فهو باطل.

قيل لهم: فقولكم أداكم إليه. وذلك أن كذب الكاذب إذا كان لا يخرج القديم من أن يكون قادراً على كل ما كان قادراً عليه ولم يكن قُبِح الفعل يؤمننا من وقوعه منه تعالى على قولكم، فما أنكرتم من أنه لا

28 طولبتم: طولبتم.

29 تفصلون: تفصلون.

30 القبح: القبيح.



سبيل لنا ولا للتقديم تعالى إلى الفصل بين الصادق والكاذب من جهة الدليل؟ ألا ترون [أن] من خالفكم في إجازة الإضلال<sup>31</sup> عن الدين على الله تعالى لقبح ذلك، كيف يمكنه أن يستدل بظهور المعجز [8] على صدق من ظهر عليه، وأنكم محتصون بتعذر ذلك عليكم على أصولكم؟ فهذا القول مقتضى أصولكم وفتح على مذاهبكم، فإن كان قولكم صحيحاً فهو صحيح، فلا تأبوه، وإن كان باطلاً فقولكم الذي أدى إليه باطل. أرايتم أن لو جعلنا ابتداء السؤال عن هذا فقلنا لكم: لو جاز أن يضل الله عن الدين ويفعل غير ذلك من ضروب القبيح فما الدليل على أنه موصوف بالقدرة على الفصل بين الصادق والكاذب من جهة الدليل؟ فما كان يكون جوابكم عن ذلك؟

فإن قالوا: إذا ثبت القدرة من صفات ذاته، وكان هذا وجهاً يمكن الفصل فيه وطريقاً يمكن سلوكه ويُتطرق<sup>32</sup> منه إلى الفرق بين النبي والمنتبئ، وجب أن يكون التقديم موصوفاً بالقدرة على أن يفرق لنا بينهما<sup>33</sup> ولا<sup>34</sup> كان ذلك تعجيزاً، قيل لهم: ولم زعمتم أن هذا وجه يمكن الفصل فيه<sup>34</sup> على تلك الأصول، وما الفرق بينكم وبين من قال: إنه لو كانت العقول لا تدل على أن القبيح لا يجوز على الله تعالى، [وتدل على] أن الإضلال عن الدين سائح منه جائز في حكمه، لكان العقل مقتضياً<sup>35</sup> أنه لا سبيل إلى الفصل بين الصادق والكاذب من جهة الدليل، ولكان ذلك في قسم المحال الذي لا تصح القدرة عليه ولا العجز عنه؟

ثم يقال لهم: [أليس في] [9] المعلومات ما لا يصح أن يعلم من وجه ويصح أن يعلم من غيره، ولا يجب أن يقال: إن القديم لو لم يكن موصوفاً بالقدرة على أن يُعلمناه<sup>36</sup> من ذلك الوجه لاقتضى ذلك تعجيزه وإخراجه عن صفة هو عليها لنفسه؟ وهذا كالعلم بما كان ويكون وسائر ما يجري العلم به مجرى العلم بالغيب، فإنه لا يصح أن نعلمه بالأدلة العقلية، ولا يوصف تعالى بالقدرة على أن ينصب لنا دليلاً على

31 الإضلال: الضلال.

32 ويتطرق: ويتطرق.

33 والّا: ولا.

34 فيه: منه.

35 مقتضياً: مقتضياً.

36 يعلمناه: تعلمناه.

وجوده عقلياً وكونه، أو يجعل الأجسام دلالة عليه كما تكون<sup>37</sup> دلالة على الله تعالى، وإن<sup>38</sup> جاز أن يعلمنا بذلك عند الإدراك والخبر المتواتر أو يضطرنا إلى وجود ذلك ابتداءً. وكذلك ما تتكرون أن يكون تعذر وقوع العلم لنا من جهة الدليل بالفصل بين الصادق والكاذب لا يوجب تعجيزه تعالى لاتقاء القدرة عنه عما تجوز<sup>39</sup> القدرة عليه؟

ويقال لهم: ليس ما جرت العادة به من نحو طلوع الشمس وغروبها ونحوه لا يصح أن يكون دليلاً على نبوة أحد من الأنبياء، ولا يوصف القديم تعالى بالقدرة على أن يجعله [دليلاً على صدق أحد منهم وهو على ما هو عليه الآن؟ فإذا قالوا: بلى، قيل لهم: فما أنكرتم ألا يكون في العقل دليل على الفصل بين الصادق والكاذب وإن كان ذلك ممكناً من غير جهة الدليل العقلي؟

[10] فإن قالوا: إن ما جرت به العادة وقد كان ممكناً أن يجعله دليلاً بأن لا تجري العادة به فيكون حدوثه على ما يحدث عليه الآن تقضاً لعادة أخرى، فيستدل به على صدق من ظهر عليه، قيل لهم: أفحين جرت به العادة وزال هذا المعنى عنه أوجب ذلك خروج القديم عن صفة قد كان عليها لنفسه أو حدوث صفة نقص أو عجز له؟ فإذا قالوا: لا، لأنه لما صار إلى حد استحيل الاستدلال<sup>40</sup> به لم يصح أن يوصف القديم بالقدرة على أن يجعله<sup>41</sup> دليلاً والعجز إنما تصح القدرة عليه، قيل لهم: فكذلك ما كان في الأصل مستحيلاً أن يُعلم بالأدلة العقلية لم يجز أن يقال: إنه يقدر عليه أو يعجز عنه، ويعاد عليهم ما ذكرناه من العلم بالكائنات الغائبات.

ثم يقال لهم: ما الفصل بينكم وبين من قال: إنه لو لم يجز أن يُظهر الله المعجزات على النبيين لم يكن القديم تعالى موصوفاً بالقدرة على أن يضل الناس عن الدين هذا الضرب من الإضلال<sup>42</sup>، وأن يلبس عليهم هذا النوع من اللبیس، وقد ثبت أن القدرة من صفات ذاته واللبیس من صفات فعله، وهذا وجه يمكن

37 تكون: يكون.

38 وإن: + وإن مخطوط.

39 تجوز: يجوز.

40 الاستدلال: استدال.

41 يجعله: مكرر في الأصل.

42 الإضلال: الضلال.

أن يضل<sup>43</sup> فيه عن الدين، فلو لم يصح أن يفعله لكان ذلك تعجيزاً له؟ فإن [11] قالوا: لا يكون ذلك تعجيزاً، لأنه قادر على أن يضلهم بغير هذا الضرب من الإضلال، قلنا لهم: فقولوا أيضاً بما ألزمتكموه ولا يكون تعجيزاً لله تعالى، لأنه قادر أن يُعلمهم الصادق من الكاذب من غير جهة الدليل بأن يضطرهم إلى ذلك، وهذا هدم لهذا المذهب وقبض لأستهم<sup>44</sup> عن الشغب.

فإن قالوا: هو قادر على ذلك، لكن لا يفعله لئلا يخرج بفعله إياه عن صفة هو عليها لنفسه، قيل لهم: إن خروج الشيء عن صفة هو عليها لنفسه لا يكون مقدوراً. وإن كان مثل هذا يجوز أن يكون مقدوراً، فما أنكرتم أن يكون قد فعله فخرج عن تلك الصفة؟ وهذا ما أردنا إلزامكموه من أقبح الوجوه.

فإن قيل: أليس [لا] تجيزون وقوع ما علم الله تعالى أنه لا يكون، وإن كان مما لو كان لكان حسناً لم يمنع أن تعلموا<sup>45</sup> أنه لا يقع، وأن وقوع مثله جائز مما هو حسن؟ فما أنكرتم أن يكون وقوع هذا الضرب من الإضلال غير جائز وأن يصح أن يعلم أنه لا يقع، وإن جاز وقوع غيره من الإضلال منه، وأن يكون المانع من هذين أن أحدهما مؤدٍ إلى تجهيل الله والآخر إلى تعجيزه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً؟

قيل لهم: إنا لم نمتنع من إجازة كون ما [12] علم الله أنه لا يكون إذا أردنا بالجواز معنى الشك من حيث ذكرتم، لكن متى علمنا أن الله تعالى عالم بأن شيئاً لا يكون فنحن عالمون بأنه لا يكون، لأنه لا يجوز أن نعلم<sup>46</sup> أن عالماً من العالمين قد علم كون شيء أو أنه مما لا يكون ونحن شاكون أو جاهلون بكونه أو أنه مما لا يكون، لأن العالم بأن العالم عالم لا بد من أن يكون عالماً بأن معلومه على ما علمه عليه، ولهذا نظائر من مدلول الدليل ومُخْبِرِ الحال ونحو ذلك مما سألتكم عنه. إنما أمنا<sup>47</sup> من وقوعه علمنا بأنه لا يقع، وسؤالكم مبني على ذلك الإبطال<sup>48</sup>، واضمحل، وما ألزمتكموه يكون. فإن ما<sup>49</sup> ادعيتم أنه مؤدٍ لكم إلى

43 يضل: يصل.

44 لأستهم: لا أستهم.

45 تعلموا: يعلموا.

46 نعلم: يعلم.

47 أمنا: امنا.

48 الإبطال: والابطال.

49 فإن ما: فانما.

القول بما لا تلزمونه<sup>50</sup> من تعجيز الله تعالى فأريناكم أنه، إن كانت أصولكم صحيحة، فإنه لا يؤدي إلى ذلك، بل يؤدي إلى إحالة<sup>51</sup> القدرة على ما لا يصح أن يكون مقدوراً، وذكرنا له نظائر من خاص قولكم وما تتفق<sup>52</sup> فيه معكم مما يستحيل وصف القديم تعالى بالقدرة عليه، ولم يوجب ذلك تعجيزاً له ولا إخراجاً عن صفة من صفات ذاته<sup>53</sup>، وإذا كان هكذا فليس بين ما ألزماكموه وبين ما سألتكم عنه سبب.

ثم يقال لهم: إنا لم نسألكم<sup>54</sup> عن ضلال فرضنا [هـ] في نفس المسألة أنه مما علم أنه لا يقع كما سألتكم عن هذا<sup>55</sup>، فرضتم في نفس المسألة أنه مما [13] قد علم أنه لا يقع، وإنما سألتكم عن ضلال موقوف على الدليل، وفي جواز وقوعه والشك في كونه نتكلم<sup>56</sup> معكم. فليس يخلو<sup>57</sup> من أن يكون مما يصح وصف القديم تعالى بالقدرة على إيجادها على الوجه الذي سألتكم عنه أو لا يصح ذلك بل يستحيل، فإن كان مما يستحيل وصفه بالقدرة عليه فليس يلزمكم إذا لم تصفوه بالقدرة عليه تعجيز الله تعالى، فلا تلزموا أنفسكم ذلك كما لا تلزمكم، ولا يلزمنا أيضاً تعجيز الله تعالى متى لم نصفه بالقدرة على ما يستحيل أن يكون مقدوراً من الجمع<sup>58</sup> بين المتضادات وسائر الحالات. وإن كان مما يصح وصف القديم بالقدرة عليه فما الذي آمن من وقوعه؟ فإن الحال عندنا تختلف في مقدرات القديم وتتفق عندكم، وذلك أن قبح القبيح يؤمننا من وقوعه منه تعالى لأدلتنا المشهورة في ذلك، وما ليس بقبيح فلا سبيل لنا إلى الامتناع<sup>59</sup> من تجويزه، ولا يؤمننا من وقوعه إلا الخبر الصدق إذا ورد بنفي وقوعه. وجميع مقدرات القديم عندكم

50 تلزمونه: يلزمونه.

51 إحالة: حالة.

52 تتفق: يتفق.

53 ذاته: ذاتية.

54 نسألكم: نسألكم.

55 هذا: هدى.

56 نتكلم: يتكلم.

57 يخلو: يخلو.

58 الجمع: الجميع.

59 الامتناع: الامتناع.

بمنزلة الحسن من مقدوراته عندنا، لأن<sup>60</sup> قبح القبيح لا يحجز عن فعله، بل لا يقبح<sup>61</sup> منه شيء، وعلى قولكم فلا أمان لكم من وقوع شيء من ذلك إلا من جهة الخبر، فإذا كنا إنما نكلمكم في الطرق التي منها يُعلم صحة الخبر فقد انسدت عليكم [14] الطرق التي تؤمن<sup>62</sup> من وقوع ما سألنا عنه. وهذا كما ترى يوجب عليهم الانسلاخ من جميع الأديان والشرائع والشك في سائر الرسل صلوات الله عليهم، ولن يجدوا عن ذلك مذهباً إلا بترك قولهم.

ثم يقال لهم: أيوصف القديم تعالى بالقدرة على أن يظهر المعجزات على الكذابين؟ فإن قالوا: لا يوصف بالقدرة على ذلك، قيل لهم: فهل يقتضي ذلك تعجيزه تعالى وخروجه عن صفة من صفات ذاته؟ فإن قالوا<sup>63</sup>: لا، قيل لهم: فلم تنفرون<sup>64</sup> من شيء أحلتم وصفه بالقدرة [عليه] على وجه دون وجه، وذلك أن كذب هذا الكاذب هو الذي أحال وصف القديم تعالى بالقدرة على إظهار المعجز على يده، ولو صدق لم يستحل ذلك؟ فإذا جاز أن يوصف بالقدرة على شيء على<sup>65</sup> بعض الوجوه دون بعض فلم لا يجوز أن يوصف بالقدرة على الفصل بين الصادق والكاذب من وجه دون وجه، وهذا الاضطرار دون الاكتساب؟ وإن قالوا: إن القديم تعالى موصوف بالقدرة على إظهار المعجز على الكذابين، قيل لهم: فما الذي يؤمن من فعله؟ فإن قالوا: لو فعله لخرج من [أن] يوصف [ب]القدرة على الفصل بين الصادق والكاذب من جهة الدليل، قيل لهم: فكأنه يقدر أن يخرج نفسه من أن يكون قادراً على ما يصح وصفه بالقدرة عليه، فإن [15] قالوا: نعم، قيل لهم: فما يؤمنكم أن يفعل ذلك؟ فإن [فعله] خرج من أن يكون قادراً، لأن خروجه عن كونه قادراً لو كان أمراً مستحيلاً لما صح أن يكون مقدوراً لقادر، كما أن جعل [القديم] مُحدثاً والمُحدث قديماً، لما كان مستحيلاً، لم يصح أن يتعلق بقدرة قادر<sup>66</sup>.

60 لأن: لانه.

61 يقبح: يصح.

62 تؤمن: تؤمن.

63 قالوا: قالو.

64 تنفرون: ينفروا.

65 على: وعلى.

66 قادر: قادرا.

فإن قالوا: لا نقول<sup>67</sup>: إنه لو فعل لخرج من أن يكون قادراً على ما يصح وصفه بالقدرة عليه، لكن لو فعله لاستحال وصفه بالقدرة على الفصل بين الصادق والكاذب من طريق الدليل، قيل لهم: لا ضير، ما تنكرون أن يفعله وإن استحال ذلك بعد فعله؟ فإن منزلة هذا حينئذٍ يكون بمنزلة نفس الشيء أنه متى أوجده فصار موجوداً باقياً استحال وصفه بالقدرة على إيجادها، لأنه تستحيل القدرة على إيجاد الباقي وإن كان من قبل ذلك موصوفاً بالقدرة على إيجادها، وإذا كان هذا هكذا فما الذي يؤمنكم من وقوعه؟ فلا يجدون شغباً، فضلاً عن حجة.

وقد أزمهم الشيخ أبو عبد الله في أصل هذا الكلام فقال: ما الفصل بينكم وبين من قال: ولو جاز أن يُضلَّ الله عن الدين لكنا لا نأمن أن يكون جميع ما فعله ضلالاً، ولو لم نصل إلى الفرق بين الضلال والهدى لكان<sup>68</sup> القديم تعالى لا يوصف بالقدرة على الفصل بين الضلال [16] والهدى؟ فإن قال منهم قائل: إن ما يفعله القديم تعالى ولم يتعلق لنا به أمر ولا نهى فليس بضلال ولا هدى، وما أمر به ونهى عنه فليس الأمر والنهي دليلين على كونه هدىً وضلالاً، بل هما علة كونه كذلك. وليس المعجز كذلك، لأنه إنما يدل على صدق الصادق وليس هو ما له يكون الصادق صادقاً، وإذا كان هكذا لم يكن هذا الإلزام نظيراً لما قلناه. فإن نقلتم الكلام إلى<sup>69</sup> أن الضلال والهدى لم يكونا<sup>70</sup> ضلالاً وهدىً إلا بالأمر والنهي أخرجتم هذه المسألة إلى شيء آخر.

يقال لهم: أليس ما أمر الله تعالى من الاعتقادات والأخبار عن الحرمات، وما فعله من ذلك فينا، لا يدل فعله له وأمره به على أن معتقد الاعتقاد ومخبر الخبر على ما هما به؟ بل لا يمتنع أن يكون الاعتقاد جهلاً والخبر كذباً، ولا يمكن أن يكون فعله وأمره دليلين على أن مخبر الخبر الذي أمر بفعله ومعتقد الاعتقاد الذي تولى فعله أو أمر به على ما هو عليه، ولا يوصف بالقدرة على أن يدل على حق ذلك من باطله. فإذا قالوا: بل، قيل لهم: ولم يخرج بهذا عندكم عن صفة هو عليها في ذاته، ولا أوجب صفة

67 تقول: يقول.

68 لكان: ولكن.

69 إلى: مكرر في الأصل.

70 يكونا: يكن.

نقص له. فما أنكرتم أنه لا يمكن أن يجعل المعجز دليلاً [17] على صدق من ظهر عليه ولا يوجب ذلك تعجيزاً له ولا خروجه عن صفة من صفات ذاته؟ فقد بان صحة ما ألزهم إياه بطريق الكلام فيه.

فإن قال: أنتم أيضاً تقولون: إنه لا سبيل إلى ابتداء الاستدلال على أن الله حكيم لا يفعل القبيح بأمره<sup>71</sup> به أو بفعله إياه قبل الأدلة العقلية التي هي تدل على أن القبيح لا يجوز عليه، فكيف أنكرتم مثل هذا علينا؟ قيل له: بمثل ما قلنا طالبناك. وذلك أنه لما كان ابتداء الاستدلال بذلك غير ممكن أخلناه وقلنا: إن القديم تعالى لا يجوز أن يوجب الاستدلال به ولا أن يجعله دليلاً على ما لا يمكن أن يُستدل به علينا، فإذا كما قد بينا أن الاستدلال بالمعجز على سياق مذهبك يجب أن يكون كذلك، فلا [يمكنك أن] تقول<sup>72</sup>: إنه لو لم يمكن الفصل بين الصادق والكاذب لأدى ذلك إلى تعجيز الله تعالى، إذ الحال لا يصح القدرة عليه ولا العجز عنه، كما قلنا نحن فيما ذكرته عنا. فقد بان أنه لا متعلق لهم بشيء من الرسل على وجه ولا سبب، نعوذ بالله من الحيرة في الدين.

فأما القرآن فإنه إنما يعلم أنه كلام الله تعالى أو حكاية لكلامه أو إفهام لكلامه على ما يطلقه بعضهم [18] بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم. وذلك أنه لا يمتنع أن يخلق الله تعالى القدرة على نظمه والعلم بكيفية تأليفه ووضعه<sup>73</sup> على الوجه الذي يكونه عليه يكون بليغاً فصيحاً، قدراً من الفصاحة والبلاغة لم تجر العادة بمثله، في بعض البشر، إما فيمن جاء به أو في ملك من الملائكة أو يجئني<sup>74</sup> من الجن ونحو ذلك. وإذا كان هذا سائغاً في قدرة الله تعالى، ولم يكن قبح ذلك وكونه استفساداً مانعاً من وقوعه من القديم تعالى، وكما قد بينا أن العلم بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم متعذر على أصولهم، فلا طريق لهم إلى العلم بأنه كلام الله تعالى عيناً أو حكايةً أو إفهاماً.

71 بأمره: يومره.

72 تقول: تقول.

73 وضعه: وصفه.

74 يجئني: ليجئني.

فإن قالوا: قد علمنا أنه لم يكن من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلمنا بمقدار كلامه عليه السلام في الفصاحة والبلاغة لما تأدى<sup>75</sup> إلينا من خطبه ومحاوراته في المواضع التي كان يقصد فيها إلى إيراد فصيح الكلام ويعتمد لذلك ويجهد فيه، فوجدنا ذلك أجمع ناقصاً عن رتبة القرآن في الفصاحة والبلاغة قدراً لم تجر<sup>76</sup> العادة بوقوع مثله بين كلام البشر، فأمننا ذلك من أن يكون من كلامه. قيل لهم: ما أنكرتم أن يكون القديم تعالى هو الذي يقدره ويخلق فيه العلم بالفصاحة متى عزم أن يتخصر عليه ويدعي الرسالة منه وينزع ذلك منه [19] عند مخاطباته وخطبه تليساً وإضلالاً وغواية واستفساداً؟ وإذا كان هكذا فلم لا يكون من كلامه؟ ثم لم لا تجوزون أن يكون من كلام غيره من غير البشر كالجن والملائكة؟ فإنكم لا تقضون على قدر فصاحة أولئك وبلاغتهم وبأي منظوم الكلام ومثوره لهم يد.

ويقال للتجارية منهم: بم تدفون أن يكون في أخبار القرآن، وإن كان كلام الله تعالى، ما هو كذب، وإن كان فيها ما هو صدق، لأن الكلام فعل من أفعاله، فكما لا يمتنع أن يكون في أفعاله الجور والعدل والحسن والقبیح لم يمتنع أن يكون فيها الكذب والصدق والباطل والحق؟ فلا يجدون شيئاً سوى ما تقدم وقد تقضناه.

وقد توهم الكلابية أنها تعتصم من هذا الإلزام بقولها: إنه تعالى صادق والصدق من صفات ذاته، فليس يجوز أن يوصف بهذا للصدق. ويستدلون على أنه صادق بأن يقولوا: إن القرآن قد تضمن ما لا يشك في أنه صدق كالخبر عن الليل والنهار والسماء والأرض ونحو ذلك، فإذا حصل صادقاً في شيء لم يجوز أن يكون كاذباً في غيره، لأن الصدق من صفات ذاته. فيقال لهم: أليس قد ثبت أنه صادق في بعض ما يصح أن [20] يكون صادقاً عنه دون بعض، ولا يجوز أن يكون عالماً ببعض ما يصح أن يكون عالماً به ولا قادراً على بعض ما يصح أن يكون قادراً عليه دون بعض؟ فإن قالوا: بلى، قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون كاذباً في بعض ما يصح أن يكون صادقاً عنه، وإن لم يجب أن يكون جاهلاً ببعض ما يصح أن يكون عالماً به ولا قادراً على بعض ما يصح أن يكون قادراً عليه؟

75 تأدى: بادی.

76 تجر: تجرى.



فإذا قالوا: هو صادق في جميع ما يصرح أن يكون صادقاً عنه، إلا أنه لم يحكِ ذلك لنا أو لم يفهمنا، يقال لهم: خبرونا عن هذه<sup>77</sup> الحكاية والإفهام، أليس لا من صفات فعله ولا من صفات ذاته؟ فإذا قالوا: بلى، قيل لهم: أفهي في نفسها كلام وإخبار؟ فإن قالوا: لا، قيل: فكيف تعلمون أن الله تعالى قد صدق في شيء، وما يعني ذلك وما سمعتم كلامه؟ وإنما تعلمون عقلاً أنه لم يزل متكلماً لنفي الخرس والسكوت عنه على ما تدعون من ذلك، والخرس والسكوت قد ينتفیان بالكذب كما ينتفیان بالصدق وبغير ذلك من ضروب الكلام، فلم قلتم: إنه صادق ولم تسمعوا كلاماً صادقاً ولا كذباً؟ وما يُدريكُم، لعله كاذب لنفسه أو الكذب من صفات ذاته؟

فإن قالوا: هذه الحكاية نفسها كلام، [21] قيل لهم: ومن المتكلم بها؟ فإن قالوا: القديم تعالى، قيل لهم: [أ] يجوز أن يوصف بأنه متكلم من وجهين، من صفات ذاته ومن صفات فعله؟ فإن قالوا: نعم، قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون صادقاً من صفات ذاته كاذباً من صفات فعله؟ فإن قالوا: لو لزمنا هذا للزمكم أن يكون عالماً لنفسه جاهلاً بجهل مُحدث، قيل لهم: لو قلنا أو أجزنا<sup>78</sup> أن يكون عالماً بعلم يفعله مع كونه عالماً لنفسه للزمنا ما ألزمناكم، لكننا لا نجيز ذلك، وأنتم قد أجزتموه في الكلام، فما الفصل؟ فإن قالوا: إن المتكلم بهذه الحكاية غير الله، قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون ذلك الغير هو الكاذب دون الله؟ فلم قلتم: إن كون القديم صادقاً لذاته يوجب أن يكون ذلك الغير صادقاً في كلامه؟ فإن قالوا: لأنه حكاية لكلامه، قيل لهم: حكاية لكلامه بخبر الحاكِّي أو بأن سمعتم كلام الله؟ فإن كنتم سمعتم كلام الله، وليس هو هذا، فأسمعونا إياه وعرفونا أين هو ومن سمعتموه. وإن كنتم سمعتم كلام الحاكِّي وإضافته إياه إلى الله فلم زعمتم أن ذلك الحاكِّي قد صدق على قوله أن هذا المسموع منه حكاية كلام الله؟ فلا يجدون في ذلك شغباً.

ثم يقال لهم: إن [22] الحكاية للكلام إنما تكون بإيراد مثله أو بذكر معانيه، والمحدث لا يكون مثل القديم، فإذا هذا المسموع إنما هو خبر عن كلام الله، فما أنكرتم أن يكون كذباً ممن وقع، من قديم أو

77 هذه: هذا .

78 أجزنا: احدنا .

محدث، وأن يكون كون القديم تعالى صادقاً لنفسه لا يمنع من أن تكون هذه [الحكاية] كذباً؟ فإن قالوا: ليست بكلام أصلاً، قيل لهم: فقد زال الشغل عنا بها، لم زعمتم أن الله صادق أو قد صدق في شيء من كلامه؟ وهذا مما لا حيلة لهم فيه.

ثم يقال لهم: كيف تعلمون أن الخبر عن السماء والأرض، وعمّا زعمتم أنه صدق لا شك أن فيه من أخبار القرآن، خبر<sup>79</sup> عما تناوله اللفظ حتى قضيتم أنه صدق؟ والصدق لا يكون صدقاً حتى يكون خبراً، ولا يكون خبراً حتى يُعرف قصدُ المخبر به إلى المخبر عنه، فالإلغاز والتعمية قد نَعَوَّرُ في الكلام، وهما باب من التلبيس<sup>80</sup> والإضلال. فلم لا يجوز أن تكون أفاظ القرآن كلها خارجة عن تلك الوجوه، فلا يكون فيها شيء قصد به الخبر عما تناوله اللفظ؟ وهذا أيضاً لا حيلة فيه لهم.

ثم يقال لهم: خبرونا عن الرسول نفسه، كيف يعلم أن القرآن كلام الله أو حكاية لكلامه، وليس يأمن أن يكون الملك قد ادعى [23] إرساله به، إذ لا يأمن أن يكون قادراً على أمثاله وليس يُمكنه حجة من عقل يمنع بها من إجازة التلبيس على الله تعالى؟ والتمكين من ذلك وعصمة الملكة إنما تعلم سمعاً، وتجويز خلقهم على ما ورد السمع يُعلم عقلاً، فكيف يُعلم أنه رسول الله، بل كيف لا يجوز أن يكون الله هو الذي أمره بالكذب عليه؟ وبماذا تعلمون أنه مطيع لله مؤدٍ لرسالته دون أن يكون متمرداً عليه، وقد قلتم: إن التلبيس يجوز على الله؟ وهذا أيضاً مما لا حيلة فيه لهم.

فإن قالوا: الرسول يعلم صحة ما أخبره به الملك اضطراراً، وكذلك نحن نعلم أن الرسول إلينا صادق اضطراراً، قيل لهم: أفيصح أن يُعلم ذلك استدلالاً؟ فإن قالوا: نعم، طولبوا بالحجة، وليس إلى ذلك طريق. وإن قالوا: لا، قيل لهم: فقد صرتم إلى ما كنتم تمتنعون منه من أنه لا يوصف القديم بالقدرة على أن يدل على صدق الصادق، والفرق بين النبي والمتنبئ [وهذا وجه من الالتباس] من أقبح الوجوه، وإذا صح هذا فما أنكرتم أن يكون المنتظر في هذا هو وقوع العلم الضروري بصدق الرسول، فأما العلم بوجوده وعدمه فسيان؟ فإن قالوا: هو كذلك، [24] قيل لهم: فظهوره الآن على الكاذبين أجوز ما يكون إذ كان

79 خبر: خبراً.

80 التلبيس: + الا.

لا معتبر به وأن يوجب الله علينا تصديق من لا علم له . فإن مروا على ذلك قيل لهم: فليس للرسول بمعجزه حجة، وإنما يدعي على ضمائر<sup>81</sup> الناس أنهم يعلمون صدقه ويقولون: إنا لا نعلم صدق<sup>82</sup> ذلك، ولا يمتنع أن يكون من المتنبئ الذي يعرضه<sup>83</sup> معجزٌ يحتاج به وهو خالٍ من ذلك، لا يُدلي بحجة .

وهذا خروج من جميع الأديان والملل، ولا مذهب لكم عنه إلا بترك مذهبكم، وليس لذكر الإجماع في هذا مدخل، ولا يتعلق به من يفهم شيئاً، لأن الإجماع إنما يُعلم سماعاً لقول الرسول، ولولا ذلك لم يكن إجماع المسلمين أولى بالصحة مما أجمع عليه غيرهم من طريق الرأي ودخول الشبهة .

تمت مقالة قاضي القضاة بقلم الفقير إلى الله تعالى شأنه عبد الرزاق بن الشيخ محمد بن الشيخ طاهر المعروف بالساوي لثمانٍ بقين من رجب سنة الف وثلثمائة وخمس وثلثين حامداً لله مصلياً على رسوله وآله .

81 ضمائر . ظمائر .

82 صدق: سياق .

83 يعرضه: يعارضه .



# ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī on Body, Soul and Resurrection

Margaretha T. Heemskerck

## Introduction

A general belief in Islam is that after death, the human soul subsists. The traditional view is that, at the moment of death, an angel comes and separates the soul from the body.<sup>1</sup> Although the Qurʾān does not explicitly say that it subsists after death,<sup>2</sup> many Muslims believe that the soul of a deceased person stays in some place until the Day of Resurrection and that it will be joined with his resurrected body. Opinions differ about the place where the human soul stays in the meantime.<sup>3</sup> Some theologians say it remains together with the body in the grave.<sup>4</sup> Others say that the souls of the dead stay inside birds.<sup>5</sup> They believe that the souls of martyrs are inside green birds in paradise<sup>6</sup> and that those of unbelievers are inside black birds in hell.<sup>7</sup> However, it is also said that the martyrs' souls themselves are birds in paradise.<sup>8</sup> Another vision is that not only the souls of martyrs, but the souls of all believers are in paradise, whereas those of all unbelievers are in hell.<sup>9</sup> Although they differ as to the place where the human soul stays after death, they agree that the soul does subsist after death.

According to these views, the human body is mortal but the soul that exists inside it is immortal and leaves the body at the moment of death. This raises the question as to what determines the identity of a human being: the body or the soul? Is a human being a soul which exists in a human body? Is the body only a

---

<sup>1</sup> Jane Idleman Smith and Yvonne Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Albany 1981, pp. 34-37.

<sup>2</sup> Hasanuddin Ahmad, "The 'Body versus Soul' Concept and the Quran," *Islam and the Modern Age* 29 (1998), p. 184; L. Gardet, "Kiyāma," in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 5, pp. 236-37.

<sup>3</sup> Ragnar Eklund, *Life between Death and Resurrection according to Islam*, Uppsala 1941; Smith and Haddad, *Islamic Understanding*, pp. 50-9, 103, 123-7; Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* 1-6, Berlin 1991-97, vol. 4, pp. 521-28.

<sup>4</sup> Eklund, *Life*, p. 38; Joseph Chelhod, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris 1964, p. 176.

<sup>5</sup> Eklund, *Life*, pp. 16-20; van Ess, *Theologie*, vol. 4, p. 523; Smith and Haddad, *Islamic Understanding*, p. 55.

<sup>6</sup> Eklund, *Life*, pp. 16-17, 70; Smith and Haddad, *Islamic Understanding*, p. 49; Gardet, "Kiyāma," p. 237.

<sup>7</sup> Eklund, *Life*, pp. 70, 76.

<sup>8</sup> Eklund, *Life*, pp. 67-70.

<sup>9</sup> Van Ess, *Theologie*, vol. 4, p. 522.

wrapping or a prison for the soul?<sup>10</sup> The idea that the body is a wrapping for the soul finds a strong expression in the concept of reincarnation, which implies that after death the individual soul moves to a new body. However, other people doubt the existence of the soul because they cannot perceive it, whereas the existence of the body cannot be denied. In this world, humans cannot live without bodies which enable them to act and to communicate. They suffer when their bodies are hurt and take pleasure in bodily experiences such as touching, seeing beauty and hearing beautiful music. Considering all this, people might ask themselves: “Who am I? Am I a soul inside my body, or my body itself, or a combination of body and soul?”<sup>11</sup>

The Mu‘tazilī *qāḍī l-quḍāt* Abu l-Ḥasan ‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamaḍhānī al-Asadābādī (d. 415/1025) strongly opposed the idea that man is a soul inside the body. He declared that man is the body and denied the existence of an immortal soul inside the body. His denial of a subsisting soul raises the question of how he viewed the resurrection of the dead on the Day of Judgment. We know that after death, bodies decay and finally disappear. How can the identities of the resurrected be preserved if their bodies and souls have disappeared? How can one be certain that the resurrected are not simply look-alikes of those who lived in this world? In order to find ‘Abd al-Jabbār’s answers to these questions I have first investigated his teachings on the human body and soul and next his teachings on life, death and resurrection. With respect to the terms used, it should be observed that some Western authors use the term “soul” where others use “spirit”. I have chosen to use the term “soul” with respect to that which according to several theologians and philosophers is inside a human being and subsists after death. In Arabic texts, too, the terms *rūḥ* and *nafs* can both mean “soul” or “spirit”, although *nafs* can also have other meanings.<sup>12</sup> Several Muslim authors use both terms at the same time, although with different meanings.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Al-Nazzām considered the body to be a prison for the soul (van Ess, *Theologie*, vol. 3, p. 375). This opinion was also held by the Ikhwān al-Ṣafā’, who were influenced by Greek ideas about the soul and immortality (C. Baffioni, “Bodily Resurrection in the Iḥwān al-Ṣafā’,” in *Philosophy and Arts in the Islamic World. Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants held at the Katholieke Universiteit Leuven (September 3 – September 9, 1996)*, eds. U. Vermeulen and D. De Smet, Leuven 1998, p. 204).

<sup>11</sup> For a survey of the philosophical thinking on this subject see C.A. van Peursen, *Body, Soul, Spirit. A Survey of the Body-Mind Problem*, London 1966.

<sup>12</sup> For a discussion of the meaning of the terms *rūḥ* and/or *nafs* see Ahmad, “Body versus Soul,” pp. 182-92; M.G. Zubaid Ahmad, “The Islamic Conception of the Soul,” *Journal of the Gangānātha Jha Research Institute*, 1 (1943), pp. 165-68; E.E. Calverley and I.R. Netton, “Nafs,” in *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. 7, pp. 880-84; Chelhod, *Structures du sacré*, pp. 147-77; van Ess, *Theologie*, vol. 4, pp. 513-20; Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris 1988, pp. 151-57; Duncan B. Macdonald, “The Development of the Idea of Spirit in Islam,” *The Moslem World* 22 (1932), pp. 25-42; Michael E. Marmura, “Soul: Islamic Concepts,” in *The Encyclopedia of Religion*, vol. 13, pp. 460-65; Thomas O’Shaughnessy, *The Development of the Meaning of Spirit in the Koran*, Rome 1953; A.S. Trit-

‘Abd al-Jabbār’s discussion of body, soul and resurrection is to be found in the eleventh volume of his *al-Mughnī fī abwāb al-tawhīd wa-l-‘adl*. The title of this volume is *al-Taklīf*.<sup>14</sup> As the title indicates, this volume deals with God’s imposition of obligations (*taklīf*). According to the Mu‘tazilī doctrine, all adult humans of sound mind, both Muslims and unbelievers, are *mukallaḥ*, subject to God’s imposition of obligations. In *al-Taklīf*, ‘Abd al-Jabbār explains that God has created humans with qualities that enable them to fulfil these obligations. In relation to this subject he discusses the question of what exactly is man.

### *Man*

The Mu‘tazilīs differed on the question of what is man. Abū Ishāq al-Nazzām (d. c. 221/836) believed that man is the soul (*rūḥ*) inside the body (*badan*). ‘Abd al-Jabbār reports that al-Nazzām considered the soul to be identical with life (*ḥayāt*). In the latter’s opinion, this soul/life consists of one atom (*jawhar*), which is strong, living and knowing, because of its essence. It penetrates the body in such a way that it is interwoven with it.<sup>15</sup> This opinion was rejected by other Mu‘tazilīs like Bishr b. al-Mu‘tamir (d. between 210/825 and 226/840), who declared that man is the combination of body and soul.<sup>16</sup> However, Abu l-Hudhayl (d. between 226/840 and 236/850) and several other Mu‘tazilīs rejected this view as well, declaring that man is the human body that we see with our eyes.<sup>17</sup> This does not imply that they denied the existence of a soul inside the human body: they just denied that man equals this soul. The conclusion is that among the Mu‘tazilīs, at least three opinions about man prevailed: firstly, man is the soul inside the body; secondly, man is a combination of body and soul; and, thirdly, man is the body.<sup>18</sup>

---

ton, “Man, nafs, rūḥ, ‘aql,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34 (1971), pp. 491-95.

<sup>13</sup> Calverley, “Nafs,” pp. 880-81; Eklund, *Life*, p. 12; Gimaret, *Noms divins*, pp. 154-57; Smith and Haddad, *Islamic Understanding*, pp. 18-20, 36; Tritton, “Man,” p. 491.

<sup>14</sup> ‘Abd al-Jabbār al-Hamadhānī, *al-Mughnī fī abwāb al-tawhīd wa-l-‘adl* 4-9, 11-17, 20, ed. Muṣṭafā Ḥilmī [et al.], Cairo 1961-65, vol. 11, pp. 309-67 and 432-81.

<sup>15</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 11, p. 310:7-9; van Ess, *Theologie*, vol. 3, pp. 369-77, vol. 4, pp. 514-16; Majid Fakhry, “The Mu‘tazilite View of Man,” in *Recherches d’Islamologie. Recueil d’articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*, Leuven 1977, pp. 109-10, 114-16; Isma‘il R. al-Fārūqī, “The Self in Mu‘tazilah Thought,” *International Philosophical Quarterly* 6 (1966), p. 372; Albert N. Nader, *Le système philosophique des Mu‘tazila (premiers penseurs de l’Islam)*, Beirut 1956, pp. 270-73.

<sup>16</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 310:9-11; van Ess, *Theologie*, vol. 4, p. 517; Fakhry, “Mu‘tazilite View,” pp. 108-9; Nader, *Système*, pp. 273-74. Al-Fārūqī (“Self,” p. 371) thinks that in this aspect Bishr b. al-Mu‘tamir was influenced by Aristotelism.

<sup>17</sup> Van Ess, *Theologie*, vol. 3, pp. 245-46, vol. 4, pp. 513-14; Richard M. Frank, *Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu‘tazila in the Classical Period*, Albany 1978, p. 41. It is clear that ‘Abd al-Jabbār places great emphasis on perception as source of knowledge.

<sup>18</sup> Nader, *Système*, p. 268.

‘Abd al-Jabbār adhered to this last opinion about man.<sup>19</sup> He rejects the idea that man is a soul, an atom, an accident, or something else that is hidden inside the human body and that uses the body as an instrument.<sup>20</sup> He reports that, according to the masters of his school, man is “this person (*shakhs*) with this specific structure by which he is distinguished from all other animals; to him, command and prohibition, blame and praise are addressed”.<sup>21</sup> In his definition he uses the term *shakhs*, which originally meant silhouette. This term refers to the outline of an object, by which the object can be recognized.<sup>22</sup>

From ‘Abd al-Jabbār’s definition it becomes clear that he conceives of humans as belonging to the class of animals.<sup>23</sup> In his opinion, animals are identified by their shape: each animal has a specific shape by which we recognize it. The same holds for man. Humans are distinguished from other animals by their specific shape. To support this view, ‘Abd al-Jabbār refers to the linguists (*abl al-lughā*), arguing that they mention in their definition of man the outward form (*ṣūra zāhira*) and structure (*bīnya*) of a human being because these things distinguish a human being from other sorts of living beings.<sup>24</sup> ‘Abd al-Jabbār’s definition refers to that by which, in the first instance, a human being is distinguished from other living beings, namely, his form and structure. Because of their form and structure, people are referred to as humans, even if they are dead, whereas the word human is not used for something that does not have a human form and structure.<sup>25</sup>

‘Abd al-Jabbār rejects the definition of man as “living, mortal and able to speak” (*ḥayy mā’it nāṭiq*) because it excludes the dumb. When “able to speak” is understood literally it excludes the dumb, with the result that they are not to be identified as humans.<sup>26</sup> He adds that the dead cannot speak either, and yet they are to be identified as humans, albeit dead humans.<sup>27</sup> He admits that *nutq* can mean articulated speech or discrimination (*tamyīz*), but he points out that only philosophers and Christians use this term in the last sense; *nutq* does not have this meaning in the Arabic language.<sup>28</sup> Abū Hāshim al-Jubbā’ī (d. 321/933) had

<sup>19</sup> For ‘Abd al-Jabbār’s definition of man, see Marie Bernand, *Le problème de la connaissance d’après le Muḡnī du Cadi ‘Abd al-Ġabbār*, Algiers 1982, pp. 111-21; J.R.T.M. Peters, *God’s Created Speech. A study in the speculative theology of the Mu’tazilī Qāḍī l-Qudāt Abū l-Ḥasan ‘Abd al-Jabbār bn Ahmad al-Hamadānī*, Leiden 1976, pp. 160-64.

<sup>20</sup> ‘Abd al-Jabbār uses several arguments to establish this opinion and to reject the opinions of adversaries. See *Muḡnī*, vol. 11, pp. 314-44.

<sup>21</sup> *Muḡnī*, vol. 11, p. 311:12-14 (*hādibā l-shakhs al-mubniyyu hādhibī l-bīnya l-makhsūsa allatī yufāriqu bihā sā’ir al-ḥayawān wa-buwa lladhī yatawajjahū ilayhi l-amr wa-l-nabī wa-l-dhamm wa-l-madh*). See also Fakhry, “Mu’tazilite View,” p. 112.

<sup>22</sup> Van Ess, *Theologie*, vol. 4, pp. 513-4; Gimaret, *Noms divins*, pp. 158-59.

<sup>23</sup> See also *Muḡnī*, vol. 11, pp. 359:5-6, 363:10.

<sup>24</sup> *Muḡnī*, vol. 11, p. 359:4-10.

<sup>25</sup> *Muḡnī*, vol. 11, p. 364:12-19.

<sup>26</sup> *Muḡnī*, vol. 11, pp. 361:1-363:3.

<sup>27</sup> *Muḡnī*, vol. 11, p. 361:3-5.

<sup>28</sup> *Muḡnī*, vol. 11, pp. 362:21-361:2. See also Frank, *Beings*, p. 49, n. 13



raised another objection to the definition of man as “living, mortal and able to speak”. He pointed out that this definition does not mention what is characteristic of man because many Arabs believe that *jinn* and angels also live, die, and speak.<sup>29</sup> In ‘Abd al-Jabbār’s opinion, a definition of man must mention what is specific to humans and should not include characteristics that humans share with other living beings.<sup>30</sup>

‘Abd al-Jabbār’s own definition of man as “this person with this specific structure by which he is distinguished from all other animals” lays a strong emphasis on the form of the human being as a distinguishing mark. However, it does not imply that everything that has a human form is to be identified as man. The reference to “other animals” makes it clear that the definition is meant to distinguish between living beings. Therefore, ‘Abd al-Jabbār declares that although a statue in the shape of a human has the structure of a human it cannot be referred to as “man” because it does not concern a living being. Humans, even when they are dead, are of flesh and blood, whereas a statue is made of inanimate material.<sup>31</sup> Therefore, a statue is not described as human.

### *The Human Body*

A human body consists of several different parts, each with a specific function. These parts together form one human being which functions as a whole. In ‘Abd al-Jabbār’s opinion, a human being thinks, perceives, and acts as a whole because the human being’s body forms a whole.<sup>32</sup> Therefore, he describes man as the totality (*jumla*) formed by the living parts of the body, which are joined together to constitute a whole. Although our bodies consist of several parts, we perceive, act, and think as a whole or totality. ‘Abd al-Jabbār clarifies this by the example of the will. When someone has the will to do something, he has this will as a totality and he acts as a totality in accordance with this will. If a single part of our body could have a will of its own, it would be possible for one foot to want to walk, while the other foot does not want to.<sup>33</sup> ‘Abd al-Jabbār points out that we know from our own experiences that we are totalities: we want, think, act, and perceive as totalities<sup>34</sup>. Each of us knows that when we feel pain in a part of our body, we feel this pain as a totality and we suffer as a totality because of it. This makes it clear that a human being is a totality.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 361:6-8.

<sup>30</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 362:16-20.

<sup>31</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 312:8-11.

<sup>32</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 313:6-9, 334:9-10. See also Frank, *Beings*, pp. 39-52. Frank translates *jumla* as “[living] composite”.

<sup>33</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 341:8-10.

<sup>34</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 313:19-20.

<sup>35</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 313:20-314:11.

However, in ‘Abd al-Jabbār’s theory, the totality of a human being does not include everything that exists in the human body but only living parts. Distinguishing between living and inanimate material, ‘Abd al-Jabbār applies the criterion of the ability to perceive. In his opinion, only body parts which can be used to perceive warmth, cold or pain, are living. These three perceptible phenomena are selected because they only need a living substrate in order to be perceived, whereas other perceptible things such as sounds and images need specific organs. Warmth, cold or pain can be perceived by each part of the body, whereas sounds can only be perceived by the ear and images can only be perceived by the eye. Therefore, ‘Abd al-Jabbār takes the ability to perceive warmth, cold and pain as a criterion for establishing the existence of life in a substrate.<sup>36</sup>

‘Abd al-Jabbār believes that only body parts in which life exists can form the human totality (*jumla*).<sup>37</sup> This means that, in his view, blood, hair, nails, saliva, and other bodily fluids cannot be components of the totality. They are excluded from it because they are not living, and this can be deduced from the impossibility of using them for perception.<sup>38</sup> In this respect, there was some doubt about the bones inside the human body. ‘Abd al-Jabbār assumes that most bones in the human body are not living because we do not feel any pain in them and therefore they are not components of the totality. However, he reports that Abū Hāshim had observed that in some bones pain can be perceived, such as teeth that are affected by toothache or bones that are affected by gout.<sup>39</sup>

Living parts of the totality are components of the totality as long as they are connected to it. ‘Abd al-Jabbār points out that when limbs are disconnected from the body they are no longer living.<sup>40</sup> A limb that has been severed cannot perceive, which means that the limb no longer meets the criterion of being living. Although connectedness (*ittiṣāl*) is a condition for being a component of the human totality, it is not a criterion. Hair and nails are connected to the totality but ‘Abd al-Jabbār does not consider them as components of the totality because they are not living. Only living parts are components of the totality. ‘Abd al-Jabbār doubts whether the brain (*dimāgh*) is living, because he does not know whether warmth, cold and pain can be perceived by it. For this reason, he doubts whether the brain is a component of the totality, although it is connected to it.

<sup>36</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 335:17-18.

<sup>37</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 334:8-10, 335:13-336:5.

<sup>38</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 314:14-16, 364:9-12. ‘Abd al-Jabbār reports in *Mughnī*, vol. 11, p. 365:10-14, that Abū Hāshim was convinced that blood cannot be used for perception but that he nevertheless wondered why someone whose veins are opened feels pain and weakness for some time. He supposed that the blood flowing through the veins hurts some parts of the flesh, which would explain the pain. As for the weakness, he thought that this was caused by a deficiency of what the body needs (i.e. blood), which makes it difficult to keep the body upright.

<sup>39</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 365:1-9, 311:16-312:4.

<sup>40</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 314:15. Modern physicians may disagree, but we should remember that ‘Abd al-Jabbār takes perception as the criterion for the existence of life.

He adds that because of this uncertainty, the Mu‘tazilis say that knowledge and will are situated in the heart.<sup>41</sup> Nevertheless, the brain is indispensable for a human being. In ‘Abd al-Jabbār’s view, there is a connection between the brain and the heart. He knows that a human being dies if this connection is broken: the perishing of the brain implies the perishing of the heart, which results in the death of the human being. Therefore, a human being cannot live without a brain, even though it is not certain that the brain is a part of the living totality.<sup>42</sup>

There are other things inside the body that are not living but that are, nevertheless, necessary for a human being in order to stay alive, such as blood, saliva, bile, and other fluids without which human bodies cannot function. Nonetheless, in ‘Abd al-Jabbār’s opinion, these things are not components of the totality because they are not living and, besides, they are not connected to the totality. He considers them as separate (*munfaṣil*) from the body, although they are in it. This does not mean that they are superfluous, although the blood inside a human body is not a component of the totality, a human being cannot live without blood.<sup>43</sup> Everyone knows that humans die if they lose all their blood. In what follows, we shall see that in ‘Abd al-Jabbār’s opinion, the human soul (*rūḥ*) is comparable to blood: it is not connected to the totality, nor is it living, yet it is indispensable.

### *The Soul*

‘Abd al-Jabbār asserts that there is a soul (*rūḥ*) inside the human body. He describes this soul as a thin “body” (*jism*) (“body” used here in the sense of material thing<sup>44</sup>) that belongs to the class (*qabīl*) of wind (*rūḥ*) and breath (*nafas*).<sup>45</sup> In his opinion, the difference between these things is their location. When it exists inside a human body, it is called soul (*rūḥ*), but when it exists outside the human body, it is called wind or breath.<sup>46</sup> He says: “Soul is an expression for the breath

<sup>41</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 365:17-18. ‘Abd al-Jabbār refers to thinking, repenting, having convictions, and having a will, as “acts of the hearts” (*af‘āl al-qulūb*) (*Mughnī*, vol. 9, p. 13:15-16). However, Gimaret (*Noms divins*, p. 156) has observed that in *Mughnī*, vol. 12, p. 22:13-18, ‘Abd al-Jabbār says that with respect to certitude (*sukūn al-nafs*) the term *nafs*, and not the term *qalb*, is used, because *sukūn al-qalb* (silence / stillness of the heart) is not understood as “certitude”. *Nafs* in *sukūn al-nafs* refers to the totality (*jumla*). Probably, *nafs* in *sukūn al-nafs* is used in the sense of “self” because ‘Abd al-Jabbār does not use *nafs* in the sense of “soul”.

<sup>42</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 320:4-5.

<sup>43</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 337:12-14, 338:16-17.

<sup>44</sup> A material thing can be referred to as *jism*, whereas this term cannot be used for abstract things, such as knowledge, will or desire. Breath is a material thing and therefore ‘Abd al-Jabbār refers to it as *jism*. However, we are not able to see breath because of its thinness.

<sup>45</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 334:13. See also Peters, *God’s Created Speech*, pp. 164-65. In pre-Islamic Arabic poetry *rūḥ* means breath and wind (Macdonald, “Development,” p. 26; Calverley and Netton, “Nafs,” p. 880).

<sup>46</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 331:15-17, 338:8-9.

(*nafas*) that goes back and forth in the orifices (mouth and nose) of a human being”.<sup>47</sup> From this it can be concluded that in ‘Abd al-Jabbār’s view, the soul is identical with the breath that is inside the body.<sup>48</sup>

‘Abd al-Jabbār’s explanation that *rūḥ* means breath is in accordance with the meaning of *rūḥ* in some verses of the Qur’ān.<sup>49</sup> ‘Abd al-Jabbār points out that God mentions the soul (*rūḥ*) in the context of blowing (*nafakh*)<sup>50</sup> and exhaling (*naftḥ*).<sup>51</sup> From this description of the soul, ‘Abd al-Jabbār concludes that the soul is a thin body: thin bodies (*ajsām daqīqa*) are described in this way.<sup>52</sup> He probably considers that only thin bodies can be blown or exhaled. ‘Abd al-Jabbār declares that the soul is characterized by its thinness (*riqqa*) and this feature distinguishes it from the rest of the body.<sup>53</sup>

‘Abd al-Jabbār asserts that the soul is not living because no warmth, cold or pain can be perceived by it, which means that life does not inhere in it. Besides, the soul does not have the necessary qualities for the inherence of life, for life can only inhere in a substrate that has a structure (*binya*), that has moisture (*ruṭūba*) in it, and that is connected to a living totality. These things do not apply to breath and wind, nor do they apply to the soul. Therefore, the soul cannot be living.<sup>54</sup> From this it must be concluded that the soul is not a component of the totality. Nevertheless, a human being needs the existence of a soul inside his body in order to be living. If there is no soul in the “passageways” (*manfadḥ*, plural *manāfidḥ*) of a person’s body, he will die.<sup>55</sup> In this respect, the existence of a soul in a living human body is comparable to the existence of blood in it. Nei-

<sup>47</sup> *Li-anna l-rūḥ ‘ibāra ‘an al-nafas al-mutaraddid fi makhbāriq al-insān* (*Mughnī*, vol. 11, p. 338:8-9). See also *ibid.*, p. 335:1. For the translation of *makhbāriq* as orifices, see E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, London 1863-93, p. 729 (*makhbriq*). In *Mughnī*, vol. 11, p. 333:13, ‘Abd al-Jabbār says that there must be a soul in the “passageways” (*manfadḥ*, pl. *manāfidḥ*) of a human body.

<sup>48</sup> In *Mughnī*, vol. 11, p. 479:4 ‘Abd al-Jabbār mentions “the streams (*majāri*) of his *nafas*”. The editors of volume 11 have read this word as *nafsilī* (his self), but considering ‘Abd al-Jabbār’s view of the soul, I propose to read it as *nafasilī* (his breath).

<sup>49</sup> Macdonald, “Development,” p. 26; O’Shaughnessy, *Development*, pp. 25-33.

<sup>50</sup> Qur’ān 32:9, 15:29, 38:72, 21:91, 66:12. In these verses, it is said that God blew (*nafakha*) His soul (*rūḥ*) into persons. *Rūḥ* is the breath of life that God blew into Adam in order to give him life and it is the spirit that God blew into Mary.

<sup>51</sup> The editors of the manuscript of *Mughnī* vol. 11 comment that the manuscript is not clear. The text has: *bi-l-nafas* but they suggest reading *bi-l-nafḥ* (*Mughnī*, vol. 11, p. 338 n. 1). The term *nafas* (breath) does not appear in the Qur’ān (Calverley and Netton, “Nafs,” p. 880). The only derivation of n-f-th in the Qur’ān is the word *naffāthāt* in Qur’ān 113:4, which means “women who blow upon the knots” (sorceresses). However, it is not used in relation to *rūḥ*. It is not clear to which Qur’ānic term ‘Abd al-Jabbār refers.

<sup>52</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 338:9-10.

<sup>53</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 331:15-17.

<sup>54</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 331:17-18.

<sup>55</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 333:12-13. As we have seen above, ‘Abd al-Jabbār also uses the term *makhbāriq*, which means orifices (*Mughnī*, vol. 11, p. 335:1). See also Frank, *Beings*, p. 49 n. 14.

ther the soul nor blood are components of the living totality. They are not connected to the living totality and there is no life in them. Nevertheless, the existence of both inside the body is necessary: without them, we die. On the other hand, some parts of the living totality are dispensable; missing a hand or a foot does not imply that one dies.<sup>56</sup>

Although ‘Abd al-Jabbār admits that there must be a soul inside each living human being, he insists that man does not equal this soul, nor a combination of body and soul. His main argument in support of this opinion is that the soul is not living. As the soul is not living, man cannot be a combination of body and soul, just as the soul cannot be a component of the living human totality. In his opinion, the soul is comparable to something that sticks to the totality without being a component of it.<sup>57</sup> He applies the same argument – that the soul is not living – against those who maintain that man is the soul inside the human body. He argues that if man were the soul, this would imply that man was not living. Of course, this argument is only acceptable to those who agree with ‘Abd al-Jabbār that the soul is not living. As several of his adversaries assert that the human soul is living, ‘Abd al-Jabbār also advances other arguments in order to refute their opinions. For instance, he contests the idea that the body (*jasad*) is inanimate (*marwāt*), as was argued by some who believed that man is the living soul that uses the inanimate body as its instrument.<sup>58</sup> ‘Abd al-Jabbār points out that if the human body was inanimate we could not use it for perception.<sup>59</sup>

‘Abd al-Jabbār rejects the idea that the soul gives life to the body.<sup>60</sup> He argues that the soul is a thin body that is adjacent (*mujāwir*) to the totality. Since bodies do not impart a quality (*ḥāl*) to what they are adjacent to, the soul does not give life to the totality. From this it can be concluded that, in ‘Abd al-Jabbār’s view, the human soul differs from the divine breath that God blew into Adam in order to give him life. According to ‘Abd al-Jabbār, the existence of a soul inside the human body does not cause this human being to be living. In this respect, the soul can be compared with blood and the bodily structure (*binya*). Blood is not the cause of life, even though humans die if they lose all their blood. Neither is the structure of the human body the cause of the existence of life, although one cannot be living if one’s body does not have a certain structure (see below). Similarly, the soul is not the cause of the existence of life in a human being, although one cannot be living without it.<sup>61</sup> The existence of a soul, blood and a

<sup>56</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 337:10-5.

<sup>57</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 336:6-8.

<sup>58</sup> Among those who held this opinion were several Ash‘arites, Sufis and Imamites; see R. Arnaldez, “Ma‘ād,” in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 5, pp. 893.

<sup>59</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 334:12-13.

<sup>60</sup> Some Mu‘tazilis identified “life” with “soul” (Fakhry, “Mu‘tazilite View,” p. 111). We have seen that ‘Abd al-Jabbār reports that al-Nazzām said that “the soul is the life which is interwoven with this body” (*Mughnī*, vol. 11, p. 310:7-8).

<sup>61</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 338:16-17.

bodily structure are the prerequisites for the existence of life, but they are not the cause of life. This leads us to the question of ‘Abd al-Jabbār’s thoughts about the existence of life in a human being.

## *Life*

‘Abd al-Jabbār declares that living beings are living because of the existence in them of an entitative determinant (*maʿnā*), which is life (*ḥayāt*).<sup>62</sup> A living being is described as living if the *maʿnā* “life” inheres in particular parts of this living being’s body. These parts are characterized by their ability to perceive pain, warmth and cold. Life itself is not a living thing (*al-ḥayāt lā yajūzu an takūna ḥayya*).<sup>63</sup> Life inheres in the substrate formed by the connected living parts of the body. We have seen that these living parts together form the totality (*jumla*) of a human being.<sup>64</sup> Life can only inhere in a substrate that fulfils certain conditions. Firstly, there must be moisture (*ruṭūba*) in the substrate;<sup>65</sup> secondly, the substrate must have a particular structure; and thirdly, the substrate must belong to a totality whose parts are interconnected.<sup>66</sup> When ‘Abd al-Jabbār declares that life needs moisture, it is not clear whether he means bodily fluids in general or a specific bodily fluid such as lymph.<sup>67</sup> He knows that there is blood in the veins of a human body and he also mentions other bodily fluids by name, such as saliva (*baṣāq*), gall (*marār*)<sup>68</sup> and semen (*zar*).<sup>69</sup> The moisture (*ruṭūba*) itself is not a component of the totality of a human being. Bodily fluids cannot belong to the human totality because they are not living; they are inside the body, but disconnected (*munfaṣil*) from it.<sup>70</sup>

The second condition for the inherence of life in a substrate is the existence of a certain structure (*binya*). We have seen that ‘Abd al-Jabbār declares that the soul cannot be living, because it is a thin body that does not have a structure.<sup>71</sup>

<sup>62</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 338:16. Abu l-Hudhayl’s opinion on this subject was slightly different. He declared that life can be an accident, and that it can also be a body (*jism*, body in the sense of a material thing). Abu l-Hudhayl considered that humans are living if the accident of life and a soul (*rūḥ*) are inside them, and he called these two things together “life”. See also Frank, *Beings*, p. 42.

<sup>63</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 340:6-8.

<sup>64</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 334:9-10.

<sup>65</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 354:12.

<sup>66</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 331:17-18, 354:2. See also Peters, *God’s Created Speech*, p. 172.

<sup>67</sup> ‘Abd al-Jabbār thinks that a temporal insensibility (*khadar*) of a limb is caused by the flow (*inṣibāb*) of particles of moisture (*ruṭūbāt*) into this limb. When these particles penetrate a limb, its perception decreases, although there is life in it. If this moistness ceases, the limb regains its soundness (*salāma*) (*Mughnī*, vol. 11, p. 366:1-6).

<sup>68</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 365:15-16.

<sup>69</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 366:15.

<sup>70</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 365:14.

<sup>71</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 331:17-18.

A human body can only be living if the body visibly has the structure and framework that it should have.<sup>72</sup> The human body has a specific structure, which differs from the structures of other animals. A body that does not have the required structure cannot be living. Not only must the body as a whole have the required structure, each part of the body each must also have its own specific structure. Parts of the body that have lost their necessary structure cannot have life in them.<sup>73</sup>

The third condition for the inherence of life in the substrate is that it is connected (*muttaṣil*) to the living totality. The connection (*ittiṣāl*) between the parts of the body is important. Because of this interconnection, a human being can be seen as a whole, having certain qualities as a whole. Therefore, we can say that a person has a will or the ability to act. The whole person sees, speaks, and perceives warmth, cold and pain, even though these actions are performed by using only parts of the body. For this reason, ‘Abd al-Jabbār refers to a human being as a totality (*jumla*). However, if a part of the body becomes detached (*munfarid*) from the totality, the connection between the totality and this part of the body is broken. In that case life disappears from the detached part of the body.<sup>74</sup>

### *Body Changes*

If one loses an arm or a leg, one’s form and structure are changed by the disappearance of this part of the body. ‘Abd al-Jabbār points out that this change in the structure does not imply that life disappears from the entire body. The structure of the living totality may change without life disappearing from it. However, this is only possible within certain limits. There are parts of the body that one cannot do without. One dies if one loses one of these parts, because they are indispensable for staying alive. One can live without an arm or a leg,<sup>75</sup> but decapitation causes one’s death.<sup>76</sup> For this reason, ‘Abd al-Jabbār declares that life only inheres in a living being if its structure and form include those parts of the body that a living being minimally needs in order to be living.<sup>77</sup> He does not specify what these indispensable parts are.

<sup>72</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 334:18-335:3. See also Frank, *Beings*, p. 51 n. 29.

<sup>73</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 336:1-4. A change in the structure of an organ affects the existence of life in it (*Mughnī*, vol. 11, p. 472:18-20). Life needs bodily soundness (*ṣiḥḥa*). ‘Abd al-Jabbār declares that by *ṣiḥḥa* he means the soundness that is needed for life (*al-ṣiḥḥa allatī taḥtāju ilayhā l-ḥayāt*, *Mughnī*, vol. 9, p. 52:23). A human body has soundness if it is intact and without injury. If a lesion is made in a part of the body, the soundness disappears from this part of the body; see my *Suffering in the Mu‘tazilite Theology*. ‘Abd al-Jabbār’s *Teaching on Pain and Divine Justice*, Leiden 2000, pp. 91-94.

<sup>74</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 354:2.

<sup>75</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 337:10-11.

<sup>76</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 319:20.

<sup>77</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 473:10-15.

The indispensable parts of a person's body cannot change, whereas the other, non-essential (*zā'id*) parts of the body may change or disappear without affecting a person's identity. We know that a human being can grow from childhood to adulthood without his identity changing. A person may grow fatter or thinner, yet his identity remains the same.<sup>78</sup> In 'Abd al-Jabbār's opinion, the indispensable parts of a human being do not change when this human being grows fatter or thinner. Body fat is seen as a non-essential part of the body. 'Abd al-Jabbār thinks that growing fatter implies that more particles (*juz'*, plural *ajzā'*) are connected to the interconnected particles that already form a person's totality. The life that inheres in these particles comes to inhere in the extra particles as well.<sup>79</sup>

This raises the question of whether life can inhere in all parts of the body that have the potential to grow. 'Abd al-Jabbār rejects this. He points out that life can only inhere in parts that can be used for the perception of warmth, cold and pain.<sup>80</sup> He declares that the fact that bones and nails grow is no reason to consider them as living, and he adds that their way of growing differs from the way in which the non-essential parts of the body grow: the body can grow thinner after it has grown fatter, but bones and nails cannot grow shorter.<sup>81</sup>

## Death

When the substrate formed by a person's body no longer fulfils the conditions for the inherence of life, life disappears from the body and the person dies. When this happens, life disappears from all parts of the body. Since these parts are no longer living, they no longer form a totality because a totality consists of living parts. Life may disappear for several reasons, as we have seen before. One of these reasons may be that an indispensable part of the body perishes or loses its structure. This may happen when the head is separated from the body,<sup>82</sup> so that the vital connection between heart and brain is broken. Life also disappears when the blood disappears from the body or when breathing stops. It moreover ceases when there is no longer a soul in the apertures (*manfadl*, pl. *manāfidli*) of the body.<sup>83</sup> When life has left the body, all parts of the human body are dead. The connection between them has been broken; the substrate formed by the parts of the body has acquired the quality of being abandoned (*mubāyan*).<sup>84</sup>

<sup>78</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 473:15-18.

<sup>79</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 354:18-19.

<sup>80</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 335:17-18.

<sup>81</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 366:9-13. However, in Abū 'Alī al-Jubbā'ī's (d. 303/915-6) opinion, all growing things connected to the totality are components of the totality, even the inanimate things; see *Mughnī*, vol. 11, p. 364:4-5.

<sup>82</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 319:20-320:5, 333:10.

<sup>83</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 333:12-13.

<sup>84</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 354:2-5, 355:18.



In ‘Abd al-Jabbār’s opinion, life does not disappear because of the appearance of its opposite in the substrate. He rejects the idea that death is the opposite (*ḍidd*) of life, and he points out that the existence of death cannot be established: only the absence of life can be established.<sup>85</sup> Making it evident that “being dead” is not a quality, he refers to Abū Hāshim al-Jubbā’ī who explained that a substrate can only have the quality of “living” if it belongs to a living totality. The quality of “living” refers to the totality to which the substrate belongs. If “being dead” was a quality, it would also refer to the totality. This is not possible because after death, the totality no longer exists and therefore it cannot have qualities. Nevertheless, the substrate formed by the inanimate parts of the body does possess certain qualities,<sup>86</sup> one of them being that the deceased is a (dead) human being (*insān*) since the substrate has the specific form and structure that is characteristic of the human species.<sup>87</sup>

After death the whole human being is dead. The soul was never living and now the body is no longer living either. As a rule, the body is buried in a grave. Traditionally, Muslims believe that in the grave angels question the deceased.<sup>88</sup> Thereupon the deceased is punished or rewarded in the grave.<sup>89</sup> This leads to the question as to whether the dead are revived for some time in order to be able to hear and answer the angels’ questions and undergo the punishment or enjoy their reward. According to some exegetes the Qur’ān says that the dead are revived in the grave and then die a second time.<sup>90</sup> However, some people denied the interrogation in the grave altogether, declaring that it is at variance with common sense.<sup>91</sup> According to the Ash‘arites, the Mu‘tazilīs denied the punishment or reward in

<sup>85</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 355:16. See also Peters, *God’s Created Speech*, pp. 173-74. The Sunni theologians and the Mu‘tazilīs Abū ‘Alī al-Jubbā’ī and Abu l-Qāsim al-Ka‘bī al-Balkhī (d. 319/931) believed that death is an accident that is the opposite of the accident of life (Gimaret, *Noms divins*, p. 328). See also Frank, *Beings*, pp. 50-1 n. 23.

<sup>86</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 355:15-21.

<sup>87</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 364:12-15.

<sup>88</sup> These angels are named Munkar and Nakīr (Eklund, *Life*, pp. 4-6; Smith and Haddad, *Islamic Understanding*, p. 41). Some mention other angels with the names Rūmān and Nakūr (van Ess, *Theologie*, vol. 4, p. 528).

<sup>89</sup> Eklund, *Life*, pp. 2-15, 30-79; van Ess, *Theologie*, vol. 4, pp. 528-34; Smith and Haddad, *Islamic Understanding*, pp. 41-50, 108-10. Some theologians refer to Qur’ān 9:101, “We will punish them twice and then they will be returned to a severe punishment,” as evidence that there will be a punishment in the grave (A.J. Wensinck, *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, London 1965, p. 117). Smith and Haddad (*Islamic Understanding*, p. 208 n. 36) mention several verses that are said to refer to the punishment in the grave.

<sup>90</sup> They refer to Qur’ān 2:28, “You were dead and He gave you life. Then, He will make you to die and He will bring you to life again,” and Qur’ān 40:11. Gimaret (*Noms divins*, pp. 329-31) mentions al-Ṭūsī, al-Zamakhsharī and al-Bayḍāwī as exegetes who adhered to this opinion or deemed it possible.

<sup>91</sup> Those who rejected the punishment in the grave declared that they had searched graves and failed to find any evidence for it (Eklund, *Life*, p. 115).

the grave.<sup>92</sup> However, ‘Abd al-Jabbār himself does not explicitly reject the possibility of a punishment or reward in the grave. He refers to it without any comment.<sup>93</sup> Possibly, his opinion on this subject resembles that of his student Mānakdīm (d. 425/1034), who believed that the punishment in the grave will take place between the two blasts of the trumpet on the Day of Judgment.<sup>94</sup> According to this opinion, the punishment of the grave is one of the many events that will happen then. However this may be, ‘Abd al-Jabbār believes that before the Day of Resurrection the corpses of the dead will perish like everything else in this world because of the great annihilation that will take place.

### *Annihilation (fanā’)*

One of the Arabic terms for resurrection is *ī‘āda*. It is the verbal noun of the verb *a‘āda* which means “to cause to return” or “to repeat” or “to restore”. The meaning of this verb implies that something that existed and then disappeared is brought into existence again.<sup>95</sup> As long as a thing exists, it cannot be returned into existence. This is logically impossible because something has first to disappear before it can be brought into existence again. Therefore, the resurrection (*ī‘āda*) of the dead implies that their bodies, having disappeared, are brought into existence again. For this reason, ‘Abd al-Jabbār discusses annihilation (*fanā’*) before he discusses resurrection.<sup>96</sup>

According to the Mu‘tazilī doctrine, material things consist of atoms (*jawābir*, sg. *jawbar*) that form a substrate in which accidents inhere. The accidents determine the qualities of these material things. Some accidents inhere in the substrate until their opposites appear in the substrate or until the moment the substrate no longer fulfils the conditions required for their inherence.<sup>97</sup> Other acci-

<sup>92</sup> Gardet, “*Ḳiyāma*,” p. 237. Gardet points out the Ash‘arites’ assertion is wrong.

<sup>93</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 466:6-7: “We know from the revelation that one who dies is only revived in order to be punished in the grave or to see his place in paradise”.

<sup>94</sup> Mānakdīm Shashdīw, *Sharḥ al-Uṣūl al-kbāmsa*, ed. [as a work by ‘Abd al-Jabbār] ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān, Cairo 1384/1965, p. 733:15-16.

<sup>95</sup> Resurrection can be seen as a second creation. In order to distinguish between the two creations, the verb *bada‘a* (or *abda‘a*) is used for the first creation. The verb *a‘āda* refers to the second creation, when God returns the creatures to exist after a period of non-existence (Gimaret, *Noms divins*, pp. 296-99). The term *a‘āda* is used in theological discussions. Other terms used for resurrection are *qiyāma* and *baḥṭh* (Gardet, “*Ḳiyāma*,” p. 235; Arnaldez, “Ma‘ād,” p. 893; Maurice Borrmans, “Resurrection,” in *Encyclopaedia of the Qur‘ān*, vol. 4, p. 434).

<sup>96</sup> For a survey of different opinions about the way in which annihilation and resurrection take place, see Sabine Schmidtke, *The Theology of al-‘Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*, Berlin 1991, pp. 211-22. See also Gardet, “*Ḳiyāma*,” p. 238.

<sup>97</sup> For instance, the ability to act (*qudra*) can only inhere in a substrate in which life inheres. At the moment that life disappears from the substrate, the ability to act ceases to exist (*Mughnī*, vol. 11, p. 354:12).

dents disappear of their own accord. But while accidents appear and disappear, the atoms continue to exist. They form the substrate of ever newly formed material things. The question to be discussed is whether the atoms will cease to exist at some moment in the future. If this happens, all material things, along with the accidents inhering in them, will disappear.

‘Abd al-Jabbār declares that, viewed rationally, there is no decisive answer to the question of whether the atoms will disappear. It is impossible to prove that they will disappear at some moment, just as it is impossible to prove that they will never disappear. Both the annihilation and persistence of the atoms are rationally possible, but there is no sound proof that either of these events will occur.<sup>98</sup> ‘Abd al-Jabbār refutes some arguments for and against the persistence of the atoms. One argument supporting the disappearance of the atoms is that their persistence would mean that the atoms are equal to God with respect to their continuing existence, an argument rejected by ‘Abd al-Jabbār. He points out that atoms are not equal to God in this respect because God exists eternally (without beginning and without end) because of His essence (*dhāt*), whereas atoms, even if they do continue to exist for ever, have not existed from eternity. They were created at some point in time and did not exist before this point in time. This indicates the difference between God’s eternal existence and the continuing existence of the atoms.<sup>99</sup>

One argument in support of the persistence of the atoms is that they can only disappear if there is an opposite (*‘idd*) that causes the end of their existence. As we will see, ‘Abd al-Jabbār thinks that the atoms do indeed have an opposite, but he points out that the persistence of things does not imply that they must have an opposite; there are continuous things which disappear without opposite, such as pressure (*‘itimad*), composition (*ta’līf*) and life (*ḥayāt*).<sup>100</sup> Therefore, although atoms exist continuously, it is theoretically possible that they disappear without the appearance of an opposite. Refuting these kinds of arguments, ‘Abd al-Jabbār makes it clear that, rationally, there is no evidence that at some point the atoms will disappear nor that they will continue to exist for ever.

Because reason does not give a decisive answer to the question whether the atoms will disappear, ‘Abd al-Jabbār resorts to divine revelation (*sam*).<sup>101</sup> He explains that he only uses divine revelation in order to find out whether or not the atoms will disappear; for other aspects of the disappearance of atoms he will apply

<sup>98</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 432:8-10, 436:1-4.

<sup>99</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 432:11-17.

<sup>100</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 434:10. These things disappear for other reasons. We have seen before that life disappears from a substrate if this substrate no longer fulfils the conditions for the inherence of life.

<sup>101</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 437:7-8. For what revelation says about annihilation see, for instance, Gardet, “Kiyāma,” p. 235, and Jane I. Smith, “Eschatology,” in *Encyclopaedia of the Qur’ān*, vol. 2, p. 47.

reason again.<sup>102</sup> ‘Abd al-Jabbār refers to verses in the Qur’ān that, in his opinion, indicate that God will annihilate everything. One of these verses is, “He is the first and the last” (Qur’ān 57:3).<sup>103</sup> In his opinion, there are two explanations of this verse. One is that God will continue to exist after all possible things have existed, which implies that [for a period] God is the only one who will exist after everything else has disappeared. The second explanation is that God will be the last one who exists, which implies that only God will exist for ever. ‘Abd al-Jabbār declares that if there are two explanations for a verse of the Qur’ān, one conflicting with reason (*‘aql*) and the other acceptable to reason, the explanation that is acceptable to reason must be the right one.<sup>104</sup> Applying this method to the verse “He is the first and the last,” ‘Abd al-Jabbār rejects the explanation that only God will exist for ever because it contradicts reason. This explanation must be wrong because it implies that paradise and its inhabitants will not exist for ever.<sup>105</sup> This contradicts God’s promise to give an everlasting reward: a reward can only be given everlastingly if the persons to be rewarded can live in paradise for ever. This is only possible if paradise, and everything in it, can last for ever. Therefore, only the first explanation, that God will exist after all things have existed, can be right.<sup>106</sup>

‘Abd al-Jabbār finds another indication for the annihilation of the atoms in the Qur’ānic verse, “All those who are on it (= earth) will cease to exist”.<sup>107</sup> In this verse the word *fānin*, the active participle of the Arabic verb *fanā*, is used. ‘Abd al-Jabbār declares that the definition of *fanā*, the verbal noun of this verb, is “non-existence” (*‘adam*).<sup>108</sup> He denies that the interpretation of the verse is: “all those who are on earth will die”. He points out that this is a metaphorical explanation of the verse because “to cease to exist” is explained as “to die”. Death means the disappearance of life from the body and not the disappearance of the deceased. The Qur’ān clearly says that all those who are on earth will cease to exist, and not that their lives will cease to exist. He points out that those who are acquainted with the disappearance of the accidents (*fanā’ al-‘rād*) should not use the term *fanā’* metaphorically in the sense of “death”.<sup>109</sup>

<sup>102</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 437:9-16.

<sup>103</sup> *Huwa l-awwal wa-l-ākhir* (Qur’ān 57:3).

<sup>104</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 438:7-8.

<sup>105</sup> This is the opinion attributed to Jahm b. Ṣafwān (d. 129/746). The Jahmiyya believed that the reward is not everlasting and that those rewarded will cease to exist (Binyamin Abrahamov, “The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology,” *Der Islam* 79 (2002), pp. 99-100; Smith and Haddad, *Islamic Understanding*, p. 95). See also *Mughnī*, vol. 11, pp. 433:15, 438:5.

<sup>106</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 437:18-438:8. ‘Abd al-Jabbār also disapproves of explaining “first” and “last” metaphorically (*‘alā l-majāz*). He explains that a metaphorical explanation is only allowed for something that is impossible in reality (*Mughnī*, vol. 11, pp. 438:15-439:4).

<sup>107</sup> *Kull man ‘alayhā fānin* (Qur’ān 55:26).

<sup>108</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 439:5-6.

<sup>109</sup> *Mughnī*, vol. 11, 439:6-11.

According to ‘Abd al-Jabbār, another verse of the Qur’ān also affirms the annihilation of the atoms, *viz.*, “Everything will perish, except for His face”.<sup>110</sup> In this verse the active participle of the Arab verb *halaka* is used. ‘Abd al-Jabbār admits that the verb *halaka* can have different meanings, but he declares that in this verse it must mean “to cease to exist” because this is indicated by the words “except for His face”. We know that God will never cease to exist and, therefore, the explanation of the verse must be that everything except God will cease to exist.<sup>111</sup>

‘Abd al-Jabbār adds that the masters of his Mu‘tazilī school (*shuyūkhunā*) used to refer to consensus (*ijmā’*), as well, in order to establish that the atoms will cease to exist. They argued that there is no disagreement about the point that God will annihilate the world and then recreate it.<sup>112</sup> Although ‘Abd al-Jabbār knows some scholars who reportedly had a different opinion on this question, he admits that the Companions (*ṣaḥāba*), the Followers (*tābi‘ūna*) and the next generations explicitly said that God will annihilate the world and then recreate it.<sup>113</sup>

Atoms are not mentioned in the verses of the Qur’ān in which ‘Abd al-Jabbār finds affirmation that everything except God will be annihilated. Consequently, these verses do not indicate in which way the atoms will disappear. ‘Abd al-Jabbār therefore applies what the Mu‘tazilī doctrine says about the disappearance of accidents (*‘araḍ*, pl. *‘arāḍ*) in order to explain how it is possible for atoms to disappear.<sup>114</sup> He denies that they disappear of their own accord, as was suggested by those who believe that God creates the atoms again and again (*ḥālan ba‘da ḥālin*).<sup>115</sup> He also denies that atoms disappear because the conditions for their existence are no longer fulfilled. We have seen that some accidents, such as the accident of life, disappear because the substrate in which they inhere no longer fulfils the conditions for their existence, for instance, when other accidents needed for their existence have disappeared from the substrate. ‘Abd al-Jabbār declares that this cannot happen to atoms, for atoms do not need the ex-

<sup>110</sup> *Kull shay’in ḥālikun illā wajhabū* (Qur’ān 28:88).

<sup>111</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 440:13-18.

<sup>112</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 441:6-7.

<sup>113</sup> *Mughnī*, vol. 11, 441:7-9. Later, the belief developed that some things will be spared from annihilation, such as God’s throne, paradise, hell, the Tablet and the Pen. Afterwards, the prophets, the martyrs, the houris and important angels were added to the things that will not be annihilated (Louis Gardet, *Dieu et la destinée de l’homme*, Paris 1967, pp. 264-65). Several later theologians said that human souls will not be annihilated either. Others said that an essential part of the human body, the coccyx (*‘ajb al-dhanab*), will be spared from annihilation (Gardet, *Dieu*, p. 265; Smith and Haddad, *Islamic Understanding*, pp. 72-23).

<sup>114</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 441:13-16.

<sup>115</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 443:11-16. It seems that al-Nazzām believed that atoms are created anew every moment (Ibn Mattawayh, *Kitāb al-Majmū‘ fī l-Muḥīṭ bi-l-taklīf*, vol. 1, ed. [as a work by ‘Abd al-Jabbār] J.J. Houben, Beirut 1965; vol. 2, eds. J.J. Houben and Daniel Gimaret, Beirut 1986; vol. 3, ed. Jan Peters, Beirut 1999, vol. 2, p. 288:8-9). The Baghdadī Mu‘tazilīs believed that accidents need to be created again and again (Schmidtke, *Theology*, p. 212). ‘Abd al-Jabbār refutes this, arguing that it is impossible for the accident of composition (*ta‘līf*) to be constantly brought into existence.

istence of something else for their own existence, and therefore, the lack of something cannot cause their disappearance.<sup>116</sup> He also denies that God can directly annihilate atoms by making them non-existent (*ʿdām*), without first creating an opposite. According to ʿAbd al-Jabbār’s theory of acting, the ability to act (*qudra*) only applies to bringing things into existence (*iḥdāth*), but not to rendering them non-existent.<sup>117</sup> Taking all these things into consideration, ʿAbd al-Jabbār concludes that atoms disappear (*taṭaffi*) because their opposite (*ḍidd*) comes into existence. God is the only one who can create such an opposite.<sup>118</sup>

ʿAbd al-Jabbār declares that this opposite, which causes the disappearance of the atoms, is annihilation (*fanāʾ*). He explains that annihilation can be the opposite of the atoms because it fulfils the conditions for being an opposite. The conditions for things being each other’s opposite are that they belong to the same sort (*jins*) and exist in the same way, for instance, by inhering in the same substrate. ʿAbd al-Jabbār explains this by using the example of two opposites: whiteness (*bayād*) and blackness (*sawād*). The appearance of whiteness in a substrate causes the disappearance of blackness, but only if they both inhere in the same substrate. Whiteness does not end the existence of blackness that inheres in another substrate that is not connected to the first substrate.<sup>119</sup> ʿAbd al-Jabbār points out that neither annihilation nor atoms inhere in a substrate.<sup>120</sup> In his opinion, this is comparable to opposites inhering in the same substrate. It means that annihilation and atoms exist in the same way, just as whiteness and blackness exist in the same way when they inhere in the same substrate and consequently end the other’s existence.<sup>121</sup> In his view, atoms and annihilation similarly fulfil the condition of existing in the same way. Annihilation can end the existence of the atoms because none of them inheres in a substrate. ʿAbd al-Jabbār does not explain that atoms and annihilation also fulfil the condition of belonging to the same sort of things.

The appearance of an opposite results in the disappearance of all there is of the firstly existing thing that fulfils the conditions for being its opposite. ʿAbd al-Jabbār explains this using the example of whiteness and blackness again. He

<sup>116</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 442:1-3.

<sup>117</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 442:18-443:3. ʿAbd al-Jabbār does not explain this theory. He says that he has already explained it before and that there is no need to discuss it again. See also Schmidtko, *Theology*, p. 212. It seems that Abu l-Ḥusayn al-Khayyāt (d. ca 300/913) adhered to this opinion (Ibn Mattawayh, *Majmūʿ*, vol. 2, p. 293:18-19).

<sup>118</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 444:5-7.

<sup>119</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 444:11-18.

<sup>120</sup> ʿAbd al-Jabbār declares that it is possible that annihilation does not inhere in a substrate, just as will (*irāda*) can be the opposite of disgust (*karāba*) without inherence in a substrate (*Mughnī*, vol. 11, p. 444:7-10). He rejects the argument that annihilation can first inhere in a substrate (which consists of atoms) and then cause the disappearance of this substrate. He points out that this is impossible because it implies that for a moment the two opposites, annihilation and atoms, exist together (*Mughnī*, vol. 11, p. 446:6-8).

<sup>121</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 445:4-8.

points out that the appearance of one [particle] of blackness in a substrate in which several particles (*ajzāʿ*) of whiteness exist causes the disappearance of all the particles of whiteness. If this principle is applied to annihilation (*fanāʿ*) and atoms, it means that the appearance of one “unit” of annihilation causes the disappearance of all atoms. Not a single atom will continue to exist if “annihilation” appears. This is so because the cause (*‘illa*) of their disappearance, the appearance of annihilation, affects them all. No atom can exist together with annihilation. ‘Abd al-Jabbār declares that an atom could only be exempted from disappearance if it could exist differently. But since atoms cannot exist in another way than they do, they must all disappear.<sup>122</sup>

According to ‘Abd al-Jabbār’s theory, all material things (*ajsām*) will disappear because of annihilation; none of them will remain. This raises the question of whether God does not have the power to spare some things. If He does not, does this indicate powerlessness on His part? ‘Abd al-Jabbār rejects this. He points out that the impossibility for things to be exempted from annihilation has nothing to do with God’s power. This is a logical impossibility, comparable with the impossibility of blackness and whiteness existing at the same time in the same substrate.<sup>123</sup>

‘Abd al-Jabbār declares that annihilation (*fanāʿ*) disappears of its own accord because it is not continuous (*bāqī*) in the way atoms are.<sup>124</sup> This means that when annihilation has ceased, atoms can exist again without being annihilated. ‘Abd al-Jabbār points out that divine revelation (*samʿ*) affirms this, for it says that God will resurrect the bodies of the dead after He has annihilated them. ‘Abd al-Jabbār rejects the assertion that annihilation must be continuous because atoms are continuous, and argues that it is possible that of two opposites, one is continuous and the other is not.<sup>125</sup> However, he does not give an example of opposites that differ from each other in this respect. Closing the discussion of the subject of annihilation, he explains that he has devoted attention to it because the discussion of resurrection is based on it, and not because he thinks it is absolutely necessary to discuss annihilation.<sup>126</sup>

<sup>122</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 445:13-15. See also Schmidtke, *Theology*, pp. 212-14.

<sup>123</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 449:10-19.

<sup>124</sup> Ibn Mattawayh points out that if annihilation (*fanāʿ*) were continuous and did not disappear of its own accord, it would continue for ever because of the lack of an existing opposite. The persistence of annihilation would also be in contradiction with the verse in the Qurʾān, “Everything will perish, except for His face” (Qurʾān 28:88) (*Majmūʿ*, vol. 2, pp. 287:10-14, 301:13-21).

<sup>125</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 450:14-20.

<sup>126</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 450:21-451:2.

## *Resurrection*

‘Abd al-Jabbār begins his discussion of resurrection (*i‘āda*) by making it clear that people can indeed be resurrected.<sup>127</sup> Since human beings, like all material things, consist of atoms and accidents, he has to establish that God can restore the atoms after they have disappeared. Evidently, ‘Abd al-Jabbār means that God can return the same atoms that existed before the annihilation. Atoms, like many existing things, are the result of an act. Atoms are the result of God’s act of creation. Therefore, ‘Abd al-Jabbār has to make it clear that there are things (results of acts) that can be restored after they have disappeared. This implies that there are acts that can be performed twice with the same result. In order to confirm this, ‘Abd al-Jabbār distinguishes different groups of things. There are things that remain after they have been brought into existence and others that do not remain and that disappear of their own accord after they have been brought into existence. An example of the last kind of things is sound. Sounds cannot continue to exist; they disappear immediately after they have been produced. It is possible to make a sound a second time, after which it disappears again. It can then be produced a third time and disappear again, and so on. ‘Abd al-Jabbār declares that for that reason, non-continuous things cannot be returned into existence.<sup>128</sup>

The continuous things consist of those that can be restored and those that cannot be restored. A continuous thing cannot be restored if it is the result of an act which can be performed at one specific moment only. This applies to all acts performed by humans and other living beings. ‘Abd al-Jabbār explains that their power of acting (*qudra*) is limited. This power concerns only one possible thing (*maqḍūr*) of one kind (*jins*) at one moment (*waqt*). A living being can use this power for only one particular act. In ‘Abd al-Jabbār’s view, if someone could use this power several times over, it would result in an act of enormous proportions. In this respect, human acting differs from God’s acting. God’s acting is not limited because He does not need the power to act in order to act. He is able to act (*qādir*) because of His essence (*nafs*). He is omnipotent. He can bring things into existence at any moment; His acting is not limited to one moment.<sup>129</sup>

‘Abd al-Jabbār declares that only continuous things that can be brought into existence at different points in time can be restored after they have disappeared.<sup>130</sup> The production of atoms is not limited to one particular moment. God can bring them into existence at each moment.<sup>131</sup> It implies that when the

<sup>127</sup> In several verses of the Qur’ān it is said that God, who created people for the first time, can return them into existence for a second time or create them again. See for instance Qur’ān 29:19, 36:81, 46:33, 50:15.

<sup>128</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 459:15-16.

<sup>129</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 460:10-16, 462:8-13. See also Gardet, *Dieu*, p. 269; Gimaret, *Noms divins*, pp. 298-99.

<sup>130</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 451:12-13.

<sup>131</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 451:13-17, 454:5-6, 462:8-13.



atoms have disappeared, God can bring them into existence a second time. Therefore, it is possible that God first brings atoms into existence, then annihilates them, and then brings them into existence again. With respect to God’s bringing atoms into existence, it makes no difference whether these atoms are created for the first time or for the second time, after they had existed before and had disappeared.<sup>132</sup> However, God cannot bring into existence something that already exists. Therefore, He cannot bring an existing atom into existence. This is a logical impossibility and does not contradict the fact that God can bring atoms into existence at any moment.<sup>133</sup>

Having explained that atoms can be restored, ‘Abd al-Jabbār has to establish that accidents can be restored; accidents determine the qualities of the people to be resurrected. When addressing the question as to which accidents can be restored, ‘Abd al-Jabbār refers to Abū Hāshim al-Jubbā’ī. We have seen that there are two groups of accidents: continuous accidents and non-continuous accidents. Abū Hāshim agreed with his father, Abū ‘Alī al-Jubbā’ī, that God cannot restore non-continuous accidents. However, he disagreed with Abū ‘Alī about the continuous accidents. While Abū ‘Alī stated that it is impossible to restore any accident, Abū Hāshim believed that God can restore continuous accidents; God can restore all continuous things that He is able to create, unless something causes their non-continuance.<sup>134</sup> Life is a continuous accident and therefore God can restore it.<sup>135</sup> God can also restore the other continuous accidents. This means that people can be restored after their annihilation.

With respect to returning humans to existence, the term resurrection is used instead of restoration. In fact, both terms have the same meaning, for resurrection means: causing something to exist again after it has disappeared or ended.<sup>136</sup> Having made it clear that people can be resurrected, ‘Abd al-Jabbār goes on to discuss whether God will indeed resurrect them. In his opinion, the resurrection of the dead will certainly happen. He points out that God has an obligation to resurrect at least those people who deserve a reward and have not yet received

<sup>132</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 454:7-13. Ibn Mattawayh states that ‘Abd al-Jabbār referred to the verse, “Say: He who brought them into existence for the first time, will revive them” (Qur’ān 36:79), in order to support his vision that God can restore the atoms after their annihilation (*Majmū’*, vol. 2, p. 308:12).

<sup>133</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 454:14-455:4. *Ba’d al-lumā’* in p. 454:20 should be read as *Naqd al-lumā’*.

<sup>134</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 463:20-464:1. For instance, God cannot return the knowledge that is the result of reflection (*nazar*) because reflection is not continuous (*Mughnī*, vol. 11, p. 463:6-8). According to Ibn Mattawayh, ‘Abd al-Jabbār later changed his opinion and said that it is impossible to restore things that are produced through generation (*tawlid*) from a cause which is not continuous (*Majmū’*, vol. 2, p. 305:11-14). However, this does not differ very much from what ‘Abd al-Jabbār says in the *Mughnī* because God mostly acts directly.

<sup>135</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 460:3-10.

<sup>136</sup> *Collins Cobuild English Dictionary*, Glasgow 1995, p. 1419.

it.<sup>137</sup> The promise of a reward is an essential element of God's *taklif*, His imposition of obligations on all adult people of sound mind.<sup>138</sup> God has promised to reward those who fulfil the obligations He has imposed on them. The annihilation of these people does not relieve God of His obligation to give them the reward they deserve. 'Abd al-Jabbār points out that in our world the obligation to reward someone only ends when it is completely impossible to transmit the reward to this person. However, as long as there is the slightest possibility of giving the reward, the obligation holds. Therefore, 'Abd al-Jabbār believes that God, being able to resurrect living beings, is obliged to resurrect those who deserve a reward from Him.<sup>139</sup>

Another category of living beings that must be resurrected is that of those who have not yet received compensation (*'iwād*) for suffering imposed by God. 'Abd al-Jabbār admits that it is rationally possible that God compensates them during their lifetime because the amount of compensation is limited (*munqati'*), as opposed to the amount of the reward that will be given to all eternity. If God has already given people their full compensation in this world, He is not obliged to resurrect them. Adversaries might argue that God must resurrect all deceased people because He has to compensate them for taking their lives. 'Abd al-Jabbār explains that this argument is wrong. God does not have to compensate them because He gives life for only a definite period. God taking back life is comparable with a moneylender who asks for the return of the loan. The borrower has to return the loan and is not compensated for losing what he borrowed.<sup>140</sup>

On the other hand, those who have died in a painful and distressing way must be compensated for their suffering. Since this can only happen after death, God is obliged to resurrect them, so that they can receive the compensation due to them in the hereafter. According to 'Abd al-Jabbār's theory, all those who are entitled to receive compensation from God himself or, through God's intervention, from those who have inflicted pain on them, must be resurrected for this reason.<sup>141</sup> 'Abd al-Jabbār asserts that, rationally, God could revive the dead in this world, compensate them and then end their lives a second time. In that case it would not be necessary to resurrect them. However, he denies that this will happen, referring to divine revelation, which does not state that people are revived in their graves in order to receive compensation but says that people are revived in their graves in order to be punished or to see their places in paradise. From this he concludes that nobody is revived in the grave in order to receive compensation

---

<sup>137</sup> God postpones the giving of the reward if this is better for the recipient (*Mughnī*, vol. 11, pp. 464:18-465:2).

<sup>138</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 431:18-22. See also Heemskerk, *Suffering*, pp. 142-51.

<sup>139</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 464:5-20.

<sup>140</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 465:10-466:3.

<sup>141</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 466:3-4. See also Heemskerk, *Suffering*, pp. 157-90.

for a painful death.<sup>142</sup> In ‘Abd al-Jabbār’s opinion, this means that God is obliged to resurrect in the hereafter those who died painfully. This also applies to others who have not received in this world the compensation they are entitled to.<sup>143</sup>

According to ‘Abd al-Jabbār’s theory of compensation for suffering, living beings must compensate for pain they inflict on other living beings, unless they acted on God’s command or with His permission, such as the legal slaughtering of cattle.<sup>144</sup> Since living beings themselves cannot pay out the compensation for the suffering they inflicted on other living beings, God will in the afterlife administer justice between living beings by transferring amounts of compensation from one living being to another. ‘Abd al-Jabbār points out that from divine revelation it can be concluded that God’s administration of justice (*intiṣāf*) between the wronged and those who have wronged them will not take place until the hereafter.<sup>145</sup> This implies that those who died without first receiving compensation for pain inflicted on them by other living beings must be resurrected.

The living beings mentioned above are entitled to receive a reward and/or compensation from God. A different category of people concerns those who deserve to be punished. Rationally, God is not obliged to resurrect them because He can refrain from punishing them and pardon them instead.<sup>146</sup> However, ‘Abd al-Jabbār says they must be resurrected as well, because God has said that He will punish them.

‘Abd al-Jabbār declares that in addition to those who deserve compensation, reward or punishment, God will resurrect living beings that did not deserve these things. Although he does not specify who they are, he means probably living beings that are not entitled to receive compensation in the hereafter, and do not deserve a reward or punishment, such as children who die before reaching adulthood, the insane and animals. These living beings are not subject to God’s imposition of obligations and are not, therefore, deserving of a reward or punishment. According to ‘Abd al-Jabbār divine revelation says that some of them will be chosen to be resurrected although, rationally, they need not be resurrected. Divine revelation says that children will be resurrected to be in paradise.<sup>147</sup> God will also resurrect some animals. With respect to the existence of animals in the

<sup>142</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 466:4-9. ‘Abd al-Jabbār does not explicitly assert that the deceased are punished or rewarded in their graves but he uses what revelation says about this subject in order to establish that people certainly do not receive compensation in their graves.

<sup>143</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 466:10-11.

<sup>144</sup> Heemskerk, *Suffering*, pp. 166-69.

<sup>145</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 466:20-21. Mānakdīm refers to a *ḥadīth* in which the Prophet said: “On the Day of Resurrection God does justice (*intaṣāfa*) between wrongdoer (*zālim*) and wronged (*mazlūm*), and even the hornless (*jammā*) and the horned (*qariā*) [animals]” (*Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, p. 505:6-9).

<sup>146</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 466:14-17. ‘Abd al-Jabbār adds that he will explain later that it is good, on God’s part, to pardon unbelievers and evildoers.

<sup>147</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 467:4-8. See also Smith and Haddad, *Islamic Understanding*, pp. 168-82.

hereafter, ‘Abd al-Jabbār refers to Muḥammad’s words: “Sheep belong to the animals (*dawābb*) of paradise” and to another *ḥadīth* that says that animals will be a pleasure for the people in paradise or a punishment for the people in hell.<sup>148</sup>

### *The Identity of the Resurrected*

We have seen that God can restore people after their complete annihilation, so that each resurrected person (*mu‘ād*) will be the same person he was in this world. This is necessary because one must be rewarded or punished for what one has personally done. It would be wrong to reward or punish someone who is only a look-alike.<sup>149</sup> ‘Abd al-Jabbār is convinced that the identities of the resurrected will be maintained because God will resurrect these people with their own bodies. God can do this because He knows the parts of each person’s body.<sup>150</sup> We have seen before that a person’s identity is determined by the indispensable parts of his body. In ‘Abd al-Jabbār’s opinion, the living totality of a human being consists of parts one needs in order to be living and other, non-essential, parts that one can lose and yet stay alive. Although he does not specify these parts, it is evident he regards arms, legs and other protuberant parts of the body as non-essential parts.<sup>151</sup>

One’s identity is not affected by changes in non-essential parts of the body. We know that when someone is old, his appearance is different than when he was young, yet he is the same person. Our outward forms may change by growing fatter or thinner and yet our identities do not change. The same holds for losing a limb. After losing a limb, a person’s identity is the same as it was before. Changes in the non-essential parts of a person’s totality, such as an increase or decrease in body fat, do not influence this person’s identity. ‘Abd al-Jabbār explains that this is so because the indispensable parts are not affected by these changes.<sup>152</sup>

In ‘Abd al-Jabbār’s opinion, God must at least restore these indispensable parts because a person’s identity is determined by these parts. By restoring these parts, a person’s identity is maintained. The non-essential parts of a person’s body need not be restored. ‘Abd al-Jabbār considers it possible that non-essential parts will be replaced by identical non-essential parts, because this does not affect the person’s identity.<sup>153</sup> We have seen before that God can restore continu-

<sup>148</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 467:1-3. See also Smith and Haddad, *Islamic Understanding*, pp. 76-77; Heemskerk, *Suffering*, pp. 187-89.

<sup>149</sup> On this question, see Gardet, *Dien*, p. 270.

<sup>150</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 455:19-456:3. Al-Ḥillī (d. 726/1325) also believed that a living being consists of basic parts (*ajzā’ aṣliyya*) that do not change and non-essential parts that may change (Schmidtke, *Theology*, p. 218).

<sup>151</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 467:9-468:3, 473:8-18.

<sup>152</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 468:14-20.

<sup>153</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 475:7-11. ‘Abd al-Jabbār refers to Abū Ishāq b. ‘Ayyāsh (fl. 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> century) who asserted that a person may be resurrected in a fatter or thinner form, but only

ous accidents such as life and composition (*taʿlīf*). However, ‘Abd al-Jabbār thinks that it is not necessary for God to restore someone’s life because the life that inheres in a living person does not determine this person’s identity.<sup>154</sup> People may be resurrected with different accidents of life in them than they had before. The same holds for the accident of composition that inheres in a living being’s substrate and gives the body its form, and for other accidents that inhere in the substrate.<sup>155</sup> It means that God must restore someone’s indispensable bodily parts in order to maintain this person’s identity. However, with respect to the non-essential parts and the accidents, God can choose: He may restore the same non-essential parts or He may bring into existence identical parts that replace the former ones.<sup>156</sup>

The fact that God may restore non-essential parts of the body leads to the suggestion that the restoration of someone’s fat means that this fat is unjustly rewarded in paradise if this person deserved the reward when he was still thin and later became fatter. ‘Abd al-Jabbār rejects this suggestion. He points out that the reward is given to the person who deserves it, and not to separate parts of this person’s body. A person has the same identity, whether he is fat or thin. ‘Abd al-Jabbār clarifies this using the example of blaming (or praising) someone. When someone deserves blame (or praise) for having done something, and he then grows fatter or thinner, or loses one of his limbs, he still deserves the blame (or praise), just as if his body had remained the same.<sup>157</sup>

The following situations resemble the one described above. A man loses a hand while he is still obedient to God. Later the one-handed believer becomes an apostate. Conclusion: if this man is punished in hell, his hand is unjustly punished because it was not a part of the man’s body when he was obedient. The

---

within certain limits. The increase or decrease in body fat cannot be more than would have been possible in this world, if he had continued to live. ‘Abd al-Jabbār [or Abū Ishāq] adds that the additional parts may increase, but only on the condition that the increase happens gradually and does not affect the indispensable parts or the places in which the breath and soul are (*Mughnī*, vol. 11, p. 474:4-13, reading p. 474:12 *mawāḍīʿ al-nafas* instead of *marwāḍīʿ al-nafas*). Probably, he means that it should not cause tightness of the chest or shortness of breath.

<sup>154</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 469:10-13, 469:18-472:9. Objections to this idea probably came from those who thought that the identity of a person is determined by his soul/life.

<sup>155</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 475:14-21.

<sup>156</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 478:1-4. ‘Abd al-Jabbār points out that for this reason it is possible that God will enlarge the bodies of those who are in hell and resurrect people as blind even if they were able to see when they were alive. Evidently, he refers to divine revelation. See, for instance, Qurʾān 20:124-127. ‘Abd al-Jabbār reports that Abū ‘Alī said in the last part of *Kitāb al-Insān* that both the obedient and the disobedient people will be resurrected as they were before they died. He points out that Abū ‘Alī did not say that they cannot be resurrected in another form. He mostly said that they would be resurrected [as they were] because of [God’s] wisdom. With respect to Abū ‘Alī’s opinion in *Kitāb al-Insān*, Abū Hāshim said that perhaps the copyist (*kātib*) made a mistake (*Mughnī*, vol. 11, p. 478:5-10).

<sup>157</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 477:14-18.

opposite is the case of an apostate who loses his hand. Later the one-handed apostate repents. Conclusion: if this man is rewarded in paradise, his hand is unjustly rewarded because the hand was not a part of the man's body when he repented. 'Abd al-Jabbār declares that both these conclusions are wrong. He points out that the reward concerns the person, and not a part of this person's body.<sup>158</sup>

We have seen that God is not obliged to restore non-essential body parts, such as limbs and eyes, and may replace them by similar ones. Therefore, 'Abd al-Jabbār considers it possible that God will give a resurrected person new non-essential body parts that this person did not have before. These new parts do not change the identity of this resurrected person because they are non-essential. However, God will not provide new indispensable body parts. Indispensable parts must be restored unchanged because they determine a person's identity. Therefore, 'Abd al-Jabbār thinks it possible that God will give a resurrected person more body fat, but only as far as it does not affect this person's indispensable parts or bronchial tubes (*majāri nafasihī*).<sup>159</sup>

It is known that corpses may be eaten by worms. Apart from this, there are several other cases in which living beings become food for other living beings. In 'Abd al-Jabbār's opinion, the eaten bodies become body fat on the bodies of those that have eaten them.<sup>160</sup> 'Abd al-Jabbār strongly denies that an indispensable part of one living being can become an indispensable part of another living being.<sup>161</sup> An indispensable part cannot first belong to one particular living being and next to a second living being. It can only become the body fat of the second living being and body fat is a non-essential part of the body. If the eaten living being need not be resurrected, it is possible that God will restore this body fat.

This raises the question as to the form in which consumed living beings will be resurrected after they have been consumed and turned into body fat.<sup>162</sup> 'Abd al-Jabbār denies that they will be resurrected in the form of the body fat of those who have eaten them. He points out that body fat belongs to the non-essential body parts that need not be restored. The original fat may be replaced by similar fat.<sup>163</sup> If a living being has been consumed so that its indispensable parts have become fat on another living being, God will resurrect the first living being with its indispensable parts. He will not resurrect the first living being as body fat of a

<sup>158</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 478:11-17.

<sup>159</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 478:19-479:5. I propose to read in p. 479:4 *nafasihī* instead of *nafsihī*.

<sup>160</sup> 'Abd al-Jabbār reports that Abū 'Alī said that living beings that are eaten do not become parts of those who have eaten them, but they become as sediments (*thuff*) in their bodies. In Abū 'Alī's opinion those who have deserved a reward must be resurrected in the form they had before they died, including their non-essential parts. For this reason he denied that the totality of one who deserves a reward can become a part of another totality (*Mughnī*, vol. 11, pp. 480:19-481:3).

<sup>161</sup> *Mughnī*, vol. 11, pp. 479:19-480:5.

<sup>162</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 479:7-13. About this question see Gardet, *Dieu*, pp. 275-6.

<sup>163</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 480:11-13.

second living being because the second living being may be resurrected without this fat.<sup>164</sup> Therefore, cattle that has been consumed and consequently transformed into body fat, can be resurrected with their own indispensable parts in order to receive their compensation in the hereafter.<sup>165</sup>

### *Summary*

‘Abd al-Jabbār declares that man is the body that we see with our eyes and rejects the idea that man is something hidden inside the body. He does not deny the existence of a soul inside the body, but he is convinced that this soul is not living and that it does not give life to the body. ‘Abd al-Jabbār does not describe the function of the soul. He declares that it is some kind of breath inside the body, the existence of which is necessary in order to be living. If our body has no soul inside it, we die. ‘Abd al-Jabbār describes the soul as a thin body, comparable to the wind, but without specifying what happens to it after death.

‘Abd al-Jabbār distinguishes between living parts of the human body, which have life inhering in them, and inanimate parts. The living parts are interconnected and together form a person’s totality. Because a human being is a totality, he (or she) acts, thinks and perceives as a whole. Inanimate parts of the body, such as blood, hair, and nails, do not belong to the totality, even though some of them are connected to it. Another distinction to be made with respect to the body is between indispensable parts that one needs in order to be living, and non-essential parts that one can lose and yet remain alive, such as eyes or limbs. Although ‘Abd al-Jabbār does not specify which parts of the body are indispensable, he states that they determine a person’s identity, whereas the non-essential parts can be missing without affecting this person’s identity. For this reason, the indispensable parts are important with respect to the resurrection. Restoration of these parts guarantees that the identity of the resurrected is preserved. This provides the certainty that a reward, punishment and compensation are given to those who indeed deserve them.

Resurrection implies that something is brought into existence for a second time after it has disappeared. ‘Abd al-Jabbār believes that at some moment God will annihilate everything in this world. All will disappear because all atoms will disappear at the moment that God creates their opposite, annihilation. One “unit” of annihilation ends the existence of all atoms. The resurrection of the dead implies that God brings atoms into existence again after they have disappeared. ‘Abd al-Jabbār does not specify whether all atoms that ever existed will be returned to existence, but he makes it clear that God is obliged to resurrect at least those living beings that deserve a reward or compensation. Rationally, God

<sup>164</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 480:7-13.

<sup>165</sup> *Mughnī*, vol. 11, p. 480:13-16.

is not obliged to resurrect those who have deserved punishment, because He may pardon them instead. However, divine revelation indicates that God will resurrect them, too, because He has said so.

‘Abd al-Jabbār declares that God will restore at least the indispensable body parts of living beings, so that their identities are preserved. With respect to non-essential body parts, ‘Abd al-Jabbār considers it possible that God will replace them by identical ones. He rejects the idea that one part of a person’s body will be resurrected in hell and the rest of the body in paradise, or the reverse. He points out that reward, punishment or compensation concern the person, and not separate parts of his body. ‘Abd al-Jabbār also rejects the view that a living being will be resurrected as part of another living being that has eaten it. Living beings that have been eaten will be resurrected with their own bodies.

These issues may be seen as subtleties, put forward by adversaries in order to embarrass ‘Abd al-Jabbār. However, not only the Mu‘tazilīs, but also modern Muslims are interested in this subject. Some years ago Muslims in the Netherlands were interviewed about their willingness to donate organs. It appeared that some of them were anxious about the form in which they would be resurrected if they donated an organ.<sup>166</sup> They feared that the recipient of their organ might use it to sin against God and wondered who would be held responsible for these sins on the Day of Judgment: the donor or the recipient. Some of them feared that a heart transplant implied that the donor would be resurrected without a heart because his heart would be inside the recipient. Others feared that a person who donated his eyes would be blind in the hereafter. This shows that this subject was not only a topic for discussion among the medieval Mu‘tazilīs and their adversaries, but that it remains of interest for Muslims today.

## References

- ‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad b. ‘Abd al-Jabbār al-Hamadhānī al-Asadābādī, *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-‘adl* 4-9, 11-17, 20, ed. Muṣṭafā Ḥilmī [et al.], Cairo 1961-65.
- Abrahamov, Binyamin, “The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology,” *Der Islam* 79 (2002), pp. 87-102.
- Ahmad, Hasanuddin, “The ‘Body versus Soul’ Concept and the Quran,” *Islam and the Modern Age* 29 (1998), pp. 179-92.
- Ahmad, M.G. Zubaid, “The Islamic Conception of the Soul,” *Journal of the Ganganatha Jha Research Institute* 1 (1943), pp. 165-75.

<sup>166</sup> Cor Hoffer and Hub Zwart, *Orgaandonatie en lichamelijke integriteit. Een analyse van christelijke, liberale en islamitische interpretaties*, Best 1998. See also Birgit Krawietz, *Die Hurma. Shariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts*, Berlin 1991, pp. 201-2.



- Baffioni, C., “Bodily Resurrection in the Iḥwān al-Ṣafā’,” in *Philosophy and Arts in the Islamic World. Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants held at the Katholieke Universiteit Leuven (September 3 – September 9, 1996)*, eds. U. Vermeulen and D. De Smet, Leuven 1998, pp. 201-8.
- Bernand, Marie, *Le problème de la connaissance d’après le Muḡnī du Cadi ‘Abd al-Ġabbār*, Algiers 1982.
- Chelhod, Joseph, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris 1964.
- Eklund, Ragnar, *Life between Death and Resurrection according to Islam*, Uppsala 1941.
- The Encyclopaedia of Islam*. New Edition 1-11, Leiden 1960-2004.
- Encyclopaedia of the Qur’ān* 1-6, ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden 2001-06.
- The Encyclopedia of Religion* 1-15, ed. Mircea Eliade [et al.], New York 1987.
- van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* 1-6, Berlin 1991-97.
- Fakhry, Majid, “The Mu‘tazilite View of Man,” in *Recherches d’Islamologie. Recueil d’articles offerts à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*, Leuven 1977, pp. 107-21.
- al Fārūqī, Isma‘il R., “The Self in Mu‘tazilah Thought,” *International Philosophical Quarterly* 6 (1966), pp. 366-88.
- Frank, Richard M., *Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu‘tazila in the Classical Period*, Albany 1978.
- Gardet, Louis, *Dieu et la destinée de l’homme*, Paris 1967.
- Gimaret, Daniel, *Les noms divins en Islam*, Paris 1988.
- Heemskerck, Margaretha T., *Suffering in the Mu‘tazilite Theology. ‘Abd al-Jabbār’s Teaching on Pain and Divine Justice*, Leiden 2000.
- Hoffer, Cor and Hub Zwart, *Orgaandonatie en lichamelijke integriteit. Een analyse van christelijke, liberale en islamitische interpretaties*, Best 1998.
- Ibn Mattawayh, Abū Muḡammad Ḥasan b. Aḡmad, *Kitāb al-Majmū‘ fi l-Muḡīḡ bi-l-taklīf*, vol. 1, ed. [as a work by ‘Abd al-Jabbār] J.J. Houben, Beirut 1965; vol. 2, eds. J.J. Houben and Daniel Gimaret, Beirut 1986; vol. 3, ed. Jan Peters, Beirut 1999.
- Krawietz, Birgit, *Die Ḥurma. Schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts*, Berlin 1991.
- Lane, E.W., *An Arabic-English Lexicon* 1-8, London 1863-93.
- Macdonald, Duncan B., “The Development of the Idea of Spirit in Islam,” *The Moslem World* 22 (1932), pp. 25-42.
- Mānakdīm Shashdīw, Abu l-Ḥusayn Aḡmad, *Sbarḡ al-Uṣūl al-kbamsa*, ed. [as a work by ‘Abd al-Jabbār] ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān, Cairo 1384/1965 [numerous reprints].
- Nader, Albert N., *Le système philosophique des Mu‘tazila (premiers penseurs de l’Islam)*, Beirut 1956.

- O'Shaughnessy, Thomas, *The Development of the Meaning of Spirit in the Koran*, Rome 1953.
- Peters, J.R.T.M., *God's Created Speech. A study in the speculative theology of the Mu'tazilî Qādî l-Qudât Abû l-Ḥasan 'Abd al-Jabbâr bn Aḥmad al-Hamadânî*, Leiden 1976.
- van Peursen, C.A., *Body, Soul, Spirit. A Survey of the Body-Mind Problem*, London 1966.
- Schmidtke, Sabine, *The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillî (d. 726/1325)*, Berlin 1991.
- Smith, Jane Idleman and Yvonne Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Albany 1981.
- Tritton, A.S., "Man, nafs, rūḥ, 'aql," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34 (1971), pp. 491-95.
- Wensinck, A.J., *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, London 1965.

# Levi ben Yefet and his *Kitāb al-Niʿma*

## Selected Texts

*David Sklare*

The Firkovitch collections of manuscripts, housed in the Russian National Library in St. Petersburg,<sup>1</sup> have preserved many surprises for the student of medieval Judeo-Arabic culture.<sup>2</sup> Numerous previously unknown works in a wide variety of fields have been found and often identified in the process of cataloguing the collection.<sup>3</sup> One such surprise was the *Kitāb al-Niʿma*, a systematic work of Muʿtazilite *kalām*, by the Karaite Levi ben Yefet (Abū Saʿīd Lāwī b. Ḥasan al-Baṣrī). Levi has been known to scholarship for his works on law and biblical exegesis, but not as a *mutakallim*. *Kitāb al-Niʿma*, however, turns out to be the earliest known Karaite compendium of Muʿtazilite thought.<sup>4</sup>

Not much is known of Levi's biography. He was the son of the important legal and biblical scholar, Yefet ben ʿEli (Abū ʿAlī Ḥasan b. ʿAlī al-Baṣrī). Yefet was active during the second half of the tenth century CE and wrote commentaries on all books of the Bible as well as a legal code, *Sefer ha-Mizvot*. As indicated by his *nisba*, Yefet hailed from Basra. At some point, perhaps early in his life, he joined the flourishing and culturally-vital Karaite community in Jerusalem where he played a central role in its religious and intellectual life.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> I would like to thank the authorities of the Russian National Library for their gracious help during my visits to St. Petersburg over the years. I was kindly given access to the treasures of the library and enjoyed the pleasant atmosphere of the Manuscripts Reading Room. I would also like to thank deeply Prof. Wilferd Madelung for his important help in improving the Arabic texts and his sage suggestions for reconstructing lacunae in the manuscripts.

<sup>2</sup> The large majority of the manuscripts in the Firkovitch Judeo-Arabic and Arabic collections came from the manuscript storeroom of the ancient Karaite synagogue in Cairo. Abraham Firkovitch removed most of these manuscripts in 1864 and they were subsequently sold to the Imperial Library in St. Petersburg. A description of the collections can be found in David Sklare, "A Guide to Collections of Karaite Manuscripts," in *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*, ed. Meira Polliack, Leiden 2003, pp. 893-924 (pp. 895, 905-9 in particular). On Abraham Firkovitch and his activities, see Tapani Harviainen, "Abraham Firkovitch," in *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*, pp. 875-92, and the literature cited there.

<sup>3</sup> The Yevreskii-Arabskii I and II collections as well as the Arabskii-Yevreskii collection are being catalogued by the Center for the Study of Judeo-Arabic Culture and Literature of the Ben-Zvi Institute, Jerusalem.

<sup>4</sup> This work was first described in David Sklare, "Unknown Karaite Works in the Firkovitch Collection," [Hebrew] in D. Sklare and H. Ben-Shammai, *Judeo-Arabic Manuscripts in the Firkovitch Collections. The Works of Yusuf al-Basir. A Sample Catalogue. Texts and Studies*, Jerusalem 1997.

<sup>5</sup> The Karaite community in Jerusalem had been established (or strengthened and enlarged) by the Mourners of Zion movement. This movement called for Karaites in the diaspora to

It may be assumed that Levi was born in Jerusalem where he also became one of the important scholars of the community.<sup>6</sup> At some point in his early years he did travel, possibly for the purpose of acquiring knowledge as was common at this time.<sup>7</sup> Levi was most likely active during the last years of the tenth century and the early decades of the eleventh century. In any case, he lived long enough to be known as a teacher of Yeshu'ah b. Yehudah who flourished c. 1040-1060.<sup>8</sup> Levi may thus be considered to be an older contemporary of Yūsuf al-Baṣīr (d. circa 1040), the Karaite scholar whose *kalām* works became almost canonical among the Karaites.<sup>9</sup>

Levi's most important work was his book on law, also entitled *Sefer Mitzvot* (Book on the Commandments), written in Arabic. This book soon acquired an authoritative place in Karaite legal literature and was translated early on into Hebrew by the Byzantine Karaites.<sup>10</sup> Another book in this field, clearly

return to the Land of Israel in order to build a society based on the Karaite scripturalist ideology and free of "foreign" religious influences. Daniel al-Qūmiṣī (lived in the latter part of the ninth century and still active around the year 900) was one of the main leaders and ideologues of this movement. – Information on the Karaite community in Jerusalem may be found in: Jacob Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature* 1-2, Philadelphia 1935, vol. 2, pp. 3-283 [The Karaite Settlement in Palestine (till the First Crusade)]; Haggai Ben-Shammai, "The Karaites," [Hebrew] in *The History of Jerusalem. The Early Muslim Period 638-1099*, eds. Joshua Prawer and Haggai Ben-Shammai, Jerusalem 1996, pp. 163-78; Moshe Gil, *A History of Palestine, 634-1099*, New York 1992, chap. 9; Yoram Erder, "The Mourners of Zion. The Karaites in Jerusalem of the Tenth and Eleventh Centuries," in *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*, ed. Meira Polliack, Leiden 2003, pp. 213-35.

- <sup>6</sup> He also donated manuscripts of his father's commentaries to the Karaite community in Jerusalem. See the dedications (in Levi's hand?) found in British Library MSS cat. # 279, 301, 303 which have *מקרא בני נ"ע אל עדת בני מקרא* or similar phrases.
- <sup>7</sup> He seems, however, to have had rather negative impressions of the social and moral qualities of the lands he visited, as he relates in *Kitāb al-Ni'ma* (MS RNL Yevr.-Arab. I:3051, f. 8b):

قلت ان دارنا هذا دار ظلم على ما رأيت في البلدان التي سافرت اليها .

- <sup>8</sup> See G. Margoliouth, "Ibn al-Hitī's Arabic Chronicle of Karaite Doctors," *Jewish Quarterly Review* 9 (1897), p. 434.
- <sup>9</sup> On al-Baṣīr and his works, see *Al-Kitāb al-Muḥtarwī de Yūsuf al-Baṣīr*, Texte, Traduction et Commentaire par Georges Vajda, édité par David R. Blumenthal, Leiden 1985; David Sklare, "Yūsuf al-Baṣīr. Theological Aspects of His Halakhic Works," in *The Jews of Medieval Islam – Community, Society, and Identity. Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish Studies, University College London 1992*, ed. Daniel Frank, Leiden 1995, pp. 249-70; idem, "Responses to Islamic Polemics by Jewish Mutakallimūn in the Tenth Century," in *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*, eds. Hava Lazarus-Yafeh, Mark R. Cohen, Sasson Somekh, and Sidney H. Griffith, Wiesbaden 1999, pp. 137-61 (on his polemics with Islam); D. Sklare and Haggai Ben-Shammai, *Judaeo-Arabic Manuscripts in the Firkovitch Collections. The Works of Yūsuf al-Basir. A Sample Catalogue. Texts and Studies* [Hebrew], Jerusalem 1997.
- <sup>10</sup> A calendrical reference to the year 1006-7 found in the Hebrew translation led many historians to believe that the *Sefer Mitzvot* (or at least the section on the calendar) was written in that year. Haggai Ben-Shammai has pointed out, however, that the text (and the calcula-

modeled on the Muslim *khilāf* literature, details the disagreements on legal matters between two legal scholars of the preceding generation, namely his father, Yefet, and Sahl b. Mazliḥ.<sup>11</sup> He also wrote a book (more of a list actually) on the differences of opinion between the well-known tenth-century masorettes Ben Asher and Ben Naphtali, perhaps on the model of *qirā'a* literature.<sup>12</sup> Levi also wrote a series of biblical commentaries called *Nukat*, composed of short comments on specific problems, although it is not known whether they covered the entire Bible or not.<sup>13</sup> These are quite unlike his father's commentaries which are often rather expansive.<sup>14</sup> Levi was evidently also

---

tions which result from it) are somewhat problematic and the matter needs to be re-examined carefully. See his "Sefer Ha-Mitzvoth of the Karaite Levi ben Yefet," [Hebrew] *Shenaton Ha-Mishpat Ha-Ivri* 11-12 (1984-86), p. 2 n. 3. The issue may be settled when a manuscript of the Arabic original containing this passage is found. Ben-Shammai has identified a large manuscript fragment of the Arabic text written in Arabic characters copied in the year 1024 (MS British Library Or. 2577 [cat. # 592]). He suggests that this copy may have even been made by Levi b. Yefet himself ("Sefer Ha-Mitzvoth," pp. 102-103). Many manuscript fragments of the Judeo-Arabic text are to be found in the Firkovitch collections. – Four manuscripts of the Hebrew translation containing large parts of the book are known (see Ben-Shammai, "Sefer Ha-Mitzvoth," for details). Various sections of the translation have been published and discussed. See Samuel Poznanski, *The Karaite Literary Opponents of Saadiab Gaon*, London 1908 (found also in Philip Birnbaum (ed.), *Karaite Studies*, New York 1971, pp. 172-76 in particular); Georges Vajda, "La *Lex Orandi* de la communauté Karaïte d'après Lévi ben Yefet," *Revue des études juives* 134 (1975), pp. 3-45; Haim Hillel Ben-Sasson, "Tenth and Eleventh Century Karaite Attitudes to Gentiles," [Hebrew], in *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume*, ed. S. Lieberman, Jerusalem 1974, vol. 3, pp. 71-90. See also Zvi Ankori, *Karaites in Byzantium. The formative years, 970-1100*, New York / Jerusalem 1959, according to the index. The entire preserved text has recently been published by Yosef al-Gamil, Ashdod 2002.

- 11 Three large manuscripts of this work have been identified: BL Or. 2573 (cat. # 589) and Or. 2574 (cat. # 590.1) containing 61 folios and 36 folios respectively in Arabic characters, and RNL Yevr.-Arab. I:671 containing 233 folios. Two small fragments are found in RNL Yevr.-Arab. I:1194 (6 folios) and RNL Yevr.-Arab. II:881, ff. 73-74. See also RNL Yevr.-Arab. I:1113 which seems to be an adaptation of the book as (part of?) a biblical commentary (in Arabic characters). It is interesting to note that in ms. I:671 of this text Levi does not relate to Yefet as his father, but refers to him simply as *al-Shaykh*. (In other manuscripts, Yefet is referred to as *al-mu'allim Abū 'Alī*, perhaps a change made by copyists.)
- 12 A genizah fragment is found in CUL T-S Box 27. See Mann, *Texts and Studies*, vol. 2, pp. 32-33.
- 13 British Library MS cat. # 308.1 has the title *Nukat Sefer Yehoshua' ve-Sefer Sboftim ve-Sefer Shemuel ve-Sefer Melakhim tartib al-mu'allim al-fādil Abī Sa'īd Lāwī bin al-Ḥasan bin 'Alī l-Baṣrī raḥimahu llāh wa-raḍiyya 'anhu* and contains fragments of the commentary to Joshua, Judges, Samuel and Kings. G. Margoliouth has suggested in his *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts of the British Museum* 1-3, London 1899-15 [repr. 1965-77], that MS # 330.13, which contains fragments of similar commentaries to Isaiah and MS # 336.1-2 on Psalms, may also be by Levi.
- 14 Ibn al-Hiti reports that Levi also abridged the biblical commentary of Sahl ben Mazliḥ although the text of his report seems to be corrupted here and the matter is not entirely clear. (Margoliouth, "Ibn al-Hiti's Arabic Chronicle of Karaite Doctors," *Jewish Quarterly Review* 9 (1897), p. 435.13)

interested in Hebrew lexicography and grammar and made an abridgement of David al-Fasi's *Jāmi' al-alfāz*.<sup>15</sup>

His first work, however, was evidently *Kitāb al-Ni'ma*. At the very end of the book, Levi explains, "I have chosen to call it *Kitāb al-Ni'ma* for it is the first of God's blessings (*ni'am*) to me."<sup>16</sup> He stated that he wrote the book at the request of some eminent person he refers to as *sayyidī l-shaykb*.<sup>17</sup> At the end of his book, Levi requests this person to check the book for mistakes, particularly in grammar. He appears to have written the book under great pressure, working day and night, and upon completing it, he did not have the patience to go over it again to correct it himself.<sup>18</sup> Taking into account the fact that this was Levi's first book and that he was probably older than Yūsuf al-Baṣīr, it is therefore likely that *Kitāb al-Ni'ma* was the first systematic presentation of Mu'tazilite thought by a Karaite author.<sup>19</sup>

The book has survived only in relatively small and disordered manuscript fragments. While a significant part of it can be reconstructed, it is not possible to know the full extent of the book. The original arrangement of its chapters can be

<sup>15</sup> The existence of this book is known only from the beginning of the further abridgement of Levi's abridgement made by 'Alī b. Sulayman found in MS RNL Yevr. 605. The beginning of the manuscript was published by Simḥah Pinsker, [*Lickute Kadmoniot*] *Zur Geschichte des Karaismus und der karäischen Literatur*, Vienna 1860, p. 183 [Hebrew].

<sup>16</sup> وقد اخترت ان القبه بكتاب النعمة اذ هو اول نعم الله علي. See the end of the text samples. The text in a parallel manuscript is quite damaged here, but it appears to have the word *kitāb* in the middle of this sentence. Perhaps another version of the text stated explicitly that this was his first book.

<sup>17</sup> The fact that Levi wrote his book at the request of someone may indicate that at a relatively early age he had already attained a reputation for scholarship within the Karaite community, perhaps due to being Yefet's son. Or, this may be the literary conceit of a young scholar who thinks greatly of himself. – Prof. W. Madelung (in private correspondence) suggested the interesting possibility that the *shaykb* referred to here by Levi was actually his father. It would appear that Levi also referred to his father in this way in his work on the legal differences between Yefet and Sahl b. Mazliah. (See note 11 above.) While it would seem to be unusual for Yefet, the renowned scholar, to request his son to prepare a précis of Mu'tazilite doctrine, the possibility must be taken into account. Yefet seems to have disapproved of reading Muslim books and the *kalām* ideas found in his biblical commentaries most likely came from Jewish sources. (See notes 27, 30 below.)

<sup>18</sup> وارجو ان اكون قد بلغت المراد في ما اوما و اشار اليه سيدي الشيخ ادم الله عزه وانا اسله ادم الله عزه ان يتامله فان كان فيه خطأ في المعني نهني عليه لان العصمة مرتفعة عني وكذلك ان كان في ما يتعلق بالنحو لاني كتبه ليلا ونهارا وفي اوقات يعرض فيها [!] وال[!] . وليس لي طول روح علي التصحيح.

<sup>19</sup> Yūsuf al-Baṣīr evidently also wrote his first *kalām* work, *Kitāb al-Tamyiz*, at someone's request. Al-Baṣīr often refers to this book as *al-Manṣūrī*, probably naming it after Manṣūr Judah ben Daniel for whom al-Baṣīr also wrote theological or legal responsa. (He mentions these responsa a number of times in his legal work *Kitāb al-Istibṣār*. See RNL Yevr.-Arab. I:1793, ff. 8b, 26a-b, 32b.) His later, expanded work, *Kitāb al-Muḥtarawī*, also begins with a reference to someone who had requested the composition of the book. This, however, appears more like the usual literary trope.

only surmised, based on the usual ordering of topics in contemporary Muslim *kalām* books. There is no indication of the author's name in the book itself and, needless to say, no title page has survived. The final folio of the book, however, has been preserved from two different manuscripts. In one of these, there is a note in the margin (seemingly not in the hand of the copyist) which gives us the author's name quite clearly: "*tamma Kitāb al-Nīma fī l-uṣūl taṣnīf ... Levi ha-Levi ben ... Yefet ha-Levi wa-bḥwa l-mu'allim Abū Sa'īd bin al-mu'allim Abū [!] 'Alī al...*"<sup>20</sup> This identification of the author is strengthened by a stylistic detail. Almost all of the book's chapters end with the phrase "*wa-llāhu a'lamu.*" The consistent use of this phrase at the end of chapters is rather unusual for Karaite works of this period, but we find the same phenomenon in Levi ben Yefet's *Sefer Mitzvot*.

The book was quite clearly intended for a general, although educated, audience and not for the professional theologian. It is divided into a number of rather short chapters. At one point, Levi stresses that he intended the book to be a very brief summary of the topic.<sup>21</sup> Indeed, the presentation of the material is usually quite straightforward with none of the convoluted investigations and proofs often found in *kalām* writing. He makes no mention of other authorities, referring only occasionally to "the scholars"<sup>22</sup> or simply to "the people"<sup>23</sup>. The terminology and ideas are those of the Basran school of the *Mu'tazila* and it would seem that he was familiar with the literature of that school and perhaps the works of his contemporary, 'Abd al-Jabbār (d. 415/1025). Levi makes frequent use of biblical citations to illustrate and back up his points, which gives the book a strong Jewish character.

The relatively wide use of biblical verses in *Kitāb al-Nīma* is quite striking when compared to the works of Levi's younger contemporary, Yūsuf al-Baṣīr. While al-Baṣīr cites biblical verses in both his *Kitāb al-Tamyīz* and *Kitāb al-Muḥtawī*, their use is much more restricted and large parts of these books would be indistinguishable from their Muslim counterparts. Nevertheless, al-Baṣīr's books pushed Levi's book out of the marketplace of Karaite works on *kalām*. *Kitāb al-Nīma* seems to have been forgotten after about a century while al-Baṣīr was seen as a theological authority whose works were soon translated into Hebrew.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> RNL Yevr.-Arab. II:3153: / תם כתאב אלנעמה / פי אלאצול תצניף / כ'ג'ק' מ' ור' המשכיל / הגדול לוי הלוי בן / כ'ג'ק' מ' ור' המשכיל / ופ' הלוי ת'נ'צ'ב'ה' / והו אלמעלם אבו / סעייד בן אלמעלם / אבו עלי אל...

<sup>21</sup> RNL Yevr.-Arab. I:996, ff. 23a-b: והכלאם פי זהא יסע לה קאב ברסמה וקד טרק (؟) עלי الاستاع فی جمیع ما ذکرته / من ابواب الکتاب לانی اردت ان یכון شدید الاختصار.

<sup>22</sup> We find only once or twice / وقد قال کثیر من علمائنا or بعض العلماء / اختلاف العلماء

<sup>23</sup> Occasionally there are phrases such as / خلاف بین الناس or اختلاف الناس

<sup>24</sup> Based on paleographic grounds, the latest manuscript of *Kitāb al-Nīma* would seem to be an early twelfth-century copy. See below on the manuscripts of the book.

One might surmise that Levi decided at an early stage in his career to concentrate on law and biblical commentary and to leave theology to his younger colleague.<sup>25</sup>

The books on Muʿtazilite thought by Levi ben Yefet and Yūsuf al-Baṣīr represent a major change in Karaite theological writing and also in the Karaites' attitudes towards Muslim Muʿtazilite literature. Theological statements and terminology manifesting knowledge of *kalām* can be found already in the ninth century in the writings of Daniel al-Qūmisī.<sup>26</sup> During the tenth century, theological discussions reflecting Muʿtazilite *kalām* are found within biblical commentaries and legal works. Some of these are quite elaborate and some are mere passing statements made to explain a biblical passage.<sup>27</sup> There are no systematic Karaite theological works, however, which have survived from this period.<sup>28</sup>

The Karaite authors of the ninth and tenth centuries (most of whom belonged to the Mourners of Zion movement) did not acknowledge the Muslim background of their theological ideas and terms.<sup>29</sup> In fact, they express a great antipathy to "foreign" books and ideas.<sup>30</sup> Moreover, there were some authors who saw the names "al-Jubbāʾī" and "Abū Hāshim" as symbols of a dangerous, foreign rationalizing tendency, even when these authors' own writings demonstrate

<sup>25</sup> It is interesting to note that the Hebrew translation of al-Baṣīr's *al-Kitāb al-Muḥtawī* was given the title *Sefer Ne'imot*. The similarity between this name and *Kitāb al-Ni'ma* leads one to speculate that there may have been some confusion between the two books, perhaps due to the relative anonymity of *Kitāb al-Ni'ma*.

<sup>26</sup> Haggai Ben-Shammai, "Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics in the Tenth and Eleventh Centuries," in *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*, ed. Meira Polliack, Leiden 2003, pp. 341-44. See also idem, "Kalām in Medieval Jewish Philosophy," in *History of Jewish Philosophy*, eds. Daniel H. Frank and Oliver Leaman, London / New York 1997, pp. 126-27.

<sup>27</sup> For a systematic survey of these materials, see Haggai Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought of Abu Yūsuf al-Qirqisānī and Yefet Ben Eli*, [Hebrew] Ph.D. dissertation, Hebrew University of Jerusalem, 1977.

<sup>28</sup> Some theological books are said to have been written during this period, but we have very little information about them. Yaʿqūb al-Qirqisānī (d. 930) reports in his legal code, *Kitāb al-Arwār wa-l-marāqīb*, that he wrote a *Kitāb al-Tawḥīd*. David b. Boaz (active in the latter part of the tenth century in Jerusalem) is said to have written a *Kitāb al-Uṣūl* (G. Margoliouth, "Tbn al-Hīṭī," p. 432). Moshe Zucker published two genizah fragments of a *Kitāb Tafsīr al-Tawḥīd* which is attributed to Daniel al-Qūmisī and which shows *kalām* tendencies. (Rav Saadya Gaon's translation of the Torah. Exegesis, Halakha and Polemics in R. Saadya's Translation of the Pentateuch. Text and Studies, [Hebrew] New York 1959, pp. 176-82, 481-85). While questions could be raised concerning the attribution, the work does not appear to be a systematic one in any case.

<sup>29</sup> The exception being the more cosmopolitan al-Qirqisānī who was active in Iraq during the first half of the tenth century.

<sup>30</sup> Recurring phrases are ספרים חיצוניים, דברי בראני, אלכתב אלבראני or כתב אלגויים. For al-Qūmisī, see his *Pitron Shneym Asar* (Commentary to the Minor Prophets), ed. D. Markon, Jerusalem 1957, p. 4 n. 23 (and parallels); and Jacob Mann, "A Tract by an Early Karaite Settler in Jerusalem," *Jewish Quarterly Review* NS 12 (1922), pp. 273-74. For Salmon b. Yeruhim (active middle of tenth century in Jerusalem), see Georges Vajda, *Deux Commentaires Karaites sur l'Écclésiaste*, Leiden 1971, pp. 78-84. For Yefet b. Eli, see Ben-Shammai, *Doctrines*, pp. 105-8.



Muʿtazilite tendencies.<sup>31</sup> The Karaites of this time saw their theological doctrines and terminology as coming from authentic Jewish tradition. This *kalām* material may have indeed entered into Jewish discourse at an early stage, perhaps in the middle of the ninth century, during the time when the first-known Jewish *mutakallim*, Daʿūd al-Muqammaṣ was active.<sup>32</sup> Saʿadya Gaon (882-942) made *kalām* thought part and parcel of Jewish culture through his biblical commentaries, his *Commentary on Sefer Yezirah*, and his theological *summa*, *Kitāb al-Amānāt wa-l-ītiqādāt*.<sup>33</sup> However Muʿtazilite materials may have become absorbed and integrated into Jewish culture, the fact that Levi ben Yefet made extensive use of biblical verses to illustrate theological doctrines points to a long period of assimilation of *kalām* ideas and their use in biblical exegesis.

*Kitāb al-Nīma*, however, clearly demonstrates familiarity with the literature of the Basran school of the Muʿtazila and hence, a willingness on the part of Levi b. Yefet to read Muslim books. Yūsuf al-Baṣīr took this openness much further. Not only did he read and refer to the works of ʿAbd al-Jabbār, he also kept up-to-date with the latest Muʿtazilite literature being produced by ʿAbd al-Jabbār’s students such as the Qāḍī al-Labbād and Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044), and reacted to them.<sup>34</sup> It is possible that this change in attitude among the Karaites towards Muslim Muʿtazilite literature was inspired by the example set by Samuel b. Ḥofni Gaon (d. 1013), one the most important intellectual leaders and legal authorities of the Rabbanite community. Samuel b. Ḥofni had fully adopted the doctrines of the Basran Muʿtazilite school and is known to have studied the works of Ibn Khallād and Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī (d. 369/979). He wrote a

<sup>31</sup> One anonymous Karaite author (without Muʿtazilite tendencies) writes:

علمنا ان كل كتاب غير كتب الانبيا حرام علي سرائيل ان ينظر فيها وان يشتغل بها لانها تؤدي الي مذهب الجويميم (אלגויים) ...  
والله ... اسله ان ياخذ حقه ممن يورغب الناس في كتب الجويميم ... يعني ان كتب متي واپي هاشم ...

(From a genizah fragment, CUL T-S Ar. 27.9, f. 2. On this, see David Sklare, *Samuel ben Ḥofni Gaon and His Cultural World*, Leiden 1996, p. 129 n. 92). An anonymous Rabbanite author, writing in Hebrew and showing Muʿtazilite influence himself, takes to task a group he calls “Jewish Muʿtazilis” who “because of their great folly and stupidity have abandoned the ways of the righteous in order to keep the ways of the world trod by evil men ... Abū Hāshim, Jubbāʿī and their colleagues who do not know reason and whose words make no sense.” On this text, see Sklare, *Samuel ben Ḥofni*, pp. 130-38.

<sup>32</sup> On al-Muqammaṣ, see Sarah Stroumsa, *Daʿūd ibn Marwān al-Muqammaṣ’s Twenty Chapters (ʿIsbrūn Maqāla)*, Leiden 1989.

<sup>33</sup> Saʿadya, while clearly a *mutakallim*, cannot be identified with any particular school of thought. Moreover, seeing that he was the Karaites’ strongest and most vocal opponent among the Rabbanites, one wonders how much positive influence Saʿadya’s works had on them.

<sup>34</sup> Al-Baṣīr mentions his *Sharḥ Uṣūl al-Labbād* in his *Kitāb al-Muḥṭawī* (Vajda (ed.), *Muḥṭawī*, p. 741). A fragment of his critique of al-Baṣrī has been published by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī’s Muʿtazilī Theology among the Karaites in the Fāṭimid Age*, Leiden 2006. See also their contribution to this volume.

number of *kalām* works including *Kitāb al-Hidāya*, a summary of Mu‘tazilite doctrine in one hundred chapters.<sup>35</sup>

The moderating influence of time was probably also a significant factor in the Karaite opening up to Muslim literature. By the end of the tenth century, the Jerusalem Karaite community had produced extensive and sophisticated biblical exegesis and was building a structure of law based for the most part on their scripturalist ideology. Methodical examination of the Hebrew language had been undertaken. The passionate ideology of the founders of the Mourners of Zion movement needed to be replaced by a well-developed and subtle theology together with a legal theory which could sustain the community over time.

\* \* \*

Following this introduction, some selections from *Kitāb al-Ni‘ma* are provided which will give the student of Mu‘tazilite literature the opportunity to gain some solid impressions of this first systematic Karaite work of theology. As stated above, the text has been preserved in a fragmentary way. In some instances the folios are torn or the writing has been rubbed off. Included here are all of the surviving fragments from the *tawhīd* section of the book. Following these, some chapters on human will, action and capability are given. The next section has some chapters on revelation, prophetology and abrogation which illustrate the Jewish nature of the book. The final section is from the very end of the book with the author’s statements about it. This fragment also contains the end of the last chapter which cites verses proving that the Davidic dynasty is eternal. This would seem to indicate that the final chapters of the book dealt with the topic of *imāma* as does ‘Abd al-Jabbār’s *Kitāb al-Mughnī*.

A list of chapter headings is provided before the text selections themselves in order to provide some sense of the content of all of the surviving sections of the book. These are given as they appear in the manuscripts and no attempt has been made to re-arrange them in any logical way.

Fragments stemming from six different manuscripts of the book have been identified, all of them in Hebrew characters. A large number of fragments belong to one manuscript, labeled here Manuscript A. The colophon of this manuscript has survived and records that the manuscript was copied in the year 1020 in the city of Basra.<sup>36</sup> This manuscript was thus copied relatively soon after the compo-

<sup>35</sup> Information on Samuel b. Ḥofni, his works and doctrines can be found in Sklare, *Samuel ben Ḥofni*.

<sup>36</sup> This final folio with its colophon has the shelfmark RNL Yevr.-Arab. II:3020 and is described in detail in Malachi Beit-Arié, Colette Sirat, and Mordechai Glatzer, *Codices Hebraicis litteris exarati quo tempore scripti fuerint exhibentes*, Paris / Jerusalem 1997, vol. 1, pp. 132-33 (accompanied with photograph of the manuscript). The colophon reads:

תם נסך הדא / אלכתאב בעון אללה תע' ותופיקה אלחסן יום אלתלאטה / ראס שהר ניסן סנה  
אלף ש' א"ל במדי[נה] בצרה / ....לה [בן] מנשה הרופא נע' ואסן [ ] / [ ] שד [ ]  
[ ] מן מערפה / [ ] חידו [.....]את [ארי] חסבי / [ ] לעולם אמן ואמן

sition of the book. The fact that it was copied in Basra shows that the Jerusalem Karaites maintained contacts with the communities from where they had originated.<sup>37</sup> Unfortunately, the copyist of Manuscript A was somewhat careless and there are numerous mistakes and skipped passages. Some of these mistakes were corrected by the copyist himself and others are in a second (and perhaps third) hand which are also quite early. It is not always possible, however, to discern between the copyist's corrections and later ones. There are no diacritic marks as is common in early Judeo-Arabic manuscripts. The manuscript is in an oriental semi-square script and has 19-22 lines per page. There are also a number of mistakes which indicate that Manuscript A was copied from a unpointed, Arabic-character manuscript.<sup>38</sup> For example, on folio 12b of RNL Yevr.-Arab. I:996 the copyist wrote *ימות* (ימות) which he then corrected to *יתוב* (یتوب). This may indicate that the book was written originally in Arabic characters.<sup>39</sup>

The known surviving manuscripts of the book are as follows:

*Manuscript A:*<sup>40</sup>

1. RNL Yevr.-Arab. I:996 (36 folios).
2. RNL Yevr.-Arab. I:2759 (one folio).
3. RNL Yevr.-Arab. II:881, f. 23.
4. RNL Yevr.-Arab. II:1005, ff. 7-8.
5. RNL Yevr.-Arab. I:1903 (3 folios).
6. RNL Yevr.-Arab. II:2542 (one folio).
7. RNL Yevr.-Arab. I:922 (one folio).
8. RNL Yevr.-Arab. II:3020 (one folio, with colophon). There are some inscriptions following the colophon in Hebrew and Arabic characters which are rather illegible.

<sup>37</sup> Very few early dated manuscripts from Iraq have survived. This manuscript thus has considerable importance for Hebrew paleography and codicology.

<sup>38</sup> It is also possible that the copyist of Manuscript A copied from a Hebrew-character text and that there was an Arabic-character manuscript earlier in the transmission of the text. The chronological proximity of the copy to the actual composition of the book, however, would tend to indicate that the copyist had an Arabic-character text in front of him.

<sup>39</sup> The early Karaites used both Arabic and Hebrew characters for writing. They sometimes even transcribed Hebrew texts such as the Bible into Arabic characters. On the phenomenon, see Geoffrey Khan, "The Medieval Karaite Transcriptions of Hebrew into Arabic Script," *Israel Oriental Studies* 12 (1992), pp. 157-76; idem, "On the Question of Script in Medieval Karaite Manuscripts. New Evidence from the Genizah," *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 75 (1993), pp. 132-41.

<sup>40</sup> Manuscript fragments RNL Yevr.-Arab. II:1082, ff. 22-25 and RNL Yevr.-Arab. II:821, f. 193 are written in a hand very similar to that of Manuscript A, but at this point in time they cannot be identified with certainty as being part of *Kitāb al-Nīma*. RNL Yevr.-Arab. II:974, ff. 75-76 may also belong to this work, but it is in a different script.

*Manuscript B:*

RNL Yevr.-Arab. I:3051 (15 folios). Written in oriental square script of the 11<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> centuries. 21 lines per page. A number of the folios are torn or stained.<sup>41</sup> This manuscript also has scribal errors which indicate that it was copied from an unpointed Arabic-character manuscript (or that there was such a manuscript in the transmission of the text). For example, on f. 11b the copyist wrote *ולפאעלי (ولفاعلي)* which was correctly changed in a second hand to *ואנא עלי (وانا علي)*. On the same line, the copyist also wrote *כתב (كتب)* which was corrected to *כנת (كنت)*.

*Manuscript C:*

RNL Yevr.-Arab. I:4177 (6 folios). Written in oriental square script of the 11<sup>th</sup> century. 15 lines per page. One of the folios is torn.

*Manuscript D:*

RNL Yevr.-Arab. I:1045 (5 folios). Written in oriental square script of the 11<sup>th</sup> century. 22 lines per page.

*Manuscript E:*

RNL Yevr.-Arab. I:3052 (6 folios). Written in oriental square script of the 11<sup>th</sup> century. 21 lines per page.

*Manuscript F:*

RNL Yevr.-Arab. II:3153 (one folio). Written in oriental semi-cursive script of the 12<sup>th</sup> century. Contains colophon. Recto has only a few lines and the verso is blank.

As mentioned above, all of the surviving manuscripts of *Kitāb al-Ni'ma* were copied in Hebrew characters. For the convenience of readers, however, the selections of the text given below have been transcribed into Arabic characters. The orthography of words has been changed to standard Arabic. Grammatical and syntactical phenomena typical of Middle Arabic, however, have been left as they are in the manuscripts. The reader may thus encounter some linguistic features which appear to be mistaken or strange.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> In recent years, this manuscript was conserved in an industrial fashion and is now almost illegible. My transcription made from an older microfilm could therefore not be collated with the original.

<sup>42</sup> The reader seeking guidance in Judeo-Arabic and Middle Arabic may wish to consult the following works by Joshua Blau: *A Handbook of Early Middle Arabic*, Jerusalem 2002; *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic. A Study of the Origins of Neo-Arabic and Middle Arabic*, Jerusalem <sup>3</sup>1999; *A Grammar of Mediaeval Judaeo-Arabic* [Hebrew], Jerusalem <sup>2</sup>1980.

The following sigla have been used in the transcription:

- [ ] = a tear, hole or rubbed place in the manuscript. The space between the brackets roughly indicates the size of the missing text.  
 (?) = indicates that the reading of one or more of the letters in the preceding words is uncertain.

Folio numbers are given in parentheses. Translation of biblical quotations into English are according to the *Tanakh* translation of the Jewish Publication Society. The biblical quotations are frequently given in the manuscripts only by the initial letters of words. This was common practice in Karaite manuscripts. Such quotations have been completed in the transcription.

### *Kitāb al-Nīma* – Chapter Headings

RNL Yevr.-Arab. I:996

باب في ان النائب لا يستحق العقاب

باب في من جمع بين طاعة ومعصية

باب في وجوب قبول التوبة

باب في مفارقة التوبة لسائر الطاعات

باب في ما عند المخالف في هذه الثلاثة احكام

باب في ان القدرة يجوز عليها البقاء

باب في حسن القدرة على الضدين

باب القول في كونها مقدمة على الفعل

باب في ان القدرتين على الضدين غير متضادتين

باب في النبوات وذلك مشتمل على اصول

باب في معنى اللطف والاستفساد

باب ان الحكيم اذا كلف لا بد ان يلفظ لمن كلفه

باب في ان البرهان من فعله تعالى انما يقوم مقام التصديق بالقول لانه قد استمد (?) بصفة مخصوصة

باب في وجوب فعل الآيات والبراهين على يد الرسول

باب في ان الفعل الواقع منا على صفة مخصوصة يقوم مقام التصديق بالكلام

باب الاصلح

باب في قسمة افعالنا

باب في قسمة افعال الله تعالى

باب في وجوب بعثة الرسول عليه السلام

باب في الطريق الى معرفة كلام الخالق وانه كلامه تعالى دون سائر المخلوقين

باب في صفة الرسول

باب في الطريق الى معرفة ان البرهان خارق للعادة وانه من فعل الله تعالى

باب في الطريق التي يعرف بها النبي مراد الله تعالى بكلامه

باب في حسن كثرة الآيات على يديه وعلى يد غيره من الانبياء

باب في ما يجوز ان يرسله الله تعالى وما لا يجوز

باب في ان موسى عليه السلام رسوله ونبؤه [؟] وصفوته

باب في ان الرزق هو الحلال دون الحرام

باب في ان ما اخذته من سائر الوجوه المظالم ليس برزق لي

باب في معرفة قبح جميع ما نهى الله تعالى عنه على جهة الجملة وكذلك معرفة حسن ما اوجبه تعالى

ورغب فيه

باب في معرفة قبح ذلك وحسنه على جهة التفصيل

باب في منع تاخير البيان

باب في تأييد شرع موسى عليه السلام ومنع النسخ منه فيه

باب في الوعيد ولذلك اصول

باب في قسمة الافعال

باب في معنى قولنا صغيرة وكبيرة في المعاصي والطاعات

باب في ان الصغير بالكبيرة في استحقاق العقاب

- باب في ان استحقاق العقاب دائم وهو في بابه كاستحقاق الذم
- باب في الاحسان والاساءة من الامنة لصاحبه وما يتعلق بذلك
- باب في تفسير هذا الفسوق [הל"י תגמלו זאת וג'] (דברים לב:ו)
- باب في مماثلة المعصية والطاعة لله تعالى بالاساءة والاحسان البينا
- باب في الفرق بين الثواب والعقاب وما يتعلق بهما مما هو من قبولهما
- باب في ورود الخبر بدوام العقاب
- باب في الكلام
- باب في انه تعالى مرید بارادة محدثة
- باب في وجوب كون ارادته تعالى في غير محل
- باب في انه تعالى قد يريد الطاعات من عباده وان خالفوه في ذلك ولم يفعلوها وقد يكره المعاصي وا]
- [جد ] [ من الظالمين ولا متسلم ذلك في ملكه ولا يوجب تقصا في صفاته
- باب في ان علمه تعالى بان المكلف لا يطيع ليس بمانع من ارادته لطاعته وما يتعلق بذلك
- باب خلق الافعال وهو مبنية على ابواب وانا اذكر منها ما سهل بعون الله ومشيته
- باب في اختلاف العلماء
- باب في ان ما تاتي بحسب قصدي هو فعلي
- باب في ان ارادة [؟] فعلي
- باب في استحال فعل الفاعلين
- باب القول في الكسب والخلق
- باب في القضاء والقدر
- باب في ان الله تعالى قد اراد بتكليفه للعباد ايجاب الطاعة دون المعصية وما يتعلق بذلك
- باب في حسن تكليف من يعلم تعالى انه يوافي وهو مستحق للعقاب

RNL Yevr.-Arab. I:4177

باب في وجه حسن الم الاطفال  
 باب في ذكر الوجوه التي يحسن لاجلها فعل الضرر  
 ذكر اختلاف الناس في وجه الام الاطفال ونظراءهم

RNL Yevr.-Arab. I:922

باب في انه تعالى مرید لا بمعنى عالم  
 باب في كونه تعالى مریدا لنفسه

RNL Yevr.-Arab. I:3051

باب [ ] את מס' מיך אמ' א. ...ה יראת יי תוסיף ימים ושנות רשעים

תקצרנה

(משלי י:כז) وما جرى هذا المجرى

باب في ان المقتول كان لا بد من موته وان لم يقتله قاتله اولا

باب في الارزاق وفيه اصول يجب ان تذكر

باب في حد الرزق وتسميته

باب في ان الرزق هو الحلال دون الحرام

باب في ان ما اخذته من سائر وجوه المظالم ليس برزق لي

باب في ان الرزق على كم وجه يحصل للمرزوق

باب في ان لنا ان تعرض للمعيشة وليس في ذلك اعتراض عليه تعالى ولا ترك التخلان عليه

دليل الحدوث

دليل في ان الجسم لا ينفك من الحدوث

باب في ان ما لم ينفك من المحدث يجب حدوثه

باب في اثبات المحدث

الكلام في صفاته تعالى



باب في كونه عالما

باب في وصفه بانه حي [ ]

باب في ذكر الوجوه التي يحسن لاجلها فعل الضرر  
ذكر اختلاف الناس في وجه الام الاطفال ونظرائهم

RNL Yevr.-Arab. I:3052

باب في انه تعالى لا يفعل القبيح

باب في ان من القبيح ما يعرف باوائل العقول وكذلك الحسن

باب في ان من القبيح والحسن ما يشترك فيه حكم الخالق تعالى والمخلوق

باب في وجه حسن الام الاطفال

RNL Yevr.-Arab. I:2759

باب ما يتجه عليهم

RNL Yevr.-Arab. II:1005, ff. 7-8

باب في الاسعار

RNL Yevr.-Arab. I:1903

باب في . . . وفي [؟] المدميين [؟] قد علم ان من كفر [؟] بالله او خرج عن الدين ولم يقر بنبوته

موسى عليه السلام انا لا ندفنه في مقابرنا

باب في الاجال وهو مبني على اصول

باب في ان الله تعالى يعلم بالاشياء على جهة التقدير

## References

Ankori, Zvi, *Karaites in Byzantium. The formative years, 970-1100*, New York / Jerusalem 1959.

Beit-Arié, Malachi, Colette Sirat, and Mordechai Glatzer, *Codices hebraicis litteris exarati quo tempore scripti fuerint exhibentes 1-*, Paris / Jerusalem 1997-.

- Ben-Sasson, Haim Hillel, "Tenth and Eleventh Century Karaite Attitudes to Gentiles," [Hebrew], in *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume*, ed. S. Lieberman, Jerusalem 1974, vol. 3, pp. 71-90.
- Ben-Shammai, Haggai, *The Doctrines of Religious Thought of Abu Yūsuf al-Qirqisānī and Yefet Ben Eli*, [Hebrew] Ph.D. dissertation, Hebrew University of Jerusalem, 1977.
- , "Kalām in Medieval Jewish Philosophy," in *History of Jewish Philosophy*, eds. Daniel H. Frank and Oliver Leaman, London / New York 1997, pp. 126-27.
- , "The Karaites," [Hebrew] in *The History of Jerusalem. The Early Muslim Period 638-1099*, ed. Joshua Prawer and Haggai Ben-Shammai, Jerusalem 1996, pp. 163-78.
- , "Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics in the Tenth and Eleventh Centuries," in *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*, ed. Meira Polliack, Leiden 2003, pp. 339-62.
- , "Sefer Ha-Mitzvoth of the Karaite Levi ben Yefet," [Hebrew] *Shenaton Ha-Mishpat Ha-Ivri* 11-12 (1984-86), pp. 99-133.
- Birnbaum, Philip (ed.), *Karaite Studies*, New York 1971.
- Blau, Joshua, *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic. A Study of the Origins of Neo-Arabic and Middle Arabic*, Jerusalem <sup>3</sup>1999.
- , *A Grammar of Mediaeval Judaeo-Arabic* [Hebrew], Jerusalem <sup>2</sup>1980.
- , *A Handbook of Early Middle Arabic*, Jerusalem 2002.
- Erder, Yoram, "The Mourners of Zion: The Karaites in Jerusalem in the Tenth and Eleventh Centuries," in *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*, ed. Meira Polliack, Leiden 2003, pp. 213-35.
- Gil, Moshe, *A History of Palestine, 634-1099*, translated from the Hebrew by Ethel Broido, Cambridge / New York 1992.
- Harviainen, Tapani, "Abraham Firkovich," in *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*, ed. Meira Polliack, Leiden 2003, pp. 875-92.
- Khan, Geoffrey, "On the Question of Script in Medieval Karaite Manuscripts: New Evidence from the Genizah," *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 75 (1993), pp. 132-41.
- , "The Medieval Karaite Transcriptions of Hebrew into Arabic Script," *Israel Oriental Studies* 12 (1992), pp. 157-76.
- Al-Kitāb al-Muḥṭawī de Yūsuf al-Baṣīr*. Texte, Traduction et Commentaire par Georges Vajda, édité par David R. Blumenthal, Leiden 1985.
- Madelung, Wilferd and Sabine Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Husayn al-Baṣrī's Mu'tazilī Theology among the Karaites in the Fāṭimid Age*, Leiden 2006.
- Mann, Jacob, *Texts and Studies in Jewish History and Literature* 1-2, Philadelphia 1931-35.

- , “A Tract by an Early Karaite Settler in Jerusalem,” *Jewish Quarterly Review* NS 12 (1922), pp. 257-98.
- Margoliouth, George, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts of the British Museum* 1-3, London 1899-15 [repr. 1965-77].
- , “Ibn al-Hīṭī’s Arabic Chronicle of Karaite Doctors,” *Jewish Quarterly Review* 9 (1897), pp. 429-43.
- Pinsker, Simḥah, [*Likute Kadmoniot*] *Zur Geschichte des Karaismus und der karäischen Literatur*, Vienna 1860.
- Poznanski, Samuel, *The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon*, London 1908.
- Qūmīsī, Daniel, *Pitron Shneyem ‘Asar* (Commentary to the Minor Prophets), ed. D. Markon, Jerusalem 1957.
- Sklare, David, “A Guide to Collections of Karaite Manuscripts,” in *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*, ed. Meira Polliack, Leiden 2003, pp. 893-924.
- , “Responses to Islamic Polemics by Jewish Mutakallimūn in the Tenth Century,” in *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, eds. Hava Lazarus-Yafeh, Mark R. Cohen, Sasson Somekh, and Sidney H. Griffith, Wiesbaden 1999, pp. 137-61.
- , *Samuel ben Hofni Gaon and His Cultural World*, Leiden 1996.
- , “Unknown Karaite Works in the Firkovitch Collection,” [Hebrew] in David Sklare and Haggai Ben-Shammai, *Judaeo-Arabic Manuscripts in the Firkovitch Collections. The Works of Yusuf al-Basir. A Sample Catalogue. Texts and Studies*, Jerusalem 1997.
- , “Yūsuf al-Baṣīr: Theological Aspects of His Halakhic Works,” in *The Jews of Medieval Islam – Community, Society, and Identity. Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish Studies, University College London 1992*, ed. Daniel Frank, Leiden 1995, pp. 249-70.
- Sklare, David and Haggai Ben-Shammai, *Judaeo-Arabic Manuscripts in the Firkovitch Collections. The Works of Yusuf al-Basir. A Sample Catalogue. Texts and Studies* [Hebrew], Jerusalem 1997.
- Stroumsa, Sarah, *Dāwūd ibn Marwān al-Muqammiṣ’s Twenty Chapters (‘Isbrūn Maqāla)*, Leiden 1989.
- Vajda, Georges, *Deux Commentaires Karaïtes sur l’Écclésiaste*, Leiden 1971.
- , “La *Lex Orandi* de la communauté Karaïte d’après Lévi ben Yefet,” *Revue des études juives* 134 (1975), pp. 3-45.
- Zucker, Moshe (ed.), *Rav Saadya Gaon’s translation of the Torah. Exegesis, Halakha, and Polemics in R. Saadya’s Translation of the Pentateuch. Text and studies*, [Hebrew] New York 1959.

*Kitāb al-Ni'ma* – Text Selections

## كتاب النعمة

## تأليف

المعلم ابو سعيد لاوي ابن حسن ابن علي البصري

[9<sup>1</sup>] صنعته وال[ ] لذالك حسن تقديم [أخرى] [ام وقد نبه  
 الكتاب [على أن [ معرفته تعالى هي ذلك بقوله انا هو " لبدر انا عسيت انا  
 الشمس شمي الشمس وكل صباام ورا'<sup>2</sup> وبقوله ايضاً ساا مرام عيناام وراا مي برا  
 ا<sup>3</sup>لا ورا'<sup>4</sup>: وأمائل لهذين النصين ما لا يحصى كثره:

هذ . . . . . ام:

إذا كان الجسم لم [يخل] من اجتماع أو افتراق أو حركة أو سكون وكانت هذه المعاني محدثة وجب  
 حدوث الجسم لذلك: وشرح هذه الجملة مبني على الدلالة على إثبات الأعراض وهي المقدم ذكرها: ثم  
 الدلالة على حدوثها ومن (؟) بعدهما البرهان على أن الجسم لا ينفك منها فيجب لذلك حدوث الجسم  
 فذلك أربع [فصول].

## [إثبات] [الأعراض]:

قد عقلنا الجسم م] [ [9ب] م]

[أ] بد من أمر م [وجب لإحدى] الصفتين دون الأخرى وهي (؟) [اجتماع ولا يجوز أن يكون ذلك

<sup>1</sup> RNL Yevr.-Arab. I:3051.

<sup>2</sup> Nehemiah 9:6: "You alone are the Lord. You made the heavens, the highest heavens, and all their host ..."

<sup>3</sup> 271 في الأصل.

<sup>4</sup> Isaiah 40:26: "Lift high your eyes and see: Who created these? He who sends out their host by count, Who calls them each by name ..."

الأمر وجوده لمشاركة سائر الأجسام له في ذلك، ومع ذلك فليس جميعها مجتمعاً، ولا حدوث الجسم أيضاً لأن هذه الصفة حاصلة له في حال بقائه، ولا لعدمه لأنها أيضاً حاصلة له [في حال الوجود دون عدم، ولا [عد]م معنى لأن ذلك لا يخصه بإحدى الصفتين دون الأخرى، فلم يبق إلا وجود معنى لأجله ما صار مجتمعاً دون أن يكون مفترقاً فهذا دليل الإثبات:

#### دليل الحدوث:

إذا ثبت افتراق الجسم بعد اجتماعه ولم يجوز أن يكون الاجتماع [ح]اصلاً فيه في [ح]ال افتراقه لأن ذلك [م]وجب لكونه مجتمعاً مفترقاً [في حالة واحدة لا [ي]حيل عنه ولا يجوز [أن [10]أ] يختص الأجسام ] [ حلول الانتقال فيه ] [ لم يكن موجوداً فيه ] [ عنه لم يكن من ورائهما إلا عدم الاجتماع، وذلك يحيل كونه قديماً لأن القديم لا أول لوجوده وما لا أول لوجوده لا يجوز عليه عدم وإذا استحال كونه قديماً وقد ثبت له الوجود [وجب (?)] كونه محدثاً إذ كل موجود لا ينفك من ذلك حسب ما تقدم القول في قسمة الموجود: مضي دليل الحدوث:

#### دليل في أن الجسم لا ينفك من الحدوث:

قد قضت العقول أن كل جوهرين إما أن يكون [بينهما م.]سافة وبعد أو نفي ذلك، فهما مفترقان إن كانا من القسم الأول ومجتمعان إن كانا من الثاني وقد امتنع فيهما قسم ثالث كما [ [10ب] ] [ حقه القضية العادة (? ) ولا ] [ا] زمان ولا مكان وبعد [الزمان] وقربه في هذا سواء كبعد المكان وقربه لأن العاقل لا يستشعر ولا يمكنه<sup>5</sup> تصديق من أخبره بخلو الجسم من أن يكون مجتمعاً ومفترقاً، وقد تقدم القول بأن المجتمع يجتمع باجتماع وكذلك المفترق فيجب إذاً أن يكون [ا] [ج] [ ينفك من الاجتماع أو الافتراق وهما حادثان على ما شرح:

<sup>5</sup> 10ب في الأصل.

باب ما لم ينفك من المحدث يجب حدوثه:

إذا كان الجسم لا ينفك من الاجتماع والافتراق وهما محدثان وجب حدوثه لم [ ١٠ ] د [ ١١ ] [ ١٢ ] علة حدوثهما، وقد مضى أن القديم لا أول لوجوده وأن المحدث لوجوده أول، [فإذا لم يكن (؟)] الجسم قديماً وجب أن يتقدم [ وجوده ] أول، فإذا لم يتقدمه [محدث] [ 11أ ] وهو موجود وجب حدوثه، وكيف يتوهم وجود القديم أنه كوجود المحدث [في] المدة وهو مستحيل في ما ليس حظه حظ القديم في الوجود، وذلك كمن ولد في يومنا هذا فلا بد من تقدمه على من سيولد بعد عشرين سنة في الوجود، فأحرى أن تكون هذه حالة القديم في وجوب تقدمه على المحدث، وذلك يوجب حدوث الجسم لما لم يتقدم وجوده وجود المحدث:

باب في اثبات المحدث:

إذا صح أن تصرفنا كالبناء وسائر الصنائع والحركة والسكون وسائر الأعمال واقع حسب قصدنا، ويفتقر المحكم منه إلى علمنا، ويتشكل حسب آلتنا،<sup>6</sup> ويكثر بكثرة قدرنا وعلى قدر أسبابنا، علم افتقاره إلينا إذ لو لم يفترق إلينا لكان وجوده مع عدم هذه الصفات كوجوده [مع جهلنا (؟)] [ 11ب ] وعدم الآلة والعجز وعدم الأسباب كالذي [تم] ذكره، فإذا امتنع ذلك وجب [افتقار] لأن المذكور جار على طريقة واحدة مع ارتفاع الموانع، ولما كان فعل الغير غير مفتقر إليّ لم يكن وجوده مقصوداً على أوصافي ولم يحلّ بوجوده عدم ذلك، وهذا كصرف ٢٤٦٢ الواقع حسب قصده دون قصدي، وكذلك سائر الصفات المذكورة، وإذا وجب افتقار تصرفي إليّ، ولم يجتج إليّ في حالتي عدمه وبقائه لأنهما يحصلان له وأنا على<sup>8</sup> أي وصف كنت<sup>9</sup> من وجود وعدم وقدرة وعجز وإرادة وكراهة وما شاكل ذلك، علم أن حاجته إليّ وافتقاره في حدوثه، وإذا هو افتقر إلى محدث من حيث كان محدثاً، لا لأمر سوى

6 متصح فوق السطر: אלתאני في الاصل.

7 كذا في الأصل.

8 אנתא ללי; تصحيح فوق السطر: ולפאללי في الاصل.

9 تصحيح فوق السطر: כתב في الاصل.

ذلك، ومع ذلك ففيه التماثل والمختلف والمتضاد، ووجوه اختلافه مختلفة، وجب ذلك في كل محدث، وهو افتقاره [إلى محدث] [12] للأجسام من [حيث (?)] كانت محدثة، وهذا المحدث هو الإلاه، وهو [المستحق] له العبادة بخلقه هذا العالم دون سائر المخلوقين، وقد نطق بذلك الكتاب وبدأ الله تعالى بذكره في أول شريعته بقوله بראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ: 10 وعرف من بعد ذلك أن قوله ألهים הוא <sup>11</sup> لقوله אתה הוא <sup>12</sup> "לבודך וג'": فأخبر (?) أن ذلك له وحده تعالى دون غيره، وقوله לבדך، ومثل ذلك كثير تجده في القرآن:

### الكلام في صفاته تعالى

قد عُلم أن في القادرين من يصح منه الفعل ولا يتعذر ذلك عليه إلا لما منع معقول، وفيهم من يتعذر ذلك عليه من غير منع، فلا بد من فرق بينهما وحالة قد استمر بها من صح ذلك منه لأجلها صح ذلك فيه دون من تعذر عليه ومن عُلم [أنه غير ممنوع] [12ب] وإذا كان الخالق [ع] إلى قد صح منه خلق العالم بأسره وجبت له هذه الحال والتسمية أيضاً، فيقال هو قادر وقد شهد الكتاب بذلك فسماه <sup>13</sup> لاور على بعض التفسير بقوله הצור תמים פעלו<sup>13</sup>، وسماه أيضاً <sup>14</sup> إيل بقوله אל אמונה<sup>14</sup>، وأيضاً <sup>15</sup> سגיא كح <sup>15</sup> كأنه قال שדי לא מ[צאנהו] <sup>15</sup> ألا سגיא كح، فتناهى في ذ[ان]نا (?) القدرة في ذلك، فكل قادر فمن جهته تعالى هو قادر كقوله נותן ליעוף כח וג'16: وما شاكل ذلك:

<sup>10</sup> Genesis 1:1: "In the beginning God created the heaven and the earth"

<sup>11</sup> The intention is evidently to I Kings 18:39: "The Lord alone is God."

<sup>12</sup> Nehemiah 9:6: "You alone are the Lord. You made the heavens, the highest heavens, and all their host, . . ."

<sup>13</sup> Deuteronomy 32:4: "The Rock! – His deeds are perfect ..."

<sup>14</sup> Deuteronomy 32:4: "...A faithful God ..."

<sup>15</sup> Job 37:23. This verse can be understood to read literally, "Shaddai – we did not find Him to be great in power . . ." Levi then points out that this should be understood as if the text read, "Shaddai – we but found him to be great in power . . ."

<sup>16</sup> Isaiah 40:29: "He gives strength to the weary ..."

## باب في كونه عالماً

وقد عُلم أن في القادرين من يصح منه الفعل المحكم الذي لا يقع مثله على جهة الاتفاق لقلته، ويقع منه ذلك على غير مثال كالبناء والصياغة وما جانسهما وفيهم من يتعذر ذلك عليه لا لوجه معقول، فلا بد إذاً من فرق و[ح]الة حاصلة لها (؟) [13أ] تعذر عليه [ذلك

ف]من حصلت له هذه الحالة [ خلق الله تعالى من الال ] صغرت<sup>17</sup> في جنبها صنائع المخلوقين، كالسماء وما فيها من النجوم والأرض وما عليها والبحار وما يسع [ فيها فيجب أن يستمر تعالى بالحال وبالوصف له أنه عالم، وفي خلقه للسماء ونجومها ] كي اראה [ شميذ معا' ]  
[ اصבעتيد<sup>18</sup> ] [ مه ] رבו מעש[יד וג'<sup>19</sup>: ] לנו נרננה ליי<sup>20</sup> ما ذكر

الارض (؟) [ ] אשר בידו מחקרי ארץ וג'<sup>21</sup>. وليس في فعله تعالى ما ليس فيه حكمة حتى أن العور والعميان والزمنى (؟) فيهم ذلك، وإنما خلقهم تعالى كذلك ليعتبر بهم المخلوقون ويكثر بذلك تأديبهم، ولذلك قال في محنه تعالى (انوشي המדבר וידעתם . . . כאשר ייסר איש את בנו וג'<sup>22</sup>: وقال (؟) [ ] [13ب] [ ] [ذكي يريد ]

[ كان القصد بها ] [ أفعاله ولذلك أمثال يطول (؟) شرحها، وقال الكتاب في وصفه بأنه عالم حكيم لלבب واميץ כח<sup>23</sup> وذكره اللبب توسعاً والمراد أنه حكيم حسب:

## باب في وصفه بأنه حي

[ ] [ ]

[ ان ] [ ان قادرة عالمة ] [ ما يصح فيها ذلك وهي على ما هي عليه كالمندف الذي قد بلغت به

<sup>17</sup> צברת في الاصل.

<sup>18</sup> Psalms 8:4: "When I behold Your heavens, the work of Your fingers ..."

<sup>19</sup> Psalms 104:24: "How many are the things You have made, O Lord ..."

<sup>20</sup> Psalms 95:1: "Come, let us sing joyously to the Lord ..."

<sup>21</sup> Psalms 95:4: "In His hand are the depths of the earth ..."

<sup>22</sup> Deuteronomy 8:5: Levi did not quote the verse accurately. Translation: "Bear in mind that the Lord your God disciplines you just as a man disciplines his son."

<sup>23</sup> Job 9:4: "Wise of heart and mighty in power ..."



الحال إلى أن يتعذر عليه أي فعل أشرت إليه من غير مانع معقول، وفيها ما يستحيل فيها ذلك وهي على ما هي عليه، وذلك كالمئات (؟) والجماد فلا بد من فرق بين (؟) الأمرين (؟) اختص (؟) بها من صح ذلك [

\*\*\*

[31] <sup>24</sup> هو تعالى وحكم الكراهة كحكم الإرادة في ما قد ذكرناه:  
والله أعلم:

باب في أنه تعالى قد يريد الطاعات من عباده وإن خالفوه في ذلك ولم يفعلوها وقد يكره المعاصي وإن [و]جدت [ت] من الظالمين ولا يتلم ذلك في ملكه ولا يوجب نقصاً في صفاته:

قد مضى الكلام أن الله تعالى يريد تعظيم شريعته ونشرها من عباده وقد علم أن فيهم المخالف لذلك وقد أخبر أيضاً بكراهته للقبائح <sup>25</sup>، وإن وجدت فليس في ذلك مما يوجب نقصاً لأن الله تعالى يريد الأفعال على وجهين، أحدهما أن يريد أفعال نفسه، فإذا هو أراد ذلك تعالى فلا بد من وجوده لأنه <sup>26</sup> لو لم يوجد لدل على نقص أو عجز تعالى عن ذلك، ولذلك إذا أراد الأحد منا فعل نفسه ولم يوجد منه دل ذلك على أحد الأمرين، وإن أراد تعالى أفعال غيره وهو الوجه الثاني فذلك على قسمين، إن هو أراد وجوده من غيره على أي وجه كان من الإلجاء والاضطرار فعدم ذلك من العبد يوجب النقص، وهذا كالمملك أو السلطان <sup>27</sup> وغيرهما إذا أرادوا من غيرهم وقوع الفعل على الوجه المذكور ولم يقع ذلك دل ذلك <sup>28</sup> على ما ذكرت من النقص وغيره مما لا يجوز [ع] [ل] [ي] [أ] [ل] [ه] تعالى، [ف] إن هو أراد من فعل غيره على جهة

<sup>24</sup> RNL Yevr.-Arab. I:996

<sup>25</sup> تصحيح فوق السطر: קב"ח في الاصل.

<sup>26</sup> في الأصل 126 ومصحح بخط الكاتب.

<sup>27</sup> في الأصل 126 ومصحح بخط آخر.

<sup>28</sup> 57 57: إضافة هنا في الهامش بخط آخر

الاختيار له فعدمه من جهة العبد غير مؤثر في ملكه وقدرته تعالى لأن الملك إذا أراد من<sup>29</sup> رعيته وذمته فعلاً واقعاً على جهة الاختيار لم يدل عدمه من جهتهم على تقصه، وهذا كإرادة ملوك العرب والروم من ذمتها وقوع ما تعتقد أنه دين لله تعالى ومع ذلك فهو ممتنع [م] [31ب] ذلك ولا يدل ذلك على نقص هؤلاء الملوك، وإذا كان الله تعالى قد أراد من سائر عبادته وقوع الطاعات والامتناع من المعصية على جهة الاختيار فليس وقوع المخالفة منهم مما يثلم ملكه وسلطانه، وكيف يثلم ذلك وهو تعالى قادر على قلع كل عاصٍ، وقد نطق بذلك الكتاب في قول الله تعالى لفرعون كي عتاه شلحتي את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר ותכחד מן הארץ.<sup>30</sup> ثم أنه تعالى عرف وجه الحكمة في بقاءه وهو الاعتبار لقوله وأولم בעבור זאת העמדתיך ובעבור הראיתך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ<sup>31</sup>: وقد وافق من لم يسلم ذلك أن الله تعالى قد أمرنا بالطاعات ونهى عن المعاصي مع علمه بوقوع المخالفة في ذلك وإن لم يدل خلافهم على نقص ملكه وسلطانه فكذلك مثله في الإرادة والله أعلم:

باب في أن علمه تعالى بأن المكلف لا يطيع ليس<sup>32</sup> بمنع<sup>33</sup> من إرادته لطاعته وما يتعلق بذلك:

قد ثبت أنه تعالى مرید لطاعة العبد، وليس بين علمه بأنه لا يطيع وبين كونه مریداً نسبة تضاد ولا ما يجري<sup>34</sup> مجراه، ولا كونه مریداً مقتراً<sup>35</sup> إلى ضد العلم، فإذا يصح<sup>36</sup> اجتماع الصفتين له، والذي [32] عُلم حقيقة هو استحالة كون الأحد منا مریداً مع كونه كارهاً<sup>37</sup>، فأما كون العالم عالماً

29 إضافة فوق السطر.

30 Exodus 9:15: "I could have stretched forth My hand and stricken you and your people with pestilence, and you would have been effaced from the earth."

31 Exodus 9:16: "Nevertheless I have spared you for this purpose: in order to show you My power, and in order that My fame may resound throughout the world."

32 ليس: לא، مع تصحيح في الهامش: ליש.

33 بمنع: במנע، مع تصحيح فوق السطر: במאנע.

34 يجري: גרי، مع تصحيح فوق السطر: גרי.

35 مقتراً: מפתקרא في الأصل

36 يصح: צח، مع تصحيح في الهامش: צח.

37 في الأصل סאהיא ומصحح بخط آخر.

فإنه<sup>38</sup> مصحح لكونه مريداً وما صحح الشيء استحق[ال] فيه أن يحيله، [وقد] علم بما تقدم أن الله تعالى قد أراد من كרח وדתن وأبیرم وزمري فعل طاعته مع علمه تعالى بما يصير إليه حالهم من الخلاف، وقد بذل المجهود موسى عليه السلام في استعطاف كרח وأصحابه<sup>39</sup>، وفعل ذلك عليه السلام لعلمه أن الله تعالى قد أراد الطاعة منهم دون المعصية، فلذلك قال الكרח ولجماعته من بني لاوي<sup>40</sup> ويأمر مשה אל קרח שמעו נא בני לוי המעט מכם וג'<sup>41</sup> وسائر ما تلاه من بعد ذلك وكذلك كان قصده في<sup>42</sup> استدعائه دדתن وأبیرم بقوله ويشلح משה לקרא לדתן ולאבירם וג'<sup>43</sup>، وأبين من الجميع قوله تعالى وهو مقسم بنفسه חי אני נאם יי אלהים אם אחפץ במות וג'<sup>44</sup> وهذا عام في من يموت طائفاً<sup>45</sup> أو تائباً، بل هو في القسم الأول، فقد<sup>46</sup> أخبر [تعالى] أنه يريد توبة الظالم مع علمه أنها لا تكون، ونحن أيضاً قد نريد رجوع سائر الظالمين إلى الطاعة مع علمنا بأن ذلك لا يكون من جميعهم والحال هذه، ومعلوم أيضاً أنا قد نريد الطاعة بمن يغلب في ظننا أنه لا يفعلها، وذلك كمن<sup>47</sup> يريد من الغريق والجائع والعريان خلاصهم من ورطتهم [32ب] وشيلهم من صرعتهم عند إدلائه للغريق الحبل وعرضه على الجائع الطعام وبذله للعريان الملبوس في حال ما يغلب<sup>48</sup> ظ[ن]ه أنهم لا يفعلون ما أرادهم منهم، وإذا جاز وجود الإرادة مع الظن جاز [وجود]ها مع العلم أيضاً، فإذا كان وجود العلم لا يحيل وجود الإرادة ولا تأثير له في قبج التكليف فما الذي يمنع من تكليفه تعالى لمن يعلم أنه يكفر إذا كان معدولاً<sup>49</sup> عليه

38 في الأصل *אנה* ومتصحح بخط آخر.

39 تصحيح فوق السطر: *וצאחבה* في الأصل.

40 בני לוי: تصحيح فوق السطر: *אללוי* في الأصل.

41 Numbers 16:8-9: "Moses said further to Korah, 'Hear me, sons of Levi. Is it not enough for you that the God of Israel has set you apart ...'"

42 إضافة فوق السطر.

43 Numbers 16:12: "Moses sent for Dathan and Abiram ..."

44 Ezekiel 33:11: "... As I live - declares the Lord God - it is not My desire that the wicked shall die, but that the wicked turn from [evil] ways and live ..."

45 تصحيح فوق السطر: *טאעלא* في الأصل.

46 مكتوب فوق السطر بخط آخر: *אולי*.

47 تصحيح فوق السطر: *במא* في الأصل.

48 إضافة فوق السطر.

49 *מעדומא* في الأصل مع تصحيح بخط الكاتب.

وكان (؟) [خود]ه في تكليفه نفع في الدين وإنما لم يحجز من الوالد ومن جرى مجراه أن يدفع إلى ولده وإلى العزيز عليه سيفاً ويكلفه قتل عدوه به مع علمه بمخالفته وأنه سيقتل نفسه به هو لأنه يلحقه من الضرر بقتله أمر عظيم، فلا يدفع إليه ذلك لهذا الوجه وإن علم أن عند<sup>50</sup> قتله ينتفع غيره به، والمثال الصحيح في هذا هو أن تقدر رجلاً لا نسبة بينه وبين المدفوع إليه هذا السيف، ولا ضرر عليه في قتله لنفسه مع علمه بأن خلقاً عظيماً سينتفع بقتل هذا الرجل على طريق الاعتبار: وذلك الخلق ليس هذا الرجل<sup>51</sup> المعطي السيف لغيره<sup>52</sup> أمدهم (؟) في ما يتعلق بتديبرهم<sup>53</sup> وملاطفتهم، فعند ذلك يكون دفعه إلى<sup>54</sup> ذلك حسن منه والله أعلم:

باب خلق الأفعال وهو مبني على أبواب وأنا أذكر منها ما سهل بعون الله ومشيتة:

باب في اختلاف العلماء

زعم بعض العلماء أن سائر الأفعال لله تعالى وليس للعبد فيها م[د]خل ولا فرق عنده بين الأفعال الظاهرة من [الم] [خلقين] (؟) وبين الأفعال الموجودة في الأشجار والمياه [33] وما جرى مجراها، فحركة الإنسان عنده كحركة النبات والماء والكل من فعل الله تعالى، ورأى آخرون أن خلق السماوات والأرضين وما فيهما من الأجسام هي أفعاله تعالى تفرد [ب]ها ومعنى [التفرد] بها هو أنه لم يشاركه غيره في فعلها ولا تضاف [إ]لى غيره، وأما المتولدات كسائر الصناعات من بناء وتجارة وحياسة وغير ذلك من<sup>55</sup> الموجودة في الأجسام فهي أيضاً من فعله تعالى تفرد بها، وهي عندهم من فعله تعالى<sup>56</sup> كحركة العروق وكحركة اليد على جهة الارتعاش، وأما الأفعال الموجودة في جسم العبد كالحركات والسكون وما جرى مجراها

50 إضافة فوق السطر.

51 עלי טריק ... הדא אלרגל: إضافة في الهامش.

52 בגיר في الأصل.

53 בתבירהם في الأصل.

54 دفעה אלי: تصحيح فوق السطر: אלגואב כ] في الأصل.

55 إضافة فوق السطر.

56 תפרד ... פעלה תע': إضافة في الهامش.

وهي مجامعة للقدرة عليها في محلها فهي عندهم مخلوقة لله تعالى وهي كسب لمن وجدت فيه من المخلوقين<sup>57</sup>، ومعنى وصفهم لفعل العبد بأنه كسب له هو أنه قد وجد مجامعاً للقدرة<sup>58</sup> عليه في محلها، وذلك الفعل بالتحقيق لله تعالى، خلقه وكذلك القدرة عليه، فهم موافقون للقسم الأول في المعنى ومخالفوه<sup>59</sup> من حيث أضافوا بعض الأفعال إلى العبد بقوهم هو كسب للعبد، فأثبتوا الاسم في المعنى، وقال أهل الحق أن الواقع [بحسب قدرتي (?)] على طريق الوجوب إذا ارتفعت الموانع فعلي ليس لأحد فيه نصيب لا في الاسم ولا في المعنى وكذلك الواقع على<sup>60</sup> حسب قدرتي (?). وعلى قدر أسبابي أيضاً فعلي، وكذلك ما وقع حسب دواعي، وأما خلق السماوات والأرضين وما بينهما من الأجسام وما جرى مجراها من<sup>61</sup> فعل الله تعالى تفرد به دون سائر المخلوقين و[الله أعلم: [33]]

باب في أن ما تأتي بحسب قصدي فهو فعلي:

قد ثبت أن في الأفعال ما تقع بحسب<sup>62</sup> قصدي على طريق الوجوب إذا ارتفعت الموانع، وأريد بالوجوب وجوب وجوده على أمر واحد من غير تغيير، وأريد بقصدي الإرادة [التي أفعالها أنا في قلبي دون فعل غيري، وذكرت ارتفاع الموانع لأنني قد أريد كثيراً من الأفعال ولا أتمكن منها لوجود الموانع، فإذا حصلت هذه الأمور وجب وقوع الفعل ووجب انتقاؤه أيضاً على أمر واحد<sup>63</sup> إذا أنا كرهته بارتفاع الموانع، فكذلك وجب وجود حركتي يمينه دون حركتي يسرة والبناء دون ما عداه من الصنائع إذا أردت ذلك

57 اَللّٰكَلِكُ فِي الْأَصْلِ وَمَتَّصِح (علي يد الكاتب؟).

58 مَغِيْمَعَا لَلْقَدْرَةِ فِي الْأَصْلِ.

59 وَمَكْمَالِ فِيهِ فِي الْأَصْلِ.

60 إِضَافَةٌ فَوْقَ السَّطْرِ.

61 ه، فِي الْأَصْلِ.

62 حَسَبُ فِي الْأَصْلِ وَمَتَّصِح فَوْقَ السَّطْرِ.

63 إِضَافَةٌ فَوْقَ السَّطْرِ. ه، فِي الْأَصْلِ.

دون ما عداه من الصناعات<sup>64</sup>، وكذلك<sup>65</sup> أيضاً وجب انتقاؤه عند الكراهة، وهذا قائم<sup>66</sup> في العقل لا يجوز غيره، ولا يجب ما ذكرت إذا كانت الإرادة من فعله تعالى في قلبي لو قدر وجودها من [ع]ه تعالى<sup>67</sup>، وكذلك إذا وجد الموانع<sup>68</sup> وإن كانت الإرادة<sup>69</sup> من فعلي، وإذا<sup>70</sup> وجب ذلك علم تعلقها بي، [ف]ه[ذا] التعلق يدل على اقتقارها<sup>71</sup> إليّ إذ لو لم تقتقر إليّ لم يجب فيها ما ذكرت، ولذلك لما كان فعل غيري غير<sup>72</sup> متعلق بي لم يقتقر إليّ في وجوده. ألا ترى أنني قد أريد وجوده فلا يكون وقد أكرهه فيكون؟ وأما الولد الطائع والعبد الموجب والفرس الجيب فأفعالهم على الأكثر تتبع إرادتنا ولا بد من وقوع خلاف وتغيير، فلا اعتراض علينا بذلك، [و]إذا هي افتقرت إليّ وكان اقتقارها هو في حدودها دون سائر صفاتها وجب أن تكون محدثة بي [و]ان غيري كما أن اقتقارها إليّ دون غيري، فإذن [34] أنا محدثها ومخرجها من العدم إلى الوجود، وبهذا يعد قول من زعم أن حدودها بالله تعالى دون العبد والله أعلم:

باب في أن إرادته [بي] فعلي: وكذلك [الو]قع في حال نومي وحسب [ب] أسبابي

إذا كانت الإرادة واقعة حسب دواعي وقوع فعلي أيضاً حسب ذلك، وما<sup>74</sup> دعى إلى فعل من اجتلاب نفع أو دفع ضرر يدعو إلى إرادته وما صرف عنه صرف عنها، وكان لا غرض في فعلها إلا هو ووجب

64 מן אלצנאיעל: إضافة في الهامش.

65 تصحيح فوق السطر، ולדלך في الأصل.

66 קיאם في الأصل ومتصحح فوق السطر.

67 פי קלבי ... תעל: إضافة في الهامش.

68 אלמנאפעל في الاصل ومتصحح فوق السطر.

69 إضافة فوق السطر.

70 تصحيح فوق السطر: פאדא في الأصل.

71 תעלקהא ... אפתקארהא: إضافة في الهامش.

72 إضافة فوق السطر.

73 אראתן] في الأصل.

74 ואמא في الأصل.

افتقارها إليّ كافتقاره<sup>75</sup> إليّ في باب الحدوث. وأما الأفعال (؟) الواقعة في حال نومي فإذا علم وقوعها حسب قُدري عُلم أنها فعلي<sup>76</sup> فلو كانت من فعل غيري لم يمتنع أن أحمل الجمال<sup>77</sup> في حال نومي وإن تعذر عليّ حمل رخال في حال يقظتي. وكذلك القول في عكس ذلك، فهذا كهولنا في الواقع حسب قصدي أنه لو كان من فعل غيري لم يمتنع أن أريده، فلا يقع وأن أكرهه فيقع<sup>78</sup>، كما أن فعل غيري حكمه كذلك معي أيضاً فقد علم أن النائم لو كان يقظان لتأتى فعله هذا حسب قصده، فعلم من هذا الوجه أيضاً أنه أيضاً فعله، وأما المسبيات فهي أيضاً<sup>79</sup> واقعة حسب أسبابها، فلذلك<sup>80</sup> تكثر بكثرتها ونقل بقلتها وتقع في جهاتها، [فإذ]ا [كانت] أسباب فعلي فكذلك المسبيات،<sup>81</sup> ولو لم تكن فعل فاعل السبب لم يجب فيها ذلك كما لم يجب ذلك<sup>82</sup> في نبات الزرع وكذلك الولد والله أعلم<sup>83</sup>:

#### باب في استحالة فعل لفاعلين:

قد ثبت أن القادرين لا يمتنع فيهما أن يريد أحدهما ما يكرهه صاحبه،<sup>84</sup> وقد ثبت أيضاً أن الفعل يضاف إلى فاعله لوجوده وقد كان قادراً عليه، وقد [34ب] صح أيضاً بما تقدم أن أفعالي وجودها حسب قصدي (؟) حسب ما تقدم به الشرح، ويجب أيضاً نفيها [لك]راهي، وإذا ثبت ذلك لم يميز<sup>85</sup> إثبات [م]قدو[ر] لقادرين إذ كان يصح إر[اد]ة [أ]حدهما له، فكان يجب وجوده (؟) بإرادة هذا ونفيه

75 אליי כאפתקארה: إضافة في الهامش.

76 עולם אנהא פעלי: إضافة في الهامش.

77 تصحيح فوق السطر: אלגבאל.

78 إضافة في الهامش.

79 אנה ... פהי איצ'א: إضافة في الهامش.

80 تصحيح فوق السطر: ולדלך.

81 אלמסבאת في الأصل.

82 כמא לם יגב דלך: إضافة فوق السطر.

83 ואללה אעלם: إضافة فوق السطر.

84 تصحيح في الهامش: אלאכר.

85 יגוז في الأصل.

لكراهة هذا، وهذا بعيد إذ كان يجب نفيه عن أراده لنفيه وكراهة صاحبه له، وكان يجب كراهته وجوده<sup>86</sup> ونفيه<sup>87</sup> عن كرهه، وهذا يؤدي إلى نفيه عن يجب إثباته له إذ<sup>88</sup> كان يجب إثباته لمن كرهه حسب ما إثباته لمن أراده، وهذا بعيد لوجوب إثباته مع قيام ما يجب نفيه لإرادة هذا ونفيه لكراهة هذا<sup>89</sup> وهي الكراهة، وفي هذا ما فيه، وإذا لم يجوز ذلك سواء<sup>90</sup> كان القادران قديمين أو محدثين أو كان أحدهما قديماً والآخر محدثاً وجب نفي حدوث الفعل من ذاتين، وإذا ثبت أن الأفعال المقدم ذكرها محدثة من جهتنا لم يجوز أن تكون مخلوقة لله تعالى، بل المخلوق له تعالى هي المقدم ذكرها وما جرى مجراها والله أعلم:

### باب القول في الكسب والمخلوق<sup>91</sup>

إذا ثبت بما تقدم أن القوم أثبتوا كسباً وأضافوا<sup>92</sup> الفعل إلى العبد على جهة ال[ا]ك[س]ب[ا] [ب] [ق]الوا[ ] هو كسب له، فقلت إن التحقيق هو أن هذا الفعل عندهم مخلوق لله تعالى وأن العبد لم يوجد فقد <آل> الأمر إلى أن<sup>93</sup> [ت]سميته قد تعرف من المعنى ولا معتبر بذلك، فلو [ك]ا[ ]ن الله تعالى قد خلق جميع أفعال العباد والمعنى أنه أو [جد]ها وقد علم أن فيها التبيح كما أن فيها الحسن وفيها العيب وما هو حكمه، لكان يجب كونه تعالى قد فعل [35] التبيح والعيب، وذلك مستحيل في الله تعالى، وقد تقدم بذلك الشرح، وليس يخرج من ذلك كون العبد مكتسباً للفعل لأن العلة في استحقاق الذم هو إحداث التبيح و[إ]يجاده، وكون العبد [عند]هم مكتسباً للفعل لا يخرج من كونه تعالى محدثاً له موجداً له، وهذا قائم

86 וכראה ... וגודה: إضافة في الهامش.

87 إضافة فوق السطر.

88 אן في الأصل.

89 לאראדה הדא ונפיה לכראהת הדא: إضافة في الهامش ولعلها مشطوبة.

90 שא في الأصل.

91 إضافة بخط آخر.

92 לאצ'אפון في الأصل ומטصح באצ'אפון.

93 إضافة في الهامش.



في ما تفرّد به تعالى، وإذا كان لا صفة للفعل إلا وهي بالله تعالى فما الذي يبقى<sup>94</sup> من صفات الفعل حتى يكون معلقاً بالبعد فيقال أنه مكتسب له؟ وليس إذا كان تعالى قد خلق القروود والخنزير وما جرى مجراهما من الصورة القبيحة، وكان ذلك حسناً منه، وجب مثله أن نجيز عليه تعالى فعل الظلم لأن هذا قبيح كما أن القسم الأول قبيح وقد فعله، وذلك أن القبيح في اللغة قد يقع على ما تنفر النفس منه، والحسن لما يستحسن من جهة الشهوة، وقد يقع أيضاً على الفعل الذي يستحق فاعله لأجله<sup>95</sup> الذم، والحسن الذي يستحق لأجله المدح، فالأول يجوز على الله تعالى لأن الغرض فيه استقباح الصورة واستحسانها<sup>96</sup> والثاني غير جائز لأن<sup>97</sup> القصد فيه الظلم الذي لا يجوز من الحكيم فعله ولذلك جاز<sup>98</sup> من الله تعالى أن يتفرّد<sup>99</sup> بفعل تلك الصورة ولم يجز منه تعالى التفرّد<sup>100</sup> بالظلم<sup>101</sup> ولو جاز عليه تعالى فعل القبيح لوجب أن يشتق [ه] اسماً من فعله له فيقال فيه تعالى عن ذلك أنه ظالم، كما يجب ذلك في وصفه بأنه عادل وضارب وقاتل من فعله العدل والضرب والقتل، لأن طريق ذلك اللغة وأهلها<sup>102</sup> فيسمون من عقلوا فعل ذلك منه<sup>102</sup> بهذه الاسماء ولم يفرقوا في ذلك بين القديم والحديث تعالى عن ذلك، وليس [35ب] إذا جاز أن يخلق الحركة والسواد والولد ولا يوصف<sup>103</sup> بأ[ه] متحرك ولا أسود ولا والد وجب مثل ذلك في جواز فعله تعالى [ل] لظلم ولا يوصف مع ذلك أ[ه] ظالم، وذ[ك] من فائدة متحرك لا يحصل عندهم لمن علق [ه] [؟] [ه] [؟] حال، وقد دلت الدلالة على استحالة حصول تلك الحال إلا لمن حلته الحركة وجاز عليه الانتقال، وهذا قائم في الأجسام والجواهر دون سائر الموجودات، وكذلك الأسود هو

94 تصحيح فوق السطر: ינפי في الأصل.

95 إضافة في الهامش.

96 אסתחסינהא في الأصل.

97 إضافة في الهامش.

98 إضافة فوق السطر.

99 تصحيح فوق السطر: ינפרד.

100 תלן [צורה ... אלתפרד]: إضافة في الهامش.

101 אלט'לם في الأصل.

102 إضافة في الهامش هنا: כוונה (!).

103 יצרה في الأصل والحرف 6 مرموزة للحذف.

من حله السواد وإذا كان الخالق ليس يجسم ولا جوهر واستحال عليه حلول الأشياء لم يجوز أن نصفه بأنه متحرك ولا أسود، وأما الوالد فهو من خرج الولد من ظهره أو ولد على فراشه، ولا ظهر للخالق تعالى ولا ولد فلذلك<sup>104</sup> لم نصفه [بذ]لك حقيقة، بل الغرض<sup>105</sup> فيه الرحمة والرعاية والتدبير والإحسان، وكقوله تعالى هوأ يقرأني أبني أةة رة' أه أهني بكرور رة'<sup>106</sup> والله أعلم:

### باب في القضاء والقدر:

نحن قائلون بهما على ما أفسره، يكون القضاء بمعنى القطع والحكم وهذا أصله ولذلك سمي القاضي<sup>107</sup> قاضياً لأنه قاطع الأحكام ومنفذها، والله تعالى قضى بفرائضه والمعنى ألزم المكلفين العمل بحكمها (٢) <sup>108</sup> وأوجبها عليهم، لا أنه ألجأهم إلى فعلها وجبرهم عليها كقوله تعالى في سائر الفرائض وإيجابها مـصـو' ومـ' لعـس' رة'<sup>109</sup> وقال ومـصـوتـة وحقـيمـة وتورـة صـوتـة لهـم بـيد مـشـة عـبـدك<sup>110</sup>: ويكون [القضاء] بمعنى الخبر والعلم وقد أخبر الله تعالى وأعلم بـ[ر]ائضه وغيرها كما حسن في<sup>111</sup> حكمته أن يعلمه . . .

\* \* \*

112[3]

<sup>104</sup> فلدد في الأصل.

<sup>105</sup> تعألة ... ألةررر: إصافة في الهامش.

<sup>106</sup> Psalms 89:27-28: "He shall say to Me, 'You are my father, my God, the rock of my deliverance.' I wil appoint him firstborn ..."

<sup>107</sup> تصحيح في الهامش، ألكص'أ في الأصل.

<sup>108</sup> به'مأ' في الأصل.

<sup>109</sup> It is not clear to which verse he is referring here. He may have misquoted from memory. It is possibly Deuteronomy 8:11, 11:22, or 26:17 or a similar verse.

<sup>110</sup> Nehemiah 9:14: "... You ordained for them laws, commandments and Teaching, through Moses Your servant. "

<sup>111</sup> إصافة فوق السطر.

<sup>112</sup> RNL Yevr.-Arab. I:996

باب في ما عند المخالف في هذه الثلاثة أحكام:

لا نجيز تقدم القدرة للفعل بل نحيل وجودها (؟) لأول (؟) [ف]عل موجود فمنهم من يقول أنها موجبة [ل]لفعل، ويقول أن القدر متضادة، ولذلك يحيل وجود القدرتين في محل واحد، ويقول أيضاً أن القدرة على الشيء ليست قدرة على ضده، ولذلك يقول أن الكافر لا يقدر على الإيمان والمؤمن لا يقدر على الكفر، فهذا ما عند المخالف والله أعلم:

باب في أن القدرة يجوز عليها البقاء

إن الذي لا<sup>113</sup> يجوز عليه البقاء لا يحتاج في عدمه في الحال الثاني من وجوده المعدم فيعدمه<sup>114</sup>، بل لا بد من عدمه في الثاني، وهذا كالصوت والإرادة، وما يجوز عليه البقاء لا ينتقي إلا بضد أو ما يقوم مقامه، فلا بد في انتفائه من أمر ما لأجله ما وجب فيه<sup>115</sup> العدم دون الوجود، وإذا كان هذا كهذا وكان القادر لا يخرج من كونه قادراً على أمر واحد إلا المعنى معقول من عجز (؟) إن كان إليه طريقاً أو فساد بنية أو تغيير فيحصل فيه<sup>116</sup> من تعب أو مشي وكان القادر لا يكون قادراً إلا بقدرة ووجدنا القادر لا يخرج من كونه قادراً إلا للأمر ما، علم أن قدرته يجوز عليها البقاء، وأيضاً، فإننا قد نأمر الإنسان ليدفع إلينا الثوب الكامن في البيت وهو لا [يصل] [ب]إليه إلا بعد قيامه وذهابه إلى البيت، وذلك لا يحصل منه إلا بعد مدة، ويحسن منا أمره<sup>117</sup> بذلك ثم [لا] نذمه، ويحسن م[ن] ذلك<sup>118</sup> إذا هو لم يرح من موضعه أن نذمه على تركه لنا ولتنا ذلك الثوب، فلو لم يكن [ف]أدرا على فعل ذلك وهو في<sup>119</sup> مكانه لم يحسن منا ذمه،

<sup>113</sup> إضافة بخط الكاتب.

<sup>114</sup> فيعدمها في الأصل.

<sup>115</sup> في في الأصل ومتصح بخط آخر.

<sup>116</sup> فيها في الأصل ومتصح بخط آخر.

<sup>117</sup> إضافة فوق السطر.

<sup>118</sup> ثم...: إضافة في الهامش.

<sup>119</sup> إضافة فوق السطر.

وهذا يدل على بقاء قدرته أيضاً، إذ لبقائها ما صح كونه قادراً في الحال الأول على مناولة الثوب الذي يصح وقوعه منه في الوقت الثاني<sup>120</sup> مثلاً والله أعلم:

### باب في حسن القدرة على الضدين:

إذا ثبت جواز البقاء عليها ولم يكن للأزمئة وللأمكنة تأثير في عدمها فيجب أن يكون القادر على التصرف بالعراق أن يقدر على التصرف بالشام وهو على ما هو عليه من غير تغيير من عدم قدرته وما جرى مجراها، وإلا أدى إلى تخصيصها بوجود جنس دون جنس أو أدى إلى<sup>121</sup> أن تكون موجودة مع استحالة وقوع الفعل بها، وهذا بعيد. وأيضاً، فإننا قد علمنا أن أقدر القادرين لا يجوز أن يقع الذهاب منه في جهة من الجهات ألف فرسك ومع<sup>122</sup> ذلك وهو<sup>123</sup> على ما هو به من غير تغيير لا يصح الآن <أن> يقع منه الذهاب في غير تلك الجهة ولا شبر، وكذلك لا يجوز أن يقدر على تفريق الجبال ومع ذلك لا يقدر [ع] إلى الجمع بين تبنتين (؟)<sup>124</sup> ويقدر أيضاً على حمله الأثقال ولا يقدر على حمله أوقية، وإذا نعد<sup>125</sup> جميع هذا [4] وكان القول بأن القدرة لا يقدر بها على الضدين يؤدي إليه وجب كونها قدرة على الضدين:

### باب القول في كونها متقدمة<sup>126</sup> على الفعل:

قد ثبت [أن هن]ا (؟) قدرة على الضدين على التفسير المتقدم [وهو] أنه يصح وجود الضدين بها على جهة البدل، لأن يوجد في محل واحد في حالة واحدة واحدة، وإذا ثبت كونها كذلك فلو كان في

120 ألي في الأصل.

121 תכניצהא ... אלי: إضافة في الهامش.

122 تصحيح غير واضح فوق السطر.

123 ولعله مشطوب.

124 בניתיזן في الأصل ومتصحح بخط آخر.

125 בעד في الأصل.

126 מתקמה في الأصل.

وجودها وجود مقدورها على جهة الوجوب إما بدلاً<sup>127</sup> وإما بأن تكون موجبة له وكان حكمها مع الضدين على سواء، وجب وجوب الضدين معاً لوجودها لأن ليس لأحدهما على صاحبه مزية في باب الوجود، وهذا بعيد إذ يؤدي إلى جواز وجودهما،<sup>128</sup> وإن لم يوجد أحدهما هذا أيضاً مثل الأول في البعد، فإذاً يجب<sup>129</sup> (؟) تقدمها . وإنما جاز على قولنا وجود أحد الضدين دون صاحبه هو لقولنا أن الفاعل أوجده دون ضده أو أثره عليه، لا لأن القدرة عندنا موجبة للفعل، وإنما الفاعل يفعل بها على جهة الاختيار، وهي كالألة له في فعل ما يفعله، ولذلك جاز وجودها وإن لم يؤثر القادر بها أن يفعل بها لأنه مختار<sup>130</sup> في فعله لما يفعله غير مضطر إليه، وخاصة وجوب ذلك في الطاعات والمعاصي، وأما وجوب تقدمها على الفعل فهو إذ<sup>131</sup> الحاجة إليها هي أن يوجد [4ب] بها الفعل ويخرج بها من حال عدمه إلى حال وجوده، وقد علم أنه في حال وجوده غير محتاج إليها لأنه قد استمر بالوجود فيها، وكذلك استغنى [ت] في حال بقاءه، فعلم بافتقاره إليها أنه إنما افتقر إليها في حال عدمه، وذلك يوجب تقدمها عليه، وما ذكرته من حسن الأمر بمناولة الثوب يدل على جواز تقدمها قبل الفعل والله أعلم:

باب في أن القدرتين على الضدين: غير متضادتين:

لو كان الأمر كذلك لأوجبت كل واحدة للقادر صفة تضاد الصفة الأخرى، وهذا لا يجوز كما لا يجوز أن يوصف بأنه قادر وعاجز عن شيء واحد، ولا علة في امتناع ذلك إلا كون الذات على صفتين متضادتين، فكما استحال كون الذات عالمة جاهلة في حالة<sup>132</sup> واحدة بالشيء الواحد على وجه واحد على جهة التفصيل وكونها أيضاً مريدة كارهة وقادرة عاجزة فكذلك كان يجب لو كانت القدرتان على

<sup>127</sup> بدليل في الأصل.

<sup>128</sup> وودها في الأصل.

<sup>129</sup> وجوب في الأصل.

<sup>130</sup> لانها مكتأر، إضافة في الهامش.

<sup>131</sup> أن في الأصل.

<sup>132</sup> فكما . . . حالها: إضافة في الهامش.

الضدين متضادتين أو لا يوصف القادر بالقدرة على الضدين<sup>133</sup> في حال، وقد علم وصفه بذلك، فما أدى إلى خلافه غير جائز، وقد علم أيضاً أنه تعالى يوصف بالقدرة على الضدين، ولو استحال ذلك فينا [أ] استحال فيه أيضاً لأن هذا أمر يرجع إلى الصفة لا إلى علة الصفة، فلذلك لم يجوز أن يوصف تعالى بأنه [5] عالم جاهل ولا قادر عاجز ولا مرید كاره في حال، فعلم أن القادر منا قادر على الضدين، وإذا كان لا يكون كذلك [إلا ب] المعنى علم أن ذلك المعنى غير متضاد:

باب [في] حسن أمره للكافر بالإيمان وما يتعلق [ب]ذلك:

إذا ثبتت هذه الجملة علم أن القادر على الكفر قادر على الإيمان، وإذا كان قادراً على ذلك حسن منه تعالى أن يأمره به ويريده منه ويرغبه في فعله وينهاه عن الكفر ويزجره عنه، ولو كان الكافر غير قادر على الإيمان لما صح منه تعالى<sup>134</sup> أمره بذلك مع جميع ما تقدم لأن فيه تكليف ما لا يطاق، وفيه أيضاً جواز تكليف<sup>135</sup> العاجز لأن الجميع قد شملهم تعذر الفعل عليهم، واستحال وجوده منهم وهم<sup>136</sup> على ما هم عليه، وإذا كان تكليف الجاهل بالأفعال المحكمة إيجاباً كذلك منه وتكليف من لا آله له بما يقتدر في وجوده إلى آله، ومن لا دلالة له على المدلول عليه بتصديق<sup>137</sup> النبي، ومن لا رجلين له بالقيام، ومن لا أذنين له<sup>138</sup> ولا عينين بالسمع<sup>139</sup> والنظر، يستحيل لتعذر ذلك عليه، وإن كانت هذه المذكورات لا يقتدر فيها إلى إيجاب الفعل، بل إلى وجوده على وجه<sup>140</sup>، كانت القدرة التي يقتدر إليها لوجود الفعل بها أولى بالاستحالة،

133 متضادتين ... אלצ'דין, إضافة في الهامش.

134 צח מנה תע', إضافة فوق السطر.

135 מא לא ... תכליה, إضافة في الهامش.

136 تصحيح فوق السطر.

137 לתצדיק في الأصل.

138 להו, إضافة في الهامش.

139 פאלסמעל في الأصل.

140 עליו וגוה, إضافة فوق السطر.

على أن العاجز فيه العجز الذي ينافي القدرة، وفي الكافر [5ب] على قوهم القدرة على الكفر وهي<sup>141</sup> منافية للقدرة على الإيمان، وفيه أيضاً الكفر المضاد لوجود الإيمان وكذلك فيه إرادة الكفر وهي منافية لإرادة الإيمان، فحالة الكافر إذاً أسوأ من حالة العاجز، فإذا لم يميز تكليف العاجز عندنا وعندهم كان تكليف الكافر على قوهم أولى أن لا يجوز، وإذا دل الدليل على جوازه بالذي تقدم ذكره بعد القول بخلافه، وقد نطق الكتاب كثيراً بتكليف الخاطي<sup>142</sup> والكافر، ولذلك تواعدهم ودعى وليه عليهم بقوله *שפך חמתך אל הגוים*<sup>143</sup>: فأما لمن كان من الأمة فكثير أيضاً، ولقد أبعدهم الله تعالى عن نفسه تكليف الصعب وإن كان وجوده يصح، فكيف ما لا يطاق؟ وذلك من قول الولي عليه السلام *ועתה ישראל מהי יי אלהיך שואל מעמד כי אם ליראה וג'*<sup>144</sup> وفي وضوح الدلالة وتيسيرها قال *לא נפלות היא ממך ולא רחקה הוא*<sup>145</sup> وقال أيضاً الولي الآخر بما أقدم *» א' ל'מ' 146*: فهذا وما أشبهه<sup>147</sup> يدل على أنه تعالى قد كلف وأزاح العلة بالقدرة على ما كلف وممكن من العلم والدلائل والآلات المتصلة والمنفصلة وسائر ما جانس ذلك، ولما كان القول في إثبات القدرة وأحكامها طريقاً إلى معرفة ذلك رأيت ذكره وإن كان فيه مشقة ما، فالواجب النظر والتأمل لحالة ليصح بمعونة<sup>148</sup> الله تعالى الاعتقاد لما ذكرت<sup>149</sup> أخيراً من قبح تكليف ما لا يطاق ويسلم وإن كان تكليف ما لا يطاق [6أ] قائماً<sup>150</sup> قبحه في أوائل العقول، لكن<sup>151</sup> حسن منا ذكر ذلك لكثرة الشغب فيه وأن بعض<sup>152</sup> الناس لا يحتشم <من>

<sup>141</sup> إضافة فوق السطر.

<sup>142</sup> *אלכאפר* في الأصل *ومتصحيح* بيد الكاتب.

<sup>143</sup> Psalms 79:6: "Pour out Your fury on the nations that do not know You ..."

<sup>144</sup> Deuteronomy 10:12: "And now, O Israel, what is it that the Lord your God demands of you? It is to rever the Lord our God ..."

<sup>145</sup> Deuteronomy 30:11: "Surely, this Instruction which I enjoin upon you this day is not too baffling for you, nor is it beyond reach."

<sup>146</sup> It is not clear what verse is indicated here.

<sup>147</sup> *אשבאהה* في الأصل.

<sup>148</sup> *تصحيح* في الهامش.

<sup>149</sup> *דכרא* في الأصل.

<sup>150</sup> *פאנמא* في الأصل *ومتصحيح* بيد اخر.

<sup>151</sup> *ליכין* في الأصل. إمالة.

<sup>152</sup> إضافة فوق السطر.

ارتكابه، وفيهم من يقول به تقليداً وإن لم يفهم ما يقوله، [والرجوع] في مثل هذه الأمور إلى النفس، وأنت بحمد الله تجد ما ذكرته لك فيها .

\* \* \*

153(أ9)

### باب الأصلح الذي هو أنفع في باب الدنيا:

قد مضى الكلام في ما هو أصلح في باب الدين وأن لا بد من فعله [أنه] داعٍ إلى [ال]طاعة وزاجر عن المعصية، فأما الأصلح الذي [م]عناه أنفع وهو مع ذلك متعلق بأمر الدنيا فإنه غير واجب عليه تعالى لأن لا وجه يشار إليه يكون موجباً لذلك، وفعل ذلك إذا لم يكن فيه وجه من وجوه<sup>154</sup> القبح منه تعالى حسن، فرق بين الحسن والواجب، وقد علم أنه تعالى قادر على خلق عالم آخر غير هذا العالم وعلى خلق من إذا كلفه الطاعة كان نافعاً له بذلك،<sup>155</sup> وهو قادر أيضاً أن يزيد<sup>156</sup> في جسم<sup>157</sup> الطائعين ويكثر قدرهم ويزيد في شهواتهم ويمكثهم من نيل مشتاهم، ومع ذلك فقد يمكن تعري جميع ما ذكرته من هذه النعمة من القبح وهو تعالى قادر على جميعه وعلى أضعافه، لا يضره هذا العطاء ولا تنقص خزائنه، بل هو الجواد الكريم لا يجوز عليه البخل، ومع ذلك لم يفعله، فعلم بذلك أنه غير واجب عليه، لا وجوب الدين ولا وجوب في الحكمة، بل هو حسن منه على ما قلت، وليس إذا لم يتفضل تعالى بما هذه سبيله وجب أن يكون بخيلاً، تعالى عن ذلك، لأن البخيل هو من منع الواجب، وكذلك سمي الكتاب بذلك من منع حقوق الله تعالى عليه<sup>158</sup> في حيوانه بقوله وأرور نوكل ويشب عدرو ذكر نودر ووزوح

<sup>153</sup> RNL Yevr.-Arab. I:996

<sup>154</sup> ألوووا في الأصل.

<sup>155</sup> כאן נאפעא לה בדלך: إضافة في الهامش.

<sup>156</sup> יזיר في الأصل.

<sup>157</sup> إضافة فوق السطر.

<sup>158</sup> عليه: إضافة فوق السطر.



משחת<sup>159</sup> فلما<sup>160</sup> كان الواجب على قسمين، واجب مبتدأً من الله تعالى ذكره بقوله וישב עדרו זכר. والثاني ما يوجب الإنسان على [9ب] نفسه ذكره أيضاً بقوله ונודד וזבח משחת ففرق بين أن يتدئ الله تعالى بنعمته وبين أن يخلق ما يصح أن ينتفع به، وليس في الانتفاع به وجه من وجوه<sup>161</sup> القبح[ح]، في أن الأول غير واجب فعله عليه، وإن كان لا يضره [ولا] يلحقه نقص. والثاني لا يجوز أن يمنع من الانتفاع به لأن<sup>162</sup> لا فائدة [فيه]، ولذلك لم يجب على القادر منا الحكيم الجواد الكريم السني المنقي عنه البخل أن يتدئ ببناء قصر ليسكن المحتاج إليه فيه وإن كان لا يدخل عليه في بنية ذلك<sup>163</sup> القصر<sup>164</sup> كبير<sup>165</sup> شيء لسعة الأموال وكثرة الوكلاء الثقات وجودة الآلات وغير ذلك، ولا يجوز منه والحال هذه أن يمنع من الانتفاع باستقاءة ظلال قصره<sup>166</sup> وبأكل ما ينفيه من نفاء مائدته وما شاكل ذلك إذا لم يكن فيه وجه قبح لأن لا فائدة فيه والله أعلم:

#### باب في قسمة أفعالنا:

منها<sup>167</sup> المباح، وهذا فعله كتركه، إن شئنا فعلناه وإن شئنا تركناه، لا نستحق بفعله مدحاً ولا بتركه ذماً، ولا فائدة في إرادة الله تعالى لما هذا سبيله في دار التكليف، ومنها النافلة، وقد أراد الله تعالى ذلك، ونحن مستحقين الثواب على فعله ولا نستحق على تركه العقاب، ومنها الواجب المضيّق، وهو الحسن الذي ليس لفاعله تركه كردّ الوديعة عند المطالبة وارتفاع المنع وكحفظ السبوت والأعياد لأن هذه

<sup>159</sup> Malachi 1:14: "A curse on the cheat who has [an unblemished] male in his flock, but for his vow sacrificies a blemished animal."

<sup>160</sup> ولما في الأصل، مع تصحيح فوق السطر: فلما.

<sup>161</sup> ألوغوه في الأصل.

<sup>162</sup> إضافة فوق السطر.

<sup>163</sup> مرموز للحذف.

<sup>164</sup> إضافة في الهامش.

<sup>165</sup> كتير في الأصل، مع تصحيح فوق السطر: كبير

<sup>166</sup> באסתפסיל אלקצרה في الأصل.

<sup>167</sup> פיהא في الأصل.

لا بدّ لها ومنها الواجب المخير فيه [10أ] وهو الذي له البدل كالقربان من التوريم ובני יונה<sup>168</sup> فالواجب المضيق إذا فعلناه استحققتنا لأجل فعله الثواب وعلى تركه العقاب والمخير فيه نستحق الثواب على فعله [والعقاب] إذا<sup>169</sup> نحن لم نفعله ولم نعمل ما يقوم مقامه، وفيها القبيح الذي نستحق بفعله العقاب ويتركه الثواب والله أعلم:

### باب في قسمة أفعال الله تعالى:

لا شك في أن جميعها حسن لا مدخل للقبيح فيها كقوله הצור תמים פעלו<sup>170</sup> وتماه فنفي عنه وجه القبيح بقوله תמים פעלו وما يفعله تعالى من الآلام فعلى قسمين، أحدهما على جهة العقوبة للذي تقدم للعبد من الخطأ، كإماتة الأولاد وهلاك الأموال بأفعاله، ومن جنسه قال الولي عليه السلام יהיו בניו יתומים וגו'<sup>171</sup> وظاهر ما ذكره في אם בחקתי وفي והיה כי תבוא אל<sup>172</sup> يقتضي ذلك، وإن كان الأولى به وجه آخر لدخول الايديك<sup>173</sup> مع הרשע<sup>174</sup> في ذلك، ومنه ما يكون للاعتبار لا لذنب تقدم، وإن كان في العقوبة اعتبار أيضاً، وهذا كمحنة איוב<sup>175</sup> عليه السلام וירמיהו<sup>176</sup> وسائر من لحقه ذلك من الأنبياء والصالحين الذين لا ذنب لهم، وقد يفعل تعالى ذلك مع التائبين<sup>177</sup> مع توبتهم وإن كانت التوبة قد أسقطت جميع ما تقدم من الخطأ لما يراه في حكمته، كما فعل ذلك مع דוד<sup>178</sup> عليه السلام، ولعل وجه الحكمة في ذلك هو أن الخاطيء قد اعتاد الخطأ أو عرفه، فيفعل به تعالى ذلك ليشغله به [10ب] عنه

<sup>168</sup> Turtle-doves and pigeons used for sacrifices.

<sup>169</sup> ولعله مشطوب.

<sup>170</sup> Deuteronomy 32:4: "The Rock! – His deeds are perfect, Yea, all His ways are just ..."

<sup>171</sup> Psalms 109:9: "May his children be orphans, his wife a widow."

<sup>172</sup> These are two pericopes of the Torah which contain warnings of divine retribution for failing to heed the divine commandments. The first begins with Leviticus 26:3 and the second with Deuteronomy 26:1

<sup>173</sup> A righteous person.

<sup>174</sup> A wicked person.

<sup>175</sup> Job.

<sup>176</sup> Jeremiah.

<sup>177</sup> אלתאבתין في الأصل.

<sup>178</sup> David.

فينسأه ويعتبر أيضاً بذلك<sup>179</sup> ويفزع في كون ذلك سبباً لوفاء ما ضمنه على نفسه من ترك المعاودة، وقد يكون في ذلك اعتبار للغير أيضاً، ولا بد من أن<sup>180</sup> يعرضه (؟) على ما بلحقه<sup>[ه]</sup> من ذلك في أفعاله ما تفضل به على العبد من النفع<sup>181</sup> بخلقه (؟) إياه حياً قادراً مشتهياً، وقد يمكنه من نيل المشتهى، وقد يكلفه، وذلك تفضل أيضاً<sup>182</sup> وال[و]اب<sup>182</sup> الذي يفعله تعالى وإن كان واجباً في حكمته فاعله فأصله تفضل لأن وجوبه معلق بالتكليف، وأصل التكليف تفضل، وكذلك ما يفعله تعالى ليستدعي به إلى الطاعة ويبعد به عن المعصية تفضل أيضاً لأنه متعلق بالتكليف، وإذا كان التكليف والثواب وجميع ما هو تفضل ما يحصل إلا<sup>183</sup> وهو تعالى مرید له كانت الإرادة تجري مجراه في باب التفضل، وقد يفعل في الآخرة العقاب على جهة الاستحقاق والله أعلم:

#### باب في وجوب بعثة الرسول عليه السلام:

قد ثبت أن لله تعالى علينا فرضاً، وطريق معرفته العقول كالامتناع من الظلم وكشكر المنعم والامتناع من الكذب الذي لا<sup>184</sup> يجلب<sup>185</sup> به نفعاً ولا يدفع به ضرراً ما كان فيه ذلك محمول عليه وكوجوب معرفة الله تعالى<sup>186</sup> بجميع أوصافه وما لا يتم المعرفة إلا بها كالعلم بجد<sup>[و]</sup> العالم فهذه وأمثالها لا تقتصر في معرفة<sup>[11]</sup> وجوبها إلى سماع وههنا فرائض لا طريق إلى معرفتها إلا السمع، وذلك كحفظ السبت والأعياد وكثير من الطمأ<sup>187</sup> <sup>[و]</sup>الطهر في <sup>[م]</sup> يتعلق بالأكل والشرب والمس ولبس<sup>188</sup> <sup>[و]</sup>التقريب<sup>[و]</sup> القرابين

179 إضافة في الهامش.

180 إضافة فوق السطر.

181 אלנפס في الأصل، مع تصحيح فوق السطر.

182 ואלל[ת]ואב في الأصل.

183 إضافة فوق السطر.

184 إضافة فوق السطر.

185 יתגד في الأصل ومتصحح فوق السطر.

186 כונוב ... תעל، إضافة في الهامش.

187 طمأ = טמא = impurity.

188 Ritual fringes.

وظائر ذلك يتسع ذكره، وإذا<sup>189</sup> أوجبت الحكمة تكليفنا ذلك وكان لا طريق إلى معرفة [و]جوبها من جهة العقل وجب تعريفنا ذلك سمعاً، وقد كان يجوز أن يعرفنا تعالى جميع ذلك بأن يخلق كلاماً يدلنا على أنه تعالى هو المتكلم به دون سائر المخلوقين كما فعل ذلك في خطابنا بعشر كلمات،<sup>190</sup> وقد كان يجوز أيضاً أن يجعل الواسطة بيننا وبينه ملائكة المقربين، لكنه<sup>191</sup> تعالى عدل إلى بني آدم [ب]انتسابهم، وعدل إلى الواسطة دون الخطاب لأن الخطاب يحتاج في<sup>192</sup> معرفته في أنه خطابه إلى آية<sup>193</sup> على ما سأذكره، [ف]أخبره (؟) من بعد خلاته التي يفتقر إليها الرسول، ومع ذلك فسماع كلامه تعالى يورث الدوام عليه الهلاك، ولذلك قالت الأمة لموسى عليه السلام دبر انا ونسمعها واول يدبر عمنا انا<sup>194</sup> وقال أيضاً كي مي كل بشر אשר שמع قول انا ونسمعها واول يدبر عمنا كاشر שמעת انا ونسمعها<sup>195</sup>: ثم أنهم استدعوا الرسول عليه السلام إلى الواسطة<sup>196</sup> بقولهم قرب انا ونسمع<sup>197</sup> فلما كان في خطابه تعالى هذا وجب في حكمته إنقاذ الرسول من بني آدم ليكون هو الواسطة بينه تعالى وبينهم والله أعلم:

[11ب] تم الجزء الأول من كتاب النعمة بحمد الله وعونه يتلوه في الثاني باب في الطريق إلى معرفة كلام الخالق وأنه كلامه تعالى دون سائر المخلوقين: **ברוך יי לעולם** **אמן ואמן**:<sup>198</sup>

<sup>189</sup> פאדא في الأصل ومتصحح فوق السطر.

<sup>190</sup> See Exodus 20:1-16.

<sup>191</sup> ליכנה في الأصل.

<sup>192</sup> אלי في الأصل، مع تصحيح فوق السطر: פי.

<sup>193</sup> אנה في الأصل، مع تصحيح فوق السطر: איה.

<sup>194</sup> Exodus 20:16: “You speak to us,’ they said to Moses, ‘and we will obey; but let not God speak to us, lest we die.”

<sup>195</sup> Deuteronomy 5:23: “For what mortal ever heard the voice of the living God speak out of the fire, as we did, and lived?” The author was evidently quoting from memory, for his quotation varies from the massoretic version. According to his quote, the verse reads “... out of the fire as you have heard, and lived?”

<sup>196</sup> אלואסטה في الأصل ومتصحح فوق السطر.

<sup>197</sup> Deuteronomy 5:24: “You (Moses) go closer and hear ...”

<sup>198</sup> May God be blessed forever. Amen and Amen.

بسم الله الرحمن الرحيم:

باب في الطريق إلى معرفة كلام الخالق وأنه<sup>199</sup> كلامه تعالى دون سائر المخلوقين:

قد علم أن الطريق إلى معرفته تعالى في دار التكليف من جهة الاستدلال لا ضرورة ولذلك وقع الخلاف بين الناس في ذلك مع كثرة المخالفين، وصح وقوع الشبهة في طريق معرفته وإن أمكن زوالها، وصح منا أيضاً الاستدلال عليه بحدوث عالمه، وقد مضى الكلام في نفي رؤيته تعالى، وليس يجوز أن أعرف والحال هذه كونه متكلماً تعالى ضرورة لأن معرفته أصل للمعرفة بكونه متكلماً تعالى، وليس يجوز أن يكون الطريق إلى معرفة الأصل استدلالاً والطريق إلى معرفة الفرع ضرورة فيكون الفرع أقوى من الأصل لقوية طريقته، فإذا ن طريق معرفة كلامه هو الاستدلال، ولا يعرف ذلك لكون كلامه تعالى هائلاً يكاد (؟) الموت يحل بسامعه<sup>200</sup> لأن في ملائكته من هذه صفة كلامه لقوله في الملائك الذي رآه *דניאל*<sup>201</sup> عليه السلام *וקול דבריו כקול המון*<sup>202</sup> ويجوز أضعاف ذلك في القوة ممن لم يعلمنا الكتاب به وقد يجوز أن يمد تعالى [12] بعض ملائكته بطول النفس حتى أنه يورد الكلام الكثير من غير نفس وكذلك<sup>203</sup> يجوز أن يخلق من يتفق هو وغيره [في] الصوت حتى أن أحداً لا يمكنه أن يفرق بين صوتيهما (؟)، وبالجملة أن لا صفة يشار إليها في كلام [الخالق] تعالى إلا<sup>204</sup> ممكن أن يقدر تعالى بعض المخلوقين عليها وإنما الخطأ الكثير فنتيجه من الملائكة سمعاً لا عقلاً لأن إثبات الملائكة طريقة السمع أيضاً فكذلك<sup>205</sup> نفي الخطأ عنهم، وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن يكون طريق معرفة كلامه تعالى<sup>206</sup> آية وبرهان أو قول الرسول،

<sup>199</sup> *א* في الأصل ومتصح فوق السطر.

<sup>200</sup> *סאמעוה* في الأصل ومتصح فوق السطر.

<sup>201</sup> Daniel.

<sup>202</sup> Daniel 10:6: "... and the sound of his speech was like the noise of a multitude."

<sup>203</sup> *אלדאלך* في الأصل ومتصح فوق السطر.

<sup>204</sup> إضافة فوق السطر.

<sup>205</sup> *פלדלך* في الأصل ومتصح فوق السطر.

<sup>206</sup> إضافة فوق السطر.

ولذلك تقول أن بني إسرائيل عرفوا الكلام الذي سمعوه أنه كلام الله<sup>207</sup> تعالى إما بقول موسى عليه السلام وإما بالآيات التي رأوها في ذلك اليوم والله أعلم:

باب في<sup>208</sup> صفة الرسول:

لا يبعث الله إلى عباده رسولا يعلم منه أنه يكذب في رسالته ولا <من> يكتم ما أمره به بادائه إليهم ولا يؤري<sup>209</sup> ولا من يعلم أنه يلحقه عارض يمنعه<sup>210</sup> من أداء الرسالة لأن جميع ذلك لو جاز عليه كان ناقضا للغرض، لأن الغرض هو أن يعرفوا من جهته ما لا يعلمونه<sup>211</sup> إلا منه، فلو جاز أن لا يؤدي الرسالة<sup>212</sup> إذ لا يؤديها على وجهها لم يتم ما ذكرته، ولا يجوز عليه أيضا الكذب في أخباره كلها لأننا قد تعبدنا بتصديقه في سائر [12ب] أخباره ولأن ذلك ينفرنا من نبوته وإن كانت الآية والبرهان يدلنا على صدقه، وكيف يجوز أن يكون من الغرض في بعثته أن يقرب إلى طاعته تعالى ويبعد [عن] معصيته على صفة ينفر الناس من قبول أمره ونهيه؟ ولا يجوز عليه أيضا فعل الصغائر السخيفة كالتطيف (؟) في حبة أو سرقة باذنجانة، ولا [ي]جوز عليه كلام الله والهزؤ، وما قصد به التنبيه وإن كان ظاهره لهواً فجائز لأن الغرض به غير ظاهره، وهذا كما فعل אליהו<sup>213</sup> عليه السلام בעובדי הבעל ונביאיו וכמריו<sup>214</sup> ولما<sup>215</sup> قصد بذلك التنبيه إلى صفات الأوثان والفرق بين صفات الله تعالى وبينها كقوله عليه السلام ויהי בצהרים ויהתל בהם אליהו ויאמר קראו בקול גדול כי אלהים הוא כי שיח וכי שיג לו וכי

<sup>207</sup> إضافة فوق السطر.

<sup>208</sup> إضافة فوق السطر.

<sup>209</sup> يوري: + לא יעותל (مرموز للحذف).

<sup>210</sup> يمنعه: تمنعه، في الأصل ومتصحح فوق السطر.

<sup>211</sup> يعلمونه في الأصل ومتصحح فوق السطر.

<sup>212</sup> يودي ألويسا: مرموز للحذف.

<sup>213</sup> Elijah.

<sup>214</sup> "with the worshippers of Ba'al, his prophets and his priests"

<sup>215</sup> لا في الأصل ومتصحح فوق السطر.

דרך לו אולי ישן הוא וייקץ<sup>216</sup>: ولا يجوز عليه فعل الكبائر بعد نبوته، لا ظاهراً ولا خفياً وإن كان يتوب<sup>217</sup> عنها، لأن تعظيمه وإكرامه قد وجب علينا في حال غيبته كما (؟) في حال حضوره، وذلك في جميع الأحوال من غير تخصيص، ولذلك وجب التأويل في قصة ٦١٦<sup>218</sup> عليه السلام على وجه يطابق هذا الأصل: وأما إن سأل من هو كافر به تعالى أو من هو مرتكب الكبائر وذلك منه ظاهر فالأمر في بابه ظاهر إذ التفسير قائم فيه، وكذلك من يجوز عليه في وقت رسالته، وإذا كان من وصف [8]<sup>219</sup> الحكم ما ذكره بقوله انوشي حيل يראي الهام انوشي اامت شوناي בצע<sup>220</sup> وفي الشهود أيضاً قال واعيידה לי עדים נאמנים<sup>221</sup>، فكيف يجوز أن يكون صفة النبي خلاف ذلك<sup>222</sup> وهذا منه أخرى؟ وقد قيل أن من عصى قبل رسالته وتاب عنها أو جوز عليه ذلك قبل رسالته فمنزله<sup>223</sup> ما تقدم في أن ذلك منفر، وأما الصغائر الواقعة على جهة الغلط وعلى ضروب من التأويل وغير ذلك فإنها تجوز عليهم لأنها تقع وهي مكفرة بما تقدم من الطاعات، ولهذا<sup>224</sup> موضع نشرحه<sup>225</sup> فيه، وجميع ما ذكرته من صفة النبي عليه السلام هو ما قيل في صفة الملائك الذي هو واسطة بين الرسول وبين الله تعالى، وما قلته في الكلام الذي سمعه بني إسرائيل هو قائم في ما سمعه موسى عليه السلام، ولو قال له ملائك قد عرف صدقه أن هذا كلام الله تعالى لعرف ذلك، ولو قال له تعالى بعد معرفته أن الخطاب من عند الله تعالى:

<sup>216</sup> I Kings 18:27: “When noon came, Elijah mocked them, saying, ‘Shout louder! After all he is a god. But he may be in conversation, he may be detained, or he may be on a journey, or perhaps he is asleep and will wake up.’”

<sup>217</sup> ימותי في الأصل ومتصحح بيد الكاتب.

<sup>218</sup> David.

<sup>219</sup> RNL Yevr.-Arab. I:996

<sup>220</sup> Exodus 18:21: “... capable men who fear God, trustworthy men who spurn ill-gotten gain ...”

<sup>221</sup> Isaiah 8:2: “and call reliable witnesses ...”

<sup>222</sup> כלאף דלך إضافة فوق السطر.

<sup>223</sup> במנזלתה في الأصل.

<sup>224</sup> והאדא في الأصل ومتصحح فوق السطر.

<sup>225</sup> נשרח في الأصل ومتصحح فوق السطر.

أي خطاب سمعته من غير شخص تراه فهو خطابي، لعرف ذلك على مر الدهر من غير آية تقدم<sup>226</sup> في<sup>227</sup> كل دفعة والله أعلم:

باب في وجوب فعل الآيات والبراهين على يد الرسول:

إذا بعث الله تعالى إلى عباده رسولاً وكان لا بد من تصديقه تعالى له إذ لا يجوز أن يكون كلام الرسول ودعواه هما الحجة في ذلك، إذ المدعي المبطل يشاركه في دعواه، ولو شهد تعالى له بكلام يفعله لكان لا بد [8ب] في معرفة أن هذا الكلام كلام له من برهان، فإذا كان البرهان لا بد منه مع الكلام كان بوجوده<sup>228</sup> مع رفع الكلام أولى، ولذلك أجرى الله تعالى عاداته في الدلالة على تصديق النبي عليه السلام بإقامة<sup>229</sup> الآية والبرهان، ولذلك لما طلب (؟) موسى عليه السلام دلالة على تصديقه بقوله وهن لا يأمينو لي ولا يسمعوا كي يأمروا لا نראה أليך<sup>230</sup> أمره رب العالمين بما فعله على يده وكذلك يهوشع<sup>231</sup> خليفته عليه السلام ويشعيا<sup>232</sup> فهذا بشق<sup>233</sup> الأردن وقيام تلك المياه وما يتعلق بذلك ووقوف الشمس والقمر بقوله شמש בגבעון דום וירח בעמק אילון<sup>234</sup> وقال في المعشة וידם השמש<sup>235</sup> وتمامه: وهذا برجوع الشمس إلى وراء عشر درجات بقوله הזה לך האות<sup>236</sup> وبینה

<sup>226</sup> فوق السطر: אן:

<sup>227</sup> פיה في الأصل، مع تصحيح: פי.

<sup>228</sup> לוגוה في الأصل ومتصحح فوق السطر.

<sup>229</sup> بإقامة: + אלדלאלה، وهو مرموز للحذف.

<sup>230</sup> Exodus 4:1: "What if they do not believe me and do not listen to me, but say: The Lord did not appear to you?"

<sup>231</sup> Joshua.

<sup>232</sup> Elijah.

<sup>233</sup> שק في الأصل ومتصحح فوق السطر.

<sup>234</sup> Joshua 10:12: "... Joshua addressed the Lord; he said in the presence of the Israelites: 'Stand still, O sun, at Gibeon, O moon, in the Valley of Aijalon!'"

<sup>235</sup> Joshua 10:13: "And the sun stood still and the moon halted ..."

<sup>236</sup> Isaiah 38:7: "And this is the sign for you from the Lord ..."



بقوله הנני משיב את צל המעלות אשר ירדה במעלות אחז בשמש אחרנית עשר מעלות וג'<sup>237</sup> וכדכא סאטר האנביא עליהם السلام والله أعلم:

باب في أن الفعل الواقع منا على صفة مخصوصة يقوم مقام التصديق بالكلام:

قد عَلَّمْنَا أَنْ فِي أَفْعَالِ الرُّؤْسَاءِ وَالْمُلُوكِ مَا يَفْعَلُونَهُ حَسَبَ دَعْوَاهُمْ مِنْ اجْتِلَابِ<sup>238</sup> نَفْعٍ وَدَفْعِ ضَرَرٍ وَذَلِكَ كَأَكْلِهِمْ وَشَرِبِهِمْ وَنَوْمِهِمْ وَرُكُوبِهِمْ، وَمَا جَرَى هَذَا الْجَرَى فَهُوَ مُنْقَسِمٌ إِلَى قَسْمَيْنِ، فِيهِ مَا قَدْ جَرَتْ الْعَادَةُ بِفَعْلِهِ فِي أَوْقَاتٍ مَعْلُومَةٍ لَهْمُ كَالْأَكْلِ وَالشَّرْبِ وَالنَّوْمِ وَالرُّكُوبِ فِي يَوْمٍ مُعَيَّنٍ، وَفِيهِ مَا لَيْسَ لَهُ وَقْتُ مَعَيَّنٍ لَكِنْ<sup>239</sup> سَبَبُهُ غَيْرُ خَفِيِّ كَالْخُرُوجِ لِأَمْرٍ<sup>240</sup> مَهْمٌ وَافٍ مِنْ غَيْرِ [أ7]<sup>241</sup> عِلْمٌ بِخُرُوجِ<sup>242</sup> مَنْ يَرِيدُ أَنْ يَتَلَمَّ فِي الْمَلِكِ، وَخُرُوجِ الْمَاءِ عَنْ ضَفَّةٍ<sup>243</sup> [نم] سَادَ مَوْضِعَهُ وَمَا جَرَى هَذَا الْجَرَى [ي]، وَجَمِيعُ هَذَا لَيْسَ (؟) لَهُ تَأْثِيرٌ فِي تَصْدِيقِ الصَّادِقِ لِأَنَّ سَبَبَهُ ظَاهِرٌ مُكْشُوفٌ، وَفِي أَفْعَالِهِمْ مَا لَمْ تَجْرِ عَادَتُهُمْ بِفَعْلِهِ، فَإِنْ اتَّفَقَ لَهْمُ فَعْلُهُ فَلَا بَدَّ مِنْ بَيَانِ سَبَبِهِ لِكُلِّ مَنْ شَاهَدَهُ إِمَّا قَبْلَ فَعْلِهِ أَوْ بَعْدَهُ، وَهَذَا كَتَبِيَامِ الْمَلِكِ الْعَظِيمِ مِنْ كُرْسِيِّهِ وَجُلُوسِهِ عَلَى الْأَرْضِ وَنَزْعِهِ لِتَاجِ رَأْسِهِ وَتَخْرِيقِهِ لِثِيَابِهِ وَمَشِيهِ حَافِيًا<sup>244</sup> وَلَيْسَهُ لَمَّا<sup>244</sup> لَمْ تَجْرِ عَادَتُهُ بِلِبَاسِهِ، فَهَذَا وَمَا جَرَى بِجَرَاهِ إِنْ ظَاهَرَ أَمْرُهُ كَانَ هُوَ السَّبَبُ فِي فَعْلِهِ دُونَ غَيْرِهِ، وَإِنْ لَمْ يَظْهَرِ سَبَبُهُ وَادْعَى مَدْعٍ أَنَّهُ قَدْ فَعَلَ لِتَصْدِيقِهِ كَانَ هُوَ الظَّاهِرُ، فَإِذَا فَعَلَهُ الْحَكِيمُ الَّذِي قَدْ عِلْمَ أَنَّهُ لَمْ يَورِ وَيَعْمَ عِلْمَ بِهِ تَصْدِيقِ الْمُدْعَى، وَهَذَا كَرَجُلٍ ادَّعَى عَلَى بَعْضِ الْمُلُوكِ الْحُكَمَاءِ أَنَّهُ رَسُولُهُ لَوْسَاطِهِ<sup>245</sup> بَيْنَهُ وَبَيْنَ رَعِيَّتِهِ فِي أُمُورٍ يَذْكُرُهَا، وَيَقُولُ مَعَ ذَلِكَ إِنْ الدَّلَالَةُ عَلَى صِدْقِ قَوْلِي هُوَ نَزُولُ الْمَلِكِ مِنْ كُرْسِيِّهِ وَمَا جَرَى بِجَرَاهِ، إِنَّهُ كَانَ لَا

<sup>237</sup> Isaiah 38:8: "I am going to make the shadow on the steps, which has descended on the dial of Ahaz because of the sun, recede ten steps."

<sup>238</sup> אגרתאדא די الأصل.

<sup>239</sup> ליכין די الأصل. إمالة.

<sup>240</sup> לא לאמר די الأصل.

<sup>241</sup> RNL Yevr.-Arab. I:996

<sup>242</sup> לכרוג די الأصل ومتصحح فوق السطر.

<sup>243</sup> טנה די الأصل ومتصحح في الهامش: לאנה.

<sup>244</sup> מא די الأصل ومتصحح فوق السطر.

<sup>245</sup> לוסטתה די الأصل ومتصحح فوق السطر.

فرق بين قوله له صدقت وبين فعله ما يفعله من هذه الأمور، ولذلك أقامها الله تعالى مقام البرهان ممن جرى منه مثل ذلك، وهذا كلف [7ب] *يחזקאל*<sup>246</sup> عليه السلام حين قال له تعالى *عשה لك כלי גולה וגולה יומם לעיניהם וגלית ממקומך*<sup>247</sup> ثم قال *ח[תר] لك בקיר*<sup>249</sup> ثم قال *על כתף תשא*<sup>251</sup> وقال في مثل هذا وأشباهه *אמור אני מופתכם*<sup>252</sup> وكذلك لما أمره تعالى عند موت زوجته بقوله *לא תספד ולא תבכה ולא תבא דמענתך האניק דום מתים אבל לא תעשה פארך חבוש עליך ונעלך תשים ברגליך ולא מעטי על שפם ולחם אנשים לא תאכל*<sup>253</sup> وقال في جميع هذا *והיה יחזקאל לכם למופת*<sup>254</sup>، ومن جنس هذا ما فعله داود عليه السلام بقوله *וירד רירו אל זקנו*<sup>256</sup>، فكل هذه<sup>257</sup> الأفعال الأمر فيها ظاهر، فلو أن واسطة ادعى على *יחזקאל* و*דויד*<sup>258</sup> عليهما السلام بأنه رسولهما إلى من يصح ذلك فيه وادعى أن الدلالة على تصديقه مثل هذه<sup>259</sup> الأمور، ثم إنهما فعلا ذلك من غير بيان أمر فمممكن<sup>260</sup> يوجه ذلك إليه كان ظاهر ذلك هو التصديق دون غيره والله أعلم:

<sup>246</sup> Ezekiel.

<sup>247</sup> Ezekiel 12:3: "... get yourself gear for exile, and go into exile by day before their eyes ..."

<sup>248</sup> إضافة في الهامش.

<sup>249</sup> Ezekiel 12:5: "Before their eyes, break through the wall and carry [the gear] out through it"

<sup>250</sup> إضافة فوق السطر.

<sup>251</sup> Ezekiel 12:6: "before their eyes, carry it on your shoulder"

<sup>252</sup> Ezekiel 12:11: "Say: 'I am a portent for you'"

<sup>253</sup> Ezekiel 24:16-17: "... but you shall not lament or weep or let your tears flow. Moan softly; observe no mourning for the dead: Put on your turban and put your sandals on your feet; do not cover over your upper lip, and do not eat the bread of comforters."

<sup>254</sup> Ezekiel 24:24: "And Ezekiel shall become a portent for you"

<sup>255</sup> إضافة فوق السطر.

<sup>256</sup> I Samuel 21:14: "... and let his saliva run down his beard. "

<sup>257</sup> הדאה في الأصل ومتصح.

<sup>258</sup> Ezekiel and David.

<sup>259</sup> הדאה في الأصل ومتصح.

<sup>260</sup> فمممكن: פאן כאן אן: מرموز للحذف، مع تصحيح في الهامش: פממכן.

باب<sup>261</sup> في أن البرهان من فعله تعالى إنما يقوم مقام التصديق بالقول لأنه قد استمد بصفة مخصوصة:

قد ثبت أن في أفعاله تعالى ما قد علم أن الوجه في فعلها هو ما اقتضت حكمته أن يدبر بها عباده ويسويهم، كدور الشمس والقمر وتحريك النجوم وجريان الأنهار ونبات الشجر وما جرى هذا المجرى مما له أوقات معروفة، [13] وفي أفعاله تعالى مما هو جارٍ هذا المجرى إلا أن وقته غير معلوم، كزلزلة الأرض وهلاك البلاد بالأرياح والأمواه وما جرى مجراها وفيه ما لا<sup>262</sup> تجري العادة بفعلها، كقلب الأنهار من ماء إلى دم، وشق البحر والأنهار أيضاً، ونصب الماء الجاري فيها كالأسوار وقلب العصي حية. فهذا وما أشبهه إذا هو تعالى فعله عقيب دعوى الرسول وجب أن يكون مقامه مقام قوله تعالى صدقت لأن ما كان خارقاً للعادة هو في بابه أقوى من الذي ذكرته من فعل المخلوقين<sup>263</sup> الذي كان ظاهره يقتضي التصديق، فلا بد للبرهان من أن يكون خارقاً للعادة، ولا بد من كونه فعلاً لله تعالى لأن الدلالة قد دلت على أنه لا يفعل القبيح، ومن لا يفعل القبيح<sup>264</sup> لا يصدق الكذاب، ومن لا يورّي ويعمي لا يجوز أن يفعل ما ظاهره يقتضي التصديق وهو لا يريد من [يرجوا]، فيعلم بذلك أنه تعالى إذا فعل<sup>265</sup> ما خرق به عادته و[اقتضى] ظاهره<sup>266</sup> التصديق وجب<sup>267</sup> أن يكون قد قصد إلى تصديق [رسوله] عليه السلام، وإذا قصد ذلك وفعله وجب تصديق الرسول عليه السلام والله أعلم:

باب في الطريق إلى معرفة أن البرهان خارق للعادة وأنه من فعل الله تعالى:

وقد علم من تصفح أخبار البلاد وما جرى مجرى العمارة من البراري المسلوكة وما جرى مجراها من الجزائر إذ لا معتبر بالمواضع التي لا تسكن وعرف ما جرت عادته تعالى فيها قديماً وحديثاً أن ما

<sup>261</sup> באן في الأصل ومصحح في الهامش.

<sup>262</sup> אם في الأصل.

<sup>263</sup> אלמלוקין في الأصل.

<sup>264</sup> ומן ... אלקביח: إضافة في الهامش.

<sup>265</sup> إضافة فوق السطر.

<sup>266</sup> טאהר في الأصل.

<sup>267</sup> וגבאן في الأصل.

عدّناه<sup>268</sup> (؟) برهاناً للنبي عليه السلام لم تجر به عادته تعالى وأن لا فرق بين [13ب] مدعي ذلك في بلاد وإن بعدت وبين المدعي لذلك في بلاد وإن قربت ولا معتبر بقول من لم يمارس هذه الأشياء ولم يعرفها كالأعرابي المنقطع في البرية أو [1] [ل] [ري] [اني] الملازم لقريته الذي لا يهمله إلا أمر معيشته، فمن<sup>269</sup> هذه حاله قد يخفى عليه الكثير حتى أنه ربما رأى من الفاكهة ما كثر بعجبه منه وقدر أن ذلك جديد من خلق الله تعالى، وغيره لا يحفل بذلك، ومن استقرأ<sup>270</sup> أسبار هؤلاء رأى العجائب فيها، ولا معتبر أيضاً بقول المرتكب الجسور الذي لا يفكر في ما قال إذ كان<sup>271</sup> هذا لا يحتشم<sup>272</sup> أن يقول في جميع ما نذكره له أن العادة فيه جارية، فهذا الذي ذكرته وما أشبهه هو الطريق إلى معرفة أن هذا الفعل خارق للعادة، أعني برهان الرسول، وإذا علم أن ليس في مقدور المخلوقين ما يصير به النبات حية ولا ثعباناً ولا ما يصير به الماء دماً علم أن ذلك من فعل الخالق تعالى وأن قول الكتاب ومשה واهرون عשו את כל המופתים האלה<sup>273</sup> يريد أنهما فعلا ما عنده كانت المופתים<sup>274</sup> والله أعلم:

باب في الطريق التي يعرف بها النبي مراد الله تعالى بكلامه<sup>275</sup>:

قد تقدم القول بأن الطريق إلى معرفة كونه تعالى مريداً هو الاستدلال لأنها فرع على العلم بذاته، والمعرفة به استدلال، وكذلك أيضاً ما هو فرع عليه، وإذا كان هذا هكذا وكان لا يخاطب الله نبيه بغير لغة قد عرف حقيقتها ومجازها، ولا يجوز أيضاً أن يخاطبه<sup>276</sup> بكلام لا يقصد به فائدة لأن ذلك هو الكلام الهذيان الذي قد أكتفه العبث [17أ] وهذا لا يجوز عليه تعالى ولا يجوز أيضاً أن يكذب في كلامه لأن

<sup>268</sup> אעדדנאה في الأصل ومصحح في الهامش: אדעיןאה.

<sup>269</sup> تصحيح فوق السطر: אן

<sup>270</sup> אסתקר في الأصل.

<sup>271</sup> אד כאן: إضافة في الهامش.

<sup>272</sup> לא יחתשם: تصحيح فوق السطر. מיתשם في الأصل.

<sup>273</sup> Exodus 11:10: "Moses and Aaron had performed all these marvels before Pharaoh"

<sup>274</sup> Marvels.

<sup>275</sup> إضافة في الهامش.

<sup>276</sup> יכאטב في الأصل ومصحح فوق السطر.

ذلك قبيح، وقد دللنا على نفيه عنه، ولا يجوز أن ي[ور]ي [ال]عمى لأن ذلك يؤدي إلى أن لا يفهم بكلامه شيء وذلك قبيح<sup>277</sup> أيضاً، ولا يمكن أيضاً مع الجواز عليه أنه يعمد (؟) أن يُدعى أن ثم وجهاً لمعرفة مراده من جهة الاستدلال، إذ لا لفظة تقال إلا وقد يجوز استعمالها على جهة المجاز، وليس للتأخير ههنا مدخل إذ حكمه حكم المؤخر في باب الجواز، فإذا لم يميز عليه تعالى مثل هذه الأمور فلا بد عند خطابه تعالى ينبه<sup>278</sup> العارف بلغة قد نشأ عليها أن يوصلها إلى مراده، فهو تعالى إن أراد ما تضمنته الحقيقة في أصل اللغة نزل ذلك على ما هو عليه وأطلقه إطلافاً، وهذا كقوله تعالى **لَا يَهِيَا لَكَ آلِهَاتٌ أُخْرَى**<sup>279</sup> وما جرى مجراها من الحقائق، وكذلك إن هو أراد فحوى الخطاب، وذلك مثل قوله تعالى **لَا تَكْفُرُوا بِاللَّهِ عَدْوًا مِن ذَاتِكُمْ بَلْ عُدْوَانُ السُّفَهَاءِ**<sup>280</sup>، ليس المراد إثبات الوجوه بل المراد استعمال العدل في الحكم والنصفة بين الخصمين، وإن كان أحدهما أجل من صاحبه، حتى أن النظر إلى وجهه دون صاحبه لا يجوز، فكيف ما هو أعلى من هذه الحال<sup>281</sup>؟ وذلك من الأخرى، وكذلك **لَا تَتَّبِعُوا فِي الْبَيْتِ مَنَاجِمَ وَمَا يَكْتُمُونَ فِي الْأَفْوَاهِ وَمَا كَانُوا جَاهِلِينَ**<sup>282</sup> وتبيحة (؟)<sup>283</sup> ذلك **بِإِذْنِ اللَّهِ تَسْفُطَ عَمِيَّتِي**<sup>284</sup> ومثل ذلك في الأخبار **حِي** "أم يفل مشعرت راسو ارضه"<sup>285</sup>، وكذلك [17ب] قوله **قَنَا رِزُونَ لَأ يَشْبِرُونَ**<sup>286</sup> وما جرى هذا المجرى<sup>287</sup>، وإذا كانت اللفظة أيضاً قد اشتهر في اللغة بشيء جرى أمرها مجرى الحقيقة وإن كان أصلها مجازاً وذلك كقوله تعالى **لَا تَتَّبِعُوا فِي الْبَيْتِ مَنَاجِمَ وَمَا يَكْتُمُونَ فِي الْأَفْوَاهِ وَمَا كَانُوا جَاهِلِينَ**<sup>288</sup> لأن المراد بهذه اللفظة القتل الذي هو في أصل اللغة

<sup>277</sup> **قَبَحٌ** في الأصل **مَتَّصِحٌّ** فوق السطر.

<sup>278</sup> **لَنُبَيِّنَ فِي الْأَصْلِ**، مع تصحيح فوق السطر: **يُنَبِّه**

<sup>279</sup> Exodus 20:3: "You shall have no other gods beside Me."

<sup>280</sup> Deuteronomy 1:17: "You shall not be partial in judgement ..." Literally: "You shall not recognize faces in judgement"

<sup>281</sup> الحال: **+** **وَلَيْسَ مِنْ (مَشْطُوب)**.

<sup>282</sup> Leviticus 19:15: "... do not favor the poor or show deference to the rich ..."

<sup>283</sup> **وَيُبَيِّنَ فِي الْأَصْلِ** مع تصحيح في الهامش: **وَنَتِيغَا (?)**.

<sup>284</sup> Leviticus 19:15: (continuation of previous quote) "... judge your neighbor fairly."

<sup>285</sup> I Samuel 14:45: "...As the Lord lives, not a hair of his head shall fall to the ground ..."

<sup>286</sup> Isaiah 42:3: "He shall not break even a bruised reed ..."

<sup>287</sup> إضافة فوق السطر.

<sup>288</sup> Exodus 20:13 and Deuteronomy 5:17: "You shall not murder."

حقيقة، ومراده أيضاً من يترك صاحبه تحت الثلج والبرد والقاتل له أيضاً بالجوع والعطش، ولهذا القسم الثاني كان مجازاً، ثم إنه عرف في اللغة حتى أنه صار بمنزلة الحقيقة في أصل اللغة، ومتى أراد تعالى المجاز أقرن معه البيان في الحال من غير تأخير، وإن كان ذلك<sup>289</sup> البيان مكتوباً بعد فصول كثيرة من كتابة الفرض، هذا إن لم يكن بيانه في العقول مثل قوله ويرد م' عيني אל צד והשתחוو להדם רגליו<sup>290</sup> لأن بيان جميع ذلك في العقول والذي بيانه معه هو قوله שמור את יום השבת לקדשו<sup>291</sup> وبين أن לקדשו هو لا תעשה כל מלאכה<sup>292</sup> وكقول ירמיה عليه السلام ولكדש את יום השבת לבלתי עשות בה כל מלאכה<sup>293</sup> ومن البيان أيضاً تخصيص العموم مثل قوله כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש<sup>294</sup> وقد يخاطبه تعالى بلفظة شرعية كقوله זאת תורת העולה<sup>295</sup> وكذلك חטאת ואשם وفסח ושלמים ומנחה ותודה وנדר ונדבה<sup>296</sup> فلا بد من بيان جميع ذلك للنبي عليه السلام أولاً ليعرف به مراد الله تعالى، وشرح جميع ما يقتضي هذا الباب مما لا بد لكل نبي متدين من العلم به يطول، وأرجو أن يكون في ما ذكرته كفاية وتنبية والله أعلم:

[16] باب في أن موسى عليه السلام<sup>297</sup> رسوله ونبيه وصفوته:

قد بعث الله تعالى إلى بني إسرائيل<sup>[إسرائيل]</sup> موسى عليه السلام وأمره بالذي يؤد[يه] إليهم من الفرائض التي لا طريق إلى معرفتها إلا سماعاً، وإن ذكر فيها ما يقتضيه العقل فذلك على جهة التوكيد، وأبانه تعالى ممن ليس بنبي بالآيات والبراهين التي فعلها على يده، وهي خمس آيات فعلها على يده حين وافى إلى بني إسرائيل

<sup>289</sup> إضافة فوق السطر.

<sup>290</sup> It is not clear to which verse(s) the author is referring. The last three words appear to be taken from Psalms 99:5: "... and bow down to His footstool ..."

<sup>291</sup> Deuteronomy 5:12: "Observe the sabbath day and keep it holy"

<sup>292</sup> Exodus 20:10 and Deuteronomy 5:14: "... you shall not do any work ..."

<sup>293</sup> Jeremiah 17:24: "... but hallow the sabbath day and do no work on it."

<sup>294</sup> Exodus 12:16: "... no work at all shall be done on them; only what every person is to eat ..."

<sup>295</sup> Leviticus 6:2: "This is the ritual of the burnt offering."

<sup>296</sup> These are all types of sacrifices.

<sup>297</sup> إضافة فوق السطر.

بقوله **ויעש האמת לעיני העם**:<sup>298</sup> وهي إقلاب العصا حية ورجوعها، وكذلك اليد ورجوعها<sup>299</sup>، وقلب الماء دماً وكذلك ما فعله تعالى في عصا هارون عليه السلام تصديقاً له عالماً (؟)<sup>300</sup> وهو إقلابه لعصاه تنيناً ورجوعها أيضاً إلى حالتها الأولى، وابتلاعها لعصا السحرة وهي عصا لقوله **וישלך אהרן את מטהו לפני פרעה ולפני עבדיו ויהי לתנין**.<sup>301</sup> ثم قال **وتבלע مטה את מטותם**:<sup>302</sup> وكذلك أيضاً ما فعله على يديه الضربات الشاملة لآيات وبراهين تفي على عددها<sup>303</sup> إذا عدّها عشرة، وكذلك شق البحر العظيم ووقوف الماء أسواراً وجمده في قلب البحر، ثم رجوعه وتغريقه المصريين، وما فعله تعالى على يديه في البر من نزول المن أربعين سنة ووقوف الغمام وتظليله لبني إسرائيل، وثبات عمود النار وإخراج الماء من الصخر وابتلاع الأرض للظالمين ونزول النار لإحراقهم ونزولها<sup>304</sup> أيضاً لأجل القرابين وما لا يحصى كثرة، وفي واحدة من هذا [16ب] كفاية في الدلالة على دعواه إذ فعلها كان<sup>305</sup> عقيب قوله اللهم<sup>306</sup> **أني إن كنت رسولك فافعل على يدي كيت وكيت**، ولم يدخل اللبس ولا الحيلة في قلب **العصا** [أ] حية ولا في شق البحر [م] جرى مجراها، إذ لو جرى ذلك لكان المشاهدون لا يعلمون، ولو لم يعلموا وهم الأصل لم نعلم نحن ذلك لأننا فرغ لهم، وفي علمنا بذلك عند تواتر أخبارهم وانتشارها في السنين الكثيرة <بالكثرة> العظيمة التي تفي على عددنا الآن بأضعاف وقولهم رأينا وشاهدنا، بعلم لا يداخلنا فيه شك ولو شككنا فيه جميع أهل الأرض، دلالة على صحة ما ذكرته، ومعلوم أن حالتنا الآن في<sup>307</sup>

<sup>298</sup> Exodus 4:30: "Aaron repeated all the words that the Lord had spoken to Moses, and he performed the signs in the sight of the people ..."

<sup>299</sup> וכדלך ... ורגועהא: إضافة في الهامش.

<sup>300</sup> עאלם في الأصل.

<sup>301</sup> Exodus 7:10: "Aaron cast down his rod in the presence of Pharaoh and his courtiers, and it turned into a serpent."

<sup>302</sup> Exodus 7:12: "But Aaron's rod swallowed their rods. "

<sup>303</sup> עדההא في الأصل.

<sup>304</sup> ونزولها: + אלנאר, إضافة فوق السطر.

<sup>305</sup> تصحيح فوق السطر. في الأصل: מן.

<sup>306</sup> אללה להם في الأصل وفوق السطر: הם.

<sup>307</sup> إضافة فوق السطر.

عددنا أسوأ<sup>308</sup> من سائر من تقدمنا في عهدهم،<sup>309</sup> وهذا معلوم من جهة الأخبار لأن أهل العراق يقولون ذلك عند ذكر أعداد اليهود الآن ويشيرون إلى محافلهم ومواضع صلواتهم ويقولون كانت هذه الكنيسة تجمع أوفاً من الناس، ومن شاهد كتابهم الآن يقوى عنده ما يخبرونه به، وكذلك أهل خراسان والجيل وبلد خوزستان وبلد الروم والشام والغرب فليس لأحد وله (؟) الهراة (؟) أن يدعي قلة عددنا في ما مضى ويقول إنكم بقية بقتة بقتة السيف، يريد العدد القليل، ونحن حقيقة بقية السيف وبقية بقتة بقتة، ولقد أعلمنا خالقنا تعالى بهذه الحال على يد موسى عليه السلام في فصلي العهد وهما **אם בחקתי והיה כי תבוא** وفي **פסל האזינו**<sup>310</sup> أيضاً على جهة الجملة، ثم إنا عرفنا ذلك على جهة التفصيل عند نزول الحنة بنا وكان ذلك عند خلافنا (؟) وتركنا لشريعة موسى عليه السلام ولا فرق بين من لم يثبت شق البحر مع كون موضعه . . .

\* \* \*

### [20ب] <sup>311</sup>باب في منع تأخير البيان

ليس يجوز ان يخاطب تعالى نبيه بلفظ لها حقيقة في اللغة [21أ] أو ما قام مقامها في الحقيقة ويريد بذلك تعالى سوى الظاهر إلا ويبين ذلك لنبيه في ذلك الموقف [في] جملة أو <sup>312</sup> [ف] نص، وإلا أدى إلى أن لا يعرف بكلامه في تلك الحال شيئاً، وهذا هو الع[ب]ث الذي يجب نفيه عنه تعالى، الأخرى أنه لو جاز أن يتكلم بالعموم ويريد الخصوص وبالأمر ويريد التهديد وبالتهي ويريد الخبر والأبين في جميع ذلك مراده في الحال جاز أن يذكر البقر والضأن ومراده **תורים** و**בני יונה**<sup>313</sup> والأبين ذلك في الحال لأن الطريقة واحدة، ولو جاز ذلك جاز أن يكلم موسى عليه السلام بلغة النبط وهو لا يعرف غير لغة العبراني ولا

<sup>308</sup> **אסא** في الاصل.

<sup>309</sup> **עדההם** في الاصل.

<sup>310</sup> These are pericopes of the Torah.

<sup>311</sup> RNL Yevr.-Arab. I:996

<sup>312</sup> **א** في الاصل.

<sup>313</sup> Turtle-doves and pigeons



يفهم من تلك اللغة شيئاً ولا يبين له ذلك في الحال، وجاز مثله أن يخاطب الله تعالى النائم في حال نومه والسكران في حال سكره وإن لم يكن في الحال من يسمع كلامه تعالى، ويحسن<sup>314</sup> منه ذلك على هذا القول لأنه يعرفه ما مراده في حال اليقظة من النوم والصحو من<sup>315</sup> السكر، وفي هذا ما فيه وإذا كان ذلك غير جائز لم يجوز<sup>316</sup> أن يؤخر الله تعالى بيان مراده إلى أوقات بعيدة، ولا فرق في ذلك بين العموم في الناس وبين العموم في الزمان إذ لو أجزنا عليه ذلك في الزمان لأجزنا تلك عليه في عموم الناس<sup>317</sup> وكان يجب أطراد هذه العلة في سائر أقسام الكلام، وفي هذا ما أبعدها<sup>318</sup> أولى،<sup>319</sup> وليس سبيل تأخير القدرة كسبيل تأخير البيان وإن كان تأثيرها في الفعل [21ب] أقوى من البيان، لأن في تأخير البيان ما ذكرته من العبث و[ذلك قبيح، وليس ذلك في تأخير القدرة، فلذلك أجزنا أن يكلف تعالى من هو عاجز في الحال وما يريد [منه] فعله بعد سنين، وإن تأخرت] قدرته إلى تلك المدة، وإن لم يجوز ذلك في البيان على ما تقدم به القول والله أعلم:

باب في تأييد شرع موسى عليه السلام ومنع النسخ فيه<sup>320</sup>:

وقد أزم الله تعالى ما علينا الآن من شرع موسى عليه السلام لسائر الأجيال أجيال<sup>321</sup> بني إسرائيل، ولا معتبر بلفظة أخرى إذ ذلك كلام في لغة دون الكلام في المعنى، ونحن لا نفسر ما يدل على اللزوم في جميع الأجيال بلفظة أبداً إن كان الأمر على ما قيل فيها، فكيف والظاهر فيها من اللزوم والثبات خلاف ما ادعي فيها من الانقطاع لأن قول القائل لولده الزم العلماء أبداً ومجالسهم كذلك، لا يعلم انقطاع ذلك إلا من

<sup>314</sup> تصحيح في الهامش. في الأصل: ויאסר.

<sup>315</sup> إضافة فوق السطر.

<sup>316</sup> إضافة فوق السطر.

<sup>317</sup> אלאגנאס في الاصل.

<sup>318</sup> מא פיה אבעדנא في الأصل، مع تصحيح بخط آخر: מא אבעדנא.

<sup>319</sup> אולא في الأصل.

<sup>320</sup> מנה פיה في الأصل ومتصحح بالخط الثاني.

<sup>321</sup> لعله مشطوب.

معرفة الحال أي<sup>322</sup> وهو على وتيرة واحدة، وكذلك القول في من يقول لغريمه لألزمنك أبداً، يريد أو تعطيني، وإن كان لا يلفظ بذلك، وهذا القول<sup>323</sup> كقول الحكيم من دخل داري ضربته أو أكرمه، في أنه لا يريد اللص ومن يدخل إلى داره ويريد هلاكه، وكذلك الأنبياء والملائكة وجميع ذلك معلوم<sup>324</sup> من الحال. والذي يدل عندنا على لزوم الشرع لجميع الأجيال قال في كثير<sup>325</sup> منه لדרتكم<sup>326</sup> وفي بعضه تמיד לעולם<sup>327</sup>، وقد يجمع عולם وדרتكم في موضع<sup>328</sup> بقوله [22] حקת עולם לדרتכם<sup>329</sup>، فلو أراد لبعض الأجيال دون بعض لوجب البيان منه تعالى في ذلك، فلما لم يبين وكان تأخير البيان عموم الزمان فهو في سائر أقسام [م العموم في أن ذلك غير جائز ووجب القطع على لزوم ذلك لسائر الأجيال، فإن الله تعالى قد أمر به وأراد ورغب فيه في سائر الأوقات، وذلك يمنع من ورود الأمر بما ينقضه والنهي عنه لأن في ذلك كون<sup>330</sup> القبيح حسناً والحكمة جهلاً، ويدل أيضاً على البداء لأنه نهى عما أمر به على وجه واحد في وقت واحد، وكذلك هو أيضاً أمر بما نهى عنه على ذلك الوجه، وهذا فاسد كما قد علمت، وكذلك قال الولي عليه السلام فيها يראת יי טהורה עומדת לעד<sup>331</sup> وكذلك الإيصاء<sup>332</sup> أكد هذا الأمر في فصل והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי אשר אנכי<sup>333</sup> بأشياء لعلها لا تحوّر<sup>334</sup> إلا في مثله، وجعل الجزاء على دوامها كثرة النسل وبقاءهم كبقاء كون السماء على الأرض لقوله למען ירבו ימיכם

<sup>322</sup> אלא في الأصل.

<sup>323</sup> إضافة في الهامش.

<sup>324</sup> إضافة فوق السطر.

<sup>325</sup> פי כתיב: إضافة في الهامش.

<sup>326</sup> For [all] your generations.

<sup>327</sup> Always, forever.

<sup>328</sup> מוציעא في الأصل.

<sup>329</sup> "It is a law for all time, throughout your generations." This phrase occurs in many places. See for example Lev. 10:9; 23:14; 23:31.

<sup>330</sup> יכון في الأصل.

<sup>331</sup> Psalms 19:10: "The fear of the Lord is pure, abiding forever ..."

<sup>332</sup> מִנְּסַחַח فوق السطر. في الأصل: אלפצא.

<sup>333</sup> Deuteronomy 11:13 ff.: "If, then, you obey the commandments that I enjoin upon you this day ..."

<sup>334</sup> תגוד في الأصل.

וג' 335 وهذه المصاوتות<sup>336</sup> هي جميع ما وصى به موسى عليه السلام، وما قال فيه لفظ الدوام فهو له وما لم يقل فحكمه حكمه، وهذا معلوم من قول الأمة، ومع ذلك فإننا نعلم أن من دين موسى عليه السلام المنع من أكل لحم الجمل والخنزير والأمر بحفظ السبت ونجاسة الانداه<sup>337</sup> وحنانة الولد في يوم الثامن من غير مانع<sup>338</sup>، ذلك أيضاً قد علمنا بعلم لا يدخل الشك فيه ولا يلوي<sup>339</sup> به أن ذلك بأسره وما ماثله لا يجوز زواله عن بني [22ب] إسرائيل ودار التكليف باقية وأن من جوز أن ورد التكليف بوجوب تقرب<sup>340</sup> لحم الخنزير والجمل على مذبج الله تعالى بعد ورود شرع موسى عليه السلام وكذلك سقوط السبوت وانتقال حكمها إلى يوم الخميس [م] لئلاً ووجوب ترك الحناتة وانقلاب سائر ما [شرع] فيه شرعاً إلى خلافه هو كمن جوز أن المذكور ليس بشرع لموسى عليه السلام وهذا بعيد كما قد ورد<sup>341</sup>، وقد ثبت في ما تقدم أن تأخير البيان لا يجوز وأن من جوز تأخره إلى ألف من السنين فقد أبعد، كأنه مثلاً يقول احفظوا السبت وهي لازمة لسائر الأجيال أجيال بني إسرائيل، ولا يبين في الوقت أن مراده أجيال مخصوصة، ثم أنه يبين<sup>342</sup> ذلك بعد مضي ألف سنة ويقول مرادي بالأجيال الأجيال التي مضت حسب دون ما يأتي من<sup>343</sup> بعد ذلك، وقد بينت في ما تقدم بعض<sup>344</sup> هذا وأنه تعالى لو أراد التخصيص لبين كما أنه إذا قال اقتل ألف رجل وقد أراد تسع مئة يقرن بذلك التخصيص لا محالة، ولا<sup>345</sup> يجوز تأخير ذلك لأن الأصل<sup>346</sup> الأول عموم في الزمان وهذا عموم في الأشخاص، فلو جاز تأخير البيان في أحدهما لجاز في الآخر وأدى ذلك إلى

<sup>335</sup> Deuteronomy 11:21: "To the end that you and your children may endure, in the land that the Lord swore to your fathers to give to them, as long as there is a heaven over the earth."

<sup>336</sup> Commandments.

<sup>337</sup> Menstruating woman

<sup>338</sup> تصحيح في الهامش. في الأصل: מאאנצאון.

<sup>339</sup> ילול في الأصل.

<sup>340</sup> تصحيح في الهامش. في الأصل: אכל.

<sup>341</sup> נרי في الأصل.

<sup>342</sup> פי אלוקות . . . יבין, إضافة في الهامش.

<sup>343</sup> إضافة في الهامش.

<sup>344</sup> בעד في الأصل.

<sup>345</sup> יקרן . . . ולא: إضافة في الهامش.

<sup>346</sup> إضافة في الهامش.

ما أزمناه من إجازة تأخير البيان، فأما قول الحكيم منا لغلامه اشتر كل يوم لمنزلي رطل خبز، ثم أنه بعد مدة يقول له لا تشتري، وإن كان لم يبين له في الحال التخصيص ومع ذلك فلم يحل جهل المكلف بهذا التخصيص من استعمال ما أمره به، فذلك لأن المعهود في ما بيننا ذلك الشيء يرجع في معرفة ذلك إلى حال [23] الأمر<sup>347</sup> وأن المأمور قد عرف ذلك بالعادة، فإن<sup>348</sup> منزلة قوله هذا كمنزلة قوله اشتر ذلك إلى وقت منعك من ذلك، ومعرفة ذلك يرجع فيها إلى [الحال، ولأن ما كاد الإنسان يلزم<sup>349</sup> صاحبه ذلك ط] [ل عمره لأن [إ]لبداء ملازمه ولأن الفقر<sup>350</sup> والغنى يعتقان عليه من غير علمه ولأن المأمور له بذلك قد يتغير عن طاعته وعن الأمر الذي لأجله أمر له<sup>351</sup> بذلك، وكل ذلك أو بعضه مقدر عند المأمور بشري الخبز، فهو ما دخل إلا على بصيرة هذا، وليس كذلك فرض الله تعالى، إذ لا يمتنع أن يرى في حكمته دوامه وأن ذلك لا يغيره شيء، فلا شك أنه تعالى إذا أراد التخصيص وجب بيانه لفقد<sup>352</sup> ما ذكرته في الأمر<sup>353</sup> منا في أوامره تعالى، وقد يقول القائل منا أيضاً لصاحبه اخرج إلى الشارع واقتل من رأيت، ويريد مع ذلك التخصيص ولا يبينه له، ولا يمتنع ذلك المأمور من فعل ما أمره به مع أنه قد يجوز عليه أن يشرف عليه في وقت قتله فينهاه<sup>354</sup> عن قتل بعض من دخل تحت عموم لفظه، وهذا عند من خالفني في عموم الزمان غير جائز في أوامر الله تعالى إلا مع البيان، وأما العجز<sup>355</sup> وما جرى مجراه فهو كالمندقوق به وإن لم يذكر، وليس كذلك ما ذكرت، والكلام في هذا يتسع له كتاب برسمه، وقد طرق<sup>356</sup> على الاتساع في جميع

347 **אלאימר** في الأصل. إمالة.

348 تصحيح فوق السطر: **ואי**.

349 **ולום** في الأصل.

350 **אלפרק** في الأصل.

351 إضافة فوق السطر.

352 **לפקר** في الأصل.

353 **אלאימר** في الأصل. إمالة.

354 **פינהאיה** في الأصل.

355 **מטבח: אלעייגז**. إمالة؟

356 The letter "shin" is written above the word indicating a correction, but it is not clear what correction was intended.

ما ذكرته من أبواب الكتاب لأنني أردت [23ب] أن يكون شديد الاختصار، وأرجو أن يكون ما ذكرته منيهاً دالاً على ما يقاربه والله أعلم:

\* \* \*

[أ]<sup>357</sup> . . . اتن عل ישראל بيמיו:<sup>358</sup> وقال في ثبات ملكه يرמיהו عليه السلام لا يكرت לדויד איש יושב על כסא בית ישראל:<sup>359</sup> وقال اיתן האזרחי عليه السلام כרתי ברתי לבחירי וג'<sup>360</sup> ושמתי לעד זרעו וג'<sup>361</sup> فهذا وأمثاله يدل على دوام ملك دويد<sup>362</sup> عليه السلام ونسله من بعده والله أعلم:

فهذه جملة إثباتنا<sup>363</sup> في ما يتعلق بأصول الديانات، قصدت فعلها لحسنها وطاعة الله تعالى بها ولما عنده مما أسأله تعالى أن لا يحرمني إياه جارياً على عاداته الشريفة وأفعاله الجميلة، وأرجو أن أكون قد بلغت المراد في ما أوماً وأشار إليه سيدي الشيخ أدام الله عزه، وأنا أسأله أدام الله عزه أن يتأمله، فإن كان فيه خطأ في المعنى ينهني عليه لأن العصمة مرتفعة عني، وكذلك إن كان في ما يتعلق بالنحو [أني] كتبه ليلاً ونهاراً وفي أوقات يعترض فيها [الخواطر] (؟) والامبال، وليس لي طول روح على التصحيح، وأنا أسأل الله إله بني إسرائيل يلهمني ويلهم سيدي أدام الله عزه علم فرائضه وفعلها، فلا يجير<sup>364</sup> في علم (؟) بغير عمل وكذلك عمل بغير علم، وما علمت إلى [ب] الآن (؟) وضعته (؟) كتاباً تاماً في شيء من المعلوم

<sup>357</sup> RNL Yevr.-Arab. II:3020. The very end of the text also exists in RNL Yevr.-Arab. II:3153 which was used to fill in some missing words.

<sup>358</sup> I Chronicles 22:9: " ... Solomon will be his name and I shall confer peace and quiet on Israel in his time."

<sup>359</sup> Jeremiah 33:17: "There shall never be an end to men of David's line who sit upon the throne of the House of Israel."

<sup>360</sup> Psalms 89:4: "I have made a covenant with my chosen one: I have sworn to My servant David."

<sup>361</sup> Psalms 89:30: "I will establish his line forever, his throne, as long as the heavens last."

<sup>362</sup> David.

<sup>363</sup> اثباتها في الأصل.

<sup>364</sup> يكر في الأصل.

[إلا حداً ومساً] لة سيدي أدام [الله] عزه إثارتته<sup>365</sup> قد أتيت عليها، وقد [اخترت أن ألقبه بكتاب  
النعمة إذ هو أول نعم<sup>366</sup> [الله علي والسلام (?): وهو حسبي وكهي:

[تم الكتاب بحمد رب العالمين وعونه] وإحسانه:

ברוך יי לעולם אמן [ו]אמן:

تم<sup>367</sup> نسخ هذا الكتاب بعون الله تعالى وتوفيقه الحسن يوم الثلاثاء<sup>368</sup> رأس شهر نيسان سنة ألف  
وثلاثمائة وواحدة وثلاثين<sup>369</sup> بمدي[نة] [بصرة (?). . . . לה [בן] מנשה הרופא נ'לא' ואס' ] [אנ ]  
[شد ] [من معرفة ] [حيد و[. . . . .] [أت [أرى] حسبي ] [ ]  
לעולם אמן ואמן .

<sup>365</sup> קד אחית עליהא : RNL Yevr.-Arab. II:3153

<sup>366</sup> According to RNL Yevr.-Arab. II:3153. RNL Yevr.-Arab. II:3020 has: כתאב

<sup>367</sup> إضافة فوق السطر: הדא קול פי אלנסכה אלתי נסך ה' ] / מנהא:

<sup>368</sup> ألتلاته في الأصل.

<sup>369</sup> ألف وثلاثمائة وواحدة وثلاثين: ألهف ش' أ"ل في الأصل.

# Zum textlichen Verhältnis zwischen *Kitāb al-Tamyīz* von Yūsuf al-Baṣīr und der hebräischen Übersetzung *Sefer Maḥkimat Peti* am Beispiel der Schlusskapitel des Ersten Hauptteils<sup>1</sup>

Wolfgang von Abel

## Einleitung und Fragestellung

Bei der bekannten Komplexität der textlichen Beziehungen zwischen dem judäo-arabischen Werk *Kitāb al-Tamyīz* (im Weiteren: *Tamyīz*, oder: *T*) des Karäers Yūsuf al-Baṣīr (gest. ca. 431/1040), und dessen hebräischer Übersetzung, die von seinem Schüler Tobias ben Moshe angefertigt wurde und unter der Bezeichnung *Sefer Maḥkimat Peti* (im Weiteren: *MP*) bekannt ist, muss zweifellos ein bedeutender Anteil auf den eigenwilligen Stil des Übersetzers zurückgeführt werden.<sup>2</sup> Dies betrifft indes weniger die eigentliche Übersetzung des arabischen Textes, sondern in erster Linie die Neigung des Übersetzers, der hebräischen Übersetzung Erläuterungen schwieriger Begriffe und Kommentierungen komplexer Argumentationsverläufe hinzuzufügen, was in zahllosen in den Text eingefügten Passagen seinen Ausdruck findet.

Daneben gibt es weitere Diskrepanzen zwischen *Tamyīz* und *MP*, wie das Vorhandensein ganzer Kapitel oder auch größerer Kapitelteile in *MP*, die in *T* fehlen. Derartige Textabweichungen entsprechen in ihrer Struktur und ihrem literarischen Charakter nicht den erläuternden oder kommentierenden Hinzufügungen des Übersetzers. Die Annahme erscheint somit plausibel, dass es neben den textlichen Modifizierungen durch die Hand Tobias ben Moshes weitere, von diesem unabhängige Einflussgrößen gibt, welche zur Erklärung der Diskrepanzen

---

<sup>1</sup> Die nachstehenden Überlegungen gehen zurück auf meine Dissertation.

<sup>2</sup> Näheres zu Leben und Werk des Tobias ben Moshe siehe bei Zvi Ankori, "The Correspondence of Tobias ben Moses the Karaite of Constantinople", in *Essays on Jewish Life and Thought Presented in Honor of Salo Wittmayer Baron*, ed. Josef Blau, Arthur Hertzberg, Philip Friedman, Isaac Mendelsohn, New York 1959, S. 1-38; idem, *Karaites in Byzantium. The Formative Years, 970-1100*, New York / Jerusalem 1959, Index. Für Leben und Werk Yūsuf al-Baṣīrs, vgl. David Sklare, "Yūsuf al-Baṣīr. Theological Aspects of His Halakhic Works", in *The Jews of Medieval Islam. Community, Society, and Identity. Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish Studies, University College London 1992*, ed. Daniel Frank, Leiden 1995, S. 249-70; D. Sklare (in cooperation with Haggai Ben-Shammai), *Judaeo-Arabic Manuscripts in the Firkovitch Collections. The Works of Yusuf al-Basir. A Sample Catalogue. Texts and Studies*, Jerusalem 1997.

zwischen *T* und *MP* in Frage kommen.<sup>3</sup> Wir denken hierbei an Fragen der Textüberlieferung des ursprünglichen arabischen Textes. Von diesem sind insgesamt 25 Handschriften erhalten, die zum überwiegenden Teil aus dem Genizahmaterial der Firkovich-Sammlung stammen.<sup>4</sup> Soweit der teils fragmentarische Charakter der Handschriften ein solches Urteil zulässt, repräsentieren die erhaltenen Abschriften eine identische Rezension des *Tamyiz*. Eine mögliche Erklärung für die teils erheblichen Diskrepanzen zwischen der erhaltenen Fassung des *Tamyiz* und *MP* mag aber sein, dass es neben der erhaltenen Fassung noch eine (oder mehrere) andere Version des *Tamyiz* gab, die Tobias ben Moshe für seine hebräische Übersetzung herangezogen hat. Die Plausibilität dieses Erklärungsansatzes soll im Folgenden anhand der Kapitel 21 und 22 aufgezeigt werden, die in *MP*, nicht aber in *T* vorhanden sind.

### *Der Textverlauf*

Während der Textverlauf von *T* und *MP* – abgesehen von den anfangs erwähnten häufigen Hinzufügungen des Übersetzers – vom Beginn des Werkes bis Kapitel 20 überwiegend parallel ist, zeigen sich vom Ende des Kapitels 20 bis zum Abschluss des Ersten Hauptteils<sup>5</sup> deutliche Unterschiede zwischen dem arabischen Original und seiner hebräischen Übersetzung. In *MP* schließen sich noch zwei weitere Kapitel an (21 und 22), welche in *T* fehlen. Darüber hinaus findet sich sowohl in *T* als auch in *MP* jeweils eine redaktionelle Anmerkung des Autors am Ende des ersten Hauptteils, deren gemeinsamer Kern zwar erkennbar ist, deren Diskrepanzen aber signifikant und für unsere Fragestellung relevant sind.<sup>6</sup>

Zur Veranschaulichung der Anordnung der letzten Kapitel des Ersten Hauptteils und der redaktionellen Anmerkungen in *MP* bzw. in *Tamyiz* folgt nachstehend eine vergleichende schematische Gegenüberstellung:

<sup>3</sup> Wir greifen damit die Aussage Haggai Ben-Shammai auf, der, indem er von der “problematischen Beziehung zwischen al-Bašīrs arabischen Schriften und deren hebräischen Übersetzungen” spricht, textliche Diskrepanzen zwischen *T* und *MP* grundsätzlich dem Übersetzer anlastet. So postuliert er für Kap. 21 die Annahme, der Übersetzer habe dies durch Teilung von Kapitel 20 neu geschaffen. Hinsichtlich Kap. 22 scheint er anzunehmen, es handle sich hierbei um eine eigenständige Hinzufügung des Übersetzers (siehe H. Ben-Shammai, “Studies in Karaite Atomism”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985), S. 267 Anm. 126).

<sup>4</sup> Siehe meine Einleitung zur Teiledition des *Kitāb al-Tamyiz*, Yūsuf al-Bašīr, *Das Buch der Unterscheidung*, Freiburg 2005, S. 50-94.

<sup>5</sup> Nach dem Prolog ist der Text des *Tamyiz* in zwei Hauptteile gegliedert, die den Themen der göttlichen Einheit (*tauhīd*) und der göttlichen Gerechtigkeit (*ʿadl*) gewidmet sind.

<sup>6</sup> Zitiert wird im Weiteren folgendermaßen: *MP* nach Paris, Bibl. Nat., Ms. Hébreu 670, ff. 77a-107a. Stellenangaben zu *Tamyiz* beziehen sich auf Bašīr, *Buch der Unterscheidung*.



<i>MP</i>	<i>Tamyiz</i>
(Kap. 1-19)	(Kap. 1-19)
Kap. 20	Kap. 20
Kap. 21	-
Redaktionelle Anmerkung (1. Teil)	-
Kap. 22	-
Redaktionelle Anmerkung (2. Teil)	Redaktionelle Anmerkung
[Ende des Ersten Hauptteils]	

### Kapitel 20

Kapitel 20 in *Tamyiz* befasst sich mit der These, dass Gott Einer ist und es keinen Zweiten neben Ihm geben kann. In *MP* wird der arabische Text vollständig ins Hebräische übersetzt. Der Text beginnt und endet in *MP* und *T* folgendermaßen:

<i>MP</i>	<i>Tamyiz</i>
[Anfang des Kapitels:] <sup>7</sup> Kapitel 20 <sup>8</sup> (handelt) davon, dass der HERR, Sein Name ist gesegnet, Einer ist und es keinen Zweiten neben Ihm gibt (כי (השם ית'ש אחד ואין לו שני)).	[Anfang des Kapitels:] <sup>9</sup> Ein Kapitel darüber, dass Er Einer ist und es keinen Zweiten neben Ihm gibt (באב פי אנה ( ואחד לא ת'אני לה)).
Gäbe es neben Ihm einen Zweiten (לוא היה (עמו שני יחייב), so müsste dieser wie (Er) mit Seinen vier Attributen charakterisiert sein (להיות מוסגל כמו ארבע ספוריו (בקדמונות) verbinden, welche auf das Wesen zurückzuführen ist (אשר ישוב אל הנפש). [...]	Gäbe es neben Ihm einen Zweiten (לו כאן (מענה ת'אני), so müsste dieser in Hinsicht auf seine Attribute in gleicher Weise (wie Er) charakterisiert sein (לוגב כונה מ'תצא במת'ל) (צפאתה), damit beide die Urewigkeit (פי (אלקדם) gemeinsam hätten, welche auf das Wesen zurückzuführen ist (אלראגע אלי) (ד'אתה). [...]

→

<sup>7</sup> F. 91a:19ff.

<sup>8</sup> Die Kapitel in *MP* sind mit einer fortlaufenden Nummerierung von der Hand des Schreibers versehen. Im Gegensatz dazu enthalten die Manuskripte von *T* keine Kapitelnummerierung.

<sup>9</sup> Başır, *Buch der Unterscheidung*, S. 233.

<i>MP</i>	<i>Tamyiz</i>
[Ende des Kapitels:] <sup>10</sup> Es ist aber nicht möglich (ולא יתכן), etwas wie dieses bei zwei urewigen Wesen anzunehmen. Denn wären sie beide ein einziges Ding (ולו היו השנים דברים אחד) <sup>11</sup> , so würde dies dem Zustand nichts hinzufügen (לא היה). Was aber nicht intelligibel ist, muss ungültig sein (ואשר לא יתבונן לא מן (השכל יחייב להיות מושחת).	[Ende des Kapitels:] <sup>12</sup> Es ist aber nicht möglich (ולא יצח), etwas Ähnliches hinsichtlich zweier urewiger Wesen anzunehmen. Denn wenn sie beide ein einziges Ding wären (פלו כאנא שיא ואחדא), so würde das dem Zustand nichts hinzufügen (מא זאדת אלחאל). Was aber nicht intelligibel ist, muss ungültig sein (ומא לא (יעקל פואגב פסאדה).

An dieser Stelle endet Kapitel 20. In *MP* folgen an dieser Stelle noch einige Zeilen von der Hand des Übersetzers, in denen er Schriftzitate zur Unterstützung der vorhergehenden Argumentation anführt.<sup>13</sup>

### *Kapitel 21 in MP*

In diesem Kapitel wird das Thema der Einsheit Gottes weitergeführt. Die inhaltlichen Aussagen von Kapitel 21, das von Kapitel 20 durch eine eigene Kapitelüberschrift deutlich abgegrenzt ist, haben keine Parallele in der erhaltenen Fassung des *Tamyiz*.<sup>14</sup> Nachstehend der Beginn und der Schluss des Kapitels:

[Anfang des Kapitels:]<sup>15</sup>

Kapitel 21 Über die genaue Bedeutung der Eins, und dass der Herr, Sein Name ist geheiligt, Eins ist in Wahrheit und nicht in einem metaphorischen Sinn (– שער כ"א – עיל אמתת האחד וכי השם יה"ש אחד באמת לא ע"ד עובר).

<sup>10</sup> F. 91b:26-27.

<sup>11</sup> דברים אחד: vermutlich Übersetzungsfehler; richtig wäre אחד.

<sup>12</sup> Başır, *Buch der Unterscheidung*, S. 237.

<sup>13</sup> "Hierbei können wir einen Schriftbeweis aus den Schriften der Propheten, der Friede sei mit ihnen, sehen. Denn der Beweis der Tora existiert für denjenigen, der dieses Prinzip nicht kennt. Nachdem er die Existenz der Prophetie des Gesandten Moses, der Friede sei mit ihm, kennen gelernt hat, werden (ihm) seine Worte wie ein Beweis sein. Dies ist, wie er sagte: *So sollst du denn heute erkennen und zu Herzen nehmen, dass der Ewige der Gott ist in dem Himmel droben und auf Erden hier unten, keiner sonst* (Dtn 4, 39). Und er sagte: *Dir ist es gezeigt worden, dass du erkennst, dass der Ewige der Gott ist, keiner sonst außer ihm* (Dtn 4, 35). *So erkenne, dass der Ewige dein Gott der Gott ist [...]* (Dtn 7, 9). Und er sagte: *Du bist der Ewige allein* (Neh 9, 6). Und er sagte: *Höre Israel, der Ewige unser Gott ist ein einziges ewiges Wesen* (Dtn 6, 4)." (*MP*, ff. 91b:28-92a:2).

<sup>14</sup> Die Annahme, Kapitel 21 sei dadurch zustande gekommen, dass der Übersetzer den arabischen Text von Kapitel 20 in zwei getrennte Kapitel unterteilt habe ("The chapter about God's unity has been divided by the translator into two chapters (numbered 20-21, the numbers being likewise due to the translator?)" vgl. Ben-Shammai, "Atomism", S. 267 Anm. 126), ist insofern nicht plausibel, als die Ausführungen in Kapitel 21 (*MP*) keine Parallele in Kapitel 20 (*T*) haben.

<sup>15</sup> F. 92a:3ff.

Du sollst Folgendes wissen (דע לך כי)<sup>16</sup>: Die genaue Bedeutung der Eins besteht darin, dass sie sich nicht in zwei Teile teilen lässt. Denn was sich in zwei Teile teilen lässt, ist nicht Eins in Wahrheit (כי אשר יחלק לב' חלקים אינו א' באמת). Denn die genaue Bedeutung der Eins besteht darin, dass sie sich nicht teilen lässt. Umgekehrt ist alles, was sich teilen lässt, nicht Eins (וכל נחלק אינו א'). [...]

[Ende des Kapitels:]<sup>17</sup>

Der Herr, Sein Name ist gesegnet, existiert aufgrund der Beweise, die wir zuvor gebracht haben, denn Er gehört weder zu den Körpern noch zu den Akzidenzien (כי אינו לא מן הגופים ולא מן האפעים). Das Einzige, was übrig bleibt, ist, dass der Herr, Sein Name ist gesegnet, ein (einziger) bekannter Gegenstand ist (כלום א' ידוע)<sup>18</sup>, ein handlungsfähiger, ein wissender, ein existierender, ein urewiger (יכול יודע חי מצווי קדמון).

### *Redaktionelle Anmerkung (erster Teil) in MP*

An dieser Stelle erscheint in *MP* ein erster, kürzerer Teil der redaktionellen Anmerkung. Zunächst (Abschnitt 1) wird angekündigt, dass man zum Zweiten Hauptteil (zum "Diskurs über Gerechtigkeit und Gnade") übergehen will. So dann (Abschnitt 2) wird, in Abweichung von dieser Ankündigung festgestellt, dass zuvor noch ein Kapitel "Über das Sprechen" dargeboten wird. Die nun folgende Begründung hierfür besteht aus einer knappen Skizzierung der konträren Positionen zu dem Thema, was wohl die Dringlichkeit der nachträglichen Aufnahme von Kapitel 22 vor Augen führen soll (Näheres siehe unten).

### *Kapitel 22 in MP*

Kapitel 22, welches das Sprechen Gottes behandelt, erscheint ebenfalls abschließlich in *MP*. Nachstehend der Anfang und das Ende des Kapitels:

[Anfang des Kapitels:]<sup>19</sup>

Kapitel 22 Über das Sprechen, und dass es zeitlich erschaffen ist.

Es ist bekannt, dass das Sprechen, welches vom Verstand her verstanden wird, aus (miteinander) verbundenen Stimmen(-Atomen) besteht, die auf es [sukzessive] eintreffen. [...]

[Ende des Kapitels:]<sup>20</sup>

Wir wollen dir jetzt erklären, dass der einzige Weg, um zu erkennen, dass es einen (einzigen) gibt, der spricht, das Hören seines Sprechens ist. Und es wird deutlich werden, dass es sein Sprechen ist, das wir erwähnt haben von den verbundenen Stimmen, die in-

<sup>16</sup> Die hebräische Formel דע לך כי entspricht dem häufig vorkommenden אן אעלם in *Tamyiz*.

<sup>17</sup> F. 92b:8-10.

<sup>18</sup> כלום : *klūm* ist hier die Übersetzung von arabisch *šaiʿ* – *Ding*. Hierzu zählt nach Ansicht der *Muʿtazila* auch Gott (siehe die ausführliche Diskussion in *Tamyiz*, Kap. 1 und 18).

<sup>19</sup> F. 92b:18 ff.

<sup>20</sup> F. 94a:8-12.

formieren und nützlich sind, und von denen der Hörende versteht. Und dass sie ihn nicht verpflichten zu einem Attribut, sondern dass derjenige, der handlungsfähig ist, in der Lage ist zu sprechen. Und sogar, wenn du von ihm kein Sprechen entdeckst, ist er in der Lage zu sprechen, und dies ist zwingend, so wie seine Fähigkeit hinsichtlich der Handlungsteile. Nunmehr steht fest, dass das Sprechen neu entstanden ist.

Hier endet in *MP* der reguläre Text des Ersten Hauptteils.

### *Die redaktionellen Anmerkungen des Autors in Tamyiz und MP*

Am Ende des Ersten Hauptteils findet sich eine Anmerkung des Autors, die den Charakter einer redaktionellen Anmerkung hat. In der arabischen Fassung des *Tamyiz* schließt sich diese unmittelbar an Kapitel 20 an. In der hebräischen Übersetzung (*MP*) erscheint die Anmerkung in zwei separaten Teilen: Der erste, kürzere Teil findet sich im Anschluss an Kapitel 21, der zweite, längere im Anschluss an Kapitel 22.

Im Interesse der Übersichtlichkeit und der Vergleichbarkeit der beiden Fassungen haben wir die Anmerkungen in *MP* und *T* in kurze Abschnitte (1-7) unterteilt. In der nachfolgenden Tabelle wird der Text der beiden Anmerkungen unter Beibehaltung der Anordnung des Textes wiedergegeben.

	<i>MP</i>	<i>T</i>
	<i>MP</i> , 1. Teil im Anschluss an Kap. 21 <sup>21</sup>	
1.	1. Ich will den Diskurs der Kapitel über die Gerechtigkeit und die Gnade (פרקי הצדקות והיושר) beginnen. Den Anfang dieser Kapitel bildet das Kapitel, das man erkennt, dass Gott bedürfnislos ist (שיודע שהוא עשיר).	<i>Entspricht Abschnitt 5 in T (s.u.)</i>
2.	2. Bevor ich aber damit beginne, erwähne ich ein (anderes) Kapitel, und dieses befasst sich mit dem Sprechen (והוא בדבור). Denn unter den Menschen gibt es einen großen Streit (כי בין העולם חלוף גדול), weil einige von ihnen sagen, dass Gott – Sein Name ist gesegnet – ohne Anfang spricht, einige (andere) aber sagen, dass Er mit einer urewigen Sprache spricht, und (noch) einige (andere) sagen, dass Seine Sprache Er (selbst) sei und Er (identisch) sei (mit) Seiner Sprache. Einige (andere wiederum) sagen,	<i>Entspricht Abschnitt 6 in T (s.u.)</i>

<sup>21</sup> F. 92b:12-17.

	<i>MP</i>	<i>T</i>
	dass Er mit neu entstandener Sprache spricht, und auch, dass die Beweise, die wir zuvor angeführt haben, zeigen, dass es kein zweites urewiges Wesen neben Gott – sein Name ist gesegnet – gibt.	
	<i>MP</i> , 2. Teil im Anschluss an Kap. 22 <sup>22</sup>	<i>T</i> , im Anschluss an Kap. 20 <sup>23</sup>
3.	3. Hiermit sind diese fünf Prinzipien über die Einheit Gottes, Sein Name sei gesegnet und Sein Gedenken geheiligt, abgeschlossen (עד הנה הושלמו) אלה העיקרים החמשה בייחוד השם ית"ש (ויקדש זכרו). Das erste Prinzip betrifft die Existenz der Atome und der Akzidenzien (קיום הדקים והאפעים). Das zweite Prinzip betrifft die Existenz des Schöpfers, Sein Name sei gesegnet (קיום הבורא ית"ש). Das dritte Prinzip betrifft die Existenz von Attributen des Schöpfers, Sein Name sei gesegnet (קיום ספורי ית"ש הבורא ית"ש). Das vierte Prinzip betrifft die Zurückweisung derjenigen Attribute von Ihm, Sein Name sei gesegnet, die Ihm, Sein Name sei gesegnet, nicht zugehören können (הכחרת הספורים ממנו ית"ש אשר לא יעברו עליו השם ית"ש). Das fünfte Prinzip betrifft die Existenz des Einen, neben dem es keinen Zweiten gibt (קיום הא' ואין לו שני); und Er ist mit Seinen Attributen.	–
4.	4. Was jetzt nach diesen Prinzipien kommt an Worten von Leuten wie demjenigen, der sagt, dass Er ein Körper ist (כי הוא גוף), und von demjenigen, der sagt, dass es keinen Schöpfergott gibt (אין שם בורא), und demjenigen, der von zweien und anderen als diesen spricht; – wer die oben genannten Prinzipien gesehen hat, dem ist die Verderbtheit dieser Leute (שחותם) bekannt. Denn sie dringen in diese ein, denn die Verderbtheit ihrer Worte (שחוח דבריהם) kehrt zu dem Vorherigen zurück.	4. Wir sehen, dass der <i>Kalām</i> [die Lehren] der Manichäer, der Daišāniya, der Maḡūs und der Christen verwirft (חד'ף). Denn das, was wir erläutern haben von den Beweisen der Einheit Gottes (אדלה אלתוחד), widerlegt alles, was sie vertreten.

<sup>22</sup> F. 95b:18-27.

<sup>23</sup> Bašīr, *Buch der Unterscheidung*, S. 236-39.

	<i>MP</i>	<i>T</i>
5.	<i>Entspricht Abschnitt 1 in MP (s.o.)</i>	5. Es erscheint uns angemessen, dass wir dies in dem Diskurs über die (Fragen der) Gerechtigkeit (באלכלאם פי אלעדל) wiederholen. Der Anfang des Diskurses in dieser Abteilung besteht darin, dass man Ihn (d.h. Gott) als bedürfnislos erkennt (אן יעלם ג'ניא).
6.	<i>Entspricht Abschnitt 2 in MP (s.o.)</i>	6. Wir haben den Diskurs über das Sprechen ausgelassen (וחד'פנא אלכלאם פי), obwohl unter den Menschen darüber Streit besteht (מע מא בין אלנאס), da der Beweis, dass nichts ausser Gott urewig sei (אנה לא), die Urewigkeit des Sprechens ausschließt, und weil die Urewigkeit (Gottes) ausschließt, dass Er (identisch mit) Sprechen ist. Denn das Sprechen ist kommunikativ dadurch, dass es eine zusammengesetzte Abfolge darstellt (הו) (אלמופיד באלמואצ'עה). Es ist aber zwingend, dass ein Teil von ihm (d.h., dem Sprechen) früher vorhanden ist als der andere Teil, und ein Teil von ihm später als der andere Teil. Was aber auf diese Weise (beschrieben wird), muss in der Zeit entstanden sein (לא יכון אלא) (מחדת'א). Er (d.h. Gott) hat aber, wenn Er spricht, kein Attribut, das sich auf Sein Wesen bezieht (וליס לה בכונה) (מחכסן וצ'ארב), vielmehr bezieht es (d.h., das Sprechen) sich (insoweit) auf Ihn, als es von Seiner Handlung des Sprechens abgeleitet ist (בל ד'לך) (מן פעלה אלכלאם יגרי עליה אשתקאקא) (כמחסן וצ'ארב).
7.	7. Aber das Gute, mit dem wir uns in den Kapiteln der Gerechtigkeit und der Gnade (בפרקי הצדקות והיושר) befassen, geschieht zugunsten des Willens, dass wir wissen, dass Er, Sein Name sei gesegnet, den Gerechten Lohn gibt (כי הוא) (ית"ש יתן שכר הצדיקים) (שיגמול גמול רע לרשעים). Und diese fordern uns dazu auf (וימשכו לנו) (אלה), dass wir an den Verstandesgeboten	7. Wir befassen uns mit dem, was unverzichtbar ist von den Themen der Gerechtigkeit (מן אבואב אלעדל). Die Absicht hierbei ist, dass wir wissen, dass Er – Er ist erhaben – die Gehorsamen belohnt (אנה תעאלי ות'יב אלטאיעין) (ולה אן יעאקב אלעצאה) und die Bösen bestraft (אלי) (אלתמסך) an gehorsamen Handlungen, gemäß den Verstandes- und Offenba-

	<i>MP</i>	<i>T</i>
	(מצות הדעת) und an den Offenbarungsgeboten (מצות התורה) festhalten. Aber der Diskurs über die Offenbarungsgebote (כי הדבור בתורה) gehört insgesamt zu den Kapiteln über die Gerechtigkeit (מן כולל פרקי הצדק).	באלטאעאט אלעקליה) (ואלסמעייה). Allerdings gehört der Diskurs über die Offenbarungsgebote (בל אלסמע פי אלסמע) insgesamt zu den Themen der Gerechtigkeit (מן גמלה) (אבואב אלעדל).

Obwohl die Anordnung der einzelnen Abschnitte bei *MP* und *T* unterschiedlich ist, weisen die beiden Fassungen doch deutliche Ähnlichkeiten auf. Ausgehend von Abschnitt 7, der eine hohe, oft wörtliche Übereinstimmung zwischen *MP* und *T* aufweist, ist es offensichtlich, dass die redaktionellen Anmerkungen im Kern auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgehen. Für die Abschnitte 4 und 1 in *MP*, denen die Abschnitte 4 und 5 in *T* entsprechen, trifft dies in abgeschwächter Weise ebenfalls zu. Lediglich Abschnitt 3 in *MP* hat keine Entsprechung in *T*.

Weiterhin sind besonders die Abschnitte *MP* 2 = *T* 6 für die Textgeschichte von *Tamyīz* und *MP* von Interesse, da in beiden auf das Thema des Sprechen Gottes Bezug genommen wird, allerdings in gegensätzlicher Weise. Während in *T* 6 das Fehlen dieses Kapitels begründet wird, findet sich in *MP* 2 umgekehrt eine Begründung für dessen Vorhandensein.

### Schlussfolgerungen

Über Kapitel 21 wird in der redaktionellen Anmerkung nichts gesagt. Weder wird erwähnt, dass das Kapitel in *T* fehlt, noch, dass es in *MP* vorhanden ist. Ohne hierfür eine schlüssige Erklärung anbieten zu können, lässt sich feststellen, dass mit Kapitel 21 bei *MP* zunächst der Abschluss des Ersten Hauptteils erreicht ist. Dies ergibt sich aus dem ersten Teil der redaktionellen Anmerkung, der an dieser Stelle erscheint. Der ursprüngliche Zweck dieses ersten Teils der redaktionellen Anmerkung war offenbar die Ankündigung des Zweiten Hauptteils. Dass nun aber noch ein weiteres Kapitel – Kapitel 22 – folgt, ist erklärungsbedürftig. Hierzu stehen uns dank der Ausführungen in der redaktionellen Anmerkung in *T* und in *MP* nähere Informationen zur Verfügung.

Das vielleicht auffallendste Merkmal an Kapitel 22 ist die Tatsache, dass es trotz der Bedeutung, die dem dort behandelten Thema der Beschaffenheit des göttlichen Sprechens in der muʿtazilitischen Theologie zukommt, in *Tamyīz* nicht erscheint. Der redaktionellen Anmerkung (*T* 6) nach zu urteilen, beruht dies auf einer bewussten Fortlassung durch den Verfasser. Es ist zu vermuten, dass dieses Kapitel in einer längeren Rezension des *Tamyīz*, die nicht erhalten ist, Teil des Textes war, dass al-Baṣīr daneben aber eine andere, kürzere Fassung des *Tamyīz* erstellt hat, in der dieses Kapitel weggelassen wurde. Ersatzweise hat

er eine kurze Inhaltsangabe von Kapitel 22 in die redaktionelle Anmerkung eingefügt.

Kapitel 22 in *MP* ist also wahrscheinlich die hebräische Übersetzung einer nicht mehr erhaltenen arabischen Vorlage. Die Einbeziehung von Kapitel 22 ist vom Übersetzer offenbar nicht von Anfang an vorgesehen gewesen. Dieser war wohl vielmehr zunächst der Ansicht, der Erste Hauptteil ende mit Kapitel 21. Indiz hierfür ist der Beginn der redaktionellen Anmerkung am Ende dieses Kapitels (*MP* 1). Erst danach fügte er noch Kapitel 22 hinzu (siehe die einleitenden Worte von *MP* 2). Wie mag es zu diesem Ablauf gekommen sein? Wir möchten folgende Erklärung vorschlagen: Dem Übersetzer lag zunächst eine Handschrift der gekürzten Fassung des *Tamyiz* vor, in der Kapitel 22 fehlte, nicht hingegen Kapitel 21. Nachdem er mit der Übersetzung von Kapitel 21 den Ersten Hauptteil vermeintlich abgeschlossen hatte, bemerkte er in der redaktionellen Anmerkung in *Tamyiz* al-Bašir's kurze Inhaltsangabe zu Kapitel 22 (*T* 6) und erkannte sodann, dass Kapitel 22 ursprünglich ein integraler Bestandteil von *Tamyiz* war und lediglich in der ihm vorliegenden Handschrift ausgelassen worden ist. Der Übersetzer hat sich sodann eine Handschrift des *Tamyiz* besorgt, in der Kapitel 22 enthalten war. Dies hat er sodann übersetzt und an dessen Ende die redaktionelle Anmerkung fortgeführt (*MP* 3-7).

Abschließend möchten wir einige Schlussfolgerungen hinsichtlich der Textgeschichte von *T* und *MP* ziehen. Die uns vorliegende Fassung von *Tamyiz* wurde vom Autor Yūsuf al-Bašir um mindestens<sup>24</sup> ein Kapitel gekürzt, nämlich um Kapitel 22, wie er selbst sagt. Das bedeutet, dass es zunächst eine Fassung von *Tamyiz* gegeben hat, welche das Kapitel 22 enthielt. Diese vollständige Fassung war somit älter als die gekürzte. Allerdings ist der redaktionellen Anmerkung in *T* zu entnehmen, dass al-Bašir auch die kürzere Fassung, d.h. ohne Kapitel 22, autorisiert hat.

Aus unseren kurzen Ausführungen möge deutlich geworden sein, dass die Handschriftenlage hinsichtlich des *Kitāb al-Tamyiz* weniger klar ist als bislang angenommen. Es bleibt zu hoffen, dass weitere Fragmente der arabischen Fassung des *Tamyiz* gefunden werden, mittels derer die Frage möglicherweise unterschiedlicher Rezensionen des Textes geklärt werden kann.

## Referenzen

Ankori, Zvi, "The Correspondence of Tobias ben Moses the Karaite of Constantinople", in *Essays on Jewish Life and Thought Presented in Honor of Salo Wittmayer Baron*, ed. Joseph Blau, Arthur Hertzberg, Philip Friedman, Isaac Mendelsohn, New York 1959, S. 1-38

---

<sup>24</sup> Die Textgeschichte von Kapitel 21 lasse ich an dieser Stelle offen.



- , *Karaites in Byzantium. The Formative Years, 970-1100*, New York / Jerusalem 1959.
- Ben-Shammai, Haggai, “Studies in Karaite Atomism”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985), S. 243-98.
- Sklare, David E., “Yūsuf al-Baṣīr. Theological Aspects of His Halakhic Works”, in *The Jews of Medieval Islam. Community, Society, and Identity. Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish Studies, University College London 1992*, ed. Daniel Frank, Leiden 1995, S. 249-70.
- Sklare, David (in cooperation with Haggai Ben-Shammai), *Judaeo-Arabic Manuscripts in the Firkovitch Collections. The Works of Yusuf al-Basir. A Sample Catalogue. Texts and Studies*, Jerusalem 1997.
- Tobias ben Moshe, *Sefer Maḥkimat Peti*, MS Paris, Bibl. Nationale, Suppl. hébr. 127.
- Yūsuf al-Baṣīr, *Das Buch der Unterscheidung [Kitāb al-Tamyīz]. Judäo-arabisch-deutsch*, übersetzt und eingeleitet von Wolfgang von Abel, Freiburg 2005.



# Yūsuf al-Baṣīr's First Refutation (*Naqḍ*) of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Theology

Wilferd Madelung & Sabine Schmidtke

## *Introduction*

The earliest explicit criticism of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's (d. 436/1045) Mu'tazilī reform theology that has come down to us is by his Jewish Karaite contemporary Abū Ya'qūb Yūsuf al-Baṣīr (d. ca. 431/1040). In a fragmentarily preserved treatise, whose title is unknown, Yūsuf al-Baṣīr polemically refuted Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's proof for the existence of God, arguing in particular that his denial that accidents (*a'rāḍ*) were constituted by entitative determinants (*ma'ānī*) made it impossible for him to prove the temporal origination of bodies.<sup>1</sup> At the beginning of Chapter Five of that treatise he states that when Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī composed his major theological work titled *Taṣaffiḥ al-adilla*, the *mutakallimūn* – meaning the theologians of the predominant Bahshamī school of the Mu'tazilī represented by Qāḍī 'Abd al-Jabbār (d. 415/1024-25) – charged him with unbelief for his destructive criticism of some of the principles upon which their proof for the existence of God was based. Abu l-Ḥusayn then wrote another book explaining his principles and setting forth the proofs backed by him. Al-Baṣīr does not mention the title of this book, but must almost certainly mean Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's lost *Kitāb Ghurar al-adilla*. He further notes that he had refuted the principles set forth in that book and, in the course of his treatise, refers repeatedly to his *Refutation (Naqḍ)*.

A fragment of this earlier refutation of Abu l-Ḥusayn's theology by Yūsuf al-Baṣīr has now been discovered and identified by Gregor Schwarb in a Genizah manuscript of the Abraham Firkovitch collection in the Russian National Library in St. Petersburg.<sup>2</sup> The manuscript, edited and translated here, consists of ten consecutive folios with both the beginning and the end of the text missing. The extant part has no chapter headings, and the whole text probably was not subdivided into chapters or sections. As in his later treatise, al-Baṣīr criticizes Abu l-Ḥusayn's proof for the existence of God as flawed because of his failure to recognize accidents as real beings apart from bodies. He is, however, less polemical and expresses himself somewhat uncertain about Abu l-Ḥusayn's real doctrine. In the later treatise he accuses the latter of concealing his real principles while pretending to agree with those of the *kalām* theologians.

---

<sup>1</sup> See our *Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Mu'tazilī Theology among the Karaites in the Fātimid Age*, Leiden 2006.

<sup>2</sup> MS Firk. Yevr.-Arab. I 3100.

The fragment opens in the middle of a quotation, presumably taken from Abu l-Ḥusayn's *Ghurur al-adilla*, containing his proof for the temporal origination of bodies which is a preliminary of his proof for the existence of the Creator (# 1). The complete argument can be restored on the basis of the subsequent criticism by al-Baṣīr and parallel elaborations in Ibn al-Malāḥimī's *Kitāb al-Fā'iq* and *Kitāb al-Mu'tamad*.<sup>3</sup> It may be summarized as follows: The genus of spatial attributes (*akwān*) of motion and rest is originated in time because of the observable possibility of their becoming non-existent. Since the body is a bulk having spatial extension, it is necessarily known that it cannot precede motion and rest. Thus the body must also be originated in time. Al-Baṣīr's principal objection to this proof (## 2-3) is that it is invalid so long as motion and rest are not conceptualized as entitative determinants or real accidents additional to the body. For, he argues, it is impossible to distinguish between body and the attributes or states (*ahwāl*) of its moving and resting when these are not defined as being grounded in entitative determinants of motion and rest. A distinction between the moving body and its motion can only be made if both are recognized as stable beings (*dharwāt*) that can be known independently of each other. Adducing the example of God's essential and eternal attributes, such as His being knowing, which for Abu l-Ḥusayn as a Mu'tazilī cannot be anything other than God additional to His essence, al-Baṣīr concludes that it is impossible for Abu l-Ḥusayn to establish otherness (*ghayriyya*) between the body and its being in motion as he claims. Such otherness can only be upheld by inference of an entitative determinant of motion. Since Abu l-Ḥusayn denies the notion of entitative determinants, he is unable to prove the temporal origination of bodies.

Yūsuf al-Baṣīr then quotes the continuation of Abu l-Ḥusayn's argument (# 4). The evidence for the temporal origination of motion and rest, Abu l-Ḥusayn affirms, is that their non-existence is possible, in contrast to what is eternal, whose non-existence is impossible. Every motion of the body can be replaced by a different one or by rest, and every state of rest can be replaced by a motion. The eternal must be necessarily existent (*wājib al-wujūd*). If its existence were contingent on the act of an agent, it would have to be preceded by non-existence, which is impossible. The eternal must thus be always existent regardless of any circumstance.<sup>4</sup>

Al-Baṣīr (# 5) counters by arguing that anyone witnessing a moving body knows by necessity that it is moving, but he cannot infer the emergence (*tajaddud*) of its movement unless he recognizes that there is an entitative determinant that moves it. Abu l-Ḥusayn's assertion about the evidence for the origination of

<sup>3</sup> Ibn al-Malāḥimī, *al-Fā'iq fī uṣūl al-dīn*. Edited with an introduction by Wilferd Madelung and Martin McDermott, Tehran 1386/2007, pp. 11-15; idem, *al-Mu'tamad fī uṣūl al-dīn*. The extant parts edited by M. McDermott and W. Madelung, London 1991, pp. 84-87.

<sup>4</sup> Abu l-Ḥusayn's argument is set forth by Ibn al-Malāḥimī, *al-Mu'tamad*, pp. 87-88, with some further elaboration.

motion and rest thus is in conflict with his principles since he denies the reality of any such determinants. Only the upholder of the determinant of motion can legitimately argue that it must inhere in the body and may transfer with it or become non-existent. He can then join his knowledge of this to knowledge of the impossibility of non-existence for what is eternal and then know that these determinants (as well as the bodies) must be temporally originated. Abu l-Ḥusayn cannot make this connection since change of location of the body is necessarily known to the observer and he has failed to infer the existence of a determinant.

Al-Başir next construes a hypothetical reply by Abu l-Ḥusayn to this criticism (# 6). Abu l-Ḥusayn here admits that he is unable to infer the emergence of the body's movement simply by witnessing it and that he therefore needs to add the impossibility of non-existence for whatever is eternal as an additional premise to prove the temporal origination of the movement. Abu l-Ḥusayn, it is to be noted, obviously could not have given such a reply since he had already presented his proof for the temporal origination of bodies. He introduced the concept of the eternal as necessarily existent for the purpose of contrast and elucidation, not as an additional proof as suggested by al-Başir. The latter goes on to accuse Abu l-Ḥusayn of illegitimately imitating the argumentation of the upholders of entitative determinants while obscuring the fact that he was unable to establish one of his premises which the upholders had established.

Al-Başir then attacks Abu l-Ḥusayn's assertion (# 7) that the eternal must be necessarily existent at all times, arguing that he has failed to prove the necessary future existence of anything on the basis of its existence from pre-eternity. In order to prove that, he would have to provide a reason justifying his equal treatment of the pre-eternal in both times, past and future. Abu l-Ḥusayn's statement that its existence at any time was no more appropriate (*awlā*) than at another is a mere claim (*da'wā*). If Abu l-Ḥusayn argued (# 8) that necessary existence of the eternal is necessitated by itself and that its self is present at all times, whereas the existence of the temporally originated must be contingent on an agent who necessarily precedes it, he should be told that his description of the eternal as necessarily existent under any circumstance is a mere claim, since his distinction between the eternal and the originated which requires an agent is of no avail. Al-Başir reminds Abu l-Ḥusayn that there are philosophers who assert that the world is eternal by the Agent. He adds that he has heard from a reliable source that Abu l-Ḥusayn held that capacity (*istiṭā'a*) is simultaneous with the act. Why then should something eternal not exist by virtue of an eternal agent? Al-Başir's argument here reflects the suspicion of Abu l-Ḥusayn's Bahshamī opponents that he really was a philosopher concealing his true views. Abu l-Ḥusayn in fact unequivocally upheld the Mu'tazilī position that the agent and his capacity to act necessarily precede his act.

If Abu l-Ḥusayn further argued (## 9-10) that existence is more appropriate for whatever is eternal than non-existence for no matter relevant to some times

to the exclusion of others, he should be told: Why can it not be the case that the eternal itself necessitates its existence on condition that no factor emerges that necessitates its change from existence to non-existence despite its previous eternity? This necessitating factor could be the Agent. A body that was at rest or aggregated from pre-eternity thus might be changed to its opposite, movement or separation. Abu l-Ḥusayn is unable to disprove this possibility because according to his doctrine all attributes of bodies are produced by the agent.

Al-Baṣīr next (# 10) presents a further hypothetical argument of Abu l-Ḥusayn: There are among the *kalām* theologians some who infer the temporal origination of the body from the necessity for an eternal body to remain forever in the same location since its location would be determined by its eternal essence. This confirms that the eternal cannot become non-existent. Al-Baṣīr counters that the falseness of this and similar proofs of the deniers of accidents (*nifāt al-aʿrād*) for the temporal origination of the body had been clarified (by Qāḍī ʿAbd al-Jabbār) at the beginning of his *Kitāb al-Muḥīṭ bi-l-taklīf*. He, al-Baṣīr, would set forth the correct view in the matter on the basis of what was said there.

Al-Baṣīr here misrepresents the position of ʿAbd al-Jabbār in the *Kitāb al-Muḥīṭ*. Ibn Mattawayh states in his *Kitāb al-Majmūʿ fi l-Muḥīṭ bi-l-taklīf*, an annotated paraphrase of ʿAbd al-Jabbār’s book, that it was Abū Hāshim al-Jubbāʾī who maintained that the origination of the body could not be proved by anyone denying accidents. Most Muʿtazilī scholars (*shuyūkhunā*), however, admitted that other proofs without recognition of accidents were sound, and this was the position of ʿAbd al-Jabbār in this book.<sup>5</sup> This is in concord with Ibn al-Malāḥimī’s quotation of a statement of ʿAbd al-Jabbār in the *Kitāb al-Muḥīṭ* to the effect that the proof by way of states (*ṭarīqat al-ahwāl*) led to knowledge of the temporal origination of the body, but that the proof by entitative beings (*ṭarīqat al-maʿānī*) was preferable.<sup>6</sup> Ibn Mattawayh further quotes ʿAbd al-Jabbār as approving of the argument that the body, if eternal, could never depart from its location. However, according to a report of Abu l-Ḥusayn al-Baṣīrī, quoted by Ibn al-Malāḥimī, ʿAbd al-Jabbār had in his lesson (*dars*), evidently long before the composition of the *Kitāb al-Muḥīṭ*, attempted to invalidate this argument.<sup>7</sup> ʿAbd al-Jabbār thus appears to have changed his position on this point, presumably as a result of Abu l-Ḥusayn’s criticism, although he continued to uphold the school doctrine that attributes of location were caused by entitative determinants directly produced by the agent.

<sup>5</sup> Ibn Mattawayh, *K. al-Majmūʿ fi l-Muḥīṭ bi-l-taklīf*, vol. 1, ed. J.J. Houben, Beirut 1965, p. 30.

<sup>6</sup> Ibn al-Malāḥimī, *al-Muʿtamad*, p. 157; for the corresponding passage, see ʿAbd al-Jabbār, *al-K. al-Muḥīṭ bi-l-taklīf*, MS Firk. arab. 90, f. 26 (we thank Gregor Schwarb for this reference). See also W. Madelung, “Abu l-Ḥusayn al-Baṣīrī’s Proof for the existence of God,” in *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery, Leuven 2006, p. 276.

<sup>7</sup> Ibn Mattawayh, *al-Majmūʿ*, vol. 1, p. 30; Ibn al-Malāḥimī, *al-Muʿtamad*, pp. 157-58.

Yūsuf al-Baṣīr, in contrast, insists that no proof for the existence of God can be sound without recognition of accidents as entitative determinants and rejects the argument that an eternal body would never change location. He first asserts that without necessitating accidents of aggregation and separation the body might well be joint from pre-eternity and then become separated by an agent. Moreover, al-Baṣīr goes on to argue (## 11-12), the effectivity (*ta'tbīr*) of the agent merely consists in making alternatives possible, not in necessitating anything. Without the presence of necessitating determinants, no effective attribute (*ṣifa*) can be necessitated by the essence (*nafs*) of anything. Rather all must be ascribed to the agent, since the essence can be effective only indirectly by entailing necessitating determinants. If an effective attribute of the essence were, against sound reason, stipulated, it could be argued that it, like the agent, would merely make alternatives possible. The existence of anything from pre-eternity thus might be made possible by its attribute of essence (*ṣifat al-nafs*) and then be countered by the agent.

Al-Baṣīr elaborates his argument further (# 13). Upholders and deniers of accidents agree that the agent is able to produce contrary action, such as movement to the right and movement to the left, alternatively (*'ala l-badal*), without any specifier (*mukhaṣṣis*) but himself. Why then should it be impossible for the essence of the body to allow it to be either aggregated or separated for no intelligible reason? Any eternal attribute could then be changed into its opposite or a different attribute for no intelligible reason.

This point also invalidates the proof of the deniers of accidents for the temporal origination of bodies (# 14), namely that the body, if it were eternal, would have to be tied to a specific location for no intelligible reason, since its occupation of space (*taḥayyuz*) allows it to be alternatively in other locations. If there were really no specifier, as the deniers of accidents claim, why should the body not be in a specific location from pre-eternity for no intelligible reason in addition to its occupation of space and then depart from it also for no intelligible reason? If the deniers of accidents turned this argument back at the upholders in respect to the spatial accidents (*akwān*), they should be told that these accidents necessitated their effects. They were, however, brought into existence (*ijād*) alternatively by the capable agent whose actions did not allow for any cause but his being capable.

This (Mu'tazilī) definition of the agent as equally capable of contrary acts without an additional specifier, al-Baṣīr insists, must be maintained against any assertion of the (determinist) opponents that the agent is capable of moving the body in one direction only (# 15). The actual movement of the body to the right, however, must be attributed to a necessitating accident as an intermediary between the agent and the moving body. The argument of the interlocutor is in fact based on the existence of spacial accidents. How can he use them as a means to deny them?

Al-Baṣīr concludes this section stating that the purpose of his treatise is not to back the upholders of accidents, but to refute the doctrine of those who seek to prove the temporal origination of bodies and the existence of the Creator by accidents rather than entitative determinants (# 16). He would therefore not pursue the discussion of the question. It was evident, however, that Abu l-Ḥusayn failed to follow the principle applied by the *kalām* theologians that everything must be traced back to its cause (*taʿlīl*) if at all possible, as would be explained further when required in the proof for the existence of the Originator. The text breaks off in the discussion of the general importance of this principle in the discourse of the theologians.

The manuscript of Yūsuf al-Baṣīr's *Naqḍ* is written in Hebrew characters with marginal emendations and notes later added in Arabic script. A number of mistakes that typically occur in transliteration of Arabic texts into Hebrew indicate that the copy was made from an original in Arabic characters. This was the primary reason for editing the text here in Arabic characters. Portions of the text restored in places where the manuscript is damaged have been put in square brackets. Textual additions have been placed in pointed brackets. A facsimile of the fragment is added.<sup>8</sup>

After the publication of Yūsuf al-Baṣīr's later refutation of Abu l-Ḥusayn al-Baṣīr's proof for the existence of God, two additional folios of the Geniza fragment containing the text have been discovered among the holdings of the Firkovitch collection.<sup>9</sup> MS RNL Firk. Yevr.- Arab I 3141 contains the end of Chapter Two and the beginning of Chapter Three, and MS RNL Firk. Yevr.-Arab. I 3142 contains part of the text missing in MS RNL Firk. Yevr. Arab. I 3118 between folios 8 and 9. It is evident now that before and after the folio of MS I 3142 at least one folio respectively is still missing. As an appendix to the present article, a revised edition of the later refutation is offered including both the parts previously published<sup>10</sup> and the two additional folios in their proper location. The edition thus contains the following four fragments of the full text:

- I = YA I 3141 (1 folio)
- II = YA I 3118, fols. 1-8
- III = YA I 3142 (1 folio)
- IV = YA I 3118, fols. 9-16

<sup>8</sup> The facsimile is reproduced on the basis of the digitalized microfilm of the manuscript of the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts at the Jewish National and University Library in Jerusalem. Our thanks are due to the Institute for permission to publish this facsimile edition.

<sup>9</sup> The discoveries were made by Bruno Chiesa to whom we wish to express our thanks for having shared his findings with us.

<sup>10</sup> We are very grateful to Koninklijke Brill NV for granting us permission to republish text one from our *Rational Theology in Interfaith Communication, Abu l-Ḥusayn al-Baṣīr's Muʿtazilī Theology among the Karaites in the Fāṭimid Age*, Leiden: Brill, 2006, pp. 37-59.



## References

- Ibn Mattawayh, K. *al-Majmū' fi l-Muḥīṭ bi l-taklīf*, vol. 1, ed. J.J. Houben, Beirut 1965.
- Madelung, Wilferd, "Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Proof for the existence of God," in *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery, Leuven 2006, pp. 273-80.
- Madelung, Wilferd and Sabine Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Mu'tazilī Theology among the Karaites in the Fātimid Age*, Leiden 2006.
- Rukn al-Dīn Maḥmūd ibn Muḥammad al-Malāḥimī, *al-Fā'iq fi uṣūl al-dīn*, edited with an introduction by Wilferd Madelung and Martin McDermott, Tehran 1386/2007.
- , K. *al-Mu'tamad fi uṣūl al-dīn*. The extant parts edited by Martin McDermott and Wilferd Madelung, London 1991.

## Translation

1 ... the moving of the body, and no one doubts the moving of the body.

If it is said: What is the proof that the moving of the body is other than it? he will be told: If the moving of the body were the body, the body would become void when the moving of the body becomes void. Moreover, if the moving of the body were the body, the evidence for the motion's origination in time would be evidence for the body's origination in time, and that would be easier evidence for its temporal origination. The evidence for the impossibility of the body preceding the genus of motion and rest is that if it preceded them, it would [have to be] neither stopping, nor staying, nor occurring in a place, because it is a bulk having spatial extension, and knowledge of the impossibility of this is necessary.

2 Comment on this:

Know that he has arranged the evidence for the bodies' origination in time neatly, yet [the proof] is only sound with the affirmation of accidents as real, not hypothetical, as we shall explain later. He said: No one doubts the moving of the body. So he will be told: If by this you mean the state which is necessitated by the motion, and this occurs by the agent in your view without any intermediary, [you should know] that there are people who believe in denial of this [state]. If you, however, mean by that the motion we affirm and that the deniers of accidents deny,<sup>11</sup> then there are also those who uphold its denial. And the wording

<sup>11</sup> According to the Bahshamiyya and al-Baṣrī, the spacial attributes of motion and rest are conceptualized as accidents (*a'rāḍ*) or entitative determinants (*ma'ānī*), i.e., entitative beings or essences that inhere in bodies and are the cause of the body's being moving or rest-

of your discourse indeed points to its negation, for you have said: By motion I mean the moving of the body. So how could one not have doubts about what you mean when many of the people contradict you?

You said further: The affirmation of motion is obvious. If by this you mean that knowledge of the difference between what is moving and what is resting is known [immediately, you ought to understand that] this is summary knowledge which is of no use to you in what you want to assert, for what is established in reason is that whatever does not precede the originated in time must [itself] be originated in time as long as it is a real being (*dhāt*), not an attribute, as shall be discussed later. You then have tried to prove that the moving is other than the body, because what indicates the temporal origination of the motion does not indicate the temporal occurrence of the body, so the apparent meaning of your statement is that motion is known by way of inference, while reason distinguishes necessarily between what is moving and resting. If there is no entitative determinant (*ma'nā*), you should know the moving of the body immediately, and this means that the inference you tried to make is impossible. Then you said, however: The evidence for the motion's origination in time is the possibility of its non-existence. How can this inference be sound according to your view? You said moreover: If the moving of the body were [identical with] the body, it would necessarily follow that when the moving became void, [the body] would become void. From this you inferred that the moving is other than the body, while you know that one of the views of your opponents is that the attribute of a thing is nothing other than [the thing itself], and that otherness occurs only between two beings that are distinctly known and are independently stable by themselves, and also that the attribute cannot be [distinctly] known by itself, but its stability is ascribed to the thing described, which is known by it as distinct from what differs from it. [If so], how can it be [asserted] that the moving, if it is not the body, must be something other [than the body]? And how can you refuse the argument that your statement that the moving is other than the body is correct only when by this the motion that necessitates the body's being moving is meant, because it is known as independent by itself? But if the motion is not an entitative determinant inhering in the body, but a distinction between what is moving and what is resting, that is not something that can be known [independently]. Rather it is not sound to state that this is either the body or something else.

3 This is clarified by what we say to the Attributists (*Ṣifāṭiyya*): If God were knowing because of an [independent attribute of] knowledge, it would be necessary for His knowledge to be other than Him. The Karrāmiyya stated explicitly that the knowledge is other than God, [and the same applies to] His life and His

---

ing. The deniers of accidents viewed these attributes as nothing independent of or additional to the body.

power, because they affirmed two objects which can be mentioned, each of them distinguished from the other by being mentioned separately, so that the reality of the otherness is firm. Therefore we said to them: You inevitably have to affirm the otherness of God and His knowledge, because [in your view] it is the cause of His being knowing. You say indeed that the knowledge that God is knowing is knowledge of His knowledge. If [you actually asserted that] it is other than God, it would add nothing to what you are already saying. When those who turn this argument against us spoke about the states (*aḥwāl*),<sup>12</sup> the theologians of the followers of the shaykh Abū Hāshim replied to them: The difference between us and the Kullābiyya<sup>13</sup> is that we do not affirm two beings that are known [independently] and distinguished in mention, each of them being described by what distinguishes one of them from the other. If we affirmed this, it would force on us what it forces upon you. Rather, we widen the sense of our terminology in this instance because it is [too] narrow for us, so that the listener may know our intention. If the Kullābiyya mean what we mean, then they only differ in terminology, while their intention is sound. But we know that their purpose in describing God as being knowing differs from our purpose with regard to the states (*aḥwāl*). Thus they are obliged to affirm the otherness, but not we. And you [i.e., Abu l-Ḥusayn al-Baṣīr], if you mean by the moving of the body what we mean when describing God as being knowing, because you do not affirm any being apart from the body that inheres in it, you ought not affirm the moving of the body to be something other than it, since moving is not known [as an independent being]. The body is only known to be moving in detailed [knowledge] by inference, and we also know the existence of motion in it by inference. Thus the motion is other than the body, but not its moving.

4 Then he said: The evidence for the origination of motion and rest is that non-existence is possible for each of them, whereas for the eternal non-existence is impossible. We only say that non-existence is permissible for motions and occasions of rest because there is no moving body but that it is possible for it to rest or to leave from one motion to another, like the change of the sphere from one revolution to another, and there is no body at rest but that it is possible for us to move it, either as a whole or by its parts, as with large bodies. We only say that the eternal cannot become non-existent because the eternal is necessarily existent (*wājib al-wujūd*) in every circumstance, and whatever exists necessarily in every circumstance cannot become non-existent. And we only say that it is nec-

<sup>12</sup> According to the Bahshamiyya, God's essential attributes (of being knowing, powerful, and existent) are conceptualized as states (*aḥwāl*) that are grounded in essential attributes, their ontological foundation being the attribute of essence. The Ash'arites, by contrast, maintained that God's attributes are eternal entitative determinants (*ma'ānī*) that are distinct from His essence. The opponents of the Bahshamiyya accused them that with their notion of states they maintained in fact a position very similar to that of the Ash'arites, violating thereby the Mu'tazili concept of *tawḥīd*.

<sup>13</sup> By the Kullābiyya, the Ash'arites are meant.

essarily existent because it has been existent forever, and it must be [eternally] existent either by way of contingency or by way of necessity. If it were existent by way of contingency, it would not be more likely to be existent than non-existent if it were not for an agent, but the eternal cannot be [existent] by virtue of an agent, because what is reasonable with respect to the agent is that he brings about a thing from non-existence, yet the eternal is never in a state of non-existence. Thus it is true that its existence is necessary, and it is not more likely that its existence is necessary in one circumstance rather than in another. It is true then that it is necessarily existent in any circumstance, and that its non-existence is impossible.

5 Know that we have already explained that whoever affirms the moving thing to be moving not by virtue of a motion knows its being such by necessity when witnessing it, especially on the basis of your claim that the knowledge that the moving thing is moving is knowledge of the state you have affirmed without refuting the statement of its opponent [who says] that the knowledge that the moving thing is moving is knowledge of its motion. Thus it is impossible [for you] to infer the emergence (*tajaddud*) of its moving. You said further in distinction and as evidence for the temporal origination of motion and rest something in which you must be widening the meaning in your basic principles, because this expression is applied in its real meaning according to the doctrine of the one who affirms motion to be an entitative determinant apart from the body and inhering in it. For him it is sound to infer its temporal origination because it is admissible for it to be present but not necessarily effective (*mūjiba*), and for anyone of sound mind its transfer is also admissible. Thus he needs to explain that the change of the body from being moving from one direction to another is because of its [the motion's] becoming non-existent, by showing that it is impossible for the motion to be present in it [the body] but not necessarily effective (*mūjiba*) [in moving] nor moving itself, because transfer is sound only on the basis of a moving thing. [He must explain this] in order to show that it can become non-existent. [Only then] can he add to this knowledge the knowledge about the impossibility of the non-existence of the eternal, and then he knows it [the motion] to be temporally produced. Whoever witnesses a body moving in one direction after it had been in another one is compelled to knowledge of this, but what can he infer from it? It has already become clear to you that it is not sound for him to infer the possibility of the body not being moving, resting, aggregating, and separating, because the change of the body from that is by necessity known to the witness, and this implies the falseness of your tying the proof for the temporal origination of what you call motion and rest to the possibility of its becoming non-existent, and that it is impossible for the eternal to become non-existent.

6 If he argues: The situation is as you mentioned that I have dispensed with the evidence for the possibility of non-existence of what I called aggregation,

separation, motion and rest because I know by necessity the possibility for the body to leave all these [states]. But even though I know this, yet because I recognize the possibility that the body has forever been at rest even if it will move in the future, and because I recognize the possibility that it has forever been aggregated even if it will become separated, I cannot know the emergence of these states and I cannot infer from their emergence the emergence of what has not preceded them. Thus I need to build [the demonstration] upon this premise and to join it to the evidence that non-existence is impossible for the eternal, so that the conclusion from these two premises will be knowledge of the emergence of the attribute from which I know the described body to have departed, even though I only witnessed the change of the described body from it, but not its emergence. He is to be told: You ought to have said: One of the two premises is necessary according to my doctrine, and that is the possibility of the body's change from any attribute with which I witnessed the body and whose emergence I do not know. If the acquisitional premise is joined to it, that is the knowledge that the eternal cannot become non-existent, then I know the emergence of all its attributes, whether it is its being at rest, in motion, aggregated or separated – yet you did not do this. Rather, you ought to have said: Only those who affirm entitative determinants need to infer the two afore-mentioned premises according to their doctrine, but not me, in order to explain the difference between you and them. So the whole matter proceeded in some kind of ambiguity, in that your situation became similar to theirs in respect to the inference of both premises, and you formulated your position in the same way they did, namely that the proof for the temporal origination of entitative determinants is based on two principles, one of them being the possibility of their becoming non-existent and the second being that the Eternal one cannot become non-existent. They proved the soundness of both matters in the same way as you did, yet according to your doctrine all this is known by necessity except for the impossibility of the eternal to become non-existent. However, that is also something you cannot prove by inference on the basis of your principles as I shall explain. Thus the states, such as the moving of the body, its resting, its aggregation and its separation, are known by necessity, and the impossibility for the body of being free of that is also known by necessity, and the ceasing of these attributes is likewise so according to your doctrine. There is no sense then to what you have mentioned.

7 As for your statement that the eternal is necessarily existent and your inference from the necessity of its existence from eternity for the necessity of its existence in the future, that is something unsound, because you have not pointed out a cause which equally applies to both times so that their equality would be necessary. Rather you have said: Its existence at one time is not more likely than at the other, but that is a mere claim. What you ought to have done is to point out a necessitator, explaining its presence at both times in a way that entails that

it is equally [effective] at all times, [such] that it necessitates in one of the two times just as it necessitates in the other.

8 If he said: My intention by the necessity of existence from pre-eternity is that it itself necessitates this and itself exists at all times. Therefore I say: The existence of the temporally originated, since its existence is by virtue of an agent, necessarily belongs to the category of the contingent, and its agent must exist prior to it. The state of the eternal is different, thus it must be necessarily existent in every circumstance as I have explained at the beginning of my discourse. He should be told: Your statement that the eternal is necessarily existent in every circumstance is a mere claim, and you must know this either by necessity or by inference. You cannot claim that this is necessary knowledge, because it is something absent and is not [immediately] known. As for inference, it is inapplicable according to your principles because your differentiation between the eternal and the temporal whose existence belongs to the category of the contingent that requires an agent preceding it has no effect, since the most it implies is that the eternal because of its being eternal dispenses with an agent, even though this is disputed among the people as you know, namely in the doctrine of some of the philosophers that the world is pre-eternal by virtue of an agent. Thus our acceptance that the eternal does not require an agent, but that the temporal is in need of him in contrast to [it], does not affect what we want to force on you to admit regarding your categorical assertion that the eternal cannot become non-existent. I have indeed heard from some reliable source that you claim that capability is simultaneous with the act. What then would prevent the eternal's being eternal by an agent, so that its agent would not precede it as capability does not precede its object, even though the temporally originated requires a producer, and were it not for the producer, the act would not have occurred, and were it not for the agent, the eternal would not be existent? For you have claimed that power to act is power over what exists. Thus the Almighty has forever had power over an existent which He did not precede, nor did it precede Him.

9 If he then said: The existence of the eternal is preponderant over its non-existence not because of any aspect requiring its specification in regard to some of the times. Therefore it is necessary that its existence is not specified in respect to some times to the exclusion of others. He is to be told: How can you disprove that its self may necessitate its existence from eternity on condition that nothing occurs to it that necessitates its change from that, so that from the advent of what necessitates its change from the attribute of existence necessarily follows its becoming non-existent despite its being pre-eternal, and it may be the agent who requires its becoming non-existent specifically? Our discussion here concerns the body at rest being at rest from pre-eternity and its being aggregated [from pre-eternity], and it is well established that the agent effects the change of what is described by this attribute to its opposite, so that the body becomes aggregated or separate by virtue of the agent after it had been aggregated or separate from eter-

nity. This is clarified by the fact that the theologians needed to explain that the eternal does not have an opposite, and when the impossibility of an opposite is not affirmed, they have no way to prove definitely that the eternal cannot become non-existent except by explaining that some among the attributes go back to the essence and that whatever has an attribute of this kind cannot change from it. But you are not able to explain that what is aggregated does not have an opposite to its being aggregated, because we know by necessity that the body becomes separated after it was aggregated, and you did not explain that there is an attribute of essence, not to mention your [failing to] explain that what has such an attribute cannot change from it. This is clarified [by the fact] that all the attributes of bodies are brought about in your view by the agent, and there are no determinant entities besides the body. [The existence of] God can be proved only after the temporal existence of the body is known, yet you seek to prove that [vainly]. From where could one get here the concept of an attribute which goes back to the essence so that the impossibility of change of the thing described [by it] could be determined?

10 If he then said: Some among the theologians inferred the temporal origination of the body from the necessity of its being specified by a place from eternity as long as it was eternal, in a way that it was unable to leave it, and [held that] in its transfer in any direction indicated lies a proof for its origination in time. For if it were eternal, its being specified by the place would go back to its essence, so that its transfer would be impossible, and that verifies what I have said that the eternal does not become non-existent. It should be said to him: The falsity of this proof and similar proofs of the deniers of accidents for the temporal origination of the body has already been explained at the beginning of the *Muḥīṭ*. I shall point out the basic aspect in that [refutation of their proofs] in accordance with what has been explained there, and this is what will quash your argument: I prove that the eternal cannot become non-existent by the like of their proof that whatever is qualified by an attribute from eternity cannot change from it. Therefore I say: the entitative determinants such as aggregation and separation etc. entail whatever they entail of these attributes by virtue of their essence, for if they entailed whatever they entail by virtue of a cause or an agent, there would be an infinite regress, so that the cause would require another cause and the agent another agent. If the agent, however, rendered this possible without necessitating [it], this would contradict the affirmation of determinants, and the situation would be reduced to that the aggregated is aggregated by the agent without a determinant entailing this, and this would lead to contradiction of what we have affirmed about [the reality of] aggregation and separation. Thus only one of two alternatives [holds true], either the affirmation of [accidents of] aggregation and separation necessitating the body being aggregated and separated, so that their affirmation goes back to the essence, or that [the body] aggregates and separates by virtue of the agent without intermediary, and without any way to know that

there is a necessitator. How can it be sound, when the situation is such, to say: If the body were eternal, it would have to be aggregated by virtue of its essence, so that it could not become separated? However, the body [in that case] would be aggregated from eternity not because of any matter and it would become separated by virtue of an agent, because we know by necessity [only] summarily that the agent can effect the body's becoming separated, so this does not entail its temporal origination. Rather it would be eternal.

**11** Know that the agent's effectivity, if it were effective by way of rendering possible, not by way of necessitation, and if no necessitator apart from it could be reasonably affirmed, the agent would be in need of another agent and an endless regress would result, just as if the [accident of] aggregation's necessitating the body's being aggregated were referred back to a cause, an endless regress of causes would necessarily follow. It does not oblige the one who holds that the existence of the temporally originated, when it occurs, is by virtue of an agent, to affirm an infinite regress of agents, insofar as the existence of the First Agent is entailed by His essence. It has already been discussed that the denier of entitative determinants is unable to affirm a necessitator in any respect, because the essence's being necessitating is only intelligible after affirmation of necessitating determinants since they entail attributes in addition to existence. For whatever necessarily belongs to the described object not in the way that an entitative determinant necessitates must be traced back to the essence in order to distinguish between it and what is traced back to a separate determinant. When it is impossible to affirm a separate determinant, the reversal of that is not intelligible except by the attribute going back to the agent. Whoever denies entitative determinants indeed cannot trace any of the attributes back to anything but the agent, such that the theologians, even though they mention in the proof affirming accidents the division of the necessitator into essence and existence etc., yet since it is common and frequent in their discussion [to state] that among the attributes there is that which goes back to the essence, they mention that in this proof in order to perfect the beginner's knowledge by the affirmation of accidents, when the body's being moving by virtue of an agent and the like of it is invalidated. Because if they did not do this, their opponent, upon hearing them say that some attributes went back to the essence, would consider it possible that the body is aggregated by virtue of its essence, so that it would be hard to make him understand the meaning of their statement: It would be absurd for [the body] to be aggregated by virtue of its essence.

**12** Moreover, the essence of the body is recognized by the beginner especially as being a corpse and a bulk occupying space. When he is told: Surely, its occupying space makes it equally possible for it to be aggregated and separate, so there must inevitably be something entailing one of the possible alternatives, he is averted to [the fact] that the essence does not entail [the body's] being aggregated. Therefore he is told: If [it] were like that by virtue of its essence it could



not possibly become separated because its essence in both states is the same at both times, namely its being a body occupying space. That is clarified by [the fact] that its being a substance entailing its occupation of space is only known by the most subtle contemplation, and it can be comprehended only by the one who already knows the temporal origination of the body. So how could it be sound for its being aggregated to become void by that when it is not recognized? Thus he came to mention of that by way of approximation what we have clarified. Yet the attribute of essence, if it could be recognized without the affirmation of entitative determinants, it would not be impossible to say: The attribute of essence [merely] renders possible just as the agent renders possible, since there is nothing that necessitates. This entails that the existence of the eternal which goes back to its essence belongs to the category of what is possible, so that at every moment it is possible and its opposite is possible, but this possibility ceases for its opposite by virtue of the agent who requires it to become non-existent. Thus it would be eternally existent and then become non-existent through the agent. This is most obvious with regard to the body being eternally resting and its becoming moving by the agent. Its essence thus rendered possible its being resting from eternity, whereas the agent thereafter rendered possible its being moved.

13 This is clarified by [the fact] that the stability of the stable implies [its] possibility and more, even if [it does] not [imply its] being necessary, just like the state that is stable by virtue of the agent, since it has been established that the agent's effectivity cannot be by way of necessitation. If the agent were necessitating it would be necessary for him to necessitate two opposites, because his state is the same with respect to the body's moving to the right or to the left, and that is inevitably so on the basis of both doctrines, one being the doctrine of those who affirm accidents and the other the doctrine of those who deny them. Do you not see that the [accidents of] motion to the right and to the left, which necessitate the body's being moving in both directions, are both alternately possible for it with no need for a specifier, since that would imply the affirmation of infinite [regression], and that what is entailed by them, if it occurred by the agent while they are negated, would more appropriately be alternately possible, and thereby would be confirmed whatever is confirmed without a specifier apart from [the agent]? And if, according to both doctrines, it were the agent who renders the opposite matters possible, and one of the two were confirmed without specifier apart from him, then what could deny the essence's from eternity making possible for the body to be aggregated or separated, and that the confirmed one would be one of them from eternity without any recognizable reason apart from the essence, just as one of the two attributes is confirmed by the agent without any recognizable reason and distinction? This would imply the possibility of change of the subject from the attribute it deserved from eternity to its opposite or a different one. And that implies the falsity of the claim he re-

lied upon that attributes, if their becoming non-existent is possible in the sense of the possibility of a change of the subject from them, the non-existence of the eternal is impossible in the sense that the subject cannot change from the attribute that belongs to it from eternity, so that its emergence must inevitably be asserted. He expressed that by the temporal origination of the accidents, and the ambiguity resulting from his unrestricted application of this expression together with his denial of accidents has already been mentioned.

14 What we have mentioned also implies the refutation of the proof of the deniers of accidents for the temporal origination of bodies, and this is what they claim: If the body were eternal, it would have to be specified by one of the directions for no intelligible reason, since its occupation of space makes its being in all other directions alternately possible. If the affirmation of a specifier is then impossible, that would lead to the affirmation of one of two faulty alternatives, either that it would occupy space in all other directions, or that it would not occupy space in any direction. It may be said to them: If the relation of the agent is the same in regard to all directions, and if [the body] is specified with any of the two directions for no intelligible reason, how do you deny that it may be specified from eternity with any direction for no intelligible reason going beyond its occupation of space, and that it also may change from the direction for no intelligible reason? If it is said then: This also applies to you when you affirm spatial locations. That is so because it is sound that one of them occurs to the exclusion of its opposite by virtue of the agent, without any intelligible reason. How then do you deny the like of that in regard to the body being specified with one of the two directions? That implies the negation of the [accidents of] spatial location. He should be told: The two [accidents of] spatial location necessitate what they necessitate by virtue of their essences, and the capable is capable of bringing forth both. Thus the occurrence of one of them on his part for no matter in addition to his being capable is inevitable, in so far as the affirmation of something additional to that would contradict the reality of the capable being capable and would contradict its occurrence by the capable, and it would entail that it does not need him to the extent that it would contradict the affirmation of the agent, but he has already been confirmed.

15 Do you not see that we say to whoever disagrees with us: Either you affirm in the visible world an agent who is capable of two opposites or you negate this. If he then negates the agent or his making possible for the body to move right or left by saying: He makes possible the body's being right only because of its specification with an attribute which in effect is the contrary to his being capable of moving it to the other direction, this is a doctrine of the mutual contradiction of capabilities. Once the refutation of the position of those who maintain this has been clarified by the clarification that the unbeliever is capable of faith according to what has been laid down by the theologians in their writings, it is necessary, if the capable is capable to move right, that he is capable to move to the left, and it

is necessary to affirm an intermediary, namely the accidents, according to what the evidences have already indicated. If that is so, the feasibility of the existence of each of the opposites on the part of the capable agent is necessary without any reason in addition to that. Thus the moving to the right of the moving object does not occur because of something whose effect is the same as with the moving to the left, but rather the affirmation of two opposite essences is inevitable that entail two opposite attributes, and that their occurrence by virtue of an agent does not lead to a contradiction of what has already become known, and that the temporal origination of the body, which is the purpose in what I am mentioning, is thrown into doubt by the deniers of accidents casting doubt on the temporal origination of bodies. This question, however, is only sound by affirmation of what he seeks to criticize. So if the question were sound, namely the assignment of the two attributes of the spatially located to the agent without a specifier in analogy to the assignment of the two spatial locations to the agent without a specifier, this would imply the affirmation of the two spatial locations. How could it be sound then to make it a way to their denial?

16 Yet the purpose in this book is to disprove the position of whoever infers the temporal origination of bodies and the affirmation of the Creator from attributes, not determinants. The purpose is not to back the upholders of accidents, but rather to refute the inference mentioned. Therefore I refrain from examining the discussion on this question in detail. However, the difference between the two positions is evident, and this is because according to the position of the theologians it is necessary to assign grounds to everything for which grounds can be given, in accordance with what will be discussed in the affirmation of the Originator if the discussion requires it, but your doctrine is not like that. The proof for the verification of this principle would cause us to depart from our purpose. On account of this the transfer of a substance to one of the two directions is not more likely than to the other except for an additional reason beyond the effect of the agent which is related to both of them equally. Therefore it is necessary to affirm two opposite spatial locations, and assigning the ground for the occurrence of one of the two to the exclusion of the other to accident is impossible because it leads to falsity. If you accept this principle, the answer to your question is attained and the disagreement about many principles ceases. But if you disagree with this, it is necessary that the discussion between you and your opponents is at variance with what they rely upon in most places and that ...

*Edition and Facsimile*

1 [1] تحرك الجسم وليس أحد يشك في تحرك الجسم.

فإن قيل: فما الدليل على أن تحركه غيره، قيل له: لو كان تحرك الجسم هو الجسم لكان إذا بطل تحرك الجسم بطل الجسم، ولو كان تحرك الجسم هو الجسم لكانت الدلالة على حدث التحرك دلالة على حدث الجسم، وكان ذلك أسهل في الدلالة على حدوثه. والدلالة على استحالة سبق الجسم لجنس الحركة والسكون هي أنه لو سبقها لكان لا واقفاً ولا قاراً ولا حاصلًا في مكان لأنه جرم متحيز، والعلم باستحالة ذلك [ضروري].

2 الكلام عليه:

اعلم أنه قد نسق دلالة حدث الأجسام نسقاً حسناً، لكنها لا تصح إلا بحيث إثبات الأعراض إثباتاً محققاً لا مقدراً على ما سنبين. قال: ولا يشك أحد في تحرك الجسم، فيقال له: إن عنيت بذلك الحال الواجبة عن الحركة عنها، وهي الحاصلة بالفاعل عندك بغير واسطة، ففي الناس من قد اعتقد نفيها. وإن عنيت بذلك الحركة التي تثبتها وتنفيها نفاة الأعراض، فها هنا أيضاً من قد اعتقد نفيها، وظاهر كلامك قد دل على نفيها لأنك قلت: أع[ني] با[ب] حركة تحرك الجسم، وكيف لا يشك أحد فيما تعنيه مع مخالفة كثير من الناس لك؟ وقلت: إن إثبات الحركة ظاهر، فإن عنيت أن العلم بالفصل بين المتحرك والسكان معلوم، فذلك علم جملة لا ينفك فيما تريد إثباته لأن الذي استقر في العقل أن ما لم يسبق المحدث يجب أن يكون محدثاً ما هو من ذلك ذات، لا صفة، على ما سيأتي الكلام فيه، ودلت على أن التحرك غير الجسم، لأن ما دل على حدوث الحركة لا يدل على حدوث الجسم، فظاهر قولك أن الحركة معلومة استدلالاً، والعقل يفصل ضرورةً بين المتحرك والسكان، فإن كان ليس هناك معنى فينبغي أن تعلم تحرك الجسم اضطراراً، وفي ذلك استحالة الاستدلال الذي أثبتته، بل قد قلت من بعد: والدلالة على حدث الحركة جواز عدم عليها، فكيف يصح على قولك هذا الاستدلال؟<sup>2</sup> وقلت أيضاً: لو كان تحرك الجسم هو

1 الكلام عليه: إضافة في هامش الأصل بخط عربي.

2 هنا ملاحظة في هامش الأصل بخط عربي: بلغت المقابلة.

الجسم، لوجب أن يكون إذا بطل تحركه بطل، فاستدللت بذلك على أن التحرك غير الجسم، وأنت تعلم أن من قول مخالفيك أن صفة الشيء ليست غيراً له وأن التغيرات لا تقع [2أ] إلا بين ذاتين معلومتين مستقلتين بأنفسهما في الثبات وأن الصفة لا يصح أن تعلم، بل ثباتها مضاف إلى الموصوف، يعلم عليها متميزاً بها مما خالفه، فمن أين أن التحرك، إذا لم يكن هو الجسم، فيجب أن يكون غيره؟ وما أنكرت على من قال لك: إن <القول بأن> التحرك غير الجسم إنما يصح متى يُعنى بذلك الحركة الموجبة كون الجسم متحركاً، لأنها معلومة مستقلة بنفسها؟ فأما إذا لم تكن الحركة معنى حالاً في الجسم، بل هو تفرقة بين المتحرك والساكِن، فذلك مما لا يصح أن يعلم، بل لا يصح أن يكون هو الجسم ولا غيره.

3 يبين ذلك أنا لما قلنا للصفاتية: إن الله، لو كان عالماً بعلم، لوجب أن يكون علمه غيره، فالكرامية صرحوا بكون العلم غير الله وحياته وقدرته لأنهم أثبتوا مذكورين متميز<sup>3</sup> كل واحد منهما بالذكر من الآخر فحقيقة التغيرات ثابتة، فقلنا لهم: يجب أن تثبتوا التغيرات بين الله وبين علمه لأنه علة في كونه عالماً، بل قد قلتم: إن العلم بأن الله عالم علم بعلمه، فلو كان غيراً له ما زادت الحال، فلما قال من عكس علينا هذا [2ب] الكلام في الأحوال قال له المتكلمون من أصحاب الشيخ أبي هاشم: إن الفرق بيننا وبين الكلابية أنا لم تثبت ذاتين معلومتين متميزتين بالذكر موصوفتين بما به تتميز إحداهما<sup>4</sup> من الأخرى، فلو أثبتنا ذلك للزمنا ما لزمكم، بل نحن نتوسع في العبارة في هذا الموضع لضيقها علينا<sup>5</sup> ليعلم السامع مرادنا. فإن عنت الكلابية ما نعنيه، فهم مخالفون في العبارة، ومعناهم صحيح، لكننا قد علمنا أن غرضهم في وصف الله بأنه عالم مخالف لغرضنا في الأحوال، فذلك لزمهم إثبات التغيرات دوننا. وأنت إذا كنت تعني بتحرك الجسم ما نعنيه من وصف الله بأنه عالم لأنك لا تثبت ذاتاً سوى الجسم حالة فيه، فينبغي ألا تثبت تحرك الجسم غيراً له، لأن التحرك لا يُعلم، وإنما يعلم كون الجسم متحركاً تفصيلاً استدلالاً، ونعلم وجود الحركة فيه استدلالاً أيضاً، فالحركة إذن هي غير الجسم دون تحركه.

3 متميز: 'תמיז', مع تصحيح في هامش الأصل بخط عبراني وإضافة بخط عربي: بيان.

4 إحداهما: אחדותהמה.

5 علينا: + פי (مشطوب).

6 ثبت: 'תבת', مع تصحيح فوق السطر.

4 ثم قال: والدلالة على حدث الحركة والسكون هي أن كل حركة وسكون يجوز عليهما العدم، والقديم لا يجوز عليه العدم. وإنما قلنا بجواز العدم [3] على الحركات والسكنات، لأنه ما من جسم متحرك إلا ويمكن أن يسكن أو يخرج من حركة إلى حركة كخروج الفلك من دورة إلى دورة، وما من جسم ساكن إلا ويمكننا تحريكه إما بجملته وإما بأجزائه كالأجسام العظام. وإنما قلنا: إن القديم لا يجوز عليه العدم، لأن القديم واجب الوجود في كل حال وما يجب وجوده في كل حال استحالة عدمه. وإنما قلنا: إنه واجب الوجود، لأنه موجود فيما لم ينزل، فإما أن يكون موجوداً على طريق الجواز أو على طريق الوجوب، فلو كان موجوداً على طريق الجواز لم يكن بالوجود أولى منه بالعدم لولا فاعل، ويستحيل أن يكون القديم بالفاعل لأن المعقول من الفاعل هو المحصل للشيء عن عدم وليس للقديم حالة عدم، فصح أن وجوده واجب، وليس بأن يجب وجوده في حال أولى من حال، فصح أنه واجب الوجود في كل حال واستحالة عدمه.

5 اعلم أنا قد بينا أن من أثبت كون المتحرك متحركاً لا عن حركة يعلم كونه كذلك اضطراراً عند المشاهدة، خاصة على دعواك أن العلم بأن المتحرك متحرك علم بالحال التي أثبتتها من غير إفساد قول مخالفه [3] أن العلم بأن المتحرك متحرك علم بمجردك، فمحال أن يستدل على تجدد تحركه، وقلت في الفصل والدلالة على حدث الحركة والسكون ما يجب أن تكون متوسعاً فيه على أصلك، لأن هذه العبارة إطلاقها حقيقة على مذهب من يثبت الحركة معنى سوى الجسم حالاً<sup>7</sup> فيه، فيصح أن يستدل على حدوثه لما جاز أن تكون موجودة غير موجبة، وجاز أيضاً عند العاقل انتقالها، فاحتاج أن يبين أن خروج الجسم عن كونه متحركاً من جهة إلى جهة لعدمها بحيث يبين أنه محال أن تكون موجودة فيه غير موجبة وغير منتقلة، لأن الانتقال لا يصح إلا على المتحرك، لثبت بذلك عدمها، فيضم<sup>11</sup> إلى هذا العلم العلم باستحالة عدم<sup>12</sup> القديم فيعلمها محدثة. فأما من يشاهد الجسم متحركاً في جهة بعد أن كان في سواها فهو

7 على: + ١٦٤ (مشطوب).

8 أثبتها: בינתה, مع تصحيح في هامش الأصل بخط عربي.

9 تكون: יכון.

10 حالاً: חאל.

11 فيضم: פנצם.

12 عدم: إضافة في هامش الأصل.

مضطرب إلى العلم بذلك، فعلى ماذا<sup>13</sup> يستدل<sup>14</sup>؟ فقد بان لك أنه لا يصح أن يستدل على جواز عدم كون الجسم متحركاً وساكناً ومجتمعاً ومفترقاً، لأن خروج الجسم عن ذلك معلوم باضطرار للرائي<sup>15</sup>، وفي ذلك بطلان ما [4] عقدت دلالة حدث ما سميت به حركة وسكوناً<sup>16</sup> بجواز عدم عليه، وأن القديم لا يجوز عليه العدم.

6 فإن قال: إن الأمر كما ذكرتم من كوني مستغنياً عن الدلالة على جواز عدم ما سميت به اجتماعاً وافترقاً وحركةً وسكوناً لعلمي ضرورةً بصحة خروج الجسم عن جميع ذلك، لكنني، وإن علمت هذا، فلتجوزي أن يكون الجسم لم يزل ساكناً وإن تحرك في المستقبل وتجويزي أن يكون مجتمعاً لم يزل وإن صار مفترقاً لم يصح أن أعلم تجددهما<sup>17</sup> وأن أستدل بتجددهما<sup>18</sup> على تجدد ما لم يسبقهما، فاحتجت<sup>19</sup> أن أبنيه على هذه المقدمة وأن أقرن إليها الدلالة على أن القديم لا يجوز عدمه، لينتج<sup>20</sup> عن<sup>21</sup> هاتين المقدمتين العلم بتجدد الصفة التي علمت خروج الموصوف عنها، وإن كنت لم أشاهد إلا خروج الموصوف عنها، لا تجدها، قيل له: فقد كان من حقه أن تقول: إن إحدى المقدمتين ضرورة على قولي، وهي جواز خروج الجسم عن كل صفة شاهدت الجسم عليها، فلم أعلم تجدها، وإذا انضاف إليها المقدمة الأكسائية، وهي العلم بأن [4ب] قديم محال عدمه، علمت بتجدد<sup>23</sup> كل صفاته من كونه ساكناً ومتحركاً ومجتمعاً ومفترقاً، ولم تفعل ذلك. بل قد كان من حقه أن تقول: إن المقدمتين المذكورتين على مذهب من يثبت

13 ماذا: מה הדא .

14 يستدل: + עלול גואז (مشطوب) .

15 للرائي: ללראי .

16 وسكوناً: וסכון .

17 بتجددهما: תגדדהא .

18 بتجددهما: בתגדדהא، الأصل، وال"מ": إضافة فوق السطر .

19 فاحتجت: אחתגת .

20 لينتج: לתנתג .

21 عن: إضافة فوق السطر .

22 فلم: לא .

23 بتجدد: תגדד .

المعاني مفترتان إلى الاستدلال دوني، لتبيين الفرق بينك وبينهم. فجرى الأمر على ضرب من الالتباس، وهو أن حالك كحالهم في الاستدلال على كلتا<sup>24</sup> المقدمتين، وأطلقت القول إطلاقاً كإطلاقهم أن دلالة حدوث المعاني مبنية من أصلين، أحدهما جواز عدم عليها والثاني أن القديم محال عدمه، ودلوا على صحة كلا<sup>25</sup> الأمرين بما دلت، وعلى قولك جميع ذلك معلوم ضرورةً إلا استحالة عدم القديم، وذلك مما لا يصح أيضاً أن تدل عليه على أصلك على ما سأبينه، فالأحوال من تحرك الجسم وسكونه واجتماعه واقترانه معلومة باضطرار، واستحالة خلو الجسم من ذلك أيضاً معلوم باضطرار، وزوال هذه الصفات كمثل <ذلك> على قولك، فلا معنى لما ذكرته.

7 فأما قولك: إن القديم واجب الوجود، واستدلالك بوجوب وجوده لم يزل على وجوب وجوده في المستقبل، [5] فذلك مما لا يصح، لأنك لم تشر إلى علة تجمع بين الزمانين في الحكم فيجب التساوي<sup>26</sup> لأجلها، بل قلت: وليس وجوده في أحد الوقتين أولى من الآخر، وذلك دعوى. وقد كان من حقك أن تشير إلى موجب تبين حصوله في الوقتين على حد يجب لأجله أن يكون في جميع الأوقات على سواء<sup>27</sup>، يوجب<sup>28</sup> في أحدهما كما أوجب في الآخر.

8 فإن قال: إن غرضي بوجوب الوجود فيما لم يزل أن نفسه أوجبت ذلك ونفسه حاصلة في الأوقات كلها، فلذلك قلت: إن المحدث، لما كان وجوده بالفاعل، وجب أن يكون وجوده من باب الجائز وأن يكون فاعله قبله، وليس كذلك حال القديم، فوجب أن يكون موجوداً في كل حال على ما بينته في أول كلامي، قيل له: إن قولك: إن القديم واجب الوجود في كل حال، هو مجرد الدعوى، وليس يخلو أن تكون<sup>29</sup> عالماً بذلك اضطراراً أو استدلالاً<sup>30</sup>، فالضرورة لا يمكنك أن تدعيها لأن ذلك أمر غائب غير معلوم، والدلالة

24 كلتا: د.ل.ي.

25 كلا: د.ل.ي.

26 فيجب التساوي: إضافة في هامش الأصل بخط عربي.

27 يكون في جميع الأوقات على سواء: إضافة في هامش الأصل بخط عربي.

28 يوجب: תוּבַב.

29 تكون: נִכּוֹן، مع تصحيح فوق السطر.

30 أو استدلالاً: וְאִסְתְּדַלְלָא، مع تصحيح فوق السطر.



فعلى أصلك مرتفعة إذ فرقك بين القديم وبين المحدث الذي وجوده من باب الجائز احتاج إلى فاعل سابق له لا يؤثر، لأن أكثر ما في ذلك أن القديم استغنى بقدمه عن فاعل، مع ما [ب5] بين الناس في ذلك من الخلاف حسبما أنت عالم به من<sup>31</sup> قول بعض الفلاسفة أن العالم قديم بالفاعل، فتسليماً أن القديم لا يقتصر إلى فاعل، بل المحدث هو المقتصر إليه دونه، لا يؤثر فيما نريد إلزامك إياه من منعك من القطع على أن القديم لا يجوز عدمه، بل قد بلغني من بعض الثقات أنك تقول: إن الاستطاعة مع الفعل، فما المانع من كون القديم قديماً بالفاعل فلا يسبقه فاعله، كما لم تسبق<sup>32</sup> الاستطاعة مقدورها، وإن كان المحدث مقتراً إلى محدث، فلولا المحدث لما حدث الفعل، ولولا الفاعل لم يكن القديم موجوداً، لأنك زعمت أن القدرة قدرة على الموجود، فالقادر لم يزل قادراً<sup>33</sup> على موجود لم يسبقه ولم يتقدمه؟

9 فإن قال: إن وجود القديم أولى من عدمه لا لوجه يقتضي التخصيص ببعض الأوقات، فواجب أن لا يتخصص وجوده بالبعض دون ما عداه، قيل له: ما أنكرت أن نفسه توجب وجوده فيما لم يزل بشرط ألا يطرأ عليه ما يوجب خروجه عن ذلك، فلطروء ما يوجب خروجه عن صفة الوجود يجب عدمه مع كونه قديماً [أ6] وهو الفاعل المقتضي عدمه خاصة؟ وكلامنا في كون الساكن ساكناً فيما لم يزل وكون المجتمع مجتمعاً، وقد ثبت أن الفاعل يؤثر في خروج الموصوف عن هذه الصفة إلى ضدها، فيصير الجسم مجتمعاً أو مفترقاً<sup>34</sup> بالفاعل بعد ما كان مجتمعاً أو مفترقاً لم يزل. بين ذلك أن المتكلمين قد احتاجوا إلى أن<sup>35</sup> يبينوا أن القديم لا ضد له، ومتى لم يثبت استحالة<sup>36</sup> الضد لم يكن لهم سبيل إلى القطع على أن القديم لا يصح أن يعدم إلا ببيان أن في الصفات ما يرجع إلى النفس وأن محالاً<sup>37</sup> خروج الموصوف عما هذا سبيله. وأنت فلا يمكنك أن تبين أن المجتمع لا ضد لكونه مجتمعاً لعلمنا ضرورة بكون الجسم مفترقاً بعد كونه مجتمعاً، ولم

31 من: + ب (مشطوب).

32 تسبق: יסבק.

33 قادراً: קאדר.

34 أو مفترقاً: ומפترקא، مع تصحيح في هامش الأصل.

35 أن: + יתבתו (مشطوب).

36 استحالة: ה"ה" مضاف فوق السطر.

37 محالاً: מחאל.

تبيّن أن هاهنا صفة للنفس فضلاً عن أن تبيّن استحالة خروج الموصوف عنها . يبين ذلك أن صفات الأجسام بأسرها عندك بالفاعل، ومعاني سوى الجسم ليس، وهو تعالى إنما يصح إثباته بعد ما يعلم حدوث الجسم، وأنت مستدل على ذلك، فمن أين أن هاهنا صفة ترجع إلى الذات حتى يُحكّم [6ب] باستحالة خروج الموصوف عنها؟

10 فإن قال: إن في المتكلمين من استدل على حدوث الجسم بوجود اختصاصه بجهة فيما لم يزل متى كان قديماً على وجه كان يستحيل خروجه عنها، وفي انتقاله عن كل جهة يشار إليها دليل على حدوثه، إذ لو كان قديماً لكان اختصاصه بالجهة راجعاً إلى ذاته، فكان لا يصح انتقاله، وذلك يحقق ما قلته من أن القديم لا يعدم، قيل له: إن هذه الدلالة وما جرى مجراها من أدلة نفاة الأعراض على حدث الجسم قد بين فسادهما في أول المحيط،<sup>38</sup> وأنا أشير إلى الوجه في ذلك حسب ما هو مبين هناك، وذلك مما يُسقط قولك: إنني أستدل على أن القديم لا يعدم بما مثله يستدلون على أن الصفة المستحقة فيما لم يزل محال خروج الموصوف عنها، فأقول: إن المعاني من نحو الاجتماع والافتراق وغيرهما يوجب ما يوجب من هذه الصفات لنفسه، إذ لو أوجب ما يوجب من ذلك لعله أو بالفاعل لتسلسل، فكان يجب أن يكون للعله علة وللفاعل فاعل. وإن كان الفاعل يصحح ذلك من غير إيجاب انتقض [7أ] إثبات المعاني ورجعت الحال إلى أن المجتمع يجتمع بالفاعل من غير معنى يوجب ذلك، فيؤدي إلى نقض ما أثبتناه من الاجتماع والافتراق. فليس إلا أحد وجهين، إما إثبات اجتماع وافتراق موجبين كون الجسم مجتمعاً ومفترقاً، فيعود إيجابها إلى النفس، وإما أن يجتمع ويفترق بالفاعل لا بواسطة، ولا يكون سبيل إلى العلم بأن هاهنا موجباً<sup>39</sup> البتة. فكيف يصح والحال هذه أن يقال: إن الجسم، لو كان قديماً، لوجب أن يكون مجتمعاً لنفسه، فكان لا يفترق، بل الجسم مجتمع لم يزل لا لأمر ويصير مفترقاً لأجل الفاعل، لأننا نعلم ضرورة على سبيل الجملة أن للفاعل تأثير في كون الجسم مفترقاً، فلا يوجب ذلك حدوثه، بل هو قديم.

11 واعلم أن تأثير الفاعل، إذا كان تأثير تصحيح لا تأثير إيجاب، ولم يعقل إثبات موجب سواه، فواجب افتقار الفاعل إلى فاعل وأن يتسلسل ذلك على حد ما إذا جعل إيجاب الاجتماع كون الجسم مجتمعاً

<sup>38</sup> توجد هنا ملاحظة في هامش الأصل بخط عربي: بلغت المقالة.

<sup>39</sup> موجباً: مؤوَّب.

راجعاً إلى علة وجب تسلسل العلل إلى ما لا غاية، ولم يلزم من قال بأن وجود المحدث إذا كان حاصلًا بالفاعل [7ب] إثبات فاعل إلى ما لا نهاية من حيث أن وجود الفاعل الأول واجب للنفس. وقد مضى الكلام في أن من نفى المعاني لا يصح له إثبات موجب على وجه من الوجوه، لأنه لا يعقل كون النفس موجبة إلا من بعد إثبات المعاني الموجبة لإيجابها صفات زائدة على الوجود، فما يجب للموصوف لا على الحد الذي يوجبه المعنى له هو الذي ينبغي أن يردّ إلى النفس تفرقة بينه وبين ما يردّ إلى معنى منفصل، فإذا استحال إثبات المعنى المنفصل لم يصح أن يعقل عكس ذلك إلا بكون الصفة راجعة إلى الفاعل، وإنه لم يصح ممن نفى المعاني أن يردّ شيئاً من الصفات إلى أمر سوى الفاعل، حتى أن المتكلمين، وإن ذكروا في دليل إثبات الأعراض قسمة الموجب إلى النفس والوجود وغيرهما، فمن حيث شاع في كلامهم وكثر أن في<sup>40</sup> الصفات ما يرجع إلى النفس، ذكروا ذلك في هذه الدلالة ليكامل للمبتدئ العلم بإثبات الأعراض عند إبطال كونه متحركاً بالفاعل وما<sup>41</sup> جرى مجراه، إذ لو لم يفعلوا ذلك لكان المخالف<sup>42</sup> لهم، إذا سمع منهم أن في الصفات ما يرجع إلى النفس، يجوز أن<sup>43</sup> يكون<sup>44</sup> الجسم [8أ] مجتمعاً لنفسه حتى أنه قد يصعب تفهيمه ما المعنى بقولهم: إنه محال أن يكون مجتمعاً لنفسه.

12 وأيضاً، إن نفس الجسم الذي يعقل<sup>45</sup> خاصة المبتدئ كونه جثةً وجرماً متحيزاً، فإذا قيل له: إن تحيزه يصح كونه مجتمعاً ومفترقاً على سواء، فلا بد من أمر يوجب أحد المجوزين، فقد تبّه على أن نفسه غير موجبة كونه مجتمعاً، ولهذا يقال له: لو كان كذلك لنفسه لم يجز أن يفترق، لأن نفسه في الحالين حاصلة في الوقتين على سواء، وهو كونه جثة متحيزة.<sup>46</sup> يبين ذلك أن كونه جوهرًا موجب كونه متحيزاً لا يعلم إلا بأدقّ نظر، ولا يصح أن يعتقد إلا من قد علم حدوث الجسم، فكيف يصح أن يبطل كونه مجتمعاً لأجل

40 في: إضافة فوق السطر.

41 وما: إضافة في هامش الأصل.

42 المخالف: אלמכאלט.

43 يجوز أن: 78، مع تصحيح في هامش الأصل.

44 يكون: 76.

45 يعقل: 'עקלה.

46 هنا ملاحظة في هامش الأصل بخط عربي: بلغ المقابلة.

ذلك وهو غير معقول؟ فصار يذكر من ذلك على سبيل التقريب لما يتناه، على أن صفة النفس، لو عقلت من دون إثبات المعاني، لم يمتنع أن يقال: إن صفة النفس تصحح كما أن الفاعل يصحح إذ موجب ليس. وهذا يقتضي أن يكون وجود القديم الراجع إلى ذاته من باب الصحة، فهو في كل وقت يصح ويصح خلافه، لكن هذه الصحة تزول [ب8] إلى خلاف ذلك لمكان الفاعل المقتضي لإعدامه، فيكون موجوداً فيما لم يزل، ثم يعدم بالفاعل، وهذا في كون الجسم ساكناً فيما لم يزل وكونه متحركاً بالفاعل أبين، فنفسه صححت سكونه فيما لم يزل، والفاعل صحح من بعد تحريكه.

13 يبين ذلك أن الثابت بثبوته يتضمن الصحة وأزيد وإن لم يكن واجباً، كالحال الثابتة<sup>47</sup> بالفاعل، إذ قد ثبت أن تأثير الفاعل لا يجوز أن يكون للإيجاب، ولو كان الفاعل موجباً لوجب أن يكون موجباً للضدين، إذ حالته مع تحرك الجسم يمتنع ويسرة على سواء، وذلك لا بد منه على كلا<sup>48</sup> القولين، أحدهما قول مثبتي الأعراض والآخر قول نقاتها. ألا ترى أن الحركة يمتنع ويسرة الموجبتين كون الجسم متحركاً في الجهتين تصحان<sup>49</sup> منه على سبيل البدل من غير محض لما في ذلك من إثبات ما لا نهاية له. وما يجب عنهما، إذا حصل بالفاعل مع فنيهما، فأحرى أن يصحح على سبيل البدل، وثبت من ذلك ما ثبت من غير محض سواء؟ وإذا كان على القولين الفاعل يصحح الأمرين الضدين، وثبت أحدهما من غير محض سواء<sup>50</sup>، فما الذي ينكر كون [ب9] الذات فيما لم يزل مصححة كون الجسم مجتمعاً ومفترقاً، وأن يكون الثابت أحدهما فيما لم يزل من غير وجه معقول سوى الذات، كما ثبت إحدى الصفتين بالفاعل من غير وجه معقول ولا فصل؟ وفي ذلك صحة خروج الموصوف عن الصفة المستحقة لم تزل إلى ضدها وخلافها<sup>51</sup>، وفي ذلك فساد ما عول عليه من القول بأن الصفات، إذا جاز عدمها بمعنى صحة خروج الموصوف عنها، فاستحال عدم القديم بمعنى أن الصفة الحاصلة للموصوف لم يزل يستحيل خروج

47 الثابتة: אלתאניה.

48 كلا: כלי.

49 تصحان: יצחאן.

50 سواء: إضافة في هامش الأصل.

51 وخلافها: ופסדהא، مع تصحيح في الأصل.

الموصوف عنها، فلا بد من القول بتجددها، وعبر عن ذلك بحدوث الأعراض، وقد مضى ما في إطلاق هذه العبارة من اللبس مع نفيه الأعراض.

14 وفيما ذكرناه أيضاً إسقاط دلالة نفاة الأعراض الدالة<sup>52</sup> على حدث الأجسام، وهي قولهم: إن الجسم، لو كان قديماً، لوجب أن يتخصص بإحدى الجهات لا لوجه معقول، إذ تمييزه يصحح كونه في سائر الجهات على سبيل البدل، فإذا استحال إثبات مخصص أدى ذلك إلى إثبات أحد أمرين فاسدين، إما أن تكون متحيزة في سائر الجهات، وإما أن تكون [9ب] متحيزة لا في جهة. قيل لهم: إذا كان حكم الفاعل مع الجهات كلها على سواء، وقد اختص بإحدى الجهتين لا لوجه معقول، فما أنكرتم من أن يختص فيما لم يزل بجهة لا لوجه معقول<sup>53</sup> زائد على تمييزه، وأن يخرج أيضاً عن الجهة <لا> لوجه معقول؟ فإن قيل: إن ذلك يلزمكم في إثبات الأكوان، وذلك أنه قد صح حصول أحدهما دون ضده من الفاعل لا لوجه معقول، فما أنكرتم من مثل ذلك في كون الجسم مختصاً بإحدى الجهتين؟ وفي ذلك نفي الأكوان، قيل له: إن الكونين<sup>54</sup> يوجبان ما يوجبانه لذاتيهما، والقادر قادرٌ على إيجادهما، فوقع أحدهما من قبله لا الأمر زائد على كونه قادراً لا بد منه من حيث أن إثبات ما زاد على ذلك ينتقض حقيقة كون القادر قادراً وينتقض حصوله بالقادر، ويوجب غناه<sup>55</sup> عنه على حد ينتقض إثبات الفاعل، وقد ثبت.

15 ألا ترى أنا نقول لمن خلفنا: ليس يخلو من أن تثبت<sup>56</sup> في الشاهد فاعلاً قادراً على الضدين أو تنفي<sup>57</sup> ذلك، فإن نفي الفاعل أو نفي كونه مصححاً لتحرك الجسم يمينة أو يسرة بأن يقول: إنه يصحح كون الجسم يمينة [10أ] فقط لاختصاصه بصفة في حكم الضد لكونه قادراً على تحركه في الجهة الأخرى، فهذا كلام في تضاد القدر. فإذا بين إسقاط قول القائلين بذلك بما بين أن الكافر قادر على الإيمان حسبما هو<sup>58</sup>

52 الدالة: אלתאניה، مع تصحيح في هامش الأصل.

53 فما أنكرتم . . . لوجه معقول: إضافة في هامش الأصل.

54 الكونين: אלקונאן.

55 غناه: مضاف فوق ال"ג" بخط عربي "ح".

56 ثبت: יתבת.

57 تنفي: ינפי.

58 هو: + מסקט (مشطوب).

مسطور للمتكلمين، وجب، إذا كان القادر قادرًا على التحرك يمتنة، <أنه> قدر على التحرك يسرة، ووجب إثبات الوسطة، وهي الأعراض على ما قد دلت عليه الأدلة. وإذا كان ذلك كذلك، وجب صحة وجود كل واحد من الضدين من القادر عليهما لا لوجهٍ أزيد من<sup>59</sup> ذلك، فلم يكن كون المتحرك متحركًا يمتنة يحصل لأمرٍ حكمه مع التحرك يسرة على سواء، بل لا بد من إثبات ذاتين ضدتين يوجبان الصفتين الضدين، وأن يكون حصولهما بالفاعل لا يؤدي إلى تقض ما قد علم ولا يشكك في حدوث الجسم الذي الغرض بما أنا ذاكرة تشكيك من نفي الأعراض في حدوث الأجسام. على أن هذا السؤال لا يصح إلا بإثبات ما الغرض به الطعن فيه، فإن كان السؤال صحيحًا، وهو رجوع صفتي الكائن إلى الفاعل من غير مخصص قياسًا على رجوع الكونين إلى الفاعل [10ب] من غير مخصص، فذلك يتضمن إثبات الكونين، فكيف يصح أن يجعل طريقًا إلى نفيهما؟

16 على أن الغرض بهذا الكتاب القدرح في قول من استدل على حدوث الأجسام وإثبات الصانع بالصفات لا بالمعاني، وليس الغرض نصره مثبتي الأعراض، بل إفساد الاستدلال المذكور، ولذلك لم أقتص<sup>60</sup> الكلام في هذا السؤال، على أن الفرق بين القولين واضح، وذلك أن من قول المتكلمين وجوب تعليل كل ما يصح تعليله، على ما سيرد الكلام في ذلك في إثبات المحدث إن اقتضاه الكلام، وليس كذلك قولك، والدلالة على تصحيح هذا الأصل تخرجنا عن الغرض. فلماذا لم يكن انتقال الجوهر إلى إحدى الجهتين أولى من الأخرى إلا لأمر زائد على حكم الفاعل الراجع إليهما على سواء، فوجب لذلك إثبات كونين [ضد]ين، وتعليل حصول أحدهما من دون الآخر بال[الاتفاق] لا يصح، لأنه يؤدي إلى الفساد. فإن سلمت هذا الأصل، فقد حصل الجواب عما سألت [وز]ال الخلاف عن كثير من الأصول. وإن خالفت<sup>61</sup> فيه، فواجب أن يكون الكلام بينك وبين خصومك [على خلاف ما] يعتمدونه في أكثر المواضع وأن<sup>62</sup> [ . . . ]

59 من: مكرر في الأصل.

60 أقتص: АТКЦА.

61 خالفت: ٦٦.

62 هنا اقتطع نص المخطوط.

תחלה אגסם ולום אחד ישך פי תחוד אגסם :  
 וכן קול פמי אדליל עליו אן תחרכה צורה :  
 קול ל... : ון תחוד אגסם הו אגסם לכאן אדא  
 בטל תחוד אגסם בטל אגסם וילן כאן תחוד א  
 גסם הו אגסם אגסם אדליל עליו חודת תחוד  
 דללא עליו חודת אגסם : וכאן דלך אטהלפי יא  
 דללא עליו חודת תה : ודללא עליו אסתחאה סבך  
 אגסם לגסם אחיכה וסטון הי אנה לו סבקה אלכפן  
 לא : אפא ל... אדא ודללא עליו פ מכאן לאנה  
 גום מתחיה ודללא אסתחאה דלך יא : ודללא  
 אעלם אנה קד נכך דללא חדות יא : ודללא  
 נסקא חסנא לכנה אלא חעח אלא בחות תבאת  
 אאעראן אתבאתא מוזקיא לא מקודא עליו  
 מאסנביון : קא דלא ישך אחד פי תחוד אגסם  
 פיקאלה אן ענתה בלך און אלא אגבה עולא חודת  
 ענה אדוי אואעיה בלפא על עמוד בנידואסיה  
 פפי אנאם כון קד אעתקד נפיה : וואן ענתה בלך  
 אחרכה אתנתבתה און נפיהא נכאח אאעריה  
 פדאחנא איצא פן קד אעתקד נפיהא יא :  
 כלאמך קד דלעלי נפיהא לאנך קד יא :

חרבה תחרך אגסם וכוף לאישך אחד פימא תענה  
 מעמכאפה כתרז פון אגסם לך וקלות און אתנבאת  
 אחרכה טאהר פיאן ענות און לעלם באפעל בין א  
 מתחרך ; אסאכז מעלום פרלך עלה גמלה לאינפער  
 פימא תריד אתנבאתה לזון לזי אסתקד פיאיעק  
 און מאלם יסבך אפחות ; גבאניכזן מחרותא פא  
 הזפנדלך דאת לאעפה עלי פא כזאתי אללאם  
 ביה ודללת עלי און אתחרך נך אגסם לזון מאדל  
 עלי חדות אחרכה לאידל עלי חדות אגסם פטאהר  
 קולך און אחרטה פעלומה זגתדללא וואיעקל  
 לפאל צדורה בק אמתחרך וואסאכז פאזכאן לזם  
 זנאן זעני פינבגי און זעלם תחרך אגסם ז  
 זנאן זעני פיאיעק אסתחאה לאסתולל ארז  
 אתבתה ; בלקר קלית פון בעז ; ואללאה עלי  
 חות אחרכה גואז איעדם עליהא פכיר יצח עלי  
 קולך חזא אסתהדלא ; וקלות איצא לו כזאן  
 תחרך אגסם הו אגסם לזונב טאן יכזן אדא בטל  
 תחרכה בטל פיאסתדללת ברלך עלי און אתחרך  
 נך אגסם וואנתעלם און פון קול מכאפך און  
 צבני אלא ייסתגדיא להוואן אטנאיד לאחקע

*Handwritten note or signature in the right margin.*



לא בנין דאתון מעלומתון מסתק לתנין באנפסה מא  
פי את באת ראן אצפה לא יצח אן תעלם ברתבאתהא  
מצאך לו אמוצוף יעלם עליוהא מתמיוזא בוחא  
ממא כלפה פמן אן אן אתחרן אדארו יכוהו א  
גסס פתגבאן יכוון גידה זכא אנכדת עליומן קאל  
לך אן אתחרך גיר אגסס אנמא יצח מתני לעת  
בדלך אחרנה אמוגבה כון אגסס מתחרכא לאנתהא  
מעלומה מסתקלה בנפסהא פאמא אדא לסתכן  
אחרונה מעני האא פי אגסס בל הוה תפרקה ביון א  
מתחרך וסאכון פו לך ממא לא יצח אן יעלם בל  
לא יצח או יכוון וו אגסס וליא גידה: עימן וילך  
אנא וזכא קלנא ללצפאניה אן אלה לו כזאן עאמא  
בעלם לוגב אן יכוון עלמה גידה פאכרא מיה -  
צרחו בכון אעלסגיב אלה וחיותה וקודמתה לאנתם  
אתבתו מדכורין יתמיון כלואחר פנהמא בא -  
דכר מן אמר פחקיקה אתגאיר תאפתה פקלנא  
להס יגב אנתבתו אתגאיר בוח אלה תנין עלמה  
לאנה עלה פיי כונה עאמא בל קך קלתם אן אעלם  
באן אלה עאם עלם בעלמה פלו כזאן גידה לה  
מאד ארת אהא פלמא קא מן עכס עליונה דיה

259

2

אכלאם פי אהו קאלה אמתכלמן מן אנהאב  
אשיך אבי האשם אן אפרק בינא תוין אכלאביה  
אנא לס נתבת דאתון מעלוצתון מתמיתון באזכר  
מוצופתון במאבה ותמיז אחרתהמא מן אנכי פלו  
אתבתנא דלך ללוצנא מא לומכס בל נחון נתוסע  
פי לעבארה פי הרמא אמוצע לעיקהא עלונא פי  
לועלם לסאמע מרארנא פאן ענת אכלאביה  
מאנעניה פחס מכאפון פי לעבארה וצענאהם  
צחיה: לכנא קר עלמנא און גרעהם פי ויער  
אלהבאנה עאם מכאף לגרענא פי אהוא פלודך  
ליוחס אתכא אתגאר דוננא ואנתאדאכנת  
תענבתחרך אגסם מאנעניה מן ויער אלהבאנה  
עאם לאנך לאתבת דאתא סור אגסם חאה פיה  
פינבגי לאתבת דתהך אגסם גרא לה לואן אתחוך  
לא יעלם ואנמא יעלם כון אגסם מתחרנא תפצילא  
אסתורלא תועלם ונור אחרבה פיה אסתורלא  
אינא פאחרבה און הי גר אגסם דון תחרבה  
חם קא ואדלאה עלוי חרת אחרבה ואסכון הי אנכי  
חרבה וסכון ונזו עליהמא לערם ואקריום לא  
נגזי עליה לערם ואנמא קלנא בנאז לערם

עליו אחרכאת וחספנאת לאנה מאמן גסס מתחוך  
 לאויפכזן אן יסכנן או יכרגן מן חרטה אי חרבה  
 ככרוג אפלך מן דודה אי דודה ומה מן גסס סאנן  
 לאויפכנאת חריתיה אמא בגמלתה ואמא באמאיה  
 כלאגסמא לעטמא: ואנמא קלנא מן אקדים  
 לאיגון עליה לעדם למן אקדים ואגב אוגוד פיכל  
 חא ומאוגב וגודה פי כל חא אסתחא ערמה ואנמא  
 קלטא מנה ואגב אוגוד לאנה מוגוד פיסא יזל:  
 פאמא מן יכונן מוגודא עלי טרוק אגואז או עלי  
 טרוק אוגב פלו כמאן מוגודא עלי טרוק אגואז  
 וכו' אוגוד אולי מנה בשעדם לולא פאעל וסתחא  
 אן יכונן אקדים באפאעל למאן אפעקול מן אפאעל  
 הו אפאעל ללשי עז עדם ולום ללקדים חאה עדם  
 פאעל אוגודה ואגב ולום במאן יגב יגודה פי חא -  
 אולי מן חא פאעל מנה ואגב אוגוד פיכל חא ואסתחא  
 ערמה: אעלם אנא קר בינוא מן אתנת  
 כון אמתחוך מתחוכא לא עז חרבה יעלם כוננה  
 כדלך אפסדארא ענד אפשאהדה כפאעה עלי  
 דנאד עומך מן אעלם במאן אמתחוך מתחוך עלם  
 באחא אתי בינתחא מן גוד אפסאד קול כפאפה

אן אעלס באן אמתחרך מתחרך עלם בחרנתה  
 פמחא אן וסתדל עליו תגדר תחרכה וקלת פו א  
 פצל: ואלדלאה עליו חדות אחרכה ולסכון מא  
 יגבאן יכון מתוסבא פיה עליו אצלך לאן חדה  
 לעבארה אפלאקהא חקוקה עליו אדחב מן -  
 יתבת אחרכה פעני סוי אגסם חאפה פיצח אן  
 וסתדל עליו חדותה למא גאז אן תכון מוגדרה  
 גיר מוגצה וגאז איצא ענד לעאקל אנתקאהא  
 פאחתאן אן יביין אן כרוג אגסם עו כונח מתחרכה  
 מן גהה אן גהה לעדמהא בחמת יביין אנה מחא  
 אן תכון מוגדרה פיה גיר מוגבת וגיר מנתקלה לאן  
 אנתקא לא יצח אא עליו אמתחרך ליתבת ברלך  
 ערמחא פנטם אן הדא אעלס אעלס באסתחאה  
 אקרום פיעלמהא מחותה: פאמא מן ישאהר  
 אגסם מתחרכה פי גהה בעד אן כאן פי סואחא  
 פוח מצטר אן אעלס ברלך פעלוי מאהרא וסתדל  
 ערמחא פקר באן לך אנה לא יצח אן וסתדל  
 עליו גואז עלם טון אגסם מתחרכה וסאננא -  
 ומנתמעא ומפתיקא לאן כרוג אגסם עו דלך  
 מעלס באצטראר ללרא ופירלך בסלאן מא

עקדת דללאה חדות מא סמיתה חרבה וסכונו בנאז  
 לעדם עליה ואן אקרים לא יגוז עליה לעדם .  
 פאן קלאן אמר כמא דכרתם מן כונן -  
 מסתבניא ען אדללאה עלי גואז עדם מא סמיתה  
 אנתמא עמא ואפתראקא וחדסה וסכוניא לעלמי  
 צרודה בצחה כרוג אגסם ען גמיע דלך לכנני ואן  
 עלמת הדא פלתגיוזי אן יכון אגסם לם יזל סאכנא  
 ואן תחרך פי אכסתקבל ותגיוזי אן יכוון מעתמעא  
 לם יזל ואן צאי מפתרקא לם יצח אן אעלם -  
 תגודהא ואן אסתדל בתגודהא עלי תגדר מא  
 לם יסבקהמא אחתגת אן אבניה עלי הדה אד  
 מקדמה ואן אקון איהא אדללאה עלי אן אקדום  
 לא יגוז ערמה לעתנתג האתין אן אקדמתין  
 לעלם בתגדר אצפה אתי עלמת כרוג אכד  
 ענהא ואן כנת לם אשאחד לא כרוג אכד צורף  
 ענהא לא תגודהא : קול לה פקד כאן מן  
 חקר אן תקול אן אחרי אכדמתין צרודה עלי  
 קדלי הוי גואז כרוג אגסם ען כל צפה שאחדת  
 אגסם עליהא לם אעלם תגודהא ואדא אנצאר  
 איהא אכדמה אכדתסאבנה הוי לעלם בנאן א

קדים מחא עדמה עלמת תגרו כל צפאתה מן  
 כונה סאכנא ומתחרכא ומגתמעא ומפתרקא  
 ולת תפעיל דלך בל קד כאן מן חקך אנתקול אן  
 אמקדמתן אמדכותנן עלוי מדחב מן תכת אל  
 מעאני מפתקתאן אי אסתדלא דוני לתבין  
 אפרק בינך ובניהם פגרי אמר עלוי צוב מן אל  
 אתבאס וזו אן חאך כחאס פי אסתדלא עלוי  
 כלי אמביתן ומטלקת אקול אטלאקא  
 כאטלאקת אן דלאה חדות אמעאני מבנה מן  
 אנלין : אחרהכא גתאן לעדם עליהא : ואתאני  
 צן אקדים מחא עדמה חלו עלוי צחה כלי אממין  
 במא דללת ועלוי קולך גמיע דלך מעלוס צודה  
 לא אסתחאה עוס אקדים דלך ממא לא יצח  
 איצא אנתל עליה עלוי אצלך עלוי מאסאבינה  
 פלאחוא מן תחרך אגסס וסכונה ואנתמאעד  
 ואפתראקה מעלומה באצטראר ואסתחאה כלו  
 אגסס מן דלך איצא מעלוס באצטראר וזוא הדה  
 אצפאת ככתל עלוי קולך פלא מעני למא דכרתה :  
 כאמא קולך אן אקדים ואגב אוצד אסתדלא  
 בתובעודה לסיול עלוי וגוב וגודה פי אסתקבל



פירך ממא לא יצח לאורך לס תשר אי עלה  
 תגמ עבין אומאנין פי אחכס לאגלה אכל קלרת  
 ולום ונודח פי אחד אוקתן אולי מן אכר ודלך  
 דיעו: ומדכאן מן חקך אן תשר אי מוגב תמיין  
 חצולה על אוקתן עליו חר יגב לאגלה אן תוגב פי  
 אחרת ממא אונב פי אכר: פאן קא אן  
 גרע בוגב אונד פי ממא לם יזל אן נפסה אונבת  
 דלך ונפסה חאעלה פי אמוקאת כלה: פלודך  
 קלת אן אחרת למאכאן ונודה באפאעל ונבא  
 יכון ונודה מן באב אגאיו ואן יכון פאעלה קבלה  
 ולום כדלך חא אקדים פואגב אן יכון מנודא פי  
 כל חאעלוי מאבאנתה פי אול כלאמי: קוללה  
 אן קולך אן אקדים חאגב אונד פי כל חא'הו -  
 מנוד אדיעו ולום יכלו אן יכון עאמא בודך  
 אנטראדא אסתדללא פאערודה לא ומכנך אן  
 תדעוהא לאן דלך אמר גאמב גיד מעלוס ואל  
 דללא פעלי אעלך פרתפעה אד פרקך בין אקדים  
 ובין אחרת אד ונודה מן באב אגאיו אחרת אג -  
 אי פאעל סאמך לה לא מותר לאן אכתר מאפי  
 דלך אן אקדים אסתגמ בקדמה עז פאעל מעמא

في التساوي  
 مع القابل

لا يجمع الا في انفسه

בין אנאס פיר דלך זון אכלאך חסב מא אנת עאם  
 בה זון קול בעין אפלאספה אן אעאם קדים  
 באפעל פתס לוימנא אן אקדים לא ופתקד או  
 פאעלבל אמחדתו אמפתקד איה דוניה לאיותר  
 פוימא נרד אזאמך איהא זון מנעך זון אקטע  
 עלי אן אקדים לאיניז ערמה: בל קר בלגי זון  
 בעין אתמאט אןך תקול אן אסתטאעה מע א  
 פעל פמא אע זון כון אקדים קרימא באפעל  
 פלא יסבקה פאעלה כמאלם יסבך אסתטאעה  
 מקדוהא ואוכאן אמחדת פפתקרא או מחדת  
 פלולא אמחדת למא חדת אפעל ולולא אפאעל  
 לם זון אקדים מוגורא לאנך זעמת אן אקדדה קדוה  
 עלי אמוגור פאקאדר לם מל קאדר עלי מוגור  
 לם יסבקה ולם יתקדמה: פאן קא אן וגור אל  
 קדים אולימן ערמה לא לוגן ומתני אתכעין  
 בבעין אמוקאט פואגב אן לאתכעין וגודה בא  
 בעין דון מא עיאה: קול לה מא אנכרת אן  
 נפסה תוגב וגודה פוימא לם מל בשדט אמוטרא  
 עליה מא ווגב טיונה ענדלך פלסוזמא ווגב  
 כריגב עו צפה אוגור יגב ערמה מע כונה קרימא



והו אפא על אפא תני ערמה כאנה וכל אפא  
 פי כון אסא כון סאכנא פימא לס יזל וכוך אפא תמע  
 מנתמעא וקד תבת אן אפא על יותר פי כרוגאל  
 מוצרף הוה אפא או צורהא פי צור אגסס י  
 4 מנתמעא מפתרקא באפא על בערמה כאן -  
 מנתמעא או מפתרקא לס יזל: כיון דלך אן  
 אפא תכלמין קד אחתאנו אי אן תבתו יביינו אן  
 אקדים לא צד לך ומתי לס ותבת אפא תא לצד  
 לס יכו להם סביל אי אקטע עלי אן אקדים לא -  
 יצח אן יעדס לא בביאן אן פי אפא תמא תדע  
 אי אנפס ואן מחא כרוג אמוצוף עמא הוה סבילה  
 ואנת פלא ימכנך אן תבין אן אפא תמע לא צד  
 לכונה מנתמעא לעלמנא צורה בכון אגסס -  
 מפתרקא בעד כונה מנתמעא ולם תבין אן -  
 האחנא צפה ללנפס פנלא עז אן תבין אסתחאה  
 כרוג אמוצוף ענהא: כיון דלך אן צפה תאל  
 אגסאס באסוהא ענדך באפא על ומענא סו  
 אגסס לוס וחו תעאי אפא יצח אתבא תה בעד  
 מא יעלם חרות אגסס ואנת מסתרי עלי דלך  
 פמן אין אן האחנא צפה תדע אי אראת חתל וחבס



אתבאת לפעמי ודבעת אחא אי אן אמתמע  
ינתמע בלפאעל מוגיר מעני ווגב דלך פיורי אי  
נקין מא אתבגאה מן אמתמע ולאפתראק  
פלוס לא אחד ועין אמת אתבאת אמתמע  
ואפתראק מוגבין כון אנסע מעתמעא ומפתראק  
פיעור אינאבהא אי אנסע ואמת אן ינתמע ויפתראק  
בלפאעל לאבואסטא ולאוכון סביל אי אעלסמאן  
האהמא מוגב אבתה פכיר יצח ואלאהרה אן יקא  
אן אנסע לו כאן קדימא לוגבאן יכון מעתמעא  
לנפקה פכאן לא יפתראק בל אנסע מעתמעלס יזל  
לא לאמר ויעור מפתראק לאגל אפאעל לאמת -  
נעלס ציורה עלי סביל אגמלה אן ללפאעל תאתמ  
פיטון אנסע מפתראק פלא יוגב דלך חדותה בלהו  
קדים : ואעלס אן תאתמ אפאעל אדא  
כאן תאתמ תצחיה לא תאתמ אינאב ולס יעקל  
אתבאת מוגב סואה פואגב אפתקאר אפאעל  
אי פאעל ואן תסלסל דלך עלי זודי מא אדאגעל  
אינאב אמתמע כון אנסע מעתמעא ראוועא אי  
עלה ווגב תסלסל אעלל אימא לאמת ולס ילוסמ  
קאבאן וגוד אמחרת אדא כאן חאגל א בלפאעל

אתבאת פאעל אי מא לא נהאיה מן חית אנווד  
 אפאעל אאול ואגב ללנפס וקדמעי אנלאס פי  
 אנ מן נפי אפעאני לא יצח לה אתבאת מוגב עליו  
 וגה מן אוגוה לאנה לא יעקל כון אנפס מוגבה לא  
 מן בעד אתבאת אפעאני אמוגבה לאוואמבהא  
 צפאת זאידה עליו אנווד פמאוגב ללמויערף לא  
 עליו אחר ארי יוגבה אפעע לה הו ארי ינבגי אנווד  
 אי אנפס תפרקה בינה ובין מאחד אי מעני -  
 מפצל פארא אסתחא אתבאת אפעני אמנפצי  
 לס יצחאן יעקל עבס דלך לא בכון אצפה ראגעה  
 אי אפאעל האנה לס יצח מן נפא אפעאני אן  
 יוד שויאמן אצפאת אי אמר סוי אפאעל חתי  
 אן אמת כלמינ ומן דכרו פי דלול אתבאת אפעראן  
 קספה אמוגב אי אנפס ואנווד ונידהמא פמן -  
 חתי שאע פי כלאמהם וכתו אן אצפאת מא  
 ודגעא אנפס רכח דלך פי הדיה אדללאה ליתכאמל  
 ללמבתי אעלם באתבאת אפעראן ענד -  
 אכסאכונה מתחרכא באפאעל צי מגראה אדלו  
 לס יפעלו דלך לכאן אכפאט להס אדאס מעפעס  
 אן פי אצפאת מאוידגע אי אנפס אן רכח אגסס

ז'יא  
 ז'יא

מנתמעה לנפסה חתי אנה קד יצעב תפהימה  
 מא אפעמ בקולהם אנה מחלאן יכוון מנתמעה  
 לנפסה: ואינא אן נפס אגסס ארי ליעקלה -  
 כאנה אמכתרי כונה גתה וגרמא מתחייזא:  
 פאדא קיל לה אן תחייזה יצחח כונה מנתמעה  
 ומפתרקא עלי סתא פלא ברמן אמרינגב אחד  
 אכגוזין פקד נבה עלי אן נפסה גד מוגבה כונה  
 מנתמעה: ולהדא יקאלה לו כאן טילך לנפסהלם  
 יגז אן יפתרק לנפסה פי אחאין חאצלה פי אל  
 וקתנן עלי סתא והו טונה גתה מתחייזה: ובין  
 דלך אן כונה גהרמא אמתב כונה מתחייזא לא  
 יעלם לא באדק נטר ולא יצח אן יעתקדה לא  
 מן קד עלם חדות אגסס פכר יצח אן יבטל כונה  
 מנתמעה לאגל דלך והו גיר מעקול פצאר ידכר  
 מן דלך עלי סביל לתקרע למא ביינאה עלי אן  
 צפה אגסס לו עקלת מן דון אתבאת אמעאני לם  
 ימתבע אן יקאל אן צפה אגסס תצחח כמא אן אל  
 פאעל יצחח אד מוגב לים והדא יקתנן אן יכוון  
 תגור אקדים אריגע א דאתה מן באב אצחה פהן  
 פיכל וקתנן ויצח כלאפה לכן הרה אצחה תגור

2  
 1111

אי בלאף דילך למכאן אפאעל אלקתני לאעדאמה  
 פוכון מוגורא פימא לם יול תם וערסבאפאעל  
 והראפיכון אגסם סאכנא פימא לם חלוננה  
 מתחרבא בלאפאעל אכיון פנפסה צחח סכונה  
 פימא לם חל ואלפאעל צחח מן בעד תחרכה :  
 וביין דילך אן אתאבת תבותה יתצמן אצחח  
 ואזיר ואן לם יכו ואגבא טאהא אתאניה בלאפאעל  
 אד קד תבת אן תאמיר אפאעל לא יקו אן יכון  
 ללאיגאב ולוכאן אפאעל מוגבא לוגבאן יכון  
 מוגבא ללצדין אד חאתה מעתחרך אגסם ימנה  
 ויסדה עלי סווא ודילך לא טי מנה עלי כלי אקולין  
 אחרמא קול מתבתי אאעראן ואלאכר קול אפאהא  
 לא תרי אן אחרכה ומנה ויסדה אמוגבתן כון א  
 גסם מתחרבא פי אנהתן וצחחן מנה עלי סביל  
 אבדל מוגד מכעץ לכא פי דילך מן אתבאת מא  
 לאנהאמה לה ומא יגב ענהמא אדא חצל בלאפאעל  
 מע נפיהמא פאחרי אן יצחא עלי סביל אבדל  
 ותבת מן דילך מא תבת מן גיר מכעץ סווא האדא  
 כאן עלי אקולין אפאעל יצחח אאמריין אצדין  
 ותבת אחרמא מן גיר מכעץ פמא אדי ינטר כון

עלום

אראת פיימאלים יזל מצחחה כיון אגסם מנתמענה  
 ומפתר קא דאן וכוון אתאבת אחיהמא פיימאלים  
 יזל מונגיד ונה מעקול סומא אראת כפאתכת אחדי  
 אצפתין בלפאעל אמן צר ונה מעקול ולא פצר  
 ופיר דלך צחה כרוג אמוצוף עון אעפה אפסתחקה  
 לס תזיל אי צדהא ופסאדהא ופי דלך פסאד מא  
 עול עליה מן אקול באן אצפאת אדאגאז ~  
 ערמהא במעני צחה כרוג אמוצוף ענהא ~  
 פאסתחא עדס אקדום במעני אן אעפה אחאנה  
 ללמוצוף לס יזל וסתחול כרוג אמוצוף ענהא  
 פלא אבר מן אקול בתגדרהא ועבר עו דלך פחדות  
 לאעראין וקד פייצ מא פי אטלאק הדה לעבארה  
 מן אלבס מענפיה לאעראין: ופיימא דכרנאה  
 איצא אסקאט דללה נפאה לאעראין אתאנה  
 עלי חרת לאנגסאם והי קולהם אן אגסם לו כהן  
 קדימא לוגב אן ותכנין באחדי אצחאת לאלונה  
 מעקול אף תחמיזה יצחח כונה פי סאד אנהא  
 עלי סביל אברל פאדא אסתחא אתבאת מכנין  
 אדרי דלך אי אתבאת אחד אמיון פאסדין אמא  
 אנתכון בתחיוזה פי סאד אנהא ואמא אן תכון

וכל  
 אלה

אלה  
 ויה







פקט לאתצאצה בעפה פי חכם אצד לכונה  
 קאדרא עלי תחרכה פי אגוה אמכרי פהרא  
 כלום פי תצמד לקדר פאדא ביין אסקאט קול  
 אקאליין בדלך במא ביין אן אמכפר קאדר עלי  
 לאימאן חסבמא הו מסקט מסטור ללמתכלמין  
 וגב אדא כמאן אקאדר קאדרא עלי אתחוד ימנה  
 קדר עלי אתחוד יסרה ווגב אתבאת אואמסה  
 והי אמעדאן עלי מא קד דלת עליה אאדלה  
 ואדא כמאן דלך כדלך וגב צחה וגוד כלואחד מן  
 אצדון מן אקאדר עליהמא לא לוגה אוד מן פ  
 דלך פלס יכונ אמתחוד מתחרכא ימנה יחצר  
 לאמר חכמה מע אתחוד יסרה עלי סוא בל לא  
 בר מן אתבאת דאתון צדון חגבאן אצפתנן א  
 צדון דאן יכונ חצולהמא באפאעל לא יודי אלי  
 נקין מא קד עלם ולא ישכך פי חדות אגסס אדי  
 אצין במא אמאדאכיה תשכך קנפי אמעדאן  
 פי חדות אאגססאם עלי אנהדא אסוא לאינח  
 לא בתבאת מא אציןבה אטעו פיה פאנכאן  
 אסוא צחיחא חורגוע צפונ אמאן אי אפאעל  
 מן גיר מכנין קיאסא עלי רגוע אפונ אי אפאעל

מן גיר מכעין פדוך תענון אתבאת אגון פכין  
 וצחאן ועל טריקא אר נפוחמא עלי אן אורין  
 בהדא אכתאב אקדח פי קול מן אסתיל עליו חדות  
 אאנסאם ואתבאת אצאניע בלעפיאת לא  
 באעיאני וליס אגין נצרה מתבת אאעראץ  
 כל אפסאר אסתדליל אמרכוו ודלך לס אתקצא  
 אכלאם פרהיא אסוא עליו אן אפרק בין אקרית  
 ואצח ודלך אן מן קול אכתב אגין וגוב תעלול כל  
 מארצח העלולה עליו מאר דוד אכלאם פי דלך פי  
 אתבאת אודת אן אקה גאה אכלאם וליסכוו  
 קולך ואל גלה עליו תצווח הדא אגנא  
 על אגין פלהודי לס אגין ויתקא אגוור אן אהוד  
 אנתען אלויות אגין אמר ואיד עליו חכס  
 אפאעל ארעג אגין לו סווא פוגב לדלך  
 אתבאת כוין אגין ואתבאת חגל אחרהמא מן  
 דן אמר בן אגין אגין אגין וודי אן א  
 פריד פמו אגין אגין אגין פקו חצי אגראב  
 ענא כלי אגין אגין ענא פקו אגין אגין  
 כהן פי אגין אגין אגין אגין אגין אגין  
 אגין אגין אגין אגין אגין אגין אגין

## Appendix

## I

[1] معنى الذاتية قد سلمه المخالف بقوله أن [ال]إدراك يتعلق بها وكذلك العلم يتناولها من د[ون] المعلوم الذي هو الموصوف بها، وذلك يطرق الجهالات بأن يثبت صفات لا لموصوف من حيث صح أن تعلم من دونه، ونحن نعلم استحالة علمنا بطول زيد من دونه. وليس له أن يقول: إنا نعلم الصفة ويجب أن نعلم الموصوف أيضاً معاً للعلم الذي قلموه، وهو استحالة العلم بالصفة مع الجهل بالموصوف. فإذا علمنا الصفة اقترن هذا العلم بالعلم باستحالة<sup>1</sup> إثبات صفة لا لموصوف، وتنتج عن هاتين المقدمتين العلم بالموصوف، وليس كذلك حال الإدراك، فلذلك<sup>2</sup> جَوَزْنَا إدراك الصفة دون الموصوف.

فالجواب أن يقال: إن العقل لا يفصل بين الإدراك وبين العلم، فما ذكّرته إن كان صحيحاً في العلم فيجب [كونه صحيحاً] في الإدراك حتى أن الصفة إذا أدركت [وجب] أن يقترن إدراكها بإدراك الموصوف ولا فصل [بينهما]، على أن المقدمتين قد تدخل في نتيجتهما شبهة مع العلم بهما، ولذلك صح أن يعتقد أن من لنا عليه النعم العظيمة إن<sup>3</sup> كسر قلمه يحسن لما<sup>4</sup> يسقط الدم<sup>5</sup> [ب1] لعظيم النعم، فلو قدرنا<sup>6</sup> أن المقدمتين المذكورتين صحيحتان لكان لا بدّ من صحة الجهل بالموصوف مع العلم بالصفة كما صح إدراكها<sup>7</sup> من دونه، وكفى في إفساد القول أن يؤدي إلى خلاف المعلوم ضرورةً من وجوب سماعنا الجسم<sup>8</sup> على صفة كونه كلاماً مع الجهل به. ويدل على ذلك أيضاً أنا ندرك الصوت ونعلمه باضطرار وتميّز بعضه من بعض بالإدراك، فالجسم هو أصل لذلك، فيجب أن يكون هو بالعلم أحق إذ قد بين المتكلمون

1 باستحالة: פאסחחאלה, الأصل.

2 فلذلك: פכדלך, الأصل وفي الهامش تصحيح.

3 إن: إضافة في الهامش.

4 لما: כמא.

5 الدم: + אל, الأصل.

6 فلو قدرنا: وقدرنا، ثم شطب "و" وأضيف "فلو" في الهامش.

7 إدراكها: אדראכהמא.

8 الجسم: كلمة غير واضحة في الأصل.

أن العلم بالذات أصل للعلم باختصاصها بما هي عليه من الصفة، وقد يصح أن ندرك الأصوات ونعتقد أنها بمعزل من الأجسام لا حالة فيها ولا صفة لها، حتى لو لم نشاهد البؤقات وحصول الأصوات مسموعة منها [كنا] إذا سمعناها ونحن في بيوتنا نجوز أنها لا عن بوق، فالعلم به يحصل بالعادة لتقدم المشاهدة، ولهذا قد<sup>9</sup> نجعل مكانه. ولذلك صح أن نسمع صوت الرعود ولا ندري أي شيء هي ولا نعلم جهته.

ويدل<sup>10</sup> على ذلك أيضاً أن القرب والبعد لما كان صفة للجسم فاستحال أن [أ<sup>2</sup>] نعلم كون الجسم قريباً وبعيداً مع الجهل به، بل<sup>11</sup> العلم بذلك أجلى. فإذا<sup>12</sup> كان كون الكلام أصواتاً صفات للأجسام فيجب أن نعلم الجسم ونعلم أن ذلك صفة له كما علمنا<sup>13</sup> أن القرب والبعد صفات للأجسام، وفي عدم ذلك دليل [على أن] الأصوات ليست بصفات للأجسام. وإذا ثبت كون الصوت غير جسم صحت الدلالة.

### الفصل الثالث في أن للصوت<sup>14</sup> أحكاماً مختلفة كما أن للجسم الذي ليس بصوت أحكاماً متباينة

اعلم أن الأصوات يصح كونها أخباراً وأوامر ونواهي، سواء كانت صفات للأجسام أو معاني غير الأجسام فالجسم إذا قدرنا أنه يصير<sup>15</sup> بالتقطع مختصاً بما تدرك عليه الأصوات [حسب ما] اعتقد المخالف، فإنه حتى لا يصير أصواتاً لا يصح أن يكون خبراً ولا أمراً، فإذا صار صوتاً صح ذلك فيه. وكذلك إن كان معنى غير الجسم وكونه خبراً وأمراً يتبع ما يسمع ويدرك عليه من الإصناف المختلفة كما [يكون الجسم متحركاً وأسود تبعاً [ب<sup>2</sup>] لكونه متحيزاً، فلو كان كونه متحركاً أسود بالفاعل لكان من قدر

9 قد: إضافة في هامش الأصل.

10 يدل: مكرر مشطوب في الأصل.

11 بل: إضافة في همش.

12 فإذا: والـ"ف" مضاف فوق السطر.

13 كما علمنا: مكرر في الأصل.

14 للصوت: אללצות.

15 يصير: מצאנו، الأصل.

على تحريكه يقدر على جعله أسود، كما أن من قدر على جعل الأصوات خيراً قدر على جعله أمراً، وفي تعذر ذلك دليل على أنه متحرك لمعنى، وليس يمكنه [القول بأن] أنه متحرك بالفاعل أسود لمعنى، فثبت السواد وينفي الحركة، لأن طريق إثبات السواد يقتضي إثبات الحركة، وليس كون المتحرك متحركاً بأن يكون بالفاعل أولى من كونه أسود، ولا إثبات السواد أولى من إثبات الحركة، وليس له أن يقول: إن القادر منا قد قدر عندكم على الحركة دون السواد، فواجب صحة أن نكون قادرين على جعل الجسم متحركاً دون جعله أسود، فنقول: ما قلتموه في المعاني التي<sup>16</sup> [هي] الصفات [من أن من هو] قادر على بعض أحكام الصوت قد وجب كونه قادراً على الكل لما كان ذلك بالفاعل، ولم يجب ذلك في الذوات، فقلنا فيها بما [دل] عليه الدليل إذا ثبت، ومتى لم يكن هناك [حكم] الصفات وجب أن يحكم لها بحكم ما ثبت من إثبات الأصوات، وهو أن كون القادر قادراً [على البعض]<sup>17</sup>

## II

[1] أحوال الأجسام الثقيلة وهذا بين محمد الله.

الفصل الخامس في استحالة العلم بحدوث<sup>18</sup> الجسم وإثبات الصانع مع القول بنفي الأعراض وإن كان قد حكى عن بعض القائلين بذلك القول بقدم الجسم

اعلم أن الغرض بإثبات الأعراض أن يحكم للجسم بالحدوث لاستحالة انفكاكه منها مع حدوثها لما استقر في العقل أن ما لم يخلُ من الحدوث وجب أن يكون محدثاً. ثم نبين أن الأعراض المحدثّة من قبلنا علّة حاجتها إلينا حدوثها، فالجسم إذا شاركها في الحدوث فواجب أن يشاركها في الحاجة<sup>19</sup> إلى محدث. فمن عدل عن ذلك لم يتم له شيء من قول بالتوحيد والعدل. واعلم أن أبا الحسين البصري، لما شك في هذه الأمور [و]صنّف كتاباً لقبه بتصفح الأدلّة فكفّره المتكلمون، قال على ما بلغني: إن الأدلّة المعروفة

16 التي: ألي.

17 هنا انقطعت هذه القطعة.

18 بحدوث: إضافة في الهامش.

19 الحاجة: ألهانوه.

وإن فسدت، فهناك أدلة ما وقتم عليها. فقيل له: لو كان هناك ما تعتقد صحته لأوردته ونصرته، فاحتاج إلى تصنيف أصول قريبة نقضتها عليه، وهي غير مستدة [1ب] على أصله، بل يأتي بعبارة كأنه موافق للمتكلمين، فالباطن الخلاف، وهو عندي في حكم المستر بتصنيف ذلك. وأنا أبين إن شاء الله<sup>20</sup> صحة ما ذكرته من سده طريق معرفة إثبات الصانع. فبيان ذلك أنه إذا نفى الأعراض ولم يصح مع نفيها أن يثبت للجوهر ما يختص به لذاته، بل الظاهر من حاله وحال من يجري مجراه أن يقول: إذا ثبت حدوث الجسم أو تجدد كونه ذاتاً أنه كذلك بالفاعل، فيقال له: ومن أين أنه متجدد حتى ترد كونه ذاتاً على ما يشاهد عليه إليه؟ وما أنكرت من كونه كذلك فيما لم يزل؟ فإذا قال: إنه لو كان كذلك لم يصح انتقاله من الجهة التي كان فيها لم يزل، طوب بترتيب دعواه، ولا سبيل له إلى ذلك إذ قولنا في الصفة الغير متجددة أنها واجبة للنفس، وأنه يستحيل خروجه [منها]، يترتب على معرفتنا إثبات ذوات مختلفة يتميز بعضها من بعض بصفة ذاتية. وإذا كان ذلك غير سائق على أصله، فما المانع من كون الجوهر متحيزاً<sup>21</sup> فيما لم يزل لا لوجه، مختصاً بالجهة لا لوجه أيضاً، ويخرج من كونه في الجهة لا لوجه أيضاً، بل يخرج من كونه ذاتاً لا لوجه، بل يخرج من كونه [2] متحيزاً مع ثبوت ذاته إن كان له بكونه متحيزاً صفة، بل الظاهر من قوله أنه إذا كان ذاتاً بالفاعل لا يتميز كونه ذاتاً من كونه متحيزاً، وإنما صح ذلك عندنا لما كان ذاتاً فيما لم يزل متميزاً<sup>22</sup> من السواد، ثم تجدد تحيزه المشروط بوجوده. على أن قوله بتجدد الجوهر المنتقل في الجهات لا ينفعه، بل يجب أن يشك في سكون الأرض لما لم يعلم صحة تنقلها، فما يؤمنه من أن تكون ساكنة لم تزل؟ وليس يلزمنا نحن ذلك لأن الأجسام كلها جنس واحد، ما صح على بعضها يجب أن يصح على سائرها، والكلام في الوجوب كاللزام في الصحة لأنها بأنفسها متماثلة، فيجب أن يكون الأرض ساكنة بسكون محدث، وينبغي أن يكون حكمها حكمه في الحدوث، ولذلك قلنا له: إذا كانت الأجسام متحركة<sup>23</sup> بحسب دواعينا وساكنة ومجمعة ومفترقة، فما لا نعلم أنه متحرك بحسب دواعي فاعل البتة

20 إن شاء الله: اح.

21 متحيزاً: متحيز.

22 متميزاً: متحيز.

23 متحركة: ألامتحرکه.

كحركات الأفلاك وأمواج البحار وسكون الأرض ما أنكرت أنه لا بفاعل؟ فيكون سكون الأرض ودور الفلك من باب [2ب] الواجب، بل لا يتمتع من إثباته طبيعة خامسة على ما قد حكى عن بعضهم، فحتى لا<sup>24</sup> يثبت عللاً مختلفةً تختلف معلولاتها باختلافها لم يصح طرد علة، بل لا يصح إثبات ما ليس بمعلوم باضطرار. ولهذا بنى<sup>25</sup> أمره على التشكيك في كتاب التصفح، وهو مذهب القائلين بتكافي الأدلة. وكيف علموا تكافئها، أبديلاً أم ضرورة؟ ولا محالة من<sup>26</sup> ارتفاع الضرورة، والاستدلال غير ممكن، بل قد بينا أن الصفات لا يمكن أن تكون دلالة على تجدد الجسم لو قدرنا أن الجسم لم ينفك منها لأنها إذا<sup>27</sup> لم تكن معدومة<sup>28</sup>، وإنما الجسم يعلم عليها، والعقل تضمن أن ما لم يخل من المحدث يجب أن يكون محدثاً، ولم يكمل بأن الجسم إذا لم يخل من كونه مجتمعاً أو مفترقاً فيجب أن يكون محدثاً. ألا ترى أنا نقرع في حدوث ذلك إلى وجوب كون زيد محدثاً إذا لم ينفك من حدوث عمر؟ فنقله ذلك إلى الصفة في حكم من أثبتها ذاتاً، فحينئذ يكون مخالفاً في التسمية، ولهذا تجد كلامه مضطرباً مرةً يثبت الأعراض ومرةً ينفىها. واعلم أنا [3] لو سلمنا له صحة استدلاله على تجدد<sup>29</sup> الأجسام لكان لا محالة لا يصح له إثبات فاعل، وذلك أنه لا يثبت للأحكام عللاً، بل لا يثبت مؤثراً إلا الفاعل. وذلك إثبات ما ينفى في المعنى على ما سنبين دلالاته وتكلم عليها، وإن كما قد أوضحنا ذلك في النقض عليه، غير أنا نذكر هاهنا اعتراضاً ونجيب عنه ليزول تشبث المخالف به. فنقول أولاً: إنه بنى استدلاله على إثبات الصانع بأن قال: إن حدوث الجسم من باب الجائز لأنه قد حدث مع جواز أن لا يحدث، فلا بد من فاعل. فيقال له: ألا حدث مع وجوب أن يحدث إذ من قولك: إن الفعل صح منه تعالى لا لوجه معقول بل لكونه ذاتاً مخصوصةً؟ وذلك إظهار منه للتعليل<sup>30</sup> مع نفيه في المعنى لأن الفعل قد صح، فلو كان ذلك غير معلل وقد نفى صفة قادر ولم

24 لا: إضافة في الهامش.

25 بنى: بنا.

26 من: من.

27 لأنه إذا: بين الكلمتين علامة لا تقرأ.

28 معدومة: معلومة.

29 تجدد: ألتتجدد، ثم شطبت ال.

30 للتعليل: اللاحق للعلل.

يثبت له صفة البتة، فلو قال إن الفعل صدر منه لا لوجه وإن ذلك غير معلل، كقولنا نحن في اختصاص السواد بمحلّه، ما زادت الحال. وكذلك يقول: إن الفعل يجب حدوثه في هذا الوقت لا لوجه وأن يكون من باب ما لا يعلل. فإن قال: [3ب] إن ذلك لكم ألزم لأنكم قد أثبتتم بعض الأحكام معللاً وبعضها غير معلل، فألا صح الفعل منه لا لأمر معقول، بل ألا حدث الجسم لا عن فاعل؟ وأي شيء أجبتم به هو جوابي، قيل له: إنا نحن نرجع إلى أصل وهو أن ما صح تعليله ولم يؤدّ تعليله إلى فساد فواجب تعليله، وما أدى<sup>31</sup> إلى ذلك يجب أن لا يعلل، ولم يكن بدّ من إثبات هذين القسمين من حيث أن نقيهما على كل وجه يبطل الاستدلال، ويستحيل أن يعلم به شيء، وإثبات التعليل في كل المواضع يؤدّي إلى إثبات ما لا نهاية له من العلل وعلل العلل، ولأنه كان يستحيل أن يعلم أن في الأحكام ما تعليله فاسد. فيقال له: وألا كان حكم حدوث الجسم مع الوقت الذي حدث فيه كحكم الفعل معه تعالى، فلكون الوقت مخصوصاً حدث، كما قلت ذلك في فعله؟ والذي يبناه في النقض أنه إنما يجب أن يكون حدوث الشيء مع جواز أن لا يحدث يقتضي إثبات مخصّص متى كانت الحال واحدة، كما قلنا: إن الجسم إذا تحرك مع جواز أن لا [أ4] يتحرك والحال واحدة فلا بدّ من مخصّص، فأثبتنا الحركة بهذه الطريقة، وأثبت المخالف كونه كذلك بالفاعل. وعيننا بكون الحال واحدة تميزه وسائر صفاته لأنه لا صفة له إلا ولا بدّ من صحة حصولها مع تحركه وألا يتحرك على سواء، فلم يكن بدّ من أمر من خارج يقتضي ذلك. ولهذا لم يصح رد تحريكه إلى تميزه وتعليله به، فمن أين أن الجسم وإن حدث مع جواز أن لا يحدث أن الحال واحدة حتى يُحتاج إلى إثبات مخصّص هو الفاعل بفساد أن يكون حادثاً لعلّة؟ فقد بان لك فساد استدلاله على الوجهين وهما تسليم جواز الحدوث والمنع من ذلك. واعلم أنا قد ندل على كون الحدوث جائزاً بما لا يتم له. وهو أن تقول: إنه لو كان حدوثه من باب الواجب لوجب أن لا يكون وجوده في بعض الأوقات أولى من بعض، وفي ذلك وجوب قدمه، وذلك ينبنى على ما قلناه من أن وجوده لو وجب لما وجب إلا لما هو عليه في ذاته، وحكمها مع الأوقات كلها على سواء. فمحال أن يتجدد ذلك إلا بشرط كما قلناه في أن التحيّز لما رجع إلى الذات لم [4ب] يتخصّص بوقت دون وقت إلا بشرط هو الوجود. فمن نفى

31 أدنى: ٨٦٦.



الأعراض لم يعرف حكماً يرجع إلى الذات، ولا أثبت ما هذا سبيله، حسب المعلوم من حال هذا الرجل [من] نفيه الأحوال عن القديم وحسب إثباته كون الجوهر بالفاعل، فلم يردّ أمراً من الأمور إلى ما تتميز به ذات من ذات. واعلم أنا قد استدللنا في كتاب التمييز على كون الجسم محتاجاً في حدوثه إلى فاعل بحدوثه مع جواز أن لا يحدث، بل قد استدلل القاضي اللباد بهذه الطريقة. وصحة ذلك يترتب على إثبات ذوات مختلفة من نحو الأصوات والآلام والأكوان والتأليف نعلمها<sup>32</sup> قبل وجودها<sup>33</sup> ونعلم صحة حدوثها من قبلنا، فكون الذات معدومة<sup>34</sup> يقتضي أن حدوثها جائز مع جواز أن لا تحدث بأن تبقى على ما كانت عليه معدومة، وكونها ذاتاً لما صحّ حدوثها وأن لا تحدث جرى مجرى تصحيح التحيز تحرك الجوهر وأن لا يتحرك في الافتقار إلى مخصّص، وإذا كان من قوله أن الذات يتجدد كونها ذاتاً<sup>35</sup> بعد ما لم تكن كذلك فمن أين أن يتجدد كونها ذاتاً إذا جاز أن يحصل [5] وأن لا يحصل والحال ليست واحدة أنه لا بدّ من إثبات فاعل؟ أوليس لو علمنا جواز تحرك الجسم وإن لم يتحرك مع أن الحال ليست واحدة بأن لا يفتر ذلك إلى التحيز المصحّ للأمرين لم يكن<sup>36</sup> لإثبات مخصّص وجه ولاستحالة إثبات ما يقتضي التحرك؟ فحالك في تجدد كون الذات ذاتاً يجري هذا المجرى في الغنى عن مخصّص، ولا أقل من أن تشكّ فيما اعترضنا به دلالتك حسب طريقتك في التصفّح. واعلم أن بعض المنتصرين لمقالته اعترض هذا الإلزام بأن قال على ما بلغني: إنا قد نعلم فعل زيد وحاجته إليه من غير أن نعلم كون الفعل معدوماً. وكان من الجواب: إنا لم نقل إن الفعل الواقع بحسب قصد زيد محال أن نعلم حاجته إليه، ولا قلنا إن العلم بذلك يترتب على العلم بكون الذات معدومة معلومة، بل إنما قلنا إن الفعل الذي لا يُعلم<sup>37</sup> له فاعل بالمشاهدة وما يجري مجراها، وقد استحال العلم به إلا بجواز حدوث الفعل وأن لا يحدث [5ب] المفضي

32 نعلمها: נעלמהמא, مع علامة حذف.

33 وجودها: וגוודמהמא, مع علامة حذف.

34 معدومة: אלמעדומה, مع علامة حذف.

35 ذاتاً: דאת.

36 لم يكن: إضافة في الهامش.

37 يُعلم: נעלם.

إلى معرفته ولم يُعلم<sup>38</sup> له قصد، كيف يصح أن نعلم حاجته إلى فاعل وما علمنا جواز حدوثه وألا يحدث على سواء والحال واحدة؟ بل لنا أن نستنكر من استدل على ذلك مع تعذر أن نبين أن الحال واحدة مع الحدوث ورفعه، وذاته غير معلومة. فنقول له: وما في جواز حدوثه وألا يحدث من الدلالة على إثبات محصص مع علمنا بحاجة فعل زيد إليه على سبيل الجملة باضطرار، وتفصيلاً استدلالاً بوقوعه بحسب قصده؟ فحال الجسم مفارقة لذلك لما لم يعلم حاجته إلى الفاعل على سبيل الجملة باضطرار، ولا علم<sup>39</sup> وقوعه بحسب قصده اضطراراً، فنستدل بذلك على حاجته فنعلم تفصيلاً. فقد بان لك استحالة استدلاله.

### الفصل السادس في استحالة إثبات فاعل الأجسام مجملها على الصفات المتجددة من قبلنا للأجسام

اعلم أنا نحمل الجسم على ما يحدث من قبلنا في إثبات الفاعل بطرد علة الحاجة، وهو الحدوث، [6] حسب ما قد بُين في غير موضع. وهذا الرجل لم يستدل بهذه الدلالة لاستحالة أصولها على مذهبه، بل خطأها<sup>40</sup>. واعلم أن هذه الدلالة لا تصح على أصله على وجهين، فعدل عنها إلى ما قدمنا إفساده على أصله. وأحد الوجهين هو أن الذي يصح تجديده منا صفات للأجسام، ولم يصح منا جعل ذات ذاتاً، والجسم فقد صار ذاتاً على قوله بعد أن كان غير ذات، فأكثر ما في الباب أن تكون الصفة المتجددة لا الذات بعد كونها ذاتاً تحمل على الصفات، فمحال لما لم يشترك في أمر من الأمور يصح أن يكون علة لعلمنا ضرورة على سبيل الجملة بالفرق بين تجدد كون الذات ذاتاً وبين تجدد الصفة على الذات الثابتة، فأى نسبة بينهما مع هذا الفرق الواضح؟ فإن قال: فهذا يجري مجرى من اعترضكم على دليلكم فقال: إن الجسم مخالف للأعراض، وذلك يمنع من صحة حمل الجسم عليها، قيل له: إن الفرق بين ما قلناه في جواب هذا الاعتراض وبين ما عسك [6ب] أن تجيب به فرق واضح، وذلك أن الأعراض ذوات مختلفة اشتركت في صفة واحدة وهي الوجود الذي ينفيه، فلما تجدد ذلك فيها كتجدد وجود

38 يُعلم: נעלם.

39 علم: עילם.

40 خطأها: חכמהא.

الجسم، وعلمنا أن الحاجة يصح تعليلها بتجدد الوجود الذي اشتركت فيه الأعراض المختلفة وشاركها الجسم في ذلك، فقلنا: ليس مخالفة الجسم للأعراض بأكثر من مخالفة بعضها لبعض مع أن الاشتراك في العلة حاصل. والصفات محال أن توصف بالاختلاف حقيقةً، فمتى أثبتت الصفات مختلفة في التحقيق جعلتها ذوات في المعنى، فالجسم لا يقال فيه أنه مماثل للصفات ولا مخالف، بل قد بينّا أن تجدّد كون الذات ذاتاً مفارق لتجدّد الصفة، فطريق المقايسة لا تصح. والوجه الثاني أن أصل التعليل يقتضي إثبات ذوات موجبة لغيرها صفات، فمن نفى العلة محال أن يثبت أمراً بطريقة التعليل، بين ذلك أنا لما<sup>41</sup> عللنا حاجة الكتابة إلى كاتب بالحدوث لم يصح أن يعقل إلا بتشبيه ذلك [7] بالعلم الموجب كون العالم عالماً وما جرى مجراه من العلة. فإذا لم يصح إثبات مؤثر على سبيل الإيجاب استحالة أن يكون الحدوث موجباً. ومتى قيل: صحح الحاجة، لم يجب أن لا ينفك المصحح من المصحح، فما المانع من أن يكون الحدوث حاصلًا ويصحح الحاجة ولا يوجبها؟ وفي ذلك حصول الحدوث منفكاً من الحاجة إلى محدث، فمن أين أن الجسم لم يحدث إلا عن محدث؟ على أن الفاعل في ما بينّا المصحح لما يتجدد من صفات الأجسام دون ذلك فقط، فإثبات مصحح سواء يقف على الدليل، ولا دليل على أن الحدوث يصحح الحاجة، ويكفي في إسقاط ذلك التجويز والشك. ولهذا قلنا: إن صاحب هذه المقالة لا يمكنه إثبات قبح الكذب المنتقع به لما لم يكن تعليله<sup>42</sup> قبح الكذب الذي لا نفع فيه بعلة يمكن طردها خاصة، وقد ثبت أن النفع وجه في حسن الفعل على بعض الوجوه. وفي ذلك استحالة أن يحكم للغائب بحكم الشاهد في شيء من الأشياء. [7ب]

41 لما: إضافة في الهامش.

42 تعليله: תעלילו.

**الفصل السابع** في أن القائل بهذه المقالة يلزمه تجويز كون الأسد والحيات من فعل إبليس وكون العالم من فعل ملائكة وما يتصل بذلك

اعلم أنا قد بينا أن صاحب هذه المقالة لا يمكنه إثبات فاعل في الغائب، وذلك يحيل تمييز ما يفعله من فعل غيره لما كان ذلك كالفزع، ونحن نتكلم على ذلك مقدراً حسب قول المتكلمين للمجبرة: إن مذهبكم يحيل [إثبات] كوننا قادرين فضلاً عن القدرة التي هي أصل للكلام في كونها مصححةً أو موجبةً، فبينوا فساد القول الأول وتبوا بيان ما يقتضيه القول بأن القدرة موجبة من الفساد. واعلم أن طريق معرفتنا بأن القادر منا لا يصح أن يفعل الأجسام يترتب على إثبات صفة للقادر منا وقدرة توجب ذلك وتجب<sup>43</sup> له تعالى لنفسه. وهذا القائل قد نفاها عنا وعن سبحانه، وقال: إن الفعل يصح منه لكونه ذاتاً<sup>44</sup> مخصوصة والفعل يصح منا للبنية، فلزمه أن يميز أن يجعلنا القديم على بنية يصح منا لأجلها فعل الأجسام إذ ما [8] يكرر<sup>45</sup> هو أن القدرة مختلفة مع أن أحكامها متفقة فلم [لا] يجوز إثبات قدرة يفعل بها الجسم ليس مخالفتها لهذه<sup>46</sup> القدرة أكثر من مخالفة بعضها لبعض؟ إلى سائر ما نذكره مما لا يمكنه القول به بل قد نفاها، فلذلك قلنا: لم لا يميز أن يبني الله بعض الأجسام بنية يصح لأجلها جعل الجسم ذاتاً؟ بل لا يمتنع أن يكون خلق الولد في الأحشاء من فعلنا لبنية الذكر بنية مخصوصة في داخله والفرج على صفة مخصوصة وبنية مخصوصة وأن يكون من لم ينسل لكون الموضوع مبنياً لا على الوجه المخصوص حسب قول الفلاسفة. وقد كان بعض شيوخ أصحابنا ممن له يد في العبراني ينزه الله تعالى عن خلق ولد<sup>47</sup> الزنا والكلام في دود القدر وخلق حشرات الأرض والقار من التراب والفرايح من الزبل، وهذا يطرق القول بأن الأفعال واقعة بالطبع الذي لا يعقل، وكفى بالقائل ما هذا سبيله.

43 وتجب: ויגב.

44 ذاتاً: דאָת.

45 يكرر: נכרר.

46 لهذه: إضافة في الهامش.

47 ولد: אולד.

الفصل الثامن في صحة التجسد عليه تعالى والاتحاد إلى سائر ما يؤدي إليه هذا القول من الفساد على مذهبهم

[8ب] اعلم أن الجوهر إذا كان ذاتاً<sup>48</sup> بالفاعل فيجوز أن يجعله صوتاً، بل نجعله نحن<sup>49</sup> صوتاً مع تعذر جعلنا إياه ذاتاً، فيجب أن لا يأمن رب هذه المقالة من أن يجعل نفسه تعالى صوتاً ولونا وطعماً وجسداً، وهو قول النصيرية خاصة في تجسد المعنى<sup>50</sup>، ويلزمه القول بالاتحاد لأنه لولا صح أن يجعل ذاته جسداً صح امتزاجه بالأجسام، كقول النصارى ومن جرى مجراهم من القول بالحلول، لأنه معقول يصح أن يعتقد، بل قد اعتقده قوم. ونحن نبين ما يؤدي إليه ارتكاب ذلك من الفساد من بعد أن نبين أن ذلك يلزمهم ولا يلزمنا، وذلك بأن يقول القائل: إنكم أثبتتم الله تعالى موجوداً وأثبتتم أحدنا مجموعاً، فما أنكرتم أن يكون متحيزاً فيما لم يزل كما كان هو<sup>51</sup> موجوداً لم يزل ويصير أحدكم متحيزاً بعد ما لم يكن ككونه موجوداً بعد أن لم يكن؟ فنحن نلزمكم ما ألزمتونا على أصل لكم وأتمم ألزمتونا ما ألزمتونا على نصيب من التشكيك من غير إشارة إلى ما أشرنا إليه في إلزامكم، والجواب أن الانفصال يبنى على أصول رب المقالة، فنحن إذا [ . . . ]<sup>52</sup> [9]

### III

[1أ] في الفاعل ان يكسب [الذات] الباقية حالاً، وإن لم يصح منه إحداثها، فالأصح منه تعالى أن يكسب ذاته حالاً، بل الأصح منا جعله على صفة؟ فقولك أنه يستحيل أن تتجدد عليه صفة دعوى لا حجة لك عليها، سيما وأنت تعلم أنا نقول أن كونه تعالى مريداً وكارهاً ومدركاً يتجدد، فلا أقل من أن تشك فيما ألزمتك، لأنه لا يصح أن يعلم ضرورة أن الباقي لا يجوز أن يختص بصفة متجددة بالفاعل، بل

48 ذاتاً: ذات.

49 نحن: إضافة في الهامش.

50 المعنى: بياض في الأصل.

51 هو: إضافة في الهامش.

52 سقطت ورقة أو أكثر من الأصل بن ورقة 8 وورقة 9.

قد ذهبت<sup>53</sup> إلى ذلك فينا، فكأنك أملت الإلزام بمذهب، ولا مبطل يلزمه على مذهبه القول الفاسد الذي لا يقول به إلا ويمكنه أن يدفع ذلك بالمذهب الباطل، ويقول أن ذلك صحيح وصحته تسقط الإلزام وذلك يحيل<sup>54</sup> كل الإلزامات التي لا خلاف بين أهل العلم أن الإلزام إذا كان صحيحاً على المقالة أن ذلك مما يفسدها، وقد بينا صحته.

والكلام على الوجه الثاني هو أن يقال له: ليس يخلو من أن تثبت الذوات أو تنفيها. فإن أثبتها كما ثبتها، فالخلاف زائل ولا شبهة في استحالة تجسده جلّ ثناؤه [ب] كما استحال في السواد أن يكون جوهرًا. وإن نفيها<sup>55</sup>، وهو قولك لم يجوز أن تكون على يقين من استحالة تجسده تعالى لأنك باعقاد نفيها قد<sup>56</sup> سدّت طريق العلم باستحالة التجسد والاتحاد عليه، لأنك على غير ثقة من أن حكم المقدر<sup>57</sup> كحكم الحق، لأنه يقال لك: ومن أين صحة ما تدعيه في ذلك؟ وما الفرق بينك وبين من قال: إنا نحن نعلم أن القديم لو كان جسماً لوجب أن يكون محدثاً؟ فيعتقد أن حكم المقدر حكم الحق في ذلك ويحكم بحدوثه لأجل التقدير، بل يقدر جسماً ويعتقد صحة الانقسام عليه، فيقيم التقدير مقام التحقيق. وإذا كان ذلك لا شبهة في بطلانه فكذلك في ما قلته، وأسقطت<sup>58</sup> به الإلزام، وسأقسم الإلزام إلى وجهين من بعد ليّضح بذلك صحة ما أزمته.

فأما الكلام على الوجه الثالث وهو قولك: إني أستدل على بطلان ما ألزمتونه بما تستدلون به، وأدفع الإلزام عني بما تدفعونه عن أنفسكم، فالجواب عن ذلك أن يقال له: إن الفرق بيننا وبينك واضح، وذلك أنا إذا أثبتنا الأعراض [2] على ما نقول، فنفيك جميع ذلك يوجب عليك الشك في جميع ما يلزمك، بل لا يمتنع من أحدنا أن يصح أن يؤثر فيه تعالى لكونه مخفياً، بل لا يمتنع أن يجعله جسداً، إذ قد

53 ذهبت: وا"ת" مضاف فوق السطر.

54 يحيل: סביל, وهو مشطوب ومصحح في هامش الأصل.

55 نفيها: יפניהא, وهو مشطوب ومصحح في هامش الأصل.

56 قد: إضافة فوق السطر، الأصل.

57 المقدر: אלמקדור.

58 وأسقطت: وا"ט" أضافة فوق السطر.

بيننا أنه لا سبيل لك إلى إفساد قول الجوس القائلين بأن إبليس يخلق الحيات والأسد وأن العالم من خلق بعض الملائكة حسب مذهب بعض المفوضة، وإذا كان لا بد لك من تجويز جميع ذلك، فما الأمان من كون إبليس جاعلاً<sup>59</sup> لربه جسداً، بل ما يؤمنك أن يكون حكم الفاعل حكم العلة على ما ذهبوا، وكما أن العلة محال أن توجب الصدق على ما نعتقد من ثبوتها وإحالة ذلك فيها فيكون حكم الفاعل هذا الحكم، فلا تقطع على أنه تعالى يسود الجسم ويبيضه بل لا تأمن أن يكون المسود غير المبيض، بل النافع غير الضار حسب اعتقاد<sup>60</sup> الثنوية، بل يجب عليك تجويز ثالث ورابع إلى ما لا نهاية.

واعلم أنا قد بينا من قبل أنه لا سبيل له إلى العلم بأنه لا يفعل القبيح وأنه لا يجب [2ب] أن يكون على ثقة من صدق أصحاب المعجزات، بل يجب أن يحوز كذبهم، وفي ذلك بطلان [الشرايع]. وأيضاً، إن معرفة الله بمخاطبه حقائق [و]العبارات التي وقعت المواضع عليها فلكونها حكماً وجب أن يريد الحقيقة دون المجاز إلا أن يدل على ذلك، فلو لم يكن مريداً كارهاً لم يصح أن يكون آمراً ولا زاجراً، لأن صيغة الأمر والتهديد صيغة واحدة على ما قد بين ذلك علماء التوحيد في الفقه، ومن قول رب المقالة نفي كون المرید مريداً، بل يصف بذلك من فعل لا عن سهو، وفي ذلك أن لا ينفصل كونه آمراً من كونه متهدداً، لأن فعله لذلك لا عن سهو ليس بأن يكون آمراً أولى<sup>61</sup> من أن يكون تهديداً، بل قوله ذلك يوجب أن لا ينفصل بين الأمر والتهديد، لأن الأمر لم يكن آمراً لا لجنسه ولا لصيغته، وذلك أظهر من أن يحتاج إلى بيان، فقوله بنفي الإرادة والكرهية بل بنفي ما يجب عندهما يحيل كونه تعالى آمراً وناهماً، وفي ذلك كون خطابه لغواً غير دال على أمر من الأمور، نعوذ بالله من [ . . . ]<sup>62</sup>

#### IV

[ . . . ] المدرك وما جرى مجراه من تصحيح الإدراك وكونه مدركاً لما يرجع إلى كونه حياً الواجب عن صفة ذاته لم يجوز أن لا يكون حياً واستحال أن لا يكون مدركاً مع وجود المدرك، فلم يجوز أيضاً أن لا

59 جاعلاً: إضافة في الهامش.

60 الاعتقاد: والـ"د" مضاف فوق السطر، الأصل.

61 أولى: ٦٨، الأصل.

62 هنا انقطعت هذه القطعة.

يكون عالماً لما كان كونه عالماً مستنداً إلى صفة ذاته، ولذلك وجب أن يكون عالماً بكل المعلومات واستحال لذلك الجهل، فما الموجب لاختصاصه بجهة حتى يستحيل عليه سواها مع كونه بصفة الجوهر المتقضية لتحيزه، بل مع كونه متحيزاً المصحح لاختصاصه بالجهات على سبيل البديل من غير مزية؟ وإذا لم يمكن الإشارة إلى وجه يحصل لأجله اختصاصه<sup>63</sup> بجهة دون جهة بطل التشبيه والتمثيل الذي أوردته في سؤالك. فإن قال: إني أفصل مما ألزمتونه على أصلي، وهو أن الفاعل يجب أن يؤثر في غيره لا في نفسه، فلذلك لم يصح أن يجعل ذاته متحيزة، قيل له: إن الانفصال بالمذهب من غير دليل على صحته لا يجوز، سيما أن بناء أمرك على الشكوك ولم يسمع منك دليل على ذلك لأنك نفيت المؤثرات التي تُبثها، بل أثبتت [9ب] الفاعل مؤثراً، فمحال أن تعلم استحالة كون الفاعل مؤثراً في نفسه ابتداءً، ولا دليل يمنع من ذلك، بل متى أثبت للعالم منا صفة لم يكن بدّ من أن تكون حاصلة بالفاعل، فأجعل نفسي عالماً بل معتقداً ومريداً وظاناً، وقد مضى في كلام الرجل ما دلّ على نفي صفة العالم، بل أثبت التعلق بينه وبين معلومه، وقد أبطلناه بالنقض. وإذا لم يمكن دفع كوننا معتقدين ومدركين فما وقع من ذلك بحسب دواعينا ينبغي أن يكون من قبلنا إما بحيث نوجد الاعتقاد الموجب لذلك وإما بأن نجعل أنفسنا معتقدة كجعله تعالى إيانا عالمين من غير إيجاد معنى بل بالفاعل، وفي ذلك إبطال ما دفعت به ما ألزمتك. فإن قال: إنما يصح من الفاعل أن يُكسب الذات صفة متى كانت الذات ذاتاً به، وإذا لم يصح أن يجعل ذاته ذاتاً لم يصح أن يجعلها صوتاً ولا لوناً ولا جسداً، قيل له: إن ذلك يُبطل قولك: إنا نجعل الأجسام أصواتاً وأخباراً، إلى سائر ما أحوجك إليه [10أ] فنيك الأعراض. فإذا صح أن نُكسب الباقي صفة مع استحالة جعلنا إياه ذاتاً، فما المانع من أن يُكسب ذاته التحيز فيصير جسداً متحداً بغيره؟ ولا أقلّ من الشك في ذلك. فإن قال: إنا وإن أكسبنا الذات صفة في حال بقائها، فإن صحة ذلك مشروطة بتجدد كونها ذاتاً بفاعل ما، وإذا لم تكن ذاته تعالى متجددة لم يصح أن يكسبها صفة، قيل له: وما دليلك على ما ادعيت؟ أوليس تعري الدعوى من حجة يقتضي قبح القول بها؟ فإن قال: لأن تجويز ذلك يؤدي إلى الفساد الذي زعمت أنك تُبثه من بعد، قيل له: إنك قلت بقول طرّق عليك هذا الإلزام المؤدي إلى

<sup>63</sup> اختصاصه: إضافة في الهامش.



الفساد الذي ذكره من بعد، فينبغي أن تترك الأول وتقول بما تقول به حتى لا يلزمك ما يؤدي إلى الفساد. وذلك أنا بينا أن هاهنا صفات متجددة زعمت أنها بالفاعل وأنها متى انتقت المعاني وجب أن ترجع إلى الفاعل، فنجعل أنفسنا معتدة، [10ب] فوجب أن تجوز جعل نفسه تعالى جسداً، [و]تستظر هل تجوز ذلك يؤدي إلى فساد؟ فينبغي أن يمنع من كون الذات ذاتاً بالفاعل، إلى سائر ما يجري هذا الجرى. فإن قال: إن كون الذات صوتاً يفتقر إلى تمييزها<sup>64</sup> وما يلزمي جعل ذاته تعالى صوتاً، فكما يستحيل أن يكون الخبر خبراً من دون كونه كلاماً، كذلك يستحيل كونه صوتاً من دون التمييز، قيل له: قد بينا أنه يلزمك أن تميز جعل نفسه متحيزة، وفي ذلك جواز جعلها كلاماً وألماً، وإنما يصح أن تفتقر الصفات بعضها إلى بعض تبعاً لافتقار الذوات بعضها إلى بعض، ومتى لم يكن هاهنا ذوات لم يصح الافتقار. يبين ذلك أن القدرة لما افتقرت إلى الحياة يجب افتقار ما يجب عنها من كون القادر قادراً إلى كونه حياً على سبيل التبع، ولو لم يعلم ذلك في الشاهد لم يصح أن يعلم في الغائب، بل يجب أن يستحيل اعتقاده وتصوره. فأما افتقار كون الخبر خبراً إلى كونه أصواتاً فمن حيث أن ذلك حدوث على وجه كالأحكام والقبح [11أ] التابع للحدث إلى ما شاكلهما. فأما الكلام فيما يؤدي هذا القول إليه من الفساد فهو أن تجوز جعله جسداً يقتضي تجويز جعله نفسه إنساناً، بل جسداً قادراً على الإضرار بنا في فعل ذلك لحسنه وحكمته، فلا يكون لنا منعه مما هذا سبيله لكونه رباً إلهاً معبوداً جعل نفسه جسداً لما رآه من الصواب، أو اتحد بالإنسان كما قال النصاري أن اللاهوت اتحد بالناسوت أو حل فيه. فإذا قال: إني أستحق العبادة، يجب أن تجوز صدقه، بل قد نظن ذلك إذا رأيناه على خصال الفضل من علم وشجاعة وجود وكرم، بل إذا وجدت المعجزات في داره وبيته يشرف ويعظم في أنفسنا حسب قول الصوفية ويجب أن نصبر على ضرره، وكل ذلك يجلبه القول بأن الذات ذات بالفاعل، بل يجب أن لا يؤمن خروجه من كونه ذاتاً لما لم يعلم أن هاهنا ذاتاً يجب أن يرجع حكمها إلى كونها كذلك فلا تخرج عن ما تستحقه لذلك، لما لم يكن لصاحب هذه [11ب] المقالة دليل على ما هذا سبيله. وقد بينت في المسائل التنيسية أن الذوات مع اختلافها حالها

64 تجزئها: ألتحيزها.

على سواء في استحالة خروجها من أن تكون ذاتاً واستحالة تجدها ذاتاً وإبطال كونها بالفاعل حسب ما تجده هناك إن شاء الله .

### الفصل التاسع في أن القوم لا يمكنهم نفي القبيح عنه تعالى

اعلم أن دليلنا على ذلك لا يصح على أصلهم من حيث أنه راجع إلى استخراج علة وطردها، وقد بينّا أن نفهم العلة الحقيقية الموجبة يقضي نفي ما يقدر تقديرها حسب ما بينّا في إثبات المحدث أنا نمثل وقوف الحاجة إلى محدث على<sup>65</sup> الحدوث بوقوف صفة العالم على العلم، إذ بقاء الفعل يحيل حاجته إلى الفاعل، فكذلك الكلام فيه إذا كان معدوماً، فاستمرار الحال في مقارنة الحاجة إلى الحدوث يجري مجرى استمرار الحال في مقارنة [12أ] كون الواحد عالماً لوجود العلم، فكما يجب أن يكون علمه كذلك ما يجري مجراه. فإذا لم يكن هناك علم يكون علة ولا غيره فما الذي يوجب كون الحدوث علة في الحاجة؟ وما في مقارنة أحدهما للآخر على سبيل الاستمرار مما يوجب حملة<sup>66</sup> سوى ما علمنا حاجته المقترنة بحدوثه إليه من وجوب إجراء ذلك في غير المعلوم؟ ونحن إنما يسعنا<sup>67</sup> القياس لما علمنا أن العلم الموجود في قلبي إذا أوجب كونني عالماً فلذاته يوجب، فما مائله مما ذاته كذاته يجب أن يوجب مثل ما أوجبه. فما جرى مجراه من وقوف الحاجة على الحدوث يجب أن يحكم له بحكمه. وربما قالوا: إن العلم، وإن لم يكن ثابتاً، فلنا أن تقدر ثبوته وإيجابه ويجري حكم الحاجة مع الحدوث مجرى ذلك. والجواب: إن تشبيه الشيء بالشيء وحمله عليه يصح إذا كان ثابتاً معلوماً. فأما إذا كان مقدراً كان الحمل مثله أيضاً، فكما أن الأصل محال فينبغي [12ب] أن يكون ما حمل عليه ومثل به محالاً أيضاً، وما هذا سبيله كيف يصح الاستشهاد به؟ وإنما تقدر ما هو مقدمة في الدلالة تقديراً<sup>68</sup> لتبين أن ثبوت ذلك يؤدي إلى الفساد فيمنع ما قدرناه لما أدى إليه من الفساد. بيان ذلك أن نقول: لو كان جسماً لوجب أن يدلّ تأليفه على حدوثه

65 على: אלי.

66 حملة: חמלה.

67 يسعنا: תסלנא.

68 الدلالة تقديراً: בין الكلمتين علامة لا تقراً.

تعالى، وفي فساد ذلك دلالة على أنه ليس بجسم، فمقدمات الأدلة لا بدّ من أن تكون مقدرة، وخاصة إذا كان الغرض بذلك النفي، ويمثل ذلك نفي الثاني له تعالى. نعود إلى ما نحن بسبيله فنقول: إن العالم الغني في الشاهد لا يختار القبيح بدلالة أن المخير بين صدق وكذب نفعه فيهما على سواء يعدل إلى الحسن، والعلة في ذلك<sup>69</sup> العلم بالقبيح والغنى، فنطرد هذه العلة إلى الغائب تشبيهاً بالعلل الموجبة من نحو القدر والعلوم، فإذا لم يكن هناك علة في التحقيق لم يصح التشبيه والتمثيل. ولقائل أن يقول لصاحب المقالة: ما انكرت [13أ] أن حال القديم مفارقة لحال المحدث لما كانت أفعاله تابعة لدواعيه من نحو اجتلاب النفع ودفع الضرر، فإذا لم يكن ينتفع بما هذا سبيله لم يفعله، ولا نعلم كيف حال الغائب، والتعليل غير صحيح لأن المؤثر ليس إلا الفاعل، وعلة فليست<sup>70</sup> في الحقيقة فكان يمكن أن يشبه بها غيرها، وما نحن بسبيله ليس من تأثير الفاعل، فما المانع من كونه فاعلاً للقبيح؟ على أن القديم لا حال له، بل أثبتته متعلقاً بمعلوم ومقدور، وإن لم يكن المقدور معدوماً على ما تقول، بل الفعل يصح منه لكونه ذاتاً مخصوصةً، وكذلك يتعلق بمعلومه مع نفي سائر الأحوال التي تثبت لها تعالى، فأثبتته مجرد ذات على الوجه الذي إذا لم تعلم<sup>71</sup> الذات بالعلم المفصل المميز للمعلوم كان العلم مجملاً، فالقديم إذاً لا يصح أن يعلم مفصلاً، فمن أين أنه متعلق بسائر المعلومات؟ وليس له أن يرد ذلك علينا لأننا ثبت [كونه]<sup>72</sup> حياً المصحح لكونه عالماً بكل المعلومات [13ب] راجعاً إلى صفة ذاته المصححة لكونه عالماً بواسطة كونه حياً والموجبة<sup>73</sup> لكونه عالماً لا بواسطة، فصارت صفة نفسه مصححة لكونه عالماً وموجبة على الوجه المذكور، فيجب أن يكون عالماً بسائر المعلومات إذ حكم نفسه مع الكل على سواء، فليس بأن يعلم البعض أولى من سواء على ما قد بين علماء التوحيد. وعلى قوله لا صفة له ولا حال يرجع إلى الذات ولا إلى معنى ولا بالفاعل، فهو إذاً مثبت على حد لوفاه ما زادت الحال. ولما قلناه وجب إثباته واحداً مختصاً بصفة يستحيل أن يشاركه فيها مشارك وبصفات يستحيل أن يشاركه في وجه استحقاقها غيره،

69 ذلك: تلך.

70 فليست: فليس.

71 تعلم: نعلم.

72 ثبت [كونه]: נתבתה.

73 والموجبة: ומוגבה.

والعلم بذلك ينيني على إثبات صفاته على وجه مخصوص لا يمكن الخصم القول بذلك، فكيف يمكنه أن يقول: إن علمه بفتح القبيح وبغناؤه<sup>74</sup> يصرفه عن ذلك، على طريق المقايسة أم بدليل مبتدأ؟ فإن قال: بل على طريق المقايسة على علة معلومة، فما يتناه من استحالة [14] التعليل على مذهبه يمنع من ذلك. فإن قال: بل بدليل مبتدأ، فذلك مفقود لا محالة لأننا لا نتصوره ولا يخطر ببالنا، بل إنما نحكم له تعالى بحكم<sup>75</sup> من يخيّر بين صدق وكذب نفعه فيهما على سواء ونغلل استحالة فعله بالعلة المذكورة ونظردها في الغائب. ومن ادعى على ذلك دليلاً سوى المقايسة وطرد العلة كمدعي إثبات دلالة على عدد نجوم السماء وكيل الرمل وماء البحر. وأهل هذه المقالة الجديدة ربما وهموا فيما لا<sup>76</sup> يمكنهم إظهار الخلاف فيه أن هناك على ذلك أدلة لم يظفر بها علماء التوحيد، وينبغي أن يدعي بها صاحب المقال مقالة الإعجاز إن كان قد ظفر بأمر لم يظفروا به. وقيل له على ما بلغني: إنه لو كان لك دليل لعقت به لما أفست أدلة العلماء، وذلك لا محالة يدل على أنه لا دليل له إلا: إمّا الأعراس التي نذكرها وما ينيني عليها، وإمّا الصفات التي تذكر تقريباً، وفيها من إمكان الخلاف [14ب] ما هو أشد من الخلاف في إثبات الأعراس لأن الباطل محال أن يبلغ مبلغ الحقيقة.

**الفصل العاشر في أنه لا يمكنه إثبات الله تعالى واحداً، بل قد ألغى ذلك في كتابه، من حيث أن بناء الاستدلال على كونه واحداً يرجع إلى كونه<sup>77</sup> قادراً ومريداً، وقد ذكر في كتاب المنع والتمانع على ذلك عشرة أدلة وزدنا عليها**

اعلم أنه إذا لم يثبت الله تعالى قادراً ولا مريداً فسائر الأدلة تبطل، وعليه أن يجوز أن يكون معه ذوات لم تزل ثابتة على حد ثبوته، وإن لم يثبت موجوداً، بل يصح الفعل منه. والذي يمكن أن يقال أنه يمكن أن يستدل به هو ما تقوله من أن المقدور الواحد لا يصح أن يكون مقدوراً لقادريين، ولو كان معه ثانٍ لوجب

74 وبغناؤه: إضافة في الهامش.

75 بحكم: إضافة في الهامش.

76 لا: إضافة في الهامش.

77 واحداً يرجع إلى كونه: إضافة في الهامش.

أن يكون مقدورهما واحداً، وهو وإن لم يثبت قادراً ولا مقدوراً فقد أثبت فعلاً وفاعلاً، فيمكن أن يقول: إن [15] إثبات ثان<sup>78</sup> معه تعالى يؤدي إلى إثبات فعل من فاعلين وذلك يستحيل، فهذا من أقوى ما يصح أن يستدل به، وذلك فاسد. وكذلك إذا استدل باستحالة تغيرهما وتمييز أحدهما من الآخر في قول في الدليل الأول أن إثبات استحالة فعل من فاعلين ينبي على استحالة كون المقدور الواحد مقدوراً لقادريين، وهو أنه كان يجب إذا قصد أحدهما أن يقع وإذا كرهه الآخر يجب أن لا يقع، فإذا استحال مقدور لقادريين استحال فعل من فاعلين. فإذا لم يكن هناك مقدور فما المانع من صحة [فعل] من فاعلين؟ بل نحن نجد محمولاً من حاملين ومحركاً لمحركين، وكيف يدعى استحالة الفعل من فاعلين، بل ما المانع من صحة أن يفعل أحدهما غير ما يفعله الآخر، فلا يؤدي إلى إثبات فعل من فاعلين؟ وإنما وجب على قولنا كون مقدور أحدهما مقدوراً للآخر من حيث أن كونهما قادريين يرجع [15ب] إلى النفس وذلك تماثل للاشتراك في القدم الراجع إلى الذات، فلا اختصاص لأحدهما بالمقدور المعين ما ليس للآخر به من الاختصاص، وكون الفاعل فاعلاً إذا لم يرجع إلى الذات فيجب اشتراك الفاعلين فيه، بل ذلك يرجع إلى الاختيار والداعي، فما المانع من كون أحدهما فاعلاً والآخر غير فاعل والوقت واحد؟ بل عليه أن يجوز كون أحدهما نوراً والآخر ظلمةً وأن يمتزجا على ما ذهبت إليه الشنوية، إما بأن يتجسدا وإما<sup>79</sup> أن يكونا لم يزل كذلك، بل الامتزاج والاتحاد لا مانع منه على قوله على ما مضى شرح ذلك، ولصحة دخول الاشتباه فيما هذا سبيله اجتهد علماء التوحيد في إثبات الذوات متميزة بأنفسها وأن الامتزاج لا يغير حكم الذات، كما أن اجتماع الأعراض في المحل لا يغير ما هي عليه في أنفسها، فالنور محال أن يكون مؤثراً وفاعلاً لا بمفرده ولا إذا [16] امتزج مع سواه، وكذلك الكلام في الظلمة، وبينوا استحالة وقوع الفعل إلا من حي قادر من حكم كونه قادراً صحة الفعل منه، حتى لو كان النور مما يصح أن يفعل لوجب صحة أن يفعل الشر والخير على سواء، وكذلك الكلام في الظلمة، وأبطلوا قولهم إنها مطبوعان فالنور يفعل الخير بطبعه والظلمة تفعل الشر بطبعها، بل أثبتوا القديم قادراً على الشر كقدرته على الخير، وأن امتناعه من ذلك للوجه المقدم ذكره في الفصل المتقدم. فمن أحل بما ذكرناه لم يكن له

78 ثان: תאני.

79 يتجسدا وإما: יתגסד או אמא.

سبيل إلى إثبات التوحيد، وإذا استحال معرفته ذلك استحال ما يترتب عليه من علم العدل، فينبغي أن تحكم الأصول لتكون الفروع مبنية عليها. فأما الدليل الثاني، وهو استحالة تمييز أحد القديمين من الآخر، فذلك وإن كان دليلاً واضحاً فإن نافي الأعراس لا يصح أن يستدل بذلك على كونه تعالى واحداً، وذلك أنه يثبت صفات في حكم المتماثلة لموصوف [16ب] واحد على وجه لا يمكن تمييز القليل من الكثير حسب ما ذكرناه في الدلالة الرابعة<sup>80</sup> من هذا الكتاب على إثبات الأعراس، فقلنا: إن القول بنفي المعاني يؤدي إلى استحالة التمانع وإلى أن يبطل الفرق بين الخفيف والثقيل. فقال: إني أثبت للثقيل صفات كثيرة تمنع من نقل الثقيل. فقلنا: إن كثرة الصفات لا يعقل إلا بكثرة المعاني لأن الصفات في التحقيق لا تزايد إلا تبعاً لتزايد الموجب، فتغايرها محال أن يعقل ولا موجب متغاير تحقيقاً ولا تقديراً، فكيف يحصل التمييز؟ فلو كانت الصفات وحالها ما ذكرنا صفة واحدة ما زادت الحال، وإذا كان<sup>81</sup> ذلك<sup>82</sup> قوله في صفات المتمانعين وفي نقل الثقيل فما المانع من إثبات ذوات يستحيل أن تميز، فلا يعرف قلتها من كثرتها؟ بل التجويز حاصل وهو المراد. فقد بان لك أنه لا يصح لهم إثبات شيء من علوم التوحيد ولا من علوم العدل لأن العلم بالعدل يترتب على العلم بأنه لا يصح أن يفعل [القبیح . . . ]<sup>83</sup>

80 الدلالة الرابعة: بين الكلمتين علامة لا تقرأ.

81 كان: إضافة في الهامش.

82 ذلك: ٦٦٦، ثم بحيث د.

83 هنا انقطعت هذه القطعة.

# A rare case of biblical “testimonies” to the Prophet Muḥammad in Mu‘tazilī literature: Quotations from Ibn Rabban al-Ṭabarī’s *Kitāb al-Dīn wa-l-Dawla* in Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī’s *Ghurur al-adilla*, as preserved in a work by al-Ḥimmaṣī al-Rāzī

Camilla Adang

## Introduction

The text presented in the following pages is a chapter from *al-Munqidh min al-taqḍīd*,<sup>1</sup> a compendium of Mu‘tazilī theology composed in the year 581/1185 by the Imāmī Mu‘tazilī Sadīd al-Dīn Maḥmūd b. ‘Alī b. Ḥasan al-Ḥimmaṣī al-Rāzī, who died after 600/1204.<sup>2</sup> The chapter that is edited and translated here deals with the biblical passages that were adduced by Muslims as proof of the veracity of the prophethood of Muḥammad.<sup>3</sup>

It is of great scholarly interest for a number of reasons. First of all, it contains extensive quotations from a work, now lost, by the well-known Mu‘tazilī theologian Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044).<sup>4</sup> The work in question is *Ghurur al-adilla*, the Best of Proofs, in which the author defends himself against attacks from opponents that had been elicited by his earlier tract *Taṣaffiḥ al-adilla*.<sup>5</sup> On the basis of al-Ḥimmaṣī’s work – not only the chapter under discussion here – it is possible it make a partial reconstruction of the contents of the *Ghurur*.

---

<sup>1</sup> Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī al-Rāzī, *Al-Munqidh min al-taqḍīd* 1-2, Qom 1412-14/1991-3. For a list of manuscripts and editions, see *Mu‘jam al-turāth al-kalāmī*, vol. 5, p. 305. The work is also known under the titles *Al-Murshid ilā l-tawḥīd wa-l-munqidh min al-taqḍīd* and *Al-Ta‘liq al-‘irāqī li-l-kalām*.

<sup>2</sup> On this author, who is little known to Sunnī scholars but no stranger to Shī‘īs, see the introduction to the edition of *al-Munqidh*, and the introduction to *Kbulāṣat al-nazar. An Anonymous Imāmī-Mu‘tazilī Treatise (late 6<sup>th</sup>/12<sup>th</sup> or early 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> century)*, eds. Sabine Schmidtke and Hasan Ansari, Tehran 2006, pp. x-xi.

<sup>3</sup> I should like to thank Wilferd Madelung for drawing my attention to the section on biblical annunciations and for a number of valuable comments and suggestions for improvement of the edition and the translation. Needless to say I alone remain responsible for any remaining errors. I am also grateful to Sabine Schmidtke for providing me with a copy of the *Munqidh*.

<sup>4</sup> On Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, see D. Gimaret, “Abū’l-Ḥusayn al-Baṣrī,” *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 322-24; W. Madelung, “Abū’l-Ḥusayn al-Baṣrī,” *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Supplement, p. 25; and the introduction to *Kbulāṣat al-nazar*.

<sup>5</sup> See Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, *Taṣaffiḥ al-adilla*. The extant parts introduced and edited by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, Wiesbaden 2006.

Secondly, it is quite unusual to find, in a work of Mu‘tazilī theology, a section dealing with biblical predictions of the coming of Muḥammad and of Islam. For although most *kalām* theologians, Mu‘tazilī and other, discussed the issue of prophethood and the ways to demonstrate the genuineness of the message of someone claiming to be a prophet, they usually concentrated on the inimitable Qurʾān as the incontrovertible proof of Muḥammad’s prophetic dignity. Apparently they, as opposed to the more traditionally-minded theologians, saw the description of the prophet in the Bible as a secondary proof, and they clearly did not take the Qurʾānic verse which states that Muḥammad is encountered in the Torah and the Gospel that the Jews and the Christians possess (Qurʾān 7:157) as an invitation to verify for themselves where and in which way he is described. Even the Qāḍī ‘Abd al-Jabbār al-Hamadhānī (d. 415/1025), arguably the most influential Mu‘tazilī theologian and author of, among other things, a voluminous work on the proofs of prophethood (*Taḥbīb dalā’il al-nubuwwa*), dispenses with a discussion of what had come to be recognised as one of the most resounding proofs of a prophet’s veracity: annunciation in an earlier sacred scripture.<sup>6</sup> The presence of a chapter on testimonies in a work of the nature of *al-Munqidh min al-taqīd*, then, is somewhat of a surprise. But in dealing so extensively with the topic, al-Ḥimmaṣī merely follows the example of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, from whose *Ghurar al-adilla* he lifted the section on biblical annunciations.

But the chapter presented here is important for a third reason: it provides decisive proof of the antiquity and authenticity of a text that has long been considered a twentieth-century forgery, namely *Kitāb al-Dīn wa-l-Dawla* by Ibn Rabban al-Ṭabarī, a ninth-century Nestorian convert to Islam (d. ca. 251/865).<sup>7</sup>

The author of this work sought to convince non-Muslims in general, and Christians in particular, of the truth of Muḥammad’s prophetic mission. Almost half of the book is taken up by an argumentation on the basis of passages from the Bible (in its wider sense, including the New Testament) that could be taken to refer to the Prophet and to his nation. From the Hebrew Bible alone Ibn Rabban adduces over sixty testimonies, sixteen of which are reproduced, in most

<sup>6</sup> See Gabriel Said Reynolds, *A Muslim theologian in the Sectarian Milieu. ‘Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*, Leiden 2004, p. 98: “[‘Abd al-Jabbār] is generally silent on biblical predictions of Muḥammad, a topic about which other Muslim scholars speak at length.”

<sup>7</sup> For a brief history of the controversy and a biographical sketch of the author, see my *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996, pp. 23-29, with bibliographical references. To date there are two editions of Ibn Rabban’s work, both of which leave much to be desired, viz. the one by Alphonse Mingana (Manchester 1923) and ‘Adil Nuwayhid (Beirut 1393/1973). Mingana also produced an English translation: *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 ‘Ali Ṭabarī*. Translated with a critical apparatus from an apparently unique MS. in the John Rylands Library, Manchester 1922. A new edition of the tract is currently being prepared by David Thomas and Rifaat Ebied.



cases verbatim, by al-Ḥimmaṣī, who indicates that he quotes them from Abu l-Ḥusayn's *Ghurar*. Since Abu l-Ḥusayn, and al-Ḥimmaṣī in his wake, mention Ibn Rabban by name, we have here a concrete – and relatively early – piece of evidence positively linking Ibn Rabban to the Manchester manuscript that was regarded with suspicion.

The number of alleged biblical references to the Prophet contained in the chapter under discussion is small in comparison to what we find in Ibn Rabban's work, which means that a selection was made. The question is only by whom: was it Abu l-Ḥusayn himself who picked what had by that time become the standard testimonies (e.g., Gen. 16:6-12; Deut. 18:18f.), discarding the less obvious and therefore less popular ones, or was it al-Ḥimmaṣī who chose these sixteen passages from a larger number found in the *Ghurar*? What exactly was Abu l-Ḥusayn's *Vorlage*?<sup>8</sup> Although he closely follows the text of Ibn Rabban's book, as well as his argumentation<sup>9</sup>, this need not mean that he had a complete copy at his disposal, and perhaps not even a complete version of the chapters from *Kitāb al-Dīn wa-l-Dawla* that deal with biblical annunciations (Chapters Nine and Ten in the Arabic text). It is not inconceivable that these chapters circulated as a separate booklet, under Ibn Rabban's name, and that an excerpt of this booklet was made later on, containing mainly the most popular proof texts which had become fixed ingredients in Muslim polemics and apologetics. If this is so, one cannot escape the irony that Ibn Rabban's list, which, as I have shown elsewhere, was itself based on a pre-existent list of Messianic passages which he managed to expand,<sup>10</sup> should in turn have been curtailed.<sup>11</sup>

What is interesting is that Abu l-Ḥusayn seems to accept Ibn Rabban's version as the authoritative one. He uses it as his basic proof text, comparing it at times with the Hebrew version or at least a version allegedly transmitted from the Hebrew by a Jew. Moreover, he makes frequent reference to a number of Christian transmissions, Syriac and other. However, what he does not seem to realise is that Ibn Rabban's version is, in the final analysis, also a Christian (albeit an islamised) one in the sense that it is based upon the Syriac.

<sup>8</sup> He indicates that he has seen more than one manuscript of Ibn Rabban's text.

<sup>9</sup> Though Abu l-Ḥusayn has some highly original arguments as well.

<sup>10</sup> Adang, *Muslim Writers*, pp. 21, 145, 148.

<sup>11</sup> It also shows that Moshe Perlmann was correct in his assumption that Ibn Rabban's tract was "a Bible quarry for Muslim controversialists" and that *Kitāb al-Dīn wa-l-Dawla* was perhaps not eclipsed by a similar work by his contemporary, Ibn Qutayba (d. 276/889), as I previously assumed; see Moshe Perlmann, "Note on the Authenticity of 'Alī Ṭabarī's 'Book of Religion and Empire'," *Moslem World* 31 (1941), p. 308, and *Bulletin of the John Rylands Library* 26 (1941-42), p. 246, and Adang, *Muslim Writers*, p. 148. For a translation of the biblical annunciations adduced by Ibn Qutayba – most of which can be encountered in Ibn Rabban's tract, and some of which appear in Abu l-Ḥusayn al-Baṣī's *Ghurar* as quoted by al-Ḥimmaṣī, see *Muslim Writers*, Appendix Three.

Unlike Ibn Rabban, who mainly had his former coreligionists in mind, Abu l-Ḥusayn seems to address himself exclusively to the Jews. He only adduces passages from the Hebrew Bible, refutes Jewish arguments, and refers to one or more Jewish interlocutors. That Abu l-Ḥusayn held discussions with Jews seems to be confirmed by references in his discussion of *naskh*, abrogation of one revealed law by another, which we find in al-Ḥimmaṣī's *Munqidb*.<sup>12</sup> According to Madelung and Schmidtke, there must have been Jews who were attracted to Abu l-Ḥusayn's teachings. One of them may have been a convert to Islam of Egyptian origin who became a disciple of Abu l-Ḥusayn.<sup>13</sup>

Although al-Ḥimmaṣī's work has been preserved in several manuscripts, and is available in various editions, most of these are not easily accessible. The edition I had at my disposal is, moreover, seriously flawed, and especially in the section under discussion, where the editor was clearly unfamiliar with the subject matter and with biblical names. In addition, he was obviously unaware of the existence of Ibn Rabban's work. For the edition presented here Abu l-Ḥusayn's quotations were compared with *Kitāb al-Dīn wa-l-Dawla*, which made it possible to correct many errors.<sup>14</sup> All corrections and emendations are indicated in the footnotes,<sup>15</sup> as are the parallels with Ibn Rabban's tract,<sup>16</sup> which are quoted in full, highlighting the extent of Abu l-Ḥusayn's indebtedness to the earlier author. Biblical names have been corrected on the basis of the Arabic translation of the Bible, published in 1998 in Lebanon by the Bible Society. The numbers in square brackets that appear in the edition and the translation refer to the pages in the Qom edition of the *Munqidb*.

## References

Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, *Taṣaffuḥ al-adilla*. The extant parts introduced and edited by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, Wiesbaden 2006.

Adang, Camilla, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996.

-Bakrī al-Andalusī, Abū 'Ubayd 'Abd Allāh b. 'Abd al-'Azīz, *Mu'jam mā ista'jam min asmā' al-bilād wa-l-marwādi'*, ed. Muṣṭafā al-Saqqā, 4 parts in 2 vols., Cairo 1417/1996.

*Encyclopædia Iranica* 1-, London [etc.] 1985-.

<sup>12</sup> Discussed by Sabine Schmidtke in her "Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī on the Jewish Torah and its Abrogation," (forthcoming).

<sup>13</sup> Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Mu'tazilī Theology among the Karaites in the Fāṭimid Age*, Leiden 2006, p. 9. See also n. 38 to the translation presented here.

<sup>14</sup> Despite the fact that both editions available to date also contain many mistakes.

<sup>15</sup> Readings of the edition of *Munqidb min al-taqlīd* are indicated as مت.

<sup>16</sup> References are to the Mingana edition.

- The Encyclopaedia of Islam*. New Edition 1-11, Leiden 1960-2004.
- Ibn Rabban al-Ṭabarī, *Kitāb al-Dīn wa-l-Dawla. Fī ithbāt nubuwawat Muḥammad*, ed. ʿĀdil Nuwayhid, Beirut 1393/1973.
- Ibn Rabban al-Ṭabarī, *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*. Arabic text edited from an apparently unique MS. in the John Rylands Library by Alphonse Mingana, Manchester 1923.
- Ibn Rabban al-Ṭabarī, *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 Alphonse Mingana, Manchester 1922.
- Khulāṣat al-naẓar. An Anonymous Imāmī-Muʿtazilī Treatise (late 6<sup>th</sup>/12<sup>th</sup> or early 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> century)*, eds. Sabine Schmidtke and Hasan Ansari, Tehran 2006.
- Lecker, Michael, *The Banū Sulaym. A contribution to the study of early Islam*, Jerusalem 1989.
- Madelung, Wilferd and Sabine Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Muʿtazilī Theology among the Karaites in the Fāṭimid Age*, Leiden 2006.
- Muʿjam al-turāth al-kalāmī* = al-Lajna al-ʿilmiyya fi muʾassasat al-Imām al-Sādiq, *Muʿjam al-turāth al-kalāmī. Muʿjam yatanāwalu dbikr asmāʾ al-muʾallafāt al-kalāmiyya (al-makhṭūṭāt wa-l-maṭbūʿāt) ʿabra l-qurʾān wa-l-maktabāt allatī tatawaf faru fihā nusakhubā* 1-5, Qum 1423/1381/[2002].
- Perlmann, Moshe, "Note on the Authenticity of ʿAlī Ṭabarī's 'Book of Religion and Empire'," *Moslem World* 31 (1941), p. 308 [also published in *Bulletin of the John Rylands Library* 26 (1941-42), p. 246].
- Reynolds, Gabriel Said, *A Muslim theologian in the Sectarian Milieu. ʿAbd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*, Leiden 2004.
- Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī al-Rāzī, *Al-Munqidh min al-taqlīd*. 1-2, Qom 1412-4/1991-3.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* 1-12, Leiden 1967-2000.

### Translation

[504] Among the clear proofs of [Muḥammad's] prophethood are the announcements of him [found] in the books of the prophets (peace be upon them), of the spread of his call, the appearance of his religion, the victory of his tribe, and the cultivation of his country and his desert.

This was stated by Shaykh Abu l-Ḥusayn in his *Ghurur*, where he says: "Among this is what is [stated] in the ninth chapter of [505] the first book (*sifir*)<sup>1</sup>, namely that when Sarah became angry at Hagar<sup>2</sup>, the angel of God (exalted is He) appeared to [the latter] and said: 'O Hagar, where are you going and where are you coming from?' She said: 'I am fleeing from my mistress Sarah'. And he said to her: 'Go back to your mistress and submit to her, for God will multiply your seed and your offspring<sup>3</sup>; you will conceive<sup>4</sup> and give birth to a son, and you will name him Ishmael, because God (exalted is He) has heard [of] your self-denial and your humility; he will be a wild ass of men<sup>5</sup>; his hand will be above (*faʿwq*) everyone's hand, and the hands of everyone will be stretched out to him in submission, and he will live on the borders of the land of all his brethren.' This is how **Ibn Rabā' al-Ṭabarī** transmits it, and some copies have '**Ibn Rabban al-Ṭabīb**' (the physician).

Said Shaykh Abu l-Ḥusayn: I heard a certain Jew transmit it as follows: "His hand will be on all and the hands of all will be on him," for, he said, what we encounter in Hebrew is "bādh bikūl wa-bādh kūl"<sup>6</sup>, and he claimed that this passage may either imply that he<sup>7</sup> exercises control, or [rather] that his hand is on everyone in the sense that he associates with everyone.

The method of reasoning in this saying [by the Jew] is that [the verse] is issued as an announcement, but it is not conceivable that the angel should bring tidings

<sup>1</sup> In fact Gen. 16:6-12.

<sup>2</sup> In the Arabic text Sarah is the object of Hagar's anger instead of the other way around as in Gen. 16:6. Cf., however, Ibn Rabban, *Dīn wa-dawla*, p. 67: *lammā barabat Hājar min Sārah*.

<sup>3</sup> Cf. Ibn Rabban, *Dīn wa-dawla*, p. 67, with slight variants, one of which is, however, significant: Ibn Rabban follows the Biblical text in putting the words "I will multiply your seed" into the mouth of the angel, whereas in the version presented here the angel states that God will multiply Hagar's seed, thus avoiding the theologically problematic suggestion that anyone but God has the power to do so. It is not clear whether Abu l-Ḥusayn implemented this change or whether his Vorlage already contained the variant reading.

<sup>4</sup> According to Gen. 16:4, Hagar was already pregnant by this time.

<sup>5</sup> The Arabic has *ʿayn al-nās*, instead of *ʿayr* which is required by the Hebrew. Ibn Rabban discusses in detail why the nick-name "wild ass" particularly suits Ishmael; see *Dīn wa-dawla*, p. 72; *Religion and Empire*, pp. 83f. *ʿAyr* would have suited the purpose of the Muslim author since in Arabic it also has the meaning of lord, chief or king.

<sup>6</sup> Hebrew: *yado ba-kol ve-yad kol bo*; see Gen. 16:12.

<sup>7</sup> The text actually has "his hand", which is awkward in translation.

of injustice and oppression on behalf of God (exalted is He) and of a matter that was not fulfilled without lying about God (praised be He).

Now, it is well known [says Abu l-Ḥusayn] that Ishmael and his offspring did not exercise control – meaning in the larger part of the world and among the majority of nations – nor did they associate with everyone and intermingle with them, their hands being on all of them and the hands of all on them, except in Islam, because before Islam they had been confined to the desert and did not venture to enter the perimeters of the Arabs and of Syria, except with great trepidation.

But when Islam came, they took possession of the East and the West through Islam, and they intermingled with the nations and settled down in their countries, and the nations mingled with them and became involved with them and betook themselves to them and made the pilgrimage to their *qibla* and entered their desert in order to be close to the Kaʿba and to receive the sciences of the religion from Medina or Mecca.

[506] If the Prophet were not truthful, as [the Jews] claim, then this approach on the part of the nations, and the [Muslims'] mingling with the nations, and the nations' mingling with them would constitute disobedience to God and exchanging obedience to Him and His religion for disobedience of Him and obedience to Satan, and God (mighty and exalted is He) is far above announcing something of this nature.

In the eleventh chapter of the fifth book it says, quoting Moses (peace be upon him): "The Lord your God will raise up a prophet for you like me from among you and from among your brethren, so hearken".<sup>8</sup>

In this [same] chapter [we find]: "The Lord said to Moses (peace be upon him): "I am raising up for them a prophet like you from among their brethren, and whichever man who does not hearken to my words that this man will convey from me in my name, I shall take revenge on him".<sup>9</sup>

Said the Shaykh [Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī]: I have seen in the Torah after His saying "from their brethren" [the following words]: "And I will put my word in his mouth and whichever man who does not hearken to the words that he will speak in my name, I shall take revenge on him."<sup>10</sup>

This saying demonstrates that the prophet whom He raises up is *not* from among the Children of Israel, because if someone addresses a certain people and says to them: "I will raise up a man *from among your brethren*," it will be concluded from this that he will not be *from among themselves*, like when someone says to the Banū Hāshim: "there will be a leader (*imām*) from among your brethren," it will be understood from this that he will not be from among the Banū

<sup>8</sup> Ibn Rabban, *Dīn wa-dawla*, p. 73; *Religion and Empire*, p. 85; cf. Deut. 18:15.

<sup>9</sup> Ibn Rabban, *Dīn wa-dawla*, pp. 73f.; *Religion and Empire*, p. 85; cf. Deut. 18:18-19.

<sup>10</sup> Cf. Deut. 18:18.

Hāshim [themselves]. Now, every prophet who was sent after Moses was not from among their brethren, being from the Children of Israel [themselves]. The Prophet, however, (peace be upon him) *was* from among their brethren, because he was from the children of Ishmael, and Ishmael was the brother of Isaac. If this annunciation had been of a prophet from among the Children of Israel, it would be meaningless, because God (exalted is He) had already sent many prophets from among the Children of Israel after Moses.

[Abu l-Ḥusayn] said: A certain Jew told me that they believe that after Moses no other prophet will come from among the Children of Israel.<sup>11</sup> This, now, confirms what we have said, about the annunciation being of a prophet from among others than themselves.

[507] If they say: “His saying ‘from among you’<sup>12</sup> precludes that the reference is to Muḥammad, because he did not rise up from among the Children of Israel,” it will be said: But he *did* actually rise up from among them, for he rose up in the Ḥijāz and received his mission in Mecca, and emigrated to Medina, where his affair was accomplished. Now, around Medina there were Jewish towns, such as Khaybar, [those of] the Banū Qaynuqāʿ and Naḍīr, etcetera, and moreover, the Ḥijāz is situated close to al-Shām (Greater Syria) and the majority of Jews were at the time in al-Shām. Therefore, whoever rises up in the Ḥijāz has in fact risen up from among them, because he is not far removed from them.<sup>13</sup>

It says in the twentieth chapter of this book: “The Lord came from Mount Sinai, and rose up for us from Seʿir and appeared from Mount Paran, while with him at his right hand there were the masses of holy ones, and he granted them the power and caused them to be loved by the nations, and invoked a blessing on all his holy ones.”<sup>14</sup> Mount Paran, now, is in the Ḥijāz, for it says in the Torah that Ishmael learned archery in the desert of Paran,<sup>15</sup> and it is known that he was only ever in Mecca.<sup>16</sup>

Said the Shaykh [Abu l-Ḥusayn]: I have read in the handwriting of Ibn al-Kūfī in *Kitāb manāzil Makka*<sup>17</sup> that he says: “A number of Bedouin of Maʿdin

<sup>11</sup> The Jewish interlocutor probably means that there will be no further lawgiver after Moses.

<sup>12</sup> As in Deut. 18:15.

<sup>13</sup> Although the verse cited is often used by Muslim polemicists and apologists, I have not seen this particular argument elsewhere.

<sup>14</sup> See Deut. 33:2f.

<sup>15</sup> Cf. Gen. 21:20f.

<sup>16</sup> Cf. Ibn Rabban, *Dīn wa-dawla*, pp. 74f.; *Religion and Empire*, pp. 86f.

<sup>17</sup> On the bibliophile Abu l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad b. ʿUbayd b. al-Zubayr al-Asadī, known as Ibn al-Kūfī (254-348/868-960), see Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 1, pp. 384f. The title *Kitāb manāzil Makka* does not necessarily refer to a work by Ibn al-Kūfī himself; he was in the habit of annotating the volumes in his well-stocked library, and Ibn al-Nadīm’s frequent references to information he read *bi-khatt Ibn al-Kūfī*, for example, may well refer to notebooks by Ibn al-Kūfī or to the catalogue of his library that he himself compiled and annotated.

Banī Sulaym, not just one or two, told me that the dilapidated house which is located two-and-a-half miles before the quarry (*maʿdin*) was called Rayyān; it was the house before the present one and we nowadays call it the Old Quarry. The mountain in which the quarry is located is called Fārān; I found it accurately vocalised."<sup>18</sup> He said: "It is located slightly to the left of the road [...]."<sup>19</sup> He said: "Beyond it are two mountains, one of them called Yaramram<sup>20</sup> and the other al-ʿAlam. Yaramram is situated to the right of the ascent to Mecca, and al-ʿAlam to the left of it, and between them and Fārān are Qulwa<sup>21</sup> and Majīʾ Allāh, which is the place where His revelation and His messengers appeared."

If [the Jews] say: What is meant by this [verse cited above] is the arrival of Ishmael to the desert of Paran when he was one of the [508] friends of God, they will be told: "But it said [earlier] 'and he granted them the power,' but no power was granted there after Ishmael dwelled there, nor did any multitudes of holy ones gather there."

One of them said: What is meant by this [verse] is that when the fire appeared from Mount Sinai, another fire appeared [simultaneously] from Seʿir as well, and also from Mount Paran, and spread from those places.<sup>22</sup>

It will be said [to them]: That is not correct, because if God (exalted is He) created a fire or something else in a certain place, it would not be said "God came from that place," except if [this event] were followed by a revelation, or if a [divine] punishment struck that place, or something like that. According to what you have [in the Torah] the appearance of the fire was neither followed by a revelation nor by [divine] speech except on Mount Sinai, so it should actually [only] say: "God came from Mount Sinai," but not "He appeared from Seʿir and from Mount Paran," just like it is not said: "God came from the clouds," if what came from the clouds were fire and flames, such as appear on the days of spring.

[Abu l-Ḥusayn] said: Also, in the book of Habakkuk we find clarification of what we have said, namely:

"God came from Mount Sinai,<sup>23</sup> and the Holy One from Mount Paran. Heaven was eclipsed by the splendour of the Praised One (*Muḥammad*), and the

<sup>18</sup> For the location of Maʿdin Banī Sulaym, see the map in Michael Lecker, *The Banū Sulaym. A contribution to the study of early Islam*, Jerusalem 1989, p. xiii.

<sup>19</sup> Here follow two obscure words.

<sup>20</sup> On Mount Yaramram, see Abū ʿUbayd ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Bakrī, *Muʿjam mā istaʿjam min asmāʾ al-bilād wa-l-mawāḍiʿ*, ed. Muṣṭafā al-Saqqā, 4 parts in 2 vols., Cairo 1417/1996, vol. 4, pp. 1347, 1393.

<sup>21</sup> *Qulwa* literally means highest point, summit.

<sup>22</sup> The point being made here is that God's light shone forth from various places at the same time, and not at three consecutive periods, representing the times of Moses, Jesus and Muḥammad respectively, as is held by Abu l-Ḥusayn and Muslim apologists before and after him.

<sup>23</sup> Ibn Rabban, following the biblical text, has *jāʾa llāhu min al-Tayman*: God came from Teman (i.e., Yemen).

earth was filled with his praise (*ḥamd*). The rays of his sight shall be as the light, and he shall encircle his country with his might. Death goes before him, and birds of prey accompany his armies. He stood and measured the earth, and he contemplated the nations and watched them. The everlasting mountains were scattered, and the perpetual hills bowed. The curtains of the land of Midian trembled, and he took possession of the everlasting ways. God was displeased against the rivers. Your anger is in the rivers, and the wrath of your boldness is in the seas. You rode on horses, and went up on the chariots of salvation and help. You shall be filled in your bows to overflowing, and the arrows shall surely be drenched at your command, O Praised One (*Muḥammad*). The earth shall be cleft with rivers. The mountains saw you and trembled, and the showers of the torrent passed away from you. The abysses gave a howl of fear, and lifted up their hands in dread and alarm. The sun and the moon stood still in their course, and the armies marched at the flash of your arrows, and at the shining of your spears. You shall subjugate the earth in anger, and tread upon the nations in wrath, because you came forth for the salvation of your nation, and for the deliverance of the inheritance of your fathers.<sup>24</sup> [509] Thus transmitted **Ibn Rabban al-Ṭabarī**.<sup>25</sup>

Said [Abu l-Ḥusayn]: As for the Christians, I have seen in their transmission “He appeared from Mount Paran, and heaven was shot through with the splendour of the Praiseworthy One (*al-maḥmūd*), and the arrows shall be drenched at your praiseworthy command, because you came forth for the salvation of your people and the deliverance of your Messiah.”

He said: From the Syriac is transmitted, instead of His saying “and he contemplated the nations and watched them”: “he distressed the nations”.

Instead of “the abyss gave a howl”: “the abyss raised its voice and started to extend its arms”, meaning, those who had had little power in the army now rose up.

And His saying “The everlasting mountains were scattered” means: the kings and those high in power were brought low.

“The sun and the moon stood still in their course to be illuminated by the flash of your arrows and the shining of your spears”, that is: what happened is that as a result of the multitude of your troops and the multitude of their weaponry, its rays eclipsed the rays of the sun and the moon, veiling both of them so that they sought after him in their need. This [is said] by way of emphasis; this characteristic is found in the Prophet (peace be upon him) and his nation.

“And the Holy One [came] from Mount Paran and heaven was eclipsed by the splendour of the Praised One (*Muḥammad*),” implies that his coming

<sup>24</sup> See Hab. 3:3-13.

<sup>25</sup> Ibn Rabban, *Dīn wa-dawla*, pp. 103f.; *Religion and Empire*, pp. 119f.



brought about that which we have mentioned, and this occurred only with the coming of Muḥammad (peace be upon him), and not, as they claim, through the fire that appeared from Mount Paran when God spoke to Moses (peace be upon him) [on Mount Sinai]. Don't you see that when a person says: "Zayd came in to us and the house shone and was filled with joy," this implies that this was because of his arrival and followed upon it?

As for their transmission "from the resplendence of *al-Maḥmūd*," it is in the sense of *muḥammad*, because both *maḥmūd* and *muḥammad* indicate the one[s] to whom the praise (*ḥamd*) befell. In Syriac, they are *mashihā* and *mashyūḥa* respectively, that is, *muḥammad* and *maḥmūd*, and therefore [510] if a speaker of Syriac (*Suryānī*) wants to praise God, he says: "*mashyūḥā lāḥā*," and this word of his *mashyūḥā* means praise (*al-ḥamd*) and *lāḥā* is God. This transmission of theirs does not prejudice us, for except for Muḥammad (peace be upon him), no one came from Mount Paran who possesses this characteristic (*ṣifa*).<sup>26</sup>

If [the Jews] say: The one intended is God [himself at the time] when the Messiah comes, and therefore it has at the end of the saying "and the salvation of your Messiah," it will be said: "It is not allowed to describe God as if He were riding horses or as if the rays of His sight are like the light, or as if He took possession of the everlasting ways, and we cannot abandon the apparent sense of these expressions without necessity.

Also, he mentions these expressions following upon his saying "And the Holy One [came] from Mount Paran". According to them, [however,] the Messiah will *not* come from Mecca or the Ḥijāz. Therefore, we know from this that the reference in this saying is to a person who comes from the Ḥijāz and in whose wake will occur that which He mentioned in the way of crossing the seas and the rivers, just like the Muslims crossed the Tigris into al-Madā'in.<sup>27</sup>

As for His saying: "the deliverance of your Messiah," behold, Muḥammad (may God bless him and grant him salvation) saved the Messiah (peace be upon him) from the lies of the Christians and the slander of the Jews about him.

In the transmission of the Jews [it says]: "The Lord came from Mount Sinai and the Holy One from Mount Paran eternally (*sarmadan*)," and this precludes that it is the appearance of fire from Mount Paran and requires that what is intended is the revelation and the eternal law (*al-shar' al-dā'im*).

<sup>26</sup> For a similar attempt to find a Syriac parallel to the names *Muḥammad*, *Aḥmad* and *Maḥmūd* and thus to demonstrate that the prophet of Islam is mentioned in the Bible by name, see Ibn Rabban, *Dīn wa-Dawla*, pp. 75f, 77, 88, 90, 93f; *Religion and Empire*, pp. 88f, 90, 103, 105, 108. As I have shown elsewhere, Ibn Rabban was not the first one to employ this method of tracing the Prophet's name in scripture; see my *Muslim Writers*, pp. 144f.

<sup>27</sup> Ctesiphon, the ancient capital of the Persian empire.

In the Book of Isaiah, in the 22<sup>nd</sup> or the 27<sup>th</sup> chapter [it is said]: “God said to her – that is, Mecca<sup>28</sup> – Arise, and make your lamp shine, for your time has come near and the glory of God is rising upon you. For darkness has covered the earth, and fog has overspread the nations. The Lord shall shine upon you, and he will cause His glory to be seen upon you. The nations shall come to your light, and the kings to the brightness of your rising. Lift up your sight to what is around you and contemplate, for they shall all gather themselves unto you [511] and make pilgrimage to you.<sup>29</sup> Your sons will come to you from a remote country, and your daughters will be nursed in canopies and on couches. And when you will see this, you will rejoice and be delighted, because the treasures of the sea shall be turned [over] to you, and the armies of the nations shall make pilgrimage to you<sup>30</sup> until you will throng with camels and your land will be too small to contain the files [of animals] that shall gather to you. The rams of Midian and the rams of Zūfār<sup>31</sup> will be led to you, and the people of Sheba shall come to you and tell of the favours of God, and they shall praise Him, and all the flocks of Kedar shall come to you and the lambs of Nebaioth shall serve you. They will offer on my altar what pleases me, and then I will renew praise (*ḥamd*) to the house of my laudation (*maḥmada*).<sup>32</sup>

These characteristics are all to be found in Mecca, for indeed the land has become too small to contain the files, that is, the assembled trains of camels, and the armies of the nations [do] make pilgrimage to it, and the treasures of the sea are [indeed] turned over to it. In one transmission [it says]: “the riches of the sea, until more of it is carried there than to any other city”.

Said the Shaykh [Abu l-Husayn al-Baṣrī]: A curious thing occurred to me with regard to His saying “I will renew praise (*ḥamd*) to the house of my laudation (*maḥmada*),” and also concerning His saying “the people of Sheba shall come to you and tell of the favours of God and they shall praise Him,” namely, that the Arabs would [already] chant the *talbiya* before Islam, saying: “At your command, you have no partner save the one who is yours; you have dominion over him and whatever he possesses.” Then Islam renewed it [as follows]: “At your com-

<sup>28</sup> Cf. Ibn Rabban (*Dīn wa-dawla*, p. 98; *Religion and Empire*, p. 109), who introduces the passage quoted by saying that it is addressed to Hagar and to Mecca, the birthplace of her children.

<sup>29</sup> *Wa-yahjūnaki*; the biblical text has nothing remotely similar to this interpolated Islamic expression which is already present in Ibn Rabban’s version; see Ibn Rabban, *Dīn wa-dawla*, p. 95; *Religion and Empire*, p. 110.

<sup>30</sup> The biblical text has the much more neutral “they will come”.

<sup>31</sup> The biblical text has Ephah, which is situated in the land of Midian, on the east shore of the Dead Sea; Zūfār, on the other hand, is a region in southern Oman, near the eastern border of Yemen.

<sup>32</sup> Ibn Rabban, *Dīn wa-Dawla*, pp. 94f.; *Religion and Empire*, pp. 109f.; cf. Isa. 60:1-7.

mand, O God, at your command. All praise and bounty are yours, and all dominion. You have no partner!"

This, now, is the praise (*al-ḥamd*) that God renewed for the house of His laudation (*maḥmada*), and it is the bounty of which the people of Sheba tell when they make the pilgrimage, and by His saying "I will renew praise (*ḥamd*) to the house of my laudation (*maḥmada*), he means a praise (*ḥamd*) which is particular to the House (i.e., the Ka'ba), that is, it [this praise] is pronounced when one goes there.

"The flocks of Kedar [that] shall come to Mecca" are the flocks of the Arabs, because Kedar is the son of Ishmael.

If it is said that Jerusalem<sup>33</sup> is meant, and that [all of] this will come to pass in the future, it will be said: It is inconceivable that the Wise One (*al-ḥakīm*) should say: "Your time has come near" with regard to something in the religion, and then it does not come near; [512] and that that which *does* come near is a matter which does not agree with His pleasure, which nonetheless He does not warn of. Rather He says that something like this will happen somewhere other than Jerusalem, so do not be deceived by it.

If [the Jews] say that Isaiah could not possibly mention Mecca, and that everything he says is about Jerusalem alone, it will be said : but [Isaiah] had already mentioned the characteristics of Mecca and the desert and what proceeds from it to the lands of al-Ahwāz and al-Māhīn<sup>34</sup>; don't you see what is [written] in the tenth chapter, viz. "You will come to the land from the direction of the Yemen and from a remote country and from the land of the desert, swiftly and rapidly like tempests and storms from the winds?"<sup>35</sup> Then he says: "Rise, O lands of al-Ahwāz and Jabal al-Māhīn, for everything you used to compete for and dispute about has ceased."<sup>36</sup> Then he says: "The Lord said to me: Go and set the guard on the watchtower, to report to you what he sees. And what he saw were two riders, one riding an ass, the other a camel. And as he was thus, behold, one of the riders approached saying: 'Fallen, fallen is Babylon, and her graven idols are broken unto the ground. That which I have heard from the god of the children of Israel I have declared to you'.<sup>37</sup>

In some transmissions it has, instead of his saying "behold, *one* of the riders approached": "*two* horsemen approached, and when the guard saw the two of

<sup>33</sup> Or perhaps "the Temple"; *Bayt al-Maqdis* can mean either.

<sup>34</sup> The biblical text has Elam, as does Ibn Rabban; al-Ahwāz is the capital of the Iranian province of Khuzestan, ancient Elam; Ibn Rabban, too, has Māhīn, which stands for biblical Media.

<sup>35</sup> Cf. Ibn Rabban, *Dīn wa-dawla*, p. 82; *Religion and Empire*, pp. 95f., and cf. p. 97. Interestingly, our text is slightly more detailed here than *Dīn wa-dawla*. Cf. Isa. 21:1-10.

<sup>36</sup> Cf. Isa. 21:2.

<sup>37</sup> Cf. Isa. 21:6-10.

them, he cried: Babylon is fallen". Said the transmitter: this is an allusion to two persons at whose hands Babylon was destroyed, namely Abū Bakr and ʿUmar. This transmission, now, is from the Hebrew.<sup>38</sup>

In the sixteenth chapter of Isaiah, it says: "Let the parched desert land rejoice, and let the wilderness and the desert be glad, let them rejoice and rise up like a mountain goat, because they will be given the most praiseworthy (*aḥmad*) beauties of Lebanon, and something like the goodness of villages and luxuriant gardens. And you will see the glory of God and the splendour of our God.<sup>39</sup> This is in the transmission of **Ibn Rabban**.<sup>40</sup>

He [Abu l-Ḥusayn] said: I have seen in the transmissions of the Christians: "Let the parched wasteland rejoice, and the plain be glad, [513] and let it bloom like the henna plant in which the henna blossoms bloom, for they will be given the beauties of Lebanon. [The Christians] do not mention *aḥmad*."

The Shaykh [Abu l-Ḥusayn] said: It is transmitted from the Syriac: "for they will be given the most praiseworthy (*aḥmad*) beauties of Lebanon". I have learned that in this place there is an expression that some of them have dropped, or perhaps some of them have distorted (*qad ḥarrafahu*). But it does not prejudice us that this name [*aḥmad*] is not present, for the people already know that there had appeared in the arable land of Mecca luscious gardens and [all] kinds of fruits, and also on the west bank of the Tigris at Basra, and out of the wasteland there developed luscious gardens that everyone knows. This, now, occurred under Islam, and the fact that it was annunciated implies the soundness of all that was accomplished through it.

In the nineteenth chapter [of Isaiah we find]: "A crier cried in the wilderness, saying: Prepare the way for the Lord, make straight in the desert the way for our God, and the valleys shall be filled with water and to the point of overflowing; the mountains and the hills shall be made low; the hillocks shall be levelled; the rough ground shall be trampled, and the glory of the Lord shall be revealed and everyone shall see it".<sup>41</sup>

His saying: "Prepare the way for the Lord" means: for the friends of the Lord (*awliyāʾ al-rabb*).<sup>42</sup>

Close to this [passage] is what we find in the tenth chapter of the book of Isaiah: "You shall lodge in the forest on the way to Duranim. Welcome the

<sup>38</sup> As opposed to the Syriac, I assume. The fact that the transmitter, who quotes a version allegedly based upon the Hebrew, refers to the first Rightly-Guided caliphs may be an indication that the informant was a Jewish convert to Islam.

<sup>39</sup> Cf. Isa. 35:1-2.

<sup>40</sup> See Ibn Rabban, *Dīn wa-dawla*, p. 85; *Religion and Empire*, p. 99. The text presented here varies slightly from Ibn Rabban's in the Mingana edition.

<sup>41</sup> Ibn Rabban, *Dīn wa-dawla*, p. 85; *Religion and Empire*, p. 99; cf. Isa. 40:3-5.

<sup>42</sup> The purpose of this gloss is probably to neutralise a possible anthropomorphism.

thirsty with water, O people of Yemen, and receive with your food the scattered and dispersed people, because the sword has scattered them, and their dispersion was from fear of sharp blades, bent bows and fierce and endless warfare."<sup>43</sup>

This is a clear reference to the Arabs and their attacks on the lands of Persia and Byzantium, when beforehand they had been dispersed by the raids of Shāpūr Dhu l-Aktāf against them<sup>44</sup>, and the Persians and the Byzantines confined them to their desert.

[514] In the twentieth chapter of Isaiah, and it is also mentioned in the 153<sup>rd</sup> of the Psalms of David, according to what I have seen (though **Ibn Rabban al-Ṭabarī** says that it is in the 52<sup>nd</sup> one) we read: "Let the wilderness and its towns rejoice, and let the land of Kedar turn into meadows; let the inhabitants of the caves praise [God], and shout the Lord's praises (*ḥamd al-Rabb*) from the tops of the mountains, and let them spread His glorification, for the Lord shall come as a mighty man, as a man stirring and raging and imperious, and he shall rebuke and demonstrate His power and kill His enemies."<sup>45</sup>

Kedar, now, is the father of the Arabs and the son of Ishmael, and the land of Kedar is Mecca, which was turned into a meadow.

He had already related that something will come from God (exalted is He) which will bring revenge upon the enemies, and the fact that he ascribes it to God indicates that it is true and not false, and he indicates this also in his saying: "let the inhabitants of the caves praise [God], and shout the Lord's praises," because of what will come to pass in the way of killing the enemies.

And his saying "Let the wilderness and its towns rejoice, and let the land of Kedar turn into meadows" points to the fact that something comes from God that will bring aid to this place and aid to its people, and that He does not wreak vengeance on all its people, which is in accordance with his saying in the tenth chapter: "The rule will come to you from the direction of the Yemen and from the desert land," and with his saying in the twentieth chapter: "The weak and the poor seek water, and there is no water for them; their tongues have dried with thirst, and I, the Lord, will answer their call on that day, and I will not forsake

<sup>43</sup> Ibn Rabban, *Dīn wa-dawla*, p. 84; *Religion and Empire*, pp. 97f.; cf. Isa. 21:13-15.

<sup>44</sup> On this Sasanid emperor, who reigned from 309 till 379 CE and led many expeditions against the Arabs, see C.E. Bosworth, "Shāpūr," in *Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 9, p. 309, where his nickname is explained as follows: "Arab captives had their shoulders pierced or dislocated, whence Shāpūr's nickname in the Arabic sources of *Dhu l-Aktāf*, "the man of the shoulder-blades."

<sup>45</sup> Ibn Rabban, *Dīn wa-dawla*, pp. 78f.; *Religion and Empire*, pp. 91f. The text is included by Ibn Rabban among the prophecies of David about Muḥammad. He mentions that it is from the 152<sup>nd</sup> Psalm – rather than the 52<sup>nd</sup> as stated by Abu l-Husayn al-Baṣrī – but adds that it is attributed to Isaiah. It does in fact correspond with Isa. 42:11-13. According to Mingana (*Religion and Empire*, p. 92 n. 1) these verses from Isaiah, together with Exod. 15:1-21 and Deut. 32:1-43, are incorporated with the Psalter in the East Syrian or Nestorian breviary.

them, but I will open for them rivers in the mountains and I will make fountains flow between the wastelands, and will create pools in the desert, and will make springs of water flow in the dry land; I will grow in the deserts and the wastelands pine trees, myrtle, and olive-trees, and I will plant in the arid desert the magnificent cypress, that they may all see, and reflect, and know that [515] the hand of God did this and that the Holy One of Israel created this."<sup>46</sup>

These are the characteristics of the Arabs, because they were in the parched lands, then great reservoirs welled up in the desert areas and between the mountains, and rivers flowed west of Basra,<sup>47</sup> which had till then been arid, and all this came to pass under Islam.

This was subsequently confirmed in the twenty-first chapter [where he says]: "I create a new thing, and you will see it and know it; let the beasts of the desert praise me and exalt me, from the jackals to the ostriches, because I have caused water to flow in the desert, and have made rivers flow in the country of Ashimūn in order that my chosen nation drink from them, and may the nation that I have chosen drink from them."<sup>48</sup>

God confirmed the truth of this report through the reservoirs He brought into being under Islam and the rivers in the desert, so that the pilgrims may drink of them; now the country of Ashimūn is the wasteland.

Everything we have mentioned shows that the book of Isaiah is full of references to the desert and the lands of the Arabs and the annunciation of what He would bring about there under Islam, and they cannot divert it[s application] to the Messiah whom they are awaiting, for the Christians do not see it that way, nor do the Jews [themselves] hold that he will come from the lands of the Arabs and the mountains of Paran, and because the frequency of the references to the desert indicates that the one who is being annunciated has a special connection with the desert. They, however, believe that the one they are awaiting will come from the lands of the Byzantines, while the Jews are dispersed over the lands. Also because it is clear from the ninth chapter of the book of Ezekiel that the one who appears from the desert will bring about the ruin (*ḥatf*) of the Jews, as follows: "Your mother is planted on the water in your blood; she is like the vine which brought forth its fruits and its branches, through many waters. Branches sprang up from it like rods, strong and standing high up over the branches of the nobles and the rulers, and their boughs and branches became lofty and surpassed the others, and their statute was enhanced by their height and the intertwining of their branches. But it was not long before that vine was plucked up in fury and beaten down [516] to the ground, and the hot winds burned up its fruits; its strength was scattered and the rods of its might withered, and the fire came upon

<sup>46</sup> Ibn Rabban, *Dīn wa-dawla*, pp. 88f.; *Religion and Empire*, p. 103; cf. Isa. 41:17-20.

<sup>47</sup> The reference may be to the many canals that were dug in the Basra area.

<sup>48</sup> Ibn Rabban, *Dīn wa-dawla*, p.89; *Religion and Empire*, p. 104; cf. Isa. 43:19-20.

them and consumed them. At that a plant was planted in the desert and in the neglected, barren and thirsty land and fire came out of its lofty rods and consumed its fruits until not one strong rod remained of them, nor a branch that rose up for the power of authority".<sup>49</sup> This is the transmission of **Ibn Rabban**.

In the transmission of the Christians [we find]: "And [fire] came out of its chosen rods", and from the Syriac is transmitted "selected", and they do not deny that this saying appears in condemnation of the Jews and about God's wrath at them.

Said the Shaykh [Abu l-Ḥusayn]: This demonstrates that of their power there remains a remnant that will be eliminated by the plant that was planted in the desert land, and his saying "from its selected rods" shows that he is a prophet from God, and this is only true with regard to the Prophet (peace be upon him), for the sovereignty of the Jews ceased to be and none of it was left apart from slight remnants in the area of the Ḥijāz such as in Khaybar and other towns, and it ceased to exist through the selected rod that emerged from the plant that was planted in the desert. This plant, now, is the Prophet (peace be upon him), and the selected rod is ʿAlī b. Abī Ṭālib (peace be upon him), and those who were with him at the time when he conquered Khaybar.<sup>50</sup>

In the first chapter of the book of Zephaniah [is written]: "O you people, wait for the day in which I shall rise up to witness, for the time has come to show my decision to gather the nations and bring together the kings to pour forth upon them my wrath and my painful punishment, and the earth shall be consumed with the fire of my anger and disapproval. There I will renew to the nations the chosen language, that all may taste the name of the Lord, and serve him together in common obedience, and bring [me] sacrifices from beyond the rivers of Kush".<sup>51</sup>

[517] Now, it is known that the Arabic language was chosen and has spread over the earth, for it has gained currency in the entire East, in the seas and in the mountains after it had previously not been spoken there.

Said the Shaykh [Abu l-Ḥusayn]: As for Iraq, al-Shām, the Jazīra, Egypt and the lands of the Maghrib, it was not spoken there at all, but then after Islam entered the[se countries] Arabic made its mark on their people to the point that a

<sup>49</sup> Ibn Rabban, *Dīn wa-dawla*, pp. 109f. *Religion and Empire*, p. 128; cf. Ezek. 19:10-14.

<sup>50</sup> At first sight this passage seems to reveal Shiʿite sympathies on the part of Abu l-Ḥusayn al-Baṣṭī, but this is inconclusive in view of the fact that the role of ʿAlī in the conquest of Khaybar is acknowledged by Sunnis as well as Shiʿis. Moreover, he wrote a refutation of Twelver Shiʿite conceptions of the imamate (which was in turn refuted by Imāmi scholars); see Schmidtke and Ansari's introduction to *Khulāṣat al-nazar*, p. x n. 17. It is of course possible that the addition about ʿAlī is to be attributed to al-Ḥimmaṣī al-Rāzī who was a Shiʿite.

<sup>51</sup> Ibn Rabban, *Dīn wa-dawla*, pp. 104f.; *Religion and Empire*, p. 121; cf. Zeph. 3:8-10. In Hebrew, the last two verses read: *Ki-az ebefokh el-ʿammim safab berurab li-qro kulam be-shem Adonay le-ʿavido shekhem ehad / me-ʿever le-nabare Kush (...)*. The Arabic has *al-lugha al-mukhtāra*, which does not correspond with the Hebrew.

youngster would only learn Arabic well as he was growing up, while the matter had been different before Islam.

[Abu l-Ḥusayn] said: I used to be amazed at this, until I read this chapter from the book of Zephaniah, for then I knew that God had renewed this language through this *sharī'a* which came to take revenge on the kings of the faraway countries and to bring down their rule, and this demonstrates that it came from [God].

One of them transmitted: "There I shall renew to the nations the chosen *shafa*,<sup>52</sup>" but this does not contradict this [other] transmission, for *shafa* means language, just like *lisān* (tongue) means language. For they say "the people of the tongue say," when they mean "the people of the language" (*abl al-lughba*), and they say: "in the Arabic tongue (*lisān al-ʿArab*) it is so and so," when they mean "in the language of the Arabs". What clarifies what we have said is that it is not possible that He intended by this the regeneration of the *shafa* in the literal sense, because He had created its variety before that and God did not renew it at this time.

They may say: By the renewal of the *shafa* he meant the renewal of the praise given to God, and this is the chosen *shafa*.

But they will be told: That is not correct, because if you mean that He will renew the *act* of praising God, that is impossible, for the people<sup>53</sup> are the ones who praise God and perform [that precept] and if you mean that He will renew the *command* to praise and worship him, that has been issued by God before; but we know that He will renew the worship and speech in a [certain] language, and He will cause certain nations to be marked by it, and this is the worship he renewed through the recitation of the Qurʾān, the call to prayer, the call to rise for prayer, the sermon, the utterance of the profession of faith, the supplication during the ritual prayer and the [...] <sup>54</sup> and through the fact that God made the Arabic language the mark for regions whose people had theretofore not been marked by it.

[518] These<sup>55</sup> are the annunciations of the Prophet (peace be upon him), his religion and his nation, and when a righteous person contemplates what God says, to the effect that He was going to send a prophet from among the brethren of the Children of Israel, and that He would come from Mount Paran, and the saying of the angel "the hand of Ishmael is above the hands of all," the saying of Habakkuk "the Holy One came from Mount Paran," and that He caused this to be followed by wars and domination over the lands; [then if one] learns what Isaiah said about the flourishing of the land of Kedar and of the desert and the

<sup>52</sup> Hebrew *safah*, language, also means lip, as Arabic *shafa* which does not, however, have the related meaning of language.

<sup>53</sup> Rather than God himself; He does not praise himself.

<sup>54</sup> Lacuna in text.

<sup>55</sup> The following section is probably to be attributed to al-Ḥimmaṣī, as opposed to the remainder of the text which is taken from Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Ghurar*.



large quantities of water in it so that the people would drink of it, then what is mentioned in the book of Ezekiel, that He planted a plant in the desert and destroyed the rest of the dominion of the Jews until no sovereignty remained with them; then what is in the book of Zephaniah about the renewal of the chosen language; [if he contemplates all of this], this righteous person will know that only the Prophet (peace be upon him) and his nation [can be] intended.

If the prophethood of our chosen Prophet (peace be upon him) has [thus] been determined and established, this acknowledgement and confirmation must apply to everything he brought in the way of revealed laws and accounts and reports, in accordance with what has been referred to above.

Now, since among the sum of things that [Muḥammad] brought there is the promise of reward (*al-waʿd*) for the obedient, and the threat of punishment (*al-waʿīd*) for the unbelievers and sinners, it is appropriate that I should present the discussion of the promise and the threat after the discussion of his prophethood (peace be upon him and his family).



ومعلوم أن إسماعيل وولده لم يكونوا متصرفين<sup>8</sup> في الكل، أعني في معظم الدنيا ومعظم الأمم، ولم يكونوا مخاطبين للكل وممازجين لهم وأيديهم معهم وأيدي الكل معهم إلا بالإسلام، لأنهم كانوا قبل الإسلام محصورين في البادية، لا يتجاسرون على الدخول في أوائل العرب وأوائل الشام إلا على خوف تام. فلما جاء الإسلام استولوا على الشرق والغرب بالإسلام وممازجوا الأمم ووطنوا بلادهم، وممازجهم الأمم وخالطوهم وقصدوهم وحجّوا قبلتهم ودخلوا إلى باديتهم لمجاورة الكعبة ولأخذ معالم الدين من المدينة أو مكة. [506] فلو لم يكن النبي صادقاً على ما يدعون لكان هذا القصد من الأمم، وهذه المخاطبة منهم للأمم ومن الأمم لهم معصية لله وخروجاً عن طاعته ودينه إلى معصيته وطاعة الشيطان، والله عز وجل تعالى عن أن يبشّر بما هذه سبيله.

وقال في الفصل الحادي عشر من السفر الخامس عن موسى عليه السلام: «إن الرب الهكم يقيم نبياً لكم مثلي من بينكم ومن إخوتكم فاسمعوا». وفي هذا الفصل: «إن الرب قال لموسى عليه السلام: إني مقيم لهم نبياً مثلك من بين<sup>9</sup> إخوتهم وأيما<sup>10</sup> رجل لم يسمع كلماتي التي يؤديها عني ذلك الرجل باسمي أنا أنتقم منه».<sup>11</sup>

قال الشيخ: ورأيت في التوراة بعد قوله «من إخوتهم»: «وأجعل كلمتي في فيه، وأيما<sup>12</sup> رجل لم يسمع القول الذي يتكلم باسمي فإني أنتقم منه». وهذا الكلام يدل على أن النبي الذي يقيمه ليس من بني إسرائيل، لأن من خاطب قومًا فقال لهم: «إني أقيم من إخوتكم رجلاً»، استفيد من ذلك أنه لا يكون من أنفسهم، كما أن من قال لبني هاشم: إنه سيكون من إخوتكم إمام، عُقل منه أنه لا يكون من بني هاشم. وكل نبي بعث من بعد موسى لم يكن من إخوتهم، لأنه كان من ولد إسرائيل، والنبي عليه السلام

8 متصرفين: منصرفين، مت.

9 بين: بني، مت.

10 وأيما: وإيما، مت.

11 قارن ابن ربن الطبري: كتاب الدين والدولة، ص 73: 13-74: 1: فالنبوة الخامسة الدالة عليه المشيرة إلى نبوته وحقه قول موسى عليه السلام في الفصل الحادي عشر من التوراة من السفر الخامس وهو الأخير لبني إسرائيل: إن الرب الهكم يقيم نبياً مثلي من بينكم ومن إخوتكم فاسمعوا له. وقالت التوراة في هذا الفصل بعينه مؤكداً لهذا القول وموضحاً له أنه قال الرب لموسى عليه السلام: إني مقيم لهم نبياً مثلك من بين إخوتهم وأيما رجل لم يسمع كلماتي التي يؤديها ذلك الرجل باسمي أنا أنتقم منه.

12 وأيما: وإيما، مت.

من إخوتهم، لأنه من ولد إسماعيل، وإسماعيل أخو إسحاق. ولو كانت هذه البشارة نبياً من بني إسرائيل، لم<sup>13</sup> يكن لها معنى، لأن الله تعالى قد بعث من الأنبياء من بني إسرائيل بعد موسى خلقاً كثيراً.

قال: وذكر لي بعض اليهود أنهم يعتقدون أنه لا يجيء نبي من بني إسرائيل من بعد موسى، وهذا يؤكد ما ذكرناه من أن البشارة كانت نبياً من غيرهم. [507] فإن قالوا: قوله «من بينكم» يمنع أن يكون المراد به محمداً، لأنه لم يبق من بني إسرائيل. قيل: بل قام من بينهم، لأنه قام بالحجاز وبعث بمكة وهاجر إلى المدينة وبها تكامل أمره، وقد كان حول المدينة بلاد اليهود، كخير<sup>15</sup> وبني قينقاع والنضير وغير ذلك. وأيضاً، فإن الحجاز يقارب الشام وجمهور اليهود كانوا إذ ذاك بالشام، فمن قام بالحجاز فقد قام من بينهم، لأنه ليس هو بعيد منهم.

وقال في الفصل العشرين من هذا السفر: «إن الرب جاء من طور سيناء وطلع لنا من ساعير وظهر من جبل فاران ومعه عن يمينه ربوات القديسين<sup>16</sup> فمئتهم العز وحببهم<sup>17</sup> إلى الشعوب ودعا لجميع قديسيه بالبركة». وجبل فاران هو بالحجاز، لأن في التوراة: «إن إسماعيل تعلم الرمي في بيرة فاران»، ومعلوم أنه إنما بمكة.<sup>18</sup>

قال الشيخ: فرأيت بخط ابن الكوفي في كتاب منازل مكة، قال: أخبرني جماعة من أعراب معدن بني سليم، لا واحد ولا اثنان، فقالوا: المنزل الحزب الذي كان قبل المعدن بميلين ونصف يقال له ريان، وهو

13 لم: لمن، مت.

14 بني: نبي، مت.

15 كخير: كخير، مت.

16 القديسين: المقدسين، مت.

17 وحببهم: وحببهم، مت.

18 قارن ابن ربن الطبري: كتاب الدين والدولة، ص 74: 16-75: 1: وقال موسى في هذا السفر في الفصل العشرين: إن الرب جاء من طور سيناء وطلع لنا من ساعير وظهر من جبل فاران ومعه عن يمينه ربوات القديسين فمئتهم العز وحببهم إلى الشعوب ودعا لجميع قديسيه بالبركة. فاران هي البلدة التي سكنها إسماعيل عليه السلام ولذلك قدم الله ذكرها في التوراة في قوله: فكان يعلم الرمي في بيرة فاران. وقد علم الناس كلهم أن إسماعيل سكن مكة.

كان المنزل قبل هذا المنزل، ونسميه الساعة<sup>19</sup> المعدن العتيق. والجبل الذي كان فيه المعدن، يقال له فاران، وجدته مضبوطاً منقوياً. قال: وهو يسرة عن الطريق قليلاً رقيقاً يرفقاً<sup>20</sup>. قال: وبعده جبلان يقال لأحدهما يرمم<sup>21</sup> والآخر العلم، فيرمم<sup>22</sup> عن يمين المصعد إلى مكة والعلم عن يساره، وبينهما وبين فاران قلوة ومحيي الله هو محيي وحيه ورسله.

فإن قالوا: إن المراد بذلك حصول إسماعيل بركة فاران وهو ولي من [508] أولياء الله، قيل لهم: فقد قال: «فمنحهم العز» ولم يحصل عقيب سكنى إسماعيل هناك عز ولا اجتمع هناك ربوات القديسين. وقد قال بعضهم: المراد بذلك أن النار لما ظهرت من طور سيناء، ظهرت من ساعير نار أيضاً ومن جبل فاران أيضاً، فانتشرت في هذه المواضع. قيل: هذا لا يصح، لأن الله تعالى لو خلق ناراً أو غيرها في موضع، فإنه لا يقال: جاء الله من ذلك الموضع إلا إذا اتبع ذلك وحي أو نزل في ذلك الموضع عقوبةً وما أشبه ذلك. وعندكم أنه لم يتبع ظهور النار وحي ولا كلام إلا في طور سيناء، فكان ينبغي أن يقول: جاء الله من طور سيناء، ولا يقول: ظهر من ساعير ومن جبل فاران، كما لا يقال: جاء الله من الغمام إذا ظهر من الغمام احتراق ونيران كما يظهر في أيام الربيع.

قال: وأيضاً، ففي كتاب حبقوق بيان ما قلناه وهو: «جاء الله من طور سيناء والقدوس من جبل فاران، لقد انكسفت<sup>23</sup> السماء من بهاء محمد وامتألت الأرض من حمده. يكون شعاع منظره مثل النور، يحوط بلده بعزه، تسير<sup>24</sup> المنايا أمامه وتصحب سباع الطير أجناده، قام فمسح الأرض وتأمل الأمم وبحث عنها. فتضعفت الجبال القديمة واتضعت الروابي<sup>25</sup> الدهرية، وتزعزعت ستور أرض مدين، ولقد حاز

19 الساعة: الساعة، مت.

20 رقيق يرفقاً: كذا في مت.

21 يرمم: يرموم، مت.

22 رقيق يرفقاً: كذا في مت.

23 انكسفت: انكشفت، مت.

24 تسير: لتسير، مت.

25 واتضعت الروابي: والروابي، مت.

المساعي القديمة وغضب الرب على الأنهار، فرجرك<sup>26</sup> في الأنهار واحتماد صولتك في البحار. ركب الخيول وعلوت مراكب الإنقاذ والغوث، وسترع<sup>27</sup> في قسيك إغراقاً وترعاً<sup>28</sup> وترتوي السهام بأمرك يا محمد ارتواءً، وتحث الأرض بالأنهار. فلقد رأتك<sup>29</sup> الجبال فارتاعت وانحرف عنك شؤبوب السيل ونعرت المهاوي نعيماً ورعباً، ورفعت أيديها وجللاً وخوفاً، وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما، وسارت العساكر في بريق سهامك ولمعان نيازكك. تدوخ الأرض غضباً وتدوس الأمم رجراً<sup>30</sup>، لأنك ظهرت لخلاص أمتك وإنقاذ تراث [509] آبائك». <sup>31</sup> هكذا نقل ابن ربن الطبري.

قال: فأما النصارى فرأيت في تقولهم: «وظهر من جبل فاران، لقد تقطعت السماء من بهاء الحمود وترتوي السهام<sup>32</sup> بأمرك الحمود، لأنك ظهرت لخلاص أمتك وإنقاذ مسيحك». قال: ونقل من السرياني بدلاً من قوله «وتأمل الأمم ومحث عنها» «كرب<sup>33</sup> الأمم»، وبدلاً من قوله «ونعرت المهاوي»: «رفعت الهاوية صوتها وأخذت بسط باعها»، أي: ارتفع من كان منخفض القدر في العسكر. وقوله «قتضعت الجبال القديمة»، أي انخفض الملوك ومن كان رفيع القدر. وتوقفت الشمس والقمر عن

26 فرجرك: فرجرك، مت.

27 وسترع: وسترع، مت.

28 إغراقاً وترعاً: إغراقاً وترعاً، مت.

29 رأتك: رأتك، مت.

30 رجراً: رجراً، مت.

31 قارن ابن ربن الطبري: كتاب الدين والدولة، ص 103: 104-5: 1: قال حيقوق النبي عليه السلام: إن الله جاء من اليمين والقدوس من جبل فاران. لقد انكسفت السماء من بهاء محمد وامسأت الأرض من حمده. يكون شعاع منظره مثل النور ويحوط بلده بعزه. تسير المنايا أمامه وتصحب سباع الطير أجناده. قام فمسح الأرض ثم تأمل الأمم ومحث عنها. قتضعت الجبال القديمة وانضعت الروابي الدهرية. وتزعزعت سؤر أهل مدن ولقد حاز المساعي القديمة وغضب الرب على الأنهار. فرجرك في الأنهار واحتماد صولتك في البحار. ركب الخيول وعلوت مراكب الإنقاذ والغوث. وسترع في قسيك إغراقاً وترعاً. وترتوي السهام بأمرك يا محمد ارتواءً. وتحث الأرض بالأنهار. ولقد رأتك الجبال فارتاعت وانحرف عنك شؤبوب السيل ونعرت المهاوي نعيماً ورعباً. ورفعت أيديها وجللاً وخوفاً وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما وسارت العساكر في بريق سهامك ولمعان نيازكك، تدوخ الأرض غضباً وتدوس الأمم رجراً، لأنك ظهرت لخلاص أمتك وإنقاذ تراث آبائك.

32 السهام: السماء، مت.

33 كرب: كذب، مت.

مجرهما ليستنير في بريق سهامك ولعان نيازكك، أي: إنه قد بلغ من كثرة عساكرك وكثرة سلاحهم ما قد صار شعاعه يزيد على شعاع الشمس والقمر، فقد غشاها واحتاجا إليه، وذلك على سبيل المبالغة وهذه الصفة موجودة في النبي عليه السلام وأمه. «والقدوس من جبل فاران لقد انكسفت<sup>34</sup> السماء من بهاء محمد» يفيد أن مجيئه أتج عقبيه هذا الذي ذكرناه، ولم يكن ذلك إلا بمجيء محمد عليه السلام، دون [ما] ادعوه من النار التي ظهرت من جبل فاران عند كلام الله لموسى عليه السلام. ألا ترى أن الإنسان إذا قال: دخل علينا زيد لقد أضاعت الدار وامتلأت سروراً، أفاد أن ذلك كان بسبب مجيئه وعقبه؟ فأما نقلهم من بهاء المحمود فهو بمعنى محمد، لأن محمداً ومحموداً هما اللذان وقع عليهما الحمد. وهو بالسريانية: مشيحا ومشيوحا، أي محمداً ومحموداً، ولهذا [510] إذا أراد السرياني أن يحمد الله، قال: مشيوحا لاها، فقوله مشيوحا هو الحمد، ولاها هو الله، وليس يضربنا هذا النقل منهم، لأنه لم يأت من جبل فاران من كان هذه صفته إلا محمد عليه السلام. فإن قالوا: المراد به الله إذا جاء المسيح، ولهذا قال في آخر الكلام: «وإنقاذ مسيحك»، قيل: لا يجوز وصف الله بأنه يركب الخيول أو بأن شعاع منظره مثل النور وبأنه حاز المساعي القديمة وليس لنا ترك ظواهر هذه الألفاظ لغير ضرورة. وأيضاً، فإنه ذكر هذه الألفاظ عقيب قوله «والقدوس من جبال فاران»، والمسيح عندهم لا يجيء من مكة والحجاز، فعلمنا بهذا أن المراد بالكلام شخص يجيء من الحجاز يتعقبه ما ذكره من عبور البحار والأنهار كما عبر المسلمون دجلة إلى المدائن. وأما قوله «إنقاذ مسيحك»، فإن محمداً صلى الله عليه وآله أنقذ المسيح عليه السلام من كذب النصارى عليه واقتراء اليهود عليه. وفي نقل اليهود: «جاء الرب من طور سيناء والقدوس من جبال فاران سرمداً»، وهذا يمنع من أن يكون هو ظهور النار من جبل فاران ويوجب أن يكون المراد به الوحي والشرع الدائم.

وفي كتاب إشعيا في الفصل الثاني والعشرين أو السابع والعشرين: «قال الله لها: قومي وأزهري مصباحك، يعني مكة، فقد دنا وقتك، وكرامة الله طاعة عليك، فقد تجلّ الأرض الظلام، وغطى<sup>35</sup> على

34 انكسفت: انكشفت، مت.

35 وغطى: وعطى، مت.

الأمم الضباب، فالرب يشرق عليك إشراقاً ويظهر كرامته عليك، وتسير<sup>36</sup> الأمم إلى نورك، والملوك إلى ضوء طلوعك، ارفعي بصرك إلى ما حولك وتأملني، فإنهم سيجتمعون عندك [511] ويحجونك، ويأتيتك ولدك من بلد بعيد، وتترى<sup>37</sup> بناتك على الأرائك والسرر، وحين ترين ذلك تسرين وتبهجين من أجل أنه يميل إليك ذخائر البحر، ويحج إليك عساكر الأمم حتى تعمرك [الإبل] المؤبلة وتضيق أرضك عن القطرات التي تجتمع إليك، وتساق إليك كباش مدين وكباش ظفار ويأتيتك أهل سبأ ويتحدثون بنعم<sup>38</sup> الله ويمجدونه وتسير إليك أغنام قيذار<sup>39</sup> كلها<sup>40</sup>، تخدمك رخالات<sup>41</sup> نباوت<sup>42</sup> وترفع إلى<sup>43</sup> مذبحي<sup>44</sup> ما يرضيني، وأحدث حينئذ لبيت محمدتي حمداً<sup>45</sup>. وهذه الصفات كلها موجودة بمكة فقد ضاقت الأرض عن القطرات، وهي جمع قطار الإبل، وحج إليها عساكر الأمم، ومال إليها ذخائر البحر. وفي بعض النقول: «غناء<sup>46</sup> البحر حتى حمل إليها من ذلك أكثر مما حمل إلى غيرها».

36 وتسير: سير، مت.

37 وتترى: وستين، مت.

38 بنعم: بنعمة، مت.

39 قيذار: قيذار، مت.

40 قيذار كلها: فإذا ركلها، مت.

41 رخالات: رجالات، مت.

42 نباوت: تناوب، مت.

43 إلى: إلى من، مت.

44 مذبحي: مدحي، مت.

45 قارن ابن ربن الطبري: كتاب الدين والدولة، ص 94: 14 - 95: 7. وتنبأ في هذا الفصل بما لا يرد إلا الخاسرون ولا يبجله إلا الأجهلون الأعمون فإنه ذكر أيضاً هاجر مخاطباً لها ولبلاذ ولدها مكة وقال: قومي وازهري مصباحك فقد دنا وقتك وكرامة الله طالعه عليك فقد تحملت الأرض الظلام وغطى على الأمم الضباب. فالرب يشرق عليك إشراقاً ويظهر كرامته عليك. وتسير الأمم إلى نورك والملوك إلى ضوء طلوعك. ارفعي بصرك إلى ما حولك وتأملني. فإنهم سيجتمعون كلهم إليك ويحجونك ويأتيتك ولدك من بلد بعيد وتترى بناتك على الأرائك والسرر. ويستروح قلبك من أجل أنه يميل إليك البحر ويحج إليك عساكر الأمم حتى تعمرك الأبل المريلة وتضيق أرضك عن القطرات التي تجتمع إليك. وساق إليك كباش مدين وكباش أعفا وتأتيتك أهل سبأ ويتحدثون بنعم الله ويمجدونه وتسير إليك أغنام قيذار كلها وتخدمك رخالات نباوت ويرفع إلى مذبحي ما يرضيني وأحدث حينئذ لبيت محمدتي حمداً.

46 غناء: عثاء، مت.



قال الشيخ: وقد وقع لي في قوله «وأحدث حينئذ لبيت محمدتي حمداً» شيء طريف، وكذلك قوله «ويأتيك أهل سبأ ويتحدثون بنعم الله ويمجدونه»، وذلك أن العرب كانت تليي قبل الإسلام، فيقولون: «لبيك لا شريك لك إلا شريك هو لك، تملكه وما ملك»، ثم جدّد الإسلام: «لبيك اللهم، لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك»، فهذا هو الحمد الذي جدّد الله لبيت محمدته، وهو النعمة التي تحدث بها أهل سبأ إذا حجّوا، ويعني بقوله «أحدث لبيت محمدتي حمداً» أي: حمداً يختصّ البيت، أي يقال عند المسير إليه.

وأغنام قيदार<sup>47</sup> تسير<sup>48</sup> إلى مكة، وهي أغنام العرب، لأن قيदार<sup>49</sup> هو ابن إسماعيل. فإن قيل: المراد بذلك بيت المقدس، وسيكون ذلك فيما بعد، قيل: لا يجوز أن يقول الحكيم: قد دنا وقتك لأمر من أمور الدين ولم يدن، [512] بل الذي يدنو هو أمر لا يوافق رضاه ومع ذلك لا يحذر منه، ويقول أن مثل ذلك يحصل لغير بيت المقدس فلا تغتروا به.

فإن قالوا: إنه لم يجز لإشعيا<sup>50</sup> ذكر مكة، وإنما كلامه كله في بيت المقدس، قيل: بل قد ذكر صفة مكة والبادية وما يأتي منها إلى البلاد الأهواز والماهين. ألا ترى إلى ما في الفصل العاشر، وهو «إنك ستأتي الأرض [من] جهة اليمن ومن بلد بعيد ومن أرض البادية مسرعاً مغذاً<sup>51</sup> مثل الزوابع والزعازع من الريح». ثم قال: «فاصعدي<sup>52</sup>، يا بلاد الأهواز وجبل الماهين، فقد بطل ما<sup>53</sup> كنت تنافسين وتناقشين». ثم قال: «قال لي الرب: امض فأقم الربيّة<sup>54</sup> على المنطرة يخبرك بما يرى. وكان الذي رأى الراكبين أحدهما راكب حمار والآخر راكب جمل. فبينما هو كذلك إذ<sup>55</sup> أقبل أحد الراكبين وهو يقول: هوت هوت

47 قيदार: قاذار، مت.

48 تسير: نسير، مت.

49 قيदार: قاذار، مت.

50 لإشعيا: لأشعيا، مت.

51 مغذاً: مقداً، مت.

52 فاصعدي: يا صغرى، مت.

53 ما: عما، مت.

54 الربيّة: الربيّة، مت.

55 إذ: إذا، مت.

بابل وتكسرت آلتها المنجورة على الأرض. فهذا الذي سمعت [من] الرب إله بني إسرائيل قد أنبأتكم». <sup>56</sup> وفي بعض النقول بدلاً من قوله «إذ<sup>57</sup> أقبل أحد الركابين»: «أقبل فارسان فلما رأهما الديدبان<sup>58</sup> صاح سقطت بابل». قال الناقل: وهذا رمز إلى شخصين يهلك بابل على أيديهما وهما أبو بكر وعمر. وهذا النقل هو من العبراني.

وفي الفصل السادس عشر من إشعيا: «لتفرح أرض البادية العطشى، ولتبهج البراري والفلوات، ولتستنّ وتعلو مثل الوعل فإنها ستعطى<sup>59</sup> بأحمد محاسن لبنان، وكمثل حسن الدساكر والرياض وسترون جلال الله وبهاء إلهنا». <sup>60</sup> هذا في نقل ابن ربن.

قال: ورأيت في نقول النصارى «يفرح القفر العطشان وتجذل القاع، [513] ولينضر كالفاغية<sup>61</sup> التي ينضر فيها الفواغي<sup>62</sup> فإنها ستعطى<sup>63</sup> محاسن لبنان»، ولم يذكرها «أحمد». قال الشيخ: ونقل من

<sup>56</sup> قارن ابن ربن الطبري: كتاب الدين والدولة، ص 81: 17-82: 16. وقال في الفصل العاشر كاشفاً لما اشبهه ومبيناً لما اغتاص من نبواته: هكذا يقول الرب: إنك ستأتي من جهة التيمن من بلد بعيد ومن أرض البادية مسرعاً مقدماً مثل الزواجر والزراع من الرياح. وقد رأينا منظرًا رائعاً هائلاً ظالماً يظلم ومنتهباً ينهب، فاصعدي يا جبال عيلم وجبال الماهين فقد بطل جميع ما كنت تنافسين وتناقشين عليه، ومن أجل ذلك اعترت ظهري الرعدة ودير بي كما يدار بالمرأة النفساء ولقد ذعرت حتى ما أسمع وذهل حتى ما أرى وهام قلبي وأذهلتني السمادير وصار ما كنت أحبه مؤنساً أنيفاً وحشةً عندي وشيئاً هائلاً. فانضبوا يا هؤلاء الموائد وارفعوا عيونكم أيها الربايا والجواسيس وكلوا واشربوا ولتقم السادة والقادة إلى أترستهم فليدهنوها دهناً لأن الرب قال لي هكذا امض فأقم الربيبة على المنظرة ليخبر بما يرى. فكان الذي رأى راكبين أحدهما راكب حمار والآخر راكب جمل وسمع مقالاً كثيراً جماً وأسر صاحب المنظرة إلي وقال لي في أذني: أنا الرب القيوم وأنا بالمرصاد والمنظر الأعلى ليلاً ونهاراً. فبينما أنا كذلك إذ أقبل أحد الركابين وهو يقول هوت هوت بابل وتكسرت جميع آلتها المنجورة على الأرض. فهذا الذي سمعت من الرب إله إسرائيل العزيز قد أنبأتكم.

<sup>57</sup> إذ، إذا، مت.

<sup>58</sup> الديدبان: الديدبان، مت.

<sup>59</sup> ستعطى: ستعطى، مت.

<sup>60</sup> قارن ابن ربن الطبري: كتاب الدين والدولة، ص 85: 3-7. وقال في الفصل السادس عشر مفسراً لما تقدم في النبوات ومبكراً لأهل الحكم والفتايات لتفرح أهل البادية العطشى ولتبهج البراري والفلوات ولتخرج نوراً ككور الشسلبذ ولتستر وتره مثل الوعل لأنها ستعطى بأحمد محاسن لبنان وكمثل حسن الدساكر والرياض. وسبرون جلال الله عز وجل وبهاء إلهنا.

<sup>61</sup> كالفاغية: كالفاغية، مت.

<sup>62</sup> الفواغي: الفواغي، مت.

<sup>63</sup> ستعطى: ستعطى، مت.

السرياني «فإنها ستعطى»<sup>64</sup> بأحمد محاسن لبنان»، فعلمت أن في هذا الموضع كلاماً قد أستقطه بعضهم، ولعل بعضهم قد حرقه. وليس يضرنا أن لا يكون هذا الاسم موجوداً، لأن الناس قد علموا أنه قد حصل بسواد مكة من الرياض وأنواع الفاكهة، وحصل بغربي دجلة البصرة، وكانت من القفر ما قد علمه كل أحد من الرياض، وكان ذلك بالإسلام، والبشارة به تقتضي صحة ما تم هذا كله به.

وفي الفصل التاسع عشر: «هتف هاتف في البدو وقال: خلوا الطريق للرب، سهلوا السبيل لإلهنا في القفر فتستملئ»<sup>65</sup> الأودية مياهاً وتفيض فيضاً، وتنخفض الجبال والروابي انخفاضاً وتصير الآكام دكاكاً والأرض الوعرة مذلة لنا، وتظهر كرامة الرب ويراهها كل أحد».<sup>66</sup> وقوله «خلوا الطريق للرب»، يريد به لأولياء الرب.

وقريب من هذا ما في الفصل العاشر من كتاب إشعيا: «إنكم ستبتون في الغيضة مبيتاً»<sup>67</sup> على طريق دورنيم<sup>68</sup>، قتلوا العطاش بالماء، يا سكان يمين، وتستقبلوا<sup>69</sup> بطعامكم القوم المبددين المفرقين، لأن السيف بددهم، ومن خوف الشفار المشحودة والقسى الموترة والحرب العوان<sup>70</sup> المسعرة كان تشردهم».<sup>71</sup> وهذا تصريح بذكر العرب وخروجهم إلى أرض فارس والروم، وكانوا من قبل مشردين بغزو سابور ذي الأكتاف لهم وحصر فارس والروم إياهم في باديتهم.

64 ستعطى: ستعطى، مت.

65 فتستملئ: فيتجلي، مت.

66 قارن ابن ربن الطبري: كتاب الدين والدولة، ص 85: 11-15: وقال في الفصل التاسع عشر فزاد إبانةً وإيضاحاً هتف هاتف في البدو وقال: خلوا الطريق للرب وسهلوا لإلهنا السبيل في القفر فتستملئ الأودية كلها مياهاً وتفيض فيضاً وتنخفض الجبال والروابي انخفاضاً وتصير الآكام دكاكاً والأرض الوعرة مذلةً لمساءً وتظهر كرامة الرب ويراه كل أحد.

67 مبيتاً: مبيتاً، مت.

68 دورنيم: دورنيم، مت.

69 وتستقبلوا: واستقبلوا، مت.

70 العوان: العواني، مت.

71 قارن ابن ربن الطبري: كتاب الدين والدولة، ص 84: 3-7: وقال في هذا الفصل: إنكم ستبتون مساءً في الغيضة التي على طريق دورنيم. قتلوا العطاش بالماء يا سكان التيمن واستقبلوا بالأطعمة القوم المبددين المفرقين لأن السيف بددهم ومن خوف الشفار المشحودة والقسى الموترة والحرب العوان المسعرة كان تشردهم.

[514] وفي الفصل العشرين من إشعيا وهو مذكور في الثالث والخمسين ومائة من مزامير داود على ما رأته، وذكر ابن ربن الطبري أنه في الثاني والخمسين: «لترتاج البوادي وقراها وتصر أرض قيذار<sup>72</sup> مروجاً، وليسح<sup>73</sup> سكان الكهوف ويهتقوا<sup>74</sup> من قتل<sup>75</sup> الجبال بحمد الرب وليذيعوا تسابيحهم، فإن الرب يأتي كالجبّار وكالرجل المتحرك المتلطي المتكبر فهو يزجر ويتجر ويقتل أعداءه». <sup>76</sup> وقيذار<sup>77</sup> هو أبو العرب وابن إسماعيل، وأرض قيذار<sup>78</sup> مكة، وقد صارت مروجاً.

وقد أخبر أنه يجيء ما هو من قبل الله تعالى مما فيه انتقام من الأعداء، ودلّ نسبه ذلك إلى الله على أنه حق غير باطل، ودلّ على ذلك أيضاً بقوله: «وليسح سكان الكهوف ويهتقوا بحمد الرب» لأجل ما يجيء من قتل الأعداء.

ودلّ قوله «لترتاج البوادي وقراها وتصر أرض قيذار<sup>79</sup> مروجاً» على أن يأتي من قبل الله ما فيه نصرة هذا المكان ونصرة أهله، وأنه غير منتقم من جميع أهله، وهذا موافق لقوله في الفصل العاشر: «إنك ستأتين الأمر من جهة اليمن ومن أرض البادية»، وموافق لقوله في الفصل العشرين: «إن الضعفاء والمساكين يستسقون<sup>80</sup> ماء ولا ماء لهم، وقد جفت ألسنتهم من الظماء، وأنا الرب أجيب يومئذ دعوتهم ولن أهملهم، بل أفجر لهم في الجبال الأنهار، وأجري بين القفار العيون وأحدث في البدو آجماً وأجري في الأرض العطشى ماءً معيناً وأنت في القفار والبلقع الصنوبر والآس والزيتون وأغرس في القاع الصفصف

72 قيذار: قيذار، مت.

73 وليسح: وتسح، مت.

74 ويهتقوا: وليهتقوا، مت.

75 قتل: قلال، مت.

76 قارن ابن ربن الطبري: كتاب الدين والدولة، ص 78: 14-79: 1: وقال عليه السلام في المزمور المائة والثاني والخمسين: فسعى البلد والأهل فلم يدع موضع مقال ولا اعتدال. وهو مزمور ينسب إلى إشعيا النبي عليه السلام لترتاج البوادي وقراها وتصر أرض قيذار مروجاً وليسح سكان الكهوف ويهتقوا من قتل الجبال بحمد الرب ويذيعوا تسابيحهم في الجزائر، لأن الرب يجيء كالجبّار وكالرجل المحرب المتلطي للتكبر فهو يزجر ويتجر ويقتل أعداءه.

77 قيذار: قيذار، مت.

78 قيذار: قيذار، مت.

79 قيذار: قيذار، مت.

80 يستسقون: + من، مت.

السرو البهية، ليروها<sup>81</sup> جميعاً ثم يتدبروا<sup>82</sup> ويعلموا<sup>83</sup> أن [515] يد الله صنعت ذلك وقدوس إسرائيل ابتدعه». <sup>84</sup>

وهذه صفات العرب، لأنهم كانوا في المعاطش، ثم تفجرت المصانع في القفار وبين الجبال وجرت الأنهار بغربي البصرة وكانت قفاراً، وكل ذلك بالإسلام.

ثم وقد أكد في ذلك في الفصل الحادي والعشرين: «إني خالق أمراً جديداً، وسترون ذلك وتعرفونه لتسبحني وتحمدني حيوانات البر من بنات آوى حتى النعائم، لأنني أجريت الماء في البدو وأجريت الأنهار في بلد أشمون لتشرب<sup>85</sup> منها أمتي المصطفاة وتشرب منها الأمة التي اصطفيتها». <sup>86</sup> وقد صدق الله هذا الخبر بما أحدث بالإسلام من المصانع والأنهار في البادية، ليشرب منها الحجيج وبلد اشيمون هو القفار.

فدل جملة ما ذكرناه على أن كتاب إشعيا مملؤ بذكر البادية وبلاد العرب والبشارة بما حدث فيها بالإسلام وليس لهم أن يصرفوا ذلك إلى المسيح الذي ينتظرونه، لأن النصارى لا ترى ذلك، ولا اليهود تقول أنه يأتي من أرض العرب وجبال فاران، ولأن الإكثار من ذكر البادية يدل على أن المبشر به له اختصاص بالبادية. وعندهم أن الذي ينتظرونه يأتي من بلاد الروم ويكون اليهود متفرقين في البلاد، ولأنه قد بان في الفصل التاسع من كتاب حزقيال أن الذي يظهر من البادية يكون فيه حنف اليهود، وهو «إن أمك<sup>87</sup>

81 ليروها: ليروها، مت.

82 يتدبروا: تدبروا، مت.

83 ويعلموا: وتعلموا، مت.

84 قارن ابن ربن الطبري: كتاب الدين والدولة، ص 88: 17-89: 5؛ وقال في هذا الفصل: إن المساكن والضعفاء يستسقون ماء ولا ماء لهم فقد جفت أسننتهم من الظماء. وأنا الرب أجيب حينئذ دعوتهم ولن أهملهم بل أفجر لهم في الجبال الأنهار وأجري بين القفار العيون وأحدث في البدو آجماً وأجري في الأرض العطشى ماءً معيناً وأنبت في القفار البلاقح الصنوبر والآس والزيتون وأغرس في القاع الصنوبر السرو البهية ليروها جميعاً ويعلموا ويتدبروا ثم فهموا معاً أن يد الله فعلت ذلك وقدوس إسرائيل ابتدعه.

85 لتشرب: ليشرب، مت.

86 قارن ابن ربن الطبري: كتاب الدين والدولة، ص 89: 13-16؛ وقال في الفصل الحادي والعشرين: لتسبحني وتحمدني حيوانات البر من بنات آوى حتى النعائم لأنني أظهرت الماء في البدو وأجريت الأنهار في بلد أشمون لتشرب منها أمتي المصطفاة. فلتشرب منه أمتي التي اصطفيتها.

87 أمك: أمك، مت.

مغروسة على الماء بدمك، فهي كالكرمة التي أخرجت ثمارها وأغصانها من مياه كثيرة وتفرعت<sup>88</sup> منها أغصان كالعصي قوية مشرفة على أغصان الأكبر والسادات وبسقت وارتفعت أغصانها وأفنانها على غيرهن وحسنت أقدارهن بارتفاعهن والتفاف شعبهن، فلم تلبث<sup>89</sup> تلك الكرمة أن قلعت بالسخطة وضرب [516] بها على الأرض وأحرقت السمائم<sup>90</sup> ثمارها، وتفرق قواها، ويس عصي عزّها<sup>91</sup> وأتت عليها النار فأكلتها، فعند ذلك غرس غرس<sup>92</sup> في البدو وفي الأرض المهملّة المعطلة العطشى وخرجت<sup>93</sup> من أغصانه<sup>94</sup> الفاضلة<sup>95</sup> نار، فأكلت ثمارها حتى لم تبق منها عصا قوية ولا قضيب ينهض بأمر السلطان». <sup>96</sup> هذا نقل ابن ربن.

وفي نقل النصارى: «وخرج من أغصانه المختارة»، ونقل من السريانية «المنتجة»، وليس يستكرون<sup>97</sup> في أن هذا الكلام ورد في ذم اليهود وسخط الله عليهم. قال الشيخ: فدل ذلك على أنه تبقى من أمرهم بقية يزيلها الغرس الذي غرس في أرض البادية، ودلّ قوله «من أغصانه<sup>98</sup> المنتجة» على أنه نبي من قبل الله وهذا إنما تحقق بالنبي عليه السلام، وذلك أن

88 وتفرعت: وتفرقت، مت.

89 تلبث: تلبثت، مت.

90 السمائم: السماء، مت.

91 عصي عزّها: غضارتها، مت.

92 غرس غرس: غرس، مت.

93 وخرجت: وخرج، مت.

94 أغصانه: أغصانها، مت.

95 الفاضلة: العاضلة، مت.

96 قارن ابن ربن الطبري: كتاب الدين والدولة، ص 109: 13-110: 4: قال في الفصل التاسع أن أمك مغروسة على الماء بدمك فهي كالكرمة التي أخرجت ثمارها وأغصانها من مياه كثيرة وتفرعت منها أغصان كالعصي قوية مشرفة على أغصان الأكبر والسادات وارتفعت وبسقت أفنانها على غيرهن وحسنت أقدارهن بارتفاعهن والتفاف شعبهن. فلم تلبث تلك الكرمة أن قلعت بالسخطة ورمي بها على الأرض وأحرقت السمائم ثمارها وتفرق قواها ويس عصي عزّها وأتت عليها النار فأكلتها. فعند ذلك غرس غرس في البدو وفي الأرض المهملّة المعطلة العطشى. وخرجت من أغصانه الفاضلة نار أكلت ثمار تلك حتى لم يوجد فيها عصا قوية بعدها ولا قضيب ينهض بأمر السلطان.

97 يستكرون: يستكزن، مت.

98 أغصانه: أعضائه، مت.

اليهود زالت دولتهم ولم يبق منها إلا شيء يسير بأرض الحجاز كخيبر وغيرها من القرى، فزال ذلك بالغصن المنتجب البارز من الغرس الذي غرس في البادية فالغرس هو النبي عليه السلام، والغصن المنتخب هو علي بن أبي طالب عليه السلام، والذين كانوا معه حين فتح خيبر.

وفي الفصل الأول من كتاب صفنيا<sup>99</sup>: «أيها الناس، ترجوا اليوم الذي أقوم فيه للشهادة، فقد حان أن أظهر حكمي بمجرش الأمم وجمع الملوك لأصّب عليهم سخطي وأليم عقابي فستحترق الأرض احتراقاً بسخطي ونكيري، هناك أجدد للأمم اللغة المختارة ليذيقوا اسم الرب جميعاً ويعبدوه في رقبة<sup>100</sup> واحدة معاً وليأتوا بالذبايح من معابر أنهار كوش». <sup>101</sup> [517] ومعلوم أن اللغة العربية مختارة قد شاعت في الأرض، وذلك أنها صارت تتداول بالمشرق كله وفي البحار والجبال بعد أن كانت لا تذكر فيها.

قال الشيخ: فأما بالعراق والشام والجزيرة ومصر وبلاد المغرب فكانت لا تذكر فيها، ثم صارت طبع أهلها العربية بعد دخول الإسلام فيها، حتى صار الصبي إذا نشأ لا يحسن إلا العربية، وقد كان الأمر قبل الإسلام بخلاف ذلك. قال: ولقد كنت أعجب من هذا حتى قرأت هذا الفصل من كتاب صفنيا<sup>102</sup> فقد علمت أن الله جدد هذه اللغة بهذه الشريعة التي جاءت بالانتقام من ملوك الآفاق وإزالة دولتهم، فدل ذلك على أنها من عنده.

وقل بعضهم: «هناك أجدد للأمم الشفة المختارة»، وهذا لا ينافي ذلك النقل، لأنه قد يعبر بالشفة عن اللغة كما يعبر باللسان عن اللغة، فيقولون: قال أهل اللسان، وهم يريدون أهل اللغة ويقولون في لسان العرب كذا وكذا، وهم يريدون في لغة العرب. والذي يبين ما قلناه أنه لا يجوز أن يكون أراد به تجدد الشفة على الحقيقة، لأن الشفة قد خلق جنسها من قبل ولم يحددها الله تعالى في ذلك الوقت.

<sup>99</sup> صفنيا: أصفيا، مت.

<sup>100</sup> رقبة: رقبة، مت.

<sup>101</sup> قارن ابن ربن الطبري: كتاب الدين والدولة، ص 104: 14-105: 1: قال يقول الرب: أيها الناس ترجوا اليوم الذي أقوم فيه للشهادة. فقد حان أن أظهر حكمي بمجرش الأمم كلها وجمع الملوك لأصّب عليهم رجزي وأليم سخطي. فستحترق الأرض كلها احتراقاً بسخطي ونكيري. هناك أجدد للأمم اللغة المختارة ليذوقوا اسم الرب جميعاً ويعبدوه في رقبة واحدة معاً. وليأتوني بالذبايح في تلك الأيام من معابر أنهار كوش.

<sup>102</sup> صفنيا: أصفيا، مت.

وقد قالوا: أراد<sup>103</sup> بتجديد الشفة تجديد حمد الله، وهو الشفة المختارة. فيقال لهم: هذا لا يصح، لأنكم إن أردتم أن يجدد فعل حمد الله فذلك لا يجوز، لأن العبيد هم الذين يحمدون الله ويفعلون ذلك. وإن أردتم أنه يجدد الأمر بالحمد والتعبّد به، فذلك قد سبق من الله، فعلمنا أنه يجدد<sup>104</sup> التعبّد بلغة والتكلم بها، ويجعل بعض الأمم مطبوعين عليها وهو ما جدّده من التعبّد بتلاوة القرآن والأذان والإقامة والخطبة والشهد والدعاء في الصلاة . . . .<sup>105</sup>، وما [518] جعل الله اللغة العربية طبعاً لأقاليماً لم يكن أهلها مطبوعين عليها.

فهذه جملة من البشارات بالنبي عليه السلام وبيدته وأمه، وإذا تأمل المنصف فيما ذكره الله من أنه سيبعث نبياً من إخوة بني إسرائيل، وأن الله جاء من جبل فاران، وقول الملك: «إن يد إسماعيل فوق يد الكل»، وقول حبقوق: «إن القدوس جاء من جبل فاران»، وأنه تبع ذلك بالحروب والاستيلاء على الأرض، ثم عرف ما ذكره إشعيا من عمارة أرض قيذار<sup>106</sup> وعمارة البادية وكثرة المياه فيها ليشرب منها الأمة المصطفاة، ثم ما ذكر في كتاب حزقييل من أنه يغرس غرساً في البادية يهلك بقية أمر اليهود حتى لا يبقى لهم سلطان، ثم ما في كتاب صفنيا<sup>107</sup> من تجديد اللغة المختارة، علم ذلك المنصف أنه ليس المقصود بذلك إلا النبي عليه السلام وأمه. إذا تقررت وثبتت نبوة نبينا المصطفى عليه السلام وجب الإقرار والتصديق بجميع ما جاء به من الشرائع والقصص والأخبار على ما سبقت الإشارة إليه. ولما كان من جملة ما جاء به الوعد للمطيعين بالثواب والوعيد للكفار والفساق بالعقاب، فبالحريّ إيراد الكلام في الوعد والوعيد عقيب الكلام في نبوته عليه وآله السلام.

<sup>103</sup> أراد: أرادوا، مت.

<sup>104</sup> يجدد: تجدد، مت.

<sup>105</sup> بياض في الأصل.

<sup>106</sup> قيذار: قيذار، مت.

<sup>107</sup> صفنيا: أصفيا، مت.



# Ibn al-Malāḥimī's Refutation of the Philosophers

Wilferd Madelung

The comprehensive refutation of the Muslim philosophers *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd ʿalā l-falāsifa* by the Khwārizmian Muʿtazilī theologian Rukn al-Dīn Maḥmūd Ibn al-Malāḥimī (d. 536/1141) was considered lost until the recent discovery of a single manuscript copy announced by Ḥasan Anṣārī in 2001.<sup>1</sup> The existence of the book among Ibn al-Malāḥimī's writings and its earlier availability in the Yemen had been known from references in Zaydī works of the early 8<sup>th</sup>/14<sup>th</sup> century which shed but little light on its contents and scope.<sup>2</sup> The heretication and eventual suppression of Muʿtazilī theology in Sunnī Islam had obviously precluded a wider spread and impact of the book on Islamic thought. It was al-Ghazālī's (d. 505/1111) refutation of the philosophers in his *Tabāfut al-falāsifa*, composed four decades before Ibn al-Malāḥimī's, that came to be commonly recognized as the authoritative answer of Islamic theology to *falsafa*. The discovery of Ibn al-Malāḥimī's work is apt to modify significantly our understanding of the reaction of *kalām* theology to the spectacular ascendancy of an Islamic philosophy, inspired chiefly by the teachings of the Shaykh al-Ra'īs Abū ʿAlī b. Sīnā (d. 428/1037).

Criticism of philosophical metaphysics became a major concern of Ibn al-Malāḥimī in most of his theological writings. He had been thoroughly introduced to the thought of the philosophers by the grammarian, physician and man of letters Abū Muḍar Maḥmūd b. Jarīr al-Ḍabbī al-Iṣfahānī (d. 508/1115), who visited Khwārizm when Ibn al-Malāḥimī was already an accomplished Muʿtazilī scholar, and became his teacher.<sup>3</sup> Abū Muḍar also brought the Muʿtazilī school doctrine of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 426/1044) to Khwārizm which Ibn al-Malāḥimī adopted after having earlier adhered to the predominant school doctrine of Abū Hāshim al-Jubbāʿī (d. 321/933) and Qāḍī ʿAbd al-Jabbār (d. 415/1025). In his early massive exposition of *kalām* theology *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn* he expressly espoused the doctrine of Abu l-Ḥusayn and included a lengthy discussion and refutation of the ancient and the Muslim philosophers, quoting in particular the criticism of philosophical cosmology by the Shīʿī Muʿtazilī theologian al-

<sup>1</sup> Ḥasan Anṣārī, "Kitāb-i tāza-yi yāb dar naqd-i falsafa: Paydā shudan-i 'Kitāb-i Tuḥfat al-mutakallimīn-i' Malāḥimī", *Nasr-i dānish* 18 iii (2001), pp. 31-32.

<sup>2</sup> See Rukn al-Dīn Maḥmūd ibn Muḥammad al-Malāḥimī, *K. al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn*. The extant parts edited by Martin McDermott and Wilferd Madelung, London 1991, Introd. p. iv.

<sup>3</sup> On Abū Muḍar al-Iṣfahānī see Zāhir al-Dīn al-Bayhaqī, *Tārīkh ḥukamāʾ al-Islām*, ed. M. Kurd ʿAlī, Damascus 1365/1946, pp. 139-40; Yāqūt, *Kitāb Irsbād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb*, ed. D.S. Margoliouth, Leiden 1907-31, vol. 7, p. 145.

Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī (d. between 300/921 and 316/923) in his *Kitāb al-Ārāʾ wa-l-diyānāt*.<sup>4</sup> His lost *Jawāb al-masāʾil al-Isfahāniyya*, which was presumably dedicated to Abū Muḍar al-Isfahānī, contained a critical discussion of the thesis of the philosophers that doing good for a purpose was not really good and thus inappropriate for God. In his *Kitāb al-Fāʾiq fī uṣūl al-dīn*, an abridged version of the *Kitāb al-Muʿtamad* written at the same time as the *Tuhfat al-mutakallimīn*, he also included a substantial critical discussion of the teaching of the Muslim philosophers.<sup>5</sup>

At the beginning of the *Tuhfa* he refers to his *Kitāb al-Muʿtamad*, stating that he had there described the views of the Muslim philosophers such as al-Fārābī (d. 329/960) and Ibn Sīnā on the origins of the world, the proof for the existence of an eternal Creator and His attributes, the imposition of obligations (*taklīf*), the reality of those obligated (*mukallaf*), the reality of prophethood, the religious laws conveyed by the prophets, and the Return in the hereafter (*maʿād*). He had shown there that these Muslim philosophers set forth the religion of Islam in accordance with the doctrines of the ancient philosophers, removing it from its reality and the teaching of the prophets. Then he had found that many of the would-be scholars of the religious law, among them a group affiliated to the school of al-Shāfiʿī (d. 204/820), were eagerly acquiring the disciplines of these modern philosophers in the illusory belief that they could help them even in mastering the science of the religious law and its principles (*uṣūl*). These were then followed by some scholars of the Ḥanafīyya, Ibn al-Malāḥimī's own legal school. They all fell into this trap because they failed to realize that the study of the religious law must rather be preceded by the study of the *uṣūl al-fiqh* and the *uṣūl* of Islam, that is the study of *kalām* theology. He, Ibn al-Malāḥimī, was afraid that the Muslim community might end up in relation to Islam like the Christians in regard to the religion of Jesus. The leaders of the Christians had become so attracted to the philosophical science of the Greeks that they finally set forth their religion according to the doctrines of the ancient philosophers, supporting superstitions such as the Trinity, union with God (*ittiḥād*), and Jesus having become divine after being human.

Ibn al-Malāḥimī therefore intended in his present book to explain the teaching of these philosophers who claimed to be upholding Islam and expounded it according to their methods, to expose its corruption, and to describe the reasons of those inclining towards them on account of their exact sciences in the non-religious disciplines. This would fill a gap in the theological literature since he had not found any *kalām* theologian dealing adequately with the doctrine of

<sup>4</sup> The relevant section is extant in a newly discovered manuscript of the *K. al-Muʿtamad*.

<sup>5</sup> Ibn al-Malāḥimī does not mention his *K. al-Fāʾiq* at the beginning of his *Tuhfa*, but refers to it together with the *K. al-Muʿtamad* toward the end of the *Tuhfa*. Since the *Fāʾiq* was completed on 7 Rabīʿ II 532/ 22 December 1137, it is likely that the *Tuhfa* was completed after that date.

these modern would-be philosophers. He would thus first relate summarily what they said about the origination of the world, the proof for the existence of the Creator and His attributes, prophethood, the religious laws, the hereafter, reward and punishment. Next he would demonstrate their agreement with the views of the Dahriyya, the Dualists and the Greek Christians. Then he would present in detail the arguments with which they gave preference to their method over that of the Muslims and answer them, mentioning the position and arguments of the Muslims in every chapter.

Ibn al-Malāḥimī does not mention al-Ghazālī and his *Tabāfut al-falāsifa* here or elsewhere in his book. He no doubt considered al-Ghazālī's refutation of the philosophers as inadequate, partly because he saw him as an Ash'arī agreeing with the philosophers, against basic Mu'tazilī positions, on determinism, denial of human free will, and affirmation that God was the source of all evil in the world, even though He was pure goodness. Al-Ghazālī in turn had charged the philosophers with support of such Mu'tazilī "innovations" as the denial of divine attributes additional to God's essence and the admission of natural causation of all events and action in the world by God.<sup>6</sup> In view of al-Ghazālī's neutral exposition of the views of the Muslim philosophers in his *Maqāsid al-falāsifa*, Ibn al-Malāḥimī may well have counted him among those scholars of the school of al-Shāfi'ī who eagerly promoted philosophical thought among the students of Islamic law.

Ibn al-Malāḥimī's refutation of the Muslim philosophers is indeed more comprehensive and systematic than al-Ghazālī's. He does not share al-Ghazālī's prime concern with the legal status of the philosophers which had induced al-Ghazālī to concentrate on the famous three issues on which they must be condemned for infidelity (*kufr*): their assertion of the eternity of the world, their denial of God's knowledge of particulars, and their denial of the physical resurrection. Besides these three major points al-Ghazālī had dealt more summarily with seventeen specific questions on which the philosophers could be charged with heretical innovation. Although his criticism was obviously based on Ash'arī dogma, he had emphasized that he only intended to demonstrate the defects of philosophical teaching rather than defend any particular doctrine, which he would do in another book.

Ibn al-Malāḥimī in contrast systematically presents and compares the teaching of the modern Muslim philosophers and "the Muslims", by whom he primarily means the Mu'tazila. While he discusses at length the three issues on which al-Ghazālī charged the philosophers with unbelief involving the death penalty, he does not single them out for special condemnation. Instead of focusing on a number of specific points of heresy he deals broadly with all major subjects of *kalām* theology, including some al-Ghazālī had ignored or touched upon only

<sup>6</sup> Al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, trans. M.E. Marmura, Provo, 1997, pp. 97, 230.

marginally in his *Tabāfut*, such as the imposition of obligation by God on mankind, prophethood, and the nature of religious laws. Throughout he seeks to demonstrate that the Muslim philosophers, while going to great lengths in claiming to uphold Islam with their rational proofs, either were unable to do so on the basis of their principles or entirely distorted the substance of Muslim beliefs. He is scathing in his denunciation of their assertion that their theology and cosmology, in contrast to that of the Muslim *kalām* theologians, was based on apodictic demonstration (*burhān*) and pours ridicule on the results of their *burhān*, such as that from the One only a single one can issue.

In presenting philosophical doctrine, Ibn al-Malāḥimī primarily quotes from a source – without ever identifying it – that often agrees literally with al-Ghazālī’s *Maqāṣid al-falāsifa* but occasionally deviates substantially. On first sight one might think that he relied on a different recension of al-Ghazālī’s work. It seems more likely, however, that he and al-Ghazālī both copied from an exposition of philosophical teaching designed for Muslim readers by a follower of Ibn Sīnā. Al-Ghazālī’s source, or sources, for his *Maqāṣid al-falāsifa* are not known. It has been suggested that he used and adapted Ibn Sīnā’s Persian *Dānīsh-nama-yi ‘Alā’ī*.<sup>7</sup> While there is certainly substantial agreement between the contents of the *Dānīsh-nāma* and al-Ghazālī’s exposition, it is, however, not close enough to identify it as al-Ghazālī’s main source or even an immediate source. Much of the actual formulation of philosophical doctrine in the *Maqāṣid* may well go back to an author of the school of Ibn Sīnā rather than al-Ghazālī.

Aside from this anonymous and unacknowledged source Ibn al-Malāḥimī, in contrast to al-Ghazālī, frequently copies from the writings of the philosophers directly, sometimes at length. Most often Ibn Sīnā is quoted, usually, though not always, with the title of his work. Thus there are quotations from his *Kitāb al-Shifā’*, *Kitāb al-Mabda’ wa l-ma’ād fi sa’adat al-nafs*, *Maqāla fi l-qrwā al-insāniyya*, *Kitāb al-Nafs*,<sup>8</sup> and *al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*. In some cases, for instance for the *Kitāb al-Shifā’*, a recension different from that now available appears to have been used by Ibn al-Malāḥimī. There is also a quotation from a sermon (*khuṭba*) attributed to Ibn Sīnā in which he ridicules those who worship God in the belief that He acts with the purpose of benefiting humans. Ibn al-Malāḥimī frequently quotes Muslim philosophers later than Ibn Sīnā, without, however, naming them or their works. At the present stage of research about the early school of Ibn Sīnā, it does not seem possible to identify any of them. Some are critical of Ibn Sīnā’s views. There are lengthy quotations from a text in which the anonymous author seeks to interpret the Muslim eschatological expectations such as the Resurrection, the Scale (*mīzān*), Intercession (*shafā’a*), the Passage over hell

<sup>7</sup> See Jules Janssens, “Le Dānesh-nāme d’Ibn Sīnā: Un texte à revoir?” *Bulletin de philosophie médiévale* 28 (1986), pp. 163-77.

<sup>8</sup> It is unclear to which of Ibn Sīnā’s works dealing with the subject of the soul this title refers. The quoted text differs from the relevant section of the *K. al-Shifā’* on the soul.

(*şirāt*) in accordance with philosophical principles. Ibn al-Malāḥimī admits that he is not sure how representative the author's opinions are of those of the philosophers in general since they do not normally deal with this subject in their books. Of pre-Islamic philosophers he refers to Plato, Aristotle, Proclus, John Philoponus, and of earlier philosophers of the Islamic era to al-Kindī, al-Fārābī, Abū Bakr b. Zakariyyā' al-Rāzī besides the Christian Yaḥyā b. ʿAdī.<sup>9</sup> His quotations of their opinions and writings, however, are indirect.

In setting forth the doctrine of the Muslims as against the false interpretations of the philosophers, Ibn al-Malāḥimī repeatedly cites Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, referring to his *Kitāb Taṣaffiḥ al-adilla*. He does not mention any other Muʿtazilī scholars by name. In his chapter on the human soul he quotes at length from a *Kitāb al-Maʿād* by an otherwise unknown author Abū Jaʿfar Muḥammad b. Yaʿqūb whose *nisba* appears in variants in the manuscript, but is most likely to be read al-Jadidī. Jadīd was the name of a street quarter (*sikka*) of Bukhārā to which the author's name may refer.<sup>10</sup> The formula *rahimabu llāb* used by Ibn al-Malāḥimī after his name indicates both that he approved of his views and that al-Jadidī was no longer alive. Unfortunately it is unclear whether the quotation of Ibn Sīnā's *Kitāb al-Nafs* in this chapter was copied by Ibn al-Malāḥimī from al-Jadidī's work or taken directly from Ibn Sīnā's book. Of his own works, Ibn al-Malāḥimī refers to his *Kitāb al-Muʿtamad*, *Kitāb al-Fāʿiq*, *al-Masāʿil al-Iṣfahāniyya*, and a *Masʿala fi l-rūḥ* about the reality of the spirit according to the faith of the Muslims.

The arguments Ibn al-Malāḥimī employs against philosophical doctrine are primarily rational, based on plain common sense. He quotes Qurʾān and *ḥadīth* secondarily, mostly to demonstrate that the Muslim philosophers, while claiming to be in concord with the revealed message of Islam, in fact explain it away by their arbitrary interpretations. These interpretations, he charges, are in conflict with the literal meaning of the text as well as with any legitimate metaphorical meaning which must be accepted when the literal meaning does not agree with reason. They are in their arbitrariness like those of the Bāṭiniyya, whose esoteric speculation defies any rational control. Ibn al-Malāḥimī deals with the Ismāʿīlī Bāṭiniyya in a special chapter where he quotes from a so far unknown section of the treatise of the early anti-Ismāʿīlī polemicist Muḥammad b. Zayd Ibn Rizām al-Ṭāʿī.

At the end of his book Ibn al-Malāḥimī presents excerpts from a *Message of Sincere Advice (al-Risāla al-Nāṣiḥa)* by the secretary and man of letters Abu l-Faraj ʿAlī b. al-Ḥusayn b. Hindū to a friend. Ibn Hindū, it is known, was a trained physician and had studied the philosophical sciences. A collection of wise sayings of the Greek philosophers (*al-Kalim al-rūḥāniyya fi l-ḥikam al-Yūnāniyya*) and excerpts from an epistle encouraging the study of philosophy (*al-Risāla al-mushawwiqa fi*

<sup>9</sup> Ibn al-Malāḥimī confuses John Philoponus and Yaḥyā b. ʿAdī, calling both of them Yaḥyā b. ʿAdī al-Naḥwi.

<sup>10</sup> See al-Samʿānī, *al-Ansāb*, s.v. al-Jadidī.

*l-madkhal ilā 'ilm al-falsafa*) by him have been published.<sup>11</sup> In the present epistle he chides and ridicules his friend for his vainglorious display of philosophical learning and terminology and reminds him of the superior values of the Qur'ān and the faith of Islam.

The single extant manuscript of Ibn al-Malāḥimī's *Tuḥfa* was formerly preserved in the Nāṣiriyya Library in Lucknow and is now kept in the Riḍawiyya Shrine Library in Meshhed. It is written in *nasta'liq* script evidently by a scribe of Persian literary culture and was completed in Dhu l-Ḥijja 1104/August 1693. It was copied from a single original dated in the second half of Rajab 693/June 1294, about two and a half centuries after Ibn al-Malāḥimī's death. This original was most likely a Yemenite manuscript written by a Zaydī scribe as suggested by the formulas of blessing. It probably had deteriorated in many places, and the scribe of the later manuscript copied what he saw without much effort to restore the correct text. There are obvious concealed gaps throughout. A critical edition will have to rely on comparison with parallel texts in Ibn al-Malāḥimī's other books and in the works quoted by him. Many emendations, however, must remain speculative as long as no other manuscript is found.

### References

- Anṣārī, Ḥasan, "Kitāb-i tāza-yi yāb dar naqd-i falsafa: Paydā shudan-i Kitāb-i 'Tuḥfat al-mutakallimīn-i' Malāḥimī," *Nasbr-i dānish* 18 iii (2001), pp. 31-32.
- Bayhaqī, Ḥāhīr al-Dīn, *Ta'riḫ ḥukamā' al-Islām*, ed. M. Kurd 'Alī, Damascus 1365/1946.
- Dā'irat al-Ma'ārif-i buzurg-i Islāmī* 1-, ed. Kāzīm Mūsawī Bujnūrdī, Tehran 1989-.
- Ghazālī; *The Incoherence of the Philosophers*, trans. M.E. Marmura, Provo 1997.
- Janssens, Jules, "Le Dānesh-nāmeḥ d'Ibn Sīnā: Un texte à revoir?" *Bulletin de philosophie médiévale* 28 (1986), pp. 163-77.
- Rukn al-Dīn Maḥmūd ibn Muḥammad al-Malāḥimī, *K. al-Mu'tamad fī uṣūl al-dīn: The extant parts* edited by Martin McDermott and Wilferd Madelung, London 1991.
- Yāqūt al-Rūmī, *Kitāb Irshād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb* 1-7, ed. D.S. Margoliouth, Leiden 1907-31.
- Sam'ānī, Abū Sa'd 'Abd al-Karīm b. Muḥammad b. Maṣṣūr al-Tamīmī, *al-Ansāb* 1-13, Hyderabad 1962-82.

<sup>11</sup> On Ibn Hindū and his writings see *Dā'irat al-Ma'ārif-i buzurg-i Islāmī*, vol. 5, pp. 124-27.

*Al-Barābīn al-zābira al-jaliyya ʿalā anna l-wujūd zāʿid  
ʿalā l-mābiyya* by Ḥusām al-Dīn Abū Muḥammad  
al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāš\*

*Hassan Ansari*

In the following, an *editio princeps* is presented of a text by the Zaydī Muʿtazilī author Ḥusām al-Dīn al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāš (546/1151-52-584/1188). The treatise is entitled *al-Barābīn al-zābira al-jaliyya ʿalā anna l-wujūd zāʿid ʿalā l-mābiyya* and it deals with the question of whether the existence of a created being is additional to its essence or is identical with it. The tract is preserved in a single manuscript that is incomplete at the end. It is part of a collective manuscript, completed on 24 Šafār 620/28 March 1223, which also contains an autograph of the *Kitāb Manābij al-anzār al-ʿāšima* by the Zaydī scholar Ḥumayd b. Aḥmad al-Muḥallī al-Hamdānī (d. 652/1254-55). Since al-Raṣṣāš's treatise is written by the same hand, al-Muḥallī must be its copyist. Today the codex belongs to the private library of Muḥammad al-Manšūr in Šanʿāʾ.

The author of the text, Ḥusām al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥasan b. Muḥammad b. Abī Bakr al-Raṣṣāš, was a student and successor of al-Qāḍī Jaʿfar b. Aḥmad b. ʿAbd al-Salām b. Abī Yaḥyā (d. 573/1177). The latter had studied Muʿtazilī *kalām* during his travels in Iraq and Iran (particularly Rayy) and, upon returning to Yemen, had brought with him numerous Muʿtazilī writings that were subsequently spread among the Yemeni Zaydīs.<sup>1</sup> Like his teacher, al-Raṣṣāš was a faithful follower of the Bahshamī strand of Muʿtazilism, named thus after its founder Abū Hāshim al-Jubbāʾī (d. 321/933). He composed numerous writings dealing with the “subtleties of theology” (*daqāʾiq al-kalām*), such as issues related to “physics”, i.e., substances, accidents and bodies. In the field of legal methodology, he authored a work entitled *Kitāb al-Fāʾiq*,<sup>2</sup> and he is said to have written a work dealing with the contradictions of the logicians, which is no longer extant.<sup>3</sup> Among his surviving theological writings, none of which has

---

\* I should like to thank Professor Wilferd Madelung for his help in editing the text, and Professor Sabine Schmidtke for translating and revising my Arabic introduction.

<sup>1</sup> See Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965, p. 216; ʿAbd Allāh Muḥammad al-Ḥibshī, *Maṣādir al-fikr al-ʿarabī al-islāmī fī l-Yaman*, Šanʿāʾ n.d., pp. 96-98.

<sup>2</sup> For detailed descriptions of al-Raṣṣāš's works on theology and legal methodology, together with a detailed list of extant manuscripts and further references, see Gregor Schwarb, Sabine Schmidtke, and David Sklare (eds.), *Handbook of Muʿtazilite Works and Manuscripts (Handbuch der Orientalistik series)*. Leiden: Brill (Forthcoming), # 345. See also my article on the Raṣṣāš-family at <http://ansari.kateban.com/?entry=853> [consulted 11.05.2007].

<sup>3</sup> *K. fī Munāqadāt abl al-manṭiq*.

so far been edited, mention should be made in particular of the following: 1) *K. al-Mu'athbtbirāt wa-miftāḥ al-mushkilāt* (alternative titles: *al-Mu'athbtbirāt fī uṣūl al-dīn; al-Mu'athbtbirāt*); 2) *K. al-Taḥṣīl fī l-tawḥīd wa-l-ta'dīl* (alternative title: *K. al-Taḥṣīl fī 'ilm al-uṣūl*), a systematic work on theology consisting of seven chapters (*bāb*); 3) *K. Kayfiyyat kashf al-ahkām wa-l-ṣifāt 'an khaṣā'is al-mu'athbtbirāt wa-l-muqtaḍayāt* (alternative title: *K. al-Kayfiyya fī l-ṣifāt*);<sup>4</sup> 4) *al-Kāshif li-dhawī l-baṣā'ir fī ithbāt al-ā-rāḍ wa-l-jawābir* (alternative title: *al-Kāshif li-l-baṣā'ir 'an ithbāt al-jawābir*);<sup>5</sup> 5) *K. Kayfiyyat wujūd al-ā-rāḍ al-mūsil(a) fī bayān dhālika ilā ablagḥ al-ā-rāḍ* (alternative title: *Mas'ala fī kayfiyyat wujūd al-ā-rāḍ*).<sup>6</sup> Among the students of al-Raṣṣāṣ were Abu l-Qāsim b. al-Ḥusayn b. Shabīb al-Tihāmī, 'Abd Allāh b. Ḥamza, who later on became the Imām al-Manṣūr bi-llāh (d. 614/1217),<sup>7</sup> and possibly al-Raṣṣāṣ's own son Aḥmad (d. 621/1224), who had also composed a number of theological works, among them *Miṣbāḥ al-'ulūm fī ma'rifat al-ḥayy al-qayyūm* (also known as *al-Thalāthūn mas'ala*)<sup>8</sup> and *al-Khulāṣa al-nāfi'a bi-l-adilla al-qāṭi'a fī farwā'id al-tābi'a*.<sup>9</sup>

None of the classical biographical and bibliographical reference works mention *al-Barābīn al-zābira al-jaliyya 'alā anna l-wujūd zā'id 'alā l-mābiyya* among the writings of Ḥusām al-Dīn al-Raṣṣāṣ. However, on the first page of the manuscript, he is clearly identified as the author, and there is no reason to doubt his authorship.

In this treatise, al-Raṣṣāṣ refutes the criticism that had been launched by Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad Ibn al-Malāḥimī (d. 536/1141) against the philosophers' view that the existence (*wujūd*) of a created being is additional to its essence (*mābiyya*), quoting extensively from one of Ibn al-Malāḥimī's writings. Comparison with Ibn al-Malāḥimī's extant works shows that the quotations are taken from the latter's *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd 'alā l-falāsifa*.<sup>10</sup> The notion of

<sup>4</sup> The treatise consists of the following chapters: *faṣl fī kayfiyyat thubūt al-ṣifāt wa-l-ahkām wa-mā yattaṣilu bi-dhālika; faṣl fī l-ṣifa allatī bi-l-fā'il; faṣl fī l-ṣifāt al-ma'nawiyya; faṣl fī l-ṣifāt al-muqtaḍāb; faṣl fī l-ahkām al-mustabaqqa bi-l-fā'il; faṣl fī l-ahkām al-ma'nawiyya; faṣl fī l-ahkām al-muqtaḍāb; faṣl yakbtatimu bibi l-kitāb.*

<sup>5</sup> The treatise consists of the following chapters (*faṣl al-kalām fī*): *ḥadd al-jawābir; fā'ida fī ithbāt al-jawābir; al-dalāla 'alā ithbātihī; shubab al-mukhbāliḥin.*

<sup>6</sup> Wilferd Madelung assumes (personal communication) that this treatise was probably composed by a later author.

<sup>7</sup> See Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, pp. 216ff.

<sup>8</sup> *Miṣbāḥ al-'ulūm fī ma'rifat al-Ḥayy al-Qayyūm, al-ma'rūf bi-l-thalāthūn al-mas'ala*, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām al-Kafāfi, Beirut 1971; for an online edition prepared by Abū Ḥāshim al-Murtaḍā b. Zayd al-Maḥṭūrī (the original place and date of the publication presumably being Ṣan'ā': Maktabat Markaz Badr, 1424/2003 (second edition); the editor's introduction is dated 1418/1998 and the file was uploaded to the internet on 14.06.2006), see <http://www.imamzaid.com/modules.php?name=book&op=open&cat=18&book=125> [consulted 30.04.2007].

<sup>9</sup> *Al-Khulāṣa al-nāfi'a*, ed. Imām Ḥanafī Sayyid 'Abd Allāh, Cairo 2001. – For Aḥmad b. al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ's writings, see also *Handbook of Mu'tazilite Works and Manuscripts*, # 352.

<sup>10</sup> On the only extant manuscript of Ibn al-Malāḥimī's *Tuḥfa*, see my "Kitāb-i tāziḥ-yi yāb dar Naqd-i falsafa. Paydā shudan-i Kitāb-i 'Tuḥfat al-mutakallimīn-i' Malāḥimī." *Nashr-i dānīsh* 18 iii (2001), pp. 31-32. The quotations are taken from ff. 41a-42b of the manuscript



existence was disputed among the earlier Mu'tazilis. Abū Hāshim al-Jubbā'ī and his followers maintained that the existence of a thing is additional to its essence (*dhāt*), and they argued for this view within the context of their theory of states (*ahwāl*). An attribute of essence is necessarily attached to every essence, by which a particular essence is distinguished from all other essences and is real (*thābit*), independently of whether it is existent or not. Existence is thus a state (*ḥāl*) of an essence that is brought about by an agent (*fā'il*), while essences and attributes as such are real and unchangeable, even in their state of non-existence.<sup>11</sup> This position was contested by Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044) who affirmed that "essence" (*dhāt*) and "existent" (*marwūḍ*) are identical, and that the reality of a thing is therefore identical with its existence. Being a follower of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, Ibn al-Malāḥimī maintained the same view, and it was from this perspective that he refuted in his *Tuḥfat al-mutakallimīn* the position of the philosophers who maintained that the existence of contingent beings is other than their essence (*mābiyya*) and who described the relationship between their essence and existence in such a way that existence is accidental to the essence. Al-Raṣṣās, in turn, criticizes Ibn al-Malāḥimī's arguments against the philosophers, although his aim is clearly not so much to defend the *falāsifa*'s position as to strengthen the Bahshamī position on this issue.

### References

- Anṣārī Qummī, Ḥasan, "Kitāb-i tāzih-yi yāb dar Naqd-i falsafa. Paydā shudan-i Kitāb-i 'Tuḥfat al-mutakallimīn-i' Malāḥimī." *Nasbr-i dānīsh* 18 iii (2001), pp. 31-32.
- Frank, Richard M., "Al-Ma'dūm wal-Marwūḍ. The Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and his Followers," *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire* 14 (1980), pp. 185-210.
- Hibshī, 'Abd Allāh Muḥammad, *Maṣādir al-fikr al-'arabī al-islāmī fī l-Yaman*, Ṣan'ā' n.d.
- Madelung, Wilferd, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965.
- Raṣṣās, Aḥmad b. al-Ḥasan b. Muḥammad, *Miṣbāḥ al-'ulūm fī ma'rīfat al-Ḥayy al-Qayyūm, al-ma'rūf bi-thalāthīn mas'ala*, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām al-Kafāfī, Beirut 1971.

---

which are part of a chapter entitled *Bāb fī dhikr maqālat al-falāsifa fī ṣifāt Allāb 'alā l-tafṣīl*. An edition of the *Tuḥfa* is currently being prepared by the present author together with Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke. On the text, see also the contribution of W. Madelung to this volume.

<sup>11</sup> See Richard M. Frank, "Al-Ma'dūm wal-Marwūḍ. The Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and his Followers," *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire* 14 (1980), pp. 185-210.

- Raṣṣās, Aḥmad b. al-Ḥasan b. Muḥammad, *Al-Kbulāṣa al-nāfi'a*, ed. Imām Ḥanafī Sayyid ʿAbd Allāh, Cairo 2001.
- Schwarb, Gregor, Sabine Schmidtke, and David Sklare (eds.), *Handbook of Muʿtazilite Works and Manuscripts (Handbuch der Orientalistik series)*. Leiden: Brill (Forthcoming).

## البراهين الظاهرة الجلية على أن الوجود زائد على الماهية<sup>1</sup>

أَنَّهَا

الشيخ الإمام شيخ الإسلام جمال الأثام حسام الدين رأس الموحدين أبو محمد الحسن بن محمد الرصاص

رضي الله عنه وأرضاه وأكرم مثواه

والحمد لله وحده وصلواته على سيدنا محمد وآله وسلامه

[124ب] بسم الله الرحمن الرحيم

رَبِّ وَفَنِي لِإِتْمَامِهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ وَصَلَوَاتُهُ عَلَى مُحَمَّدٍ [النبي]<sup>2</sup>

فصل فيما احتجّت به الفلاسفة على أن الوجود زائد على ماهية الشيء وعرضي لها فيما طعن به الشيخ محمود بن الملاحي في استدلالهم على ذلك وما يمكن أن [يجاب به]<sup>3</sup> عما طعن به في ذلك

فقالوا: إن القسمة تدخل في الوجود فيقال: إن الوجود إما واجب وإما ممكن، والقسمة لا يصح دخولها في الأسماء المشتركة كقولنا: عين، فإنه مشترك بين الحاسة الباصرة وبين عين الشمس وعين الميزان وينبوع الماء. واعترض على ذلك محمود بن الملاحي فقال: إنما يصح دخول القسمة في الوجود، فيقال: واجب وممكن، لأنه اسم يقع على كل عين، ثم الأعيان المختلفة تنقسم، ففيها ما هو عين لذاته لا لقادر ولا موجب كذات البارئ تعالى، وفيها ما هو ممكن كالأعيان التي هي أفعال الله تعالى ونحو الأجرام وغيرها.

<sup>1</sup> في الحاشية: وهي في الحقيقة رداً على الشيخ الأجل ركن الدين محمود بن محمد الملاحي الخوارزمي رضي الله عنه.

<sup>2</sup> كلمة مطموسة بسبب الرطوبة.

<sup>3</sup> الكلمة أو الكلمتان مطموسة بسبب الرطوبة.

ولذلك صحّ دخول القسمة في الوجود، وهذا بمنزلة قولنا في المتنوعات<sup>4</sup> بأنها أعيان، فإن قولنا: عين، واقع على كل واحد منها مع اختلافها. ثم يصحّ دخول مثل هذه القسمة في قولنا: عين، فيصحّ أن يقال: إن الأعيان تنقسم إلى واجب كونه عيناً وإلى ممكن كونه عيناً، [125أ] ولم يجب لأجل دخول القسمة في العين أن يكون كون الشيء عيناً أمراً زائداً على ذاته وحقيقته. ويمكن أن يقال في الجواب عن اعتراضه: إن الكلام في قولنا: عين، كالكلام<sup>5</sup> في قولنا: موجود، فإن كان قولنا: عين، يفيد في الأعيان فائدة واحدة [اشتركت] فيها زائدة على حقائقها المختلفة سواءً كانت تلك الفائدة هي<sup>6</sup> الفائدة بقولنا فيها أنها ذوات، وهي صحة كونها معلومة على<sup>7</sup> الانفراد، أو كانت<sup>8</sup> فائدة سوى ذلك نحو كونها موجودة أو متعينة إلى غير ذلك، صحّ دخول القسمة فيها بأن يقال: لا تخلو<sup>9</sup> إما أن يجب كونها أعياناً وذلك بخلاف قولنا: موجود، عند من يقول بأن وجود الشيء ليس أمراً زائداً على حقيقته وماهيته، بل وجود الأشياء هو نفس حقائقها [..].<sup>10</sup> المختلفة، فإنها لم تشترك في معنى كونها موجودة فيقال بأنها منقسمة في ذلك إلى واجب وممكن، فلا يصحّ قياسه لقولنا: موجود، على قولنا: عين. وإن كان<sup>11</sup> قولنا: عين، كقولنا: موجود، في أنه لا يفيد عنده أمراً اشتركت فيه زائداً على حقائقها المختلفة، بل لا يفيد إلا نفس حقائقها المختلفة أو أمراً زائداً عليها لم تشترك فيه، فالكلام فيه كالكلام في قولنا: موجود، [125ب] في أنه لا يصحّ دخول هذه القسمة، لأن الأعيان على هذا القول اشتركت<sup>12</sup> في معنى كونها أعيان، فيقال بأنها منقسمة إلى<sup>13</sup> ما يجب كونه عيناً وإلى ما لا يجب ذلك فيها، بل هي كونه عيناً أو أنها منقسمة إلى ما يجب كونه

4 المتنوعات: المعلومات.

5 والكلمة صححت بقلم آخر.

6 والكلمة مطبوسة.

7 والكلمة مطبوسة.

8 أو كانت: وكانت.

9 تخلو: تخلوا.

10 كلمة مشطوبة أو مطبوسة.

11 كان: + على (مشطوبة بقلم آخر).

12 اشتركت: اشترك.

13 إلى: التي.

عيناً لذاته لا لقادر ولا موجب كذات الباري وإلى ما يمكن كالأعيان التي هي أفعال الله تعالى . فبان أن ما [اعترضه]<sup>14</sup> غير مخلص .

واستدلت الفلاسفة أيضاً بأن قالت: إن قولنا: الجوهر موجود، كلام مفيد، ولو كان وجود الجوهر هو عين الجوهر لكان قولنا: الجوهر موجود، كقولنا: الجوهر جوهر . واعترض على ذلك محمود فقال: إنما صح أن يقال: إن الجوهر موجود، ولم يصح أن يقال: إن الجوهر جوهر، لأن قولنا: موجود، في الجوهر [موجود]، هو اسم شامل له ولغيره من الأشياء على جهة الاشتراك، فإذا ذكر<sup>15</sup> باسمه العام وحمل على نفسه باسمه الخاص صح، كقولنا فيه: هذا العين جوهر، ولا يصح أن يقال: هذا الجوهر جوهر، لأنه اسم خاص، فكان تكراراً<sup>16</sup> محضاً . ولهذا صح أن يذكر<sup>17</sup> الشيء باسمه الخاص، ثم يحمل على نفسه باسمه العام فيقال: هذا الجوهر عين من الأعيان، ولم يفد ذلك إلا أمراً واحداً . ولأن قولنا: [126أ] جوهر، اسم للموجود، ويستعمل على جهة التوسع في المدوم، ولما كان يطلق عليهما<sup>18</sup> صح أن يقترن به قولنا: موجود، ويراد به<sup>19</sup> الذي يقع به الاسم حقيقة دون المتوسع فيه بأنه جوهر .

ويمكن أن يقال أن ما ذكره اعتراض ليس بصحيح، لأن قوله<sup>20</sup> بأن قولنا: موجود، متى كان شاملاً للجواهر ولغيره من الأشياء<sup>21</sup> على جهة الاشتراك جاز أن يذكر باسمه العام وحمل [على]<sup>22</sup> ذلك باسمه الخاص<sup>23</sup> ليس بصحيح متى أردنا بالحمل الحمل الحقيقي المعنوي، فإن الحمل الحقيقي المعنوي لا يصح إلا

14 طمست الكلمة .

15 ذكر: أدرك .

16 تكراراً: تكرار .

17 يذكر: تذكرك والكاف مشطوب .

18 عليهما: عليها .

19 والكلمتان مطموستان .

20 والكلمة مطموسة ويمكن أن تقرأ هكذا ويبدو أن بعدها كلمة أيضاً .

21 والكلمات مطموسة .

22 كلمة مطموسة .

23 الخاص: العام .

متى كان معنى المحمول به غير معنى<sup>24</sup> الموضوع والمراد به، وإلا كان حملاً للشيء على نفسه وذلك محال. فإن قولنا: الجوهر موجود، متى كان معنى أحدهما معنى الآخر لا يخلو إما أن<sup>25</sup> نريد به أن الجوهر يسمى بأنه موجود، فيكون ذلك صحيحاً، لكنه لا يكون حملاً معنوياً، بل يكون حملاً لفظياً إذ أفدنا بذلك لفظاً لا معنى، ويكون ذلك نازلاً منزلة قولنا بأن الفكر نظر، فإنما متى لم نرد<sup>26</sup> بذلك أن الفكر سمي نظراً لم يكن له معنى صحيحاً، لأن الفكر هو النظر والنظر هو الفكر في هذا الموضوع، وإما أن نريد بذلك أن الجوهر عين من الأعيان المخالفة للجواهر كالسواد والبياض فنكون [126ب] كاذبين<sup>27</sup>، وإما أن نريد بذلك أنه جوهر فنكون مكررين. وما سوى ذلك غير معقول على قول من يقول أن وجود الجوهر هو أنه جوهر. ومعلوم أن قولنا: الجوهر موجود، يفيد فائدة سوى هذه الأقسام، وهو أنه مفارق للجواهر المدومة بمعنى اختص به، وهو المعنى الزائد على ماهيته الجوهرية. وكذلك إذا عكسنا القضية فقلنا: الموجود جوهر، كان كلاماً مفيداً معقولاً. ولو كان معنى أحدهما معنى هو معنى الآخر لكان لا يصح حمل أحدهما على الآخر إلا حملاً لفظياً، وإلا كنا مكررين وكنا قد حملنا الشيء على نفسه على ما قدمنا من تفصيله. ويفارق ذلك ما مثله به من قولنا: الجوهر عين من الأعيان، ومن قولنا: العين جوهر، فإن العين يفيد في الأعيان<sup>28</sup> معنى واحداً اشتركت فيه زائداً على حقائقها وماهياتها وهو صحة كونها معلومة على الانفراد وكونها متعينة أو موجودة على حسب اختلاف الاصطلاح، فلذلك صح حمل الجوهر عليه ويصح حمله على الجوهر، فإن كان معنى قولهم في الجوهر: إنه عين، هو معنى قوله فيه: إنه موجود، وهو أنه جوهر، لا أمر زائد على ذلك، فالكلام [127أ] فيه كالكلام في قولنا: موجود، وأنه لا يصح حمله على الجوهر ولا حمل الجوهر عليه حملاً معنوياً لا لفظياً فهو منازع في المثال حسب المنازعة في الممثل، فلا وجه لما أورده في الاعتراض. فأما قوله بأن قولنا: جوهر، اسم للموجود ويستعمل على جهة التوسع في المعدوم ولما كان

24 معنى: المعنى.

25 أن: + يكون (مشطوب).

26 نرد: نريد.

27 إصلاح بقلم آخر.

28 الأعيان: + يفيد حداً (مشطوب).

يطلق عليهما<sup>29</sup> صحّ أن يقرن به قولنا: موجود، ويراد به الذي يقع به الاسم حقيقة دون المتوسع فيه بأنه جوهر فذلك غير صحيح لوجهين، أحدهما أن قولنا: موجود، قد يستعمل في الموجود وعلى وجه التوسع في المعدوم كقولنا: جوهر، كما يقال في الشيء بأنه موجود بالقوة، ويراد أنه يمكن أن<sup>30</sup> يوجد، وعلى هذا [يقال] بأن الماء مُرو في الكوز وأن الخبز مشبع في التنورة<sup>31</sup>، بمعنى أن ذلك فيهما وإن لم يكن موجوداً في حال، فإذا استوى قولنا: جوهر، وقولنا: موجود، في أنهما قد يستعملان في المعدوم مجازاً لم يكن لما ذكره وجه. وعلى أنه لو صحّ فإنما يصحّ الاعتذار به في قولنا: الجوهر موجود، لا في قولنا الجوهر جوهر. والثاني إن ما ذكره لو كان صحيحاً لاقتضى أن يكون الحمل في قولنا: الجوهر موجود، حملاً لفظياً لا معنوياً من حيث أن القصد به التفسير للجوهر والتحديد له، فإن المراد به [127ب] المعنى الحقيقي دون المعنى المستفاد، وهذا تفسير وليس بحمل ولا إخبار. وقد بينّا فيما تقدّم أن قولنا: الجوهر موجود، مفيد فائدة معنوية لا لفظية وأنه يفيد مفارقة الجوهر للمعدومات بمفارقة زائدة على حقيقة الجوهرية، فبطل ما أورده من الاعتراض.

واستدلت الفلاسفة أيضاً بأن قالت: إن الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، وليس بين هذين القسمين واسطة، فلو كان<sup>32</sup> قولنا: موجود، واقعاً على حقيقة مخالفة<sup>33</sup> للحقيقة الأخرى لكان بين هذين القسمين وسائط كثيرة لأن الأعيان المخالفة بعضها لبعض كثيرة، فيصحّ أن الوجود زائد على الأعيان. واعترض على ذلك محمود بأن قال: إنما صحّ دخول القسمة في الشيء بأنه إما موجود وإما معدوم لأن قولنا شيء يقع في اللغة على كل ما يصحّ أن يعلم ويخبر عنه، فالذي يصحّ أن يعلم هو إما متعين أو متصور في الذهن، والأول يقع عليه اسم الموجود دون المتصور، فإنه يقع عليه اسم المعدوم، فصحّ أن يقال: إن الذي يقع عليه اسم الشيء متنوع، فتارة يقع على عين<sup>34</sup> معين وتارة يقع على غير معين، [ولما كان ما يقع

29 عليهما: عليها.

30 أن: بان.

31 التنورة: التوره.

32 فلو كان: مكرر في الأصل.

33 حقيقة مخالفة: الحقيقة مخالفاً.

34 عين: غير.

عليه اسم الشيء إما معيناً أو غير معين<sup>35</sup>، وكان راجعاً إلى نفي<sup>36</sup> وإثبات لم يكن بين القسمين واسطة، لأن الإثبات والنفي في ذلك يرجعان إلى واحدٍ واحدٍ مما<sup>37</sup> يقع [128أ] عليه اسم الشيء. وليس يجب إذا كان اسم الموجود واقعاً على الأعيان المختلفة أن تدخل وسائط من هذه القسمة، لأننا بيننا أن هذه القسمة ترجع إلى واحد مما يقع عليه اسم الشيء، فتلك الأحاد كيف تكون وسائط فيما تناولها<sup>38</sup> من القسمة؟

ويمكن أن يقال أن ما أورده من الاعتراض لا وجه له، وذلك لأن كون الشيء معنى إما أن يكون أمراً زائداً على الحقائق المختلفة اشتركت فيه أو لا يكون زائداً على الحقائق، بل هو نفس حقائقها المختلفة. فإن كان أمراً زائداً على حقائقها المختلفة فإما أن يقول أن ذلك هو معنى الوجود أو لا يقول بذلك. فإن قال بأنه معنى الوجود كان قد اعترف بأن الوجود أمر زائد على الحقائق المختلفة اشتركت فيه، وذلك هو مراد القوم بالاستدلال، وكان قد خرج عن مذهبه في أن وجود الشيء هو حقيقته وماهيته، لا أمر زائد على ذلك وأن الموجودات ما اشتركت إلا في اسم الوجود دون معناه. وإن قالوا: إن كون الشيء متعيناً هو أمر زائد<sup>39</sup> على كونه موجوداً كان ما أورده من الاعتراض مغالطة، لأنه جعل التسمية في الشيء إلى الموجود والمعدوم<sup>40</sup> راجعة إلى انقسامه إلى المعين والمتصور، وكونه معيناً هو معنى [128ب] كونه موجوداً على هذا القول فيكون ما أورده القوم في الوجود لازماً على مذهبه في أن<sup>41</sup> وجود الأشياء ليس بزائد على حقائقها المختلفة. وأما كونه معيناً فقد اعترف بأنه زائد على حقائقها المختلفة ولذلك صح دخول القسمة الدائرة بين النفي [والإثبات] فيه لرجوعه فيه إلى أمر واحد<sup>42</sup> على ما ذكره، ولم يصح

35 الجملة لا توجد أيضاً في نسخة تحفة المتكلمين.

36 نفي: النفي.

37 مما: هما.

38 تناولها: تناولتها.

39 أمر زائد: أمراً زائداً.

40 المعدوم: المعدوم من الاعتراض.

41 في أن: وأن.

42 واحد: + على . . . واحد. كلها إضافة وتصحيح في الحاشية بقلم آخر.



ذلك في الوجود لأنه عنده ليس براجع إلى أمر واحد مما يقع عليه اسم الشيء بل هو راجع إلى حقائق الأشياء المختلفة<sup>43</sup>، وإن كان<sup>44</sup> الشيء عنده<sup>45</sup> ليس هو أمراً زائداً على حقائق الأشياء المختلفة لم يصح قولنا بأن الأشياء المختلفة تنقسم إلى معين ومتصور لأن كونه معيناً هو نفس حقائقها المختلفة، فإن [كان] كونها متصورة أمراً زائداً على حقائقها المختلفة كان قد قسم الشيء إلى نفسه وغيره وذلك محال، لأنه يصير بمنزلة أن يقال في الجواهر أنها تنقسم إلى جواهر وإلى سواد، أو إلى جوهر وإلى<sup>46</sup> ما ليس بجوهر، وإن كان كونها متصورة هو حقائقها المختلفة كان قد قسم الشيء على نفسه وعلى نفسه، وذلك تكرر لا يفيد إذ يكون معنى كون الشيء متعيناً هو معنى كونه متصوراً على هذا القول، وهو نفس حقائقها المختلفة<sup>47</sup>، وليست حقائقها المختلفة أمراً واحداً مما يقع عليه اسم الشيء، بل هي أمور مختلفة. وإنما يصح أن يقال بأن الأشياء تنقسم إلى معينة وإلى متصورة متى كان كونها معينة ومتصورة أمرين زائدين على حقائقها المختلفة وكانا متناقضين وعائدين إلى النفي والإثبات، [129] وذلك هو المراد بالوجود والعدم، فصح كونهما زائدين على ماهيات الأشياء وذلك هو مراد القوم من الاستدلال، وبذلك يبطل ما ذهب إليه محمود من أن وجود الشيء ليس أمراً زائداً على حقيقته وماهيته.

ومن جملة ما أورده محمود للفلاسفة أن قال: فإن قيل: أليس حقيقة الجرم وماهيته ثابتة في الذهن قبل الوجود ثم يصير موجوداً من بعد فصح أن الوجود عرضي لماهيته الجرم؟ وكذلك هذا في كل شيء هو<sup>48</sup> ممكن الوجود، قيل لهم: إن حقيقة الجرم متصورة قبل وجود الجرم، لأنها حقيقة في نفسها قبل الوجود، ثم ينضاف إلى تلك الحقيقة الوجود، لأنه لو كان كذلك للزمكم أن تقولوا: إن الوجود صار موجوداً في ماهية الجرم، ثم كان يلزم من وجود الوجود ما يلزم في ماهية الجرم حتى يؤدي ذلك إلى ما لا نهاية له، وللزم أن

43 المختلفة: + لم يصح قولنا فان الاشيا المختلفة (مشطوبا).

44 كان: كون.

45 الشيء: + عنده (فوق السطر بقلم آخر).

46 وإلى: أو إلى.

47 التصحيح والإضافة حتى هنا في الحاشية.

48 هو: إضافة فوق السطر بقلم آخر.

تكون لنفس الوجود ماهية كما أنّ للجرم ماهية<sup>49</sup> بل معنى وجود الجرم هو أن القادر جعله جرمًا، فدخل في الأعيان بعينه وذاته، فيوصف [عينه بأنه موجود، أي هو عين من الأعيان ومعلوم أنه إنما يوصف]<sup>50</sup> بأنه عين من الأعيان لعينه، لا لأمر زائد فيضاف إلى العين، أعني ذات الجرم. واعلم أنّ ما ذكره من هذه الجملة في غاية التناقض والفساد، لأنّ قوله بأنّ حقيقة الجرم متصورة قبل وجود [129ب] الجرم نصاً<sup>51</sup> منه بإثبات حقيقة الجرم قبل الوجود<sup>52</sup> وإثباتها متصورة قبل الوجود، وقوله بعد ذلك: لا أنّها حقيقة في نفسها قبل الوجود، وهذا من المتناقضات<sup>53</sup> الفاحشة الصادرة عن قرب، ومثل هذا لا يصدر عن عاقل يدري ما يتكلم به. فأما قوله بأنه لو كان أمراً زائداً على حقيقة الموجود<sup>54</sup> مضافاً إلى ماهيته للزم من ذلك أن يكون للوجود وجود وماهية<sup>55</sup> زائدة على الوجود حتى تصل بذلك<sup>56</sup> بما لا نهاية، فكذلك إنما يلزم الفلاسفة القائلين بأنّ الوجود عرض قائم بالموجود، فكذلك قولهم في جميع الصفات والأحكام الزائدة على حقائق الأشياء وماهياتها. فأما من قال بإثبات الأحوال والأحكام وقضى بأنها ليست بأشياء ولا معلومة على الانفراد وأنها يستحيل وصفها بالوجود والعدم أو بالحدوث والقدم، وإنما توصف بذلك الأشياء والذوات، والوجود حالة للموجود وليس بشيء ولا معلوم على الانفراد، بل إنما يعلم ذات الموجود عليه، فلا يصح وصفه بوجود ولا عدم ولا يلزم التسلسل في ذلك إلى غير غاية كما ظنه. فأما قوله: إنّ معنى وجود الجرم هو أن القادر جعل جرمًا، فدخل في الأعيان بذاته أو عينه فيوصف عينه بأنه موجود . . .

49 للجرم ماهية: الجرم ماهية.

50 الإضافة من تحفة المتكلمين.

51 نصاً: فصا .

52 الوجود: + وإثباتها . . . الوجود، إضافة وتصحيح في الحاشية بقلم آخر.

53 المتناقضات: المتناقضات.

54 الموجود: + زائداً على حق (مشطوب).

55 ماهية: ماهية.

56 بذلك: اضافة فوق السطر بقلم آخر.

# Muʿtazilitische Tendenzen im *Kitāb at-Ṭabbāḥ* des Samaritaners Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī

Gerhard Wedel

## Einleitung

Die Samaritaner sind eine religiöse und ethnische Gemeinschaft, die im Unterschied zu den rabbanitischen und karäischen Juden nur den Pentateuch als Offenbarungstext anerkennt. Ferner unterscheiden sie sich dadurch, dass sie eine eigene Version der Torah besitzen, und dass sie den Berg Garizim bei Nābulus (*Ṣeḥem*) als Kultzentrum und Gebetsrichtung gegenüber Jerusalem bevorzugen. Die Samaritaner verstehen sich als strenge Monotheisten und verehren Moses als einzigen Propheten. Sie leben heute als kleine Gemeinschaft von insgesamt etwa 650 Personen verteilt auf die zwei Siedlungen Ḥolon bei Tel Aviv in Israel und Qiryat Luza auf dem Berg Garizim im Westjordanland. Sie bezeichnen sich selbst als *Ṣamerīm* / *Ṣomerīm* in der Bedeutung "Bewahrer des Gesetzes".<sup>1</sup> In ihren arabischen Texten nennen sich die Samaritaner *as-Sāmira*.<sup>2</sup> Im modernen hebräischen Sprachgebrauch werden sie *ha-Ṣomrōnīm* genannt, abgeleitet vom Namen der Provinz Samaria (*Ṣomrōn* nach 2. Kg 17, 29).

Lange Zeit galten die Samaritaner als eine Religionsgemeinschaft, die seit ihrer Entstehung im 4./3. vorchristlichen Jahrhundert unverändert und frei von fremden Einflüssen bestanden habe. Denn die samaritanistische Forschung hat sich lange fast ausschließlich auf die hebräischen und aramäischen Texte der Samaritaner konzentriert, während deren arabische Primärquellen weitgehend ausser Acht gelassen wurden. Erst seitdem einige ihrer seit dem 11. Jahrhundert in arabischer Sprache verfassten Texte ediert vorliegen, sind erste Erkenntnisse hinsichtlich islamischer Einflüsse auf die Theologie der Samaritaner möglich. In welchem unerwartetem Umfang islamische Kultur im allgemeinen und muʿtazilitische Theologie im besonderen rezipiert worden ist, zeigen die Traktate, Responsen, Pentateuchexegesen und Polemiken, die Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī um die Mitte des 11. Jahrhunderts verfasst hat und die als Sammlung im *Kitāb at-Ṭabbāḥ* überliefert sind.

---

<sup>1</sup> Vgl. "Ṣamerim", in *Companion*, S. 210f.

<sup>2</sup> Neben diesem Kollektivplural gibt es im *Lisān al-ʿArab* noch den Plural *Sāmiriyyūn*, der vom Singular *Sāmīrī* abgeleitet ist. Ein weiterer Plural ist *Samara*. Vgl. S. Noja Nosedá, "al-Sāmira", in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, Bd. 8, S. 1044.

*Die historischen Bedingungen zur Aneignung muʿtazilitischer Theologie durch die Samaritaner*

Da bisher nicht geklärt ist, über welche Vermittlung die Samaritaner mit muslimischer Theologie in Berührung kamen, gilt es zuerst der Frage nachzugehen, in welchem Maß die Samaritaner in die muslimische Mehrheitsgesellschaft in der hier interessierenden Zeit integriert waren. Als mögliche Vermittler kommen jüdische Gelehrte (Rabbaniten und mehr noch Karäer) in Frage, die besonders im 10. und 11. Jahrhundert nachhaltig von muʿtazilitischem Gedankengut geprägt waren.

Muslimische Gelehrte betrachteten die Samaritaner als eine regionale jüdische Sekte, für die sie sich deshalb interessierten, weil deren Pentateuch von der jüdischen Version abweicht. Die Tatsache dieser Textvarianten diente den Muslimen als Beleg für den im Koran erhobenen Vorwurf, dass die Juden den Text der Torah verfälscht hätten.<sup>3</sup> Zwar gewährten die muslimischen Herrscher den Samaritanern den Status einer geduldeten Religionsgemeinschaft, indem sie sie zumeist als *abl al-kitāb* anerkannten. Dieser Status war aber immer bedroht, da die Samaritaner im Koran nicht ausdrücklich als *abl al-kitāb* bezeichnet werden, sondern häufig mit der negativen Figur des *Sāmīrī* in Verbindung gebracht werden, der in einer qurʿānischen Prophetenerzählung als Verführer zum Götzendienst erscheint.<sup>4</sup>

Palästina, wo die Samaritaner ihren Hauptwohnsitz in Nābulus hatten, war spätestens seit der Abbasidenzeit eine Randprovinz ohne eigenes muslimisches Zentrum für theologische Diskussionen. Deshalb waren es wohl vor allem interreligiöse Kontakte ausserhalb des samaritanischen Kernlandes mittels derer samaritanische Gelehrte mit muʿtazilitischem Gedankengut in Kontakt kamen, etwa in Damaskus oder Kairo, in denen eine bedeutende samaritanische Diaspora bestand.

Damaskus gilt als das wichtigste geistige Zentrum der Samaritaner unter muslimischer Herrschaft, auch wenn Nābulus das religiöse Zentrum blieb. Die Anwesenheit von Samaritanern in Damaskus ist für die Zeit vom 10. bis zu Beginn des 17. Jahrhunderts belegt.<sup>5</sup> Insbesondere für die Zeit zwischen dem 11. und dem 14. Jahrhundert sind die Namen von samaritanischen Gelehrten überliefert, die

<sup>3</sup> Dieser Vorwurf wird von muslimischen Gelehrten *tabrīf* genannt. Vgl. dazu Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992, *passim*; Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996, *passim*.

<sup>4</sup> Qurʿān 20:85, 87, 95 und 97.

<sup>5</sup> Zur Geschichte der Samaritaner in Damaskus, vgl. Reinhard Pummer, "The Samaritans in Damascus", in *Samaritan, Hebrew and Aramaic Studies*. Presented to Prof. Abraham Tal, ed. Moshe Bar-Asher und Moshe Florentin, Jerusalem 2005, S. 53\*-76\*. – Einen der seltenen Belege für die Teilnahme von Samaritanern an Diskussions- oder Studienzirkeln in Damaskus erwähnt Michael Chamberlain, *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge 1994, S. 85.

in dieser Stadt wirkten, z.B. Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī.<sup>6</sup> Damaskus war für die Samaritaner sowohl ein Ort der Sicherheit als auch der Gefährdung. Sicherheit bot sie ihnen, wenn in unruhigen Zeiten samaritanische Emigranten aus Nābulus und anderen Orten Palästinas fliehen mussten. Auf die Gefährdung der Samaritaner weisen die Namen von Muslimen in Syrien hin, deren *nisba as-Sāmīrī* lautet<sup>7</sup> – mögliches Indiz dafür, dass Samaritaner in Zeiten von Unterdrückung zum Islam konvertieren mussten, um sich der Verfolgung zu entziehen. Die samaritanische Gemeinde in Damaskus ging vermutlich in Folge eines Pogroms unter, das sich zwischen 1616 und 1625 ereignet haben soll und die letzten Samaritaner zum Verlassen der Stadt zwang.<sup>8</sup>

Die bislang bekannten samaritanischen Quellen enthalten nicht genug Informationen, um die Geschichte der Gemeinde in Damaskus und ihre literarische Produktion zu rekonstruieren.<sup>9</sup> Daher muss zur Erschließung der historischen Zusammenhänge auf die relativ unergiebigsten Inschriften, Chroniken und Kolophone von Handschriften zurückgegriffen werden. Die bisher vernachlässigten Berichte von Reisenden und Pilgern nach Palästina stellen eine noch unergiebigere Quellengattung dar, da sie weitgehend nur die jeweilig angetroffenen äußeren Lebensumstände der Samaritaner schildern.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Als Benjamin von Tudela um 1170 nach Damaskus kam, so schreibt er, traf er dort 400 Samaritaner an. Nur Nābulus soll eine größere Gemeinde von 1000 Personen umfasst haben. Man vermutet, dass sich diese Zahlen auf die steuerpflichtigen Haushaltsvorstände und nicht auf die absolute Personenzahl bezog. Weiterhin teilt Benjamin mit, dass es in Damaskus 3000 (rabbanitische) Juden und 100 Karäer gab. Somit war die samaritanische Gemeinde in Damaskus zu dieser Zeit größer als die der Karäer. Vgl. Marcus Nathan Adler, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Critical text, translation, and commentary London 1907, S. 48 (zu Damaskus), S. 32-34 (zu Nābulus; Angaben nach der Seitenzählung des hebr. Grundtextes). – Pummer ("Samaritans in Damascus") nennt die Namen von 10 samaritanischen Gelehrten, die in Damaskus wirkten.

<sup>7</sup> Pummer, "Samaritans in Damascus", S. 61.

<sup>8</sup> Crown, "Damascus", in *Companion*, S. 64. – Pietro della Valle konnte von den Samaritanern in Damaskus noch 1616 zwei samaritanische Pentateuchhandschriften erwerben, die für die polyglotten Bibeldrucke in Paris (1629-45) und London (1653-57) ihre Verwendung fanden; vgl. Nathan Schur, "Samaritan History. The Modern Period (from 1516 A.D.)", in *Samaritans*, S. 116.

<sup>9</sup> Vgl. Ferdinand Dexinger, "Die Samaritaner in der Kreuzzugszeit", in *Die Folgen der Kreuzzüge für die orientalische Religionsgemeinschaft*. Internationales Kolloquium vom 16.-18.10.1996 in Halle-Saale gefördert durch die Fritz-Thyssen-Stiftung, ed. Walter Beltz, Halle 1997, S. 94; Moshe Gil, *A History of Palestine, 634-1099*, Cambridge / New York 1992, S. 820.

<sup>10</sup> Diese Quellengattung wertete erstmals Nathan Schur aus. In seiner Literaturliste finden sich mehr als 80 Reiseberichte. (Nathan Schur, *History of the Samaritans*. Second enlarged edition, Frankfurt/Main 1992, siehe Preface S. 1 und Bibliography S. 233-46); ders., "Travellers and Pilgrims as Sources in Samaritan History", in *Companion*, S. 236-38. – Eine umfassende Übersicht zur Reiseliteratur Palästinas mit 339 Titeln enthält Nathan Schur, *Masa' el be-avar, masah el be-avar. Le-toldot ha-tequfa ha-Mamlukit ve-ha-Ottomanit be-Erets-Yisra'el*. Sefer ha-yovel le-Nathan Shur le-shenato ha-75 (1923-1988), Jerusalem 1998, S. 124-40.

Aus den kodikologischen und paläographischen Forschungen von Alan Crown seit den 1970er Jahren geht die besondere Bedeutung von Damaskus hervor.<sup>11</sup> Die große Anzahl der Pentateuchhandschriften aus Damaskus, die Angaben enthalten zu Kopisten, Datierungen und Herstellungsorten und die über lange Zeiten hinweg auf die gleiche Art und Weise kopiert wurden, legen nahe, dass hier über Jahrhunderte kontinuierlich Kopisten ausgebildet wurden.<sup>12</sup>

Als Voraussetzung für den dauerhaften Bestand einer samaritanischen Gemeinde in der Diaspora galt, dass mindestens eine Synagoge existierte, in der Priester regelmäßig Gottesdienste abgehalten haben. Inschriftenfunde aus Damaskus und Hinweise in den samaritanischen Chroniken belegen, dass zeitweise sogar Hohe Priester der Samaritaner in Damaskus amtierten.<sup>13</sup> Neben diesen Inschriften kamen im 17. Jahrhundert eine Reihe von Pentateuchen, Liturgietexten und Kalendern mehrheitlich aus Damaskus nach Europa.<sup>14</sup> Dass neben Pentateuchen auch Kalender erworben wurden, deutet darauf hin, dass diese Handschrif-

<sup>11</sup> Er konnte zeigen, dass die samaritanischen Handschriften vier lokalen Schreiberschulen zuzuordnen sind, die ein aktives Gemeindeleben auch ausserhalb von Palästina belegen: 1. Nābulus mit seiner Tradition des Kopierens der Torah seit dem 2. Jh. v.Chr.; 2. Šerifin und Yavneh (zwischen Jaffa und Ašdod nahe der Küste gelegen); 3. Damaskus und 4. Ägypten (ohne nähere Ortsangaben). (Alan David Crown, *Samaritan Scribes and Manuscripts*, Tübingen 2001, S. 495). Crown prüfte Material aus dem 12./13. Jh.; Tapani Harviainen und Haseeb Shehadeh geben eine andere Aufzählung zentraler Siedlungsorte: Damaskus, Gaza, Kairo und Nābulus ("How did Abraham Firkovitch acquire the great collection of Samaritan Manuscripts in Nablus in 1864?", *Studia Orientalia* 73 (1994), S. 168). Fast alle Handschriften, die die Samaritaner von Nābulus, Damaskus und Kairo bis zum 17. Jh. besaßen, befinden sich heute in "occidental ownership". (Jean-Pierre Rothschild, "Samaritan Manuscripts. A Guide to the Collections and Catalogues", in *Samaritans*, S. 771)

<sup>12</sup> Crown, *Samaritan Scribes and Manuscripts*, S. 157, und Abbildungen S. 190-203. Die Kolophone traten zumeist in Form des sogenannten *tašqil* auf, Aramäisch "a separated, elevated text". Dieses Kolophon entsteht dadurch, dass innerhalb des Textes nach passenden Wörtern Lücken eingefügt werden, sodass senkrecht zum laufenden Text gelesen der gewünschte Text des Kolophons entsteht. (Vgl. Giron-Blanc, "Tašqil", in *Companion*, S. 228f.).

<sup>13</sup> Im 10. und 11. Jhdt. amtierten vier namentlich bekannte Hohe Priester in Damaskus, und für die Zeit vom 13. bis zum 15. Jhdt. sind ebenfalls die Namen von vier Hohen Priestern bekannt. Vgl. Pummer, "The Samaritans in Damascus", S. 55, 62. – Die Zuordnung der Inschriften zum Standort einer Synagoge konnte bisher nicht eindeutig gesichert werden, da die samaritanische Gemeinde seit dem 17. Jhdt. nicht mehr existiert. Die zehn samaritanischen Inschriften aus Damaskus, die in der Dauerausstellung der islamischen Abteilung des Berliner Pergamonmuseums zu sehen sind, stammen nach Auskunft des Spenders M. Sobernheim aus einem Privathaus in Damaskus. Ob dies vormalig in samaritanischem Besitz war und eventuell als Synagoge diente, wird in der einschlägigen Publikation von Tropper nicht erwähnt. Vgl. Josef Tropper, "Die samaritanischen Inschriften des Pergamonmuseums", *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 111 (1995), S. 118-34.

<sup>14</sup> Unter den 40 Handschriften (darunter 23 Pentateuche), die bis zum 17. Jhdt. nach Europa kamen, hat Fraser 24 Handschriften identifiziert, die aus Damaskus stammen (darunter 17 Pentateuche, 3 Kalender, 3 Liturgien). Hingegen stammen nur 10 Handschriften aus Nābulus (3 Pentateuche) und 4 aus Ägypten, und weiterhin jeweils eine aus Aleppo und Konstantinopel. Vgl. James G. Fraser, "A Checklist of Samaritan Manuscripts Known to Have Entered Europe Before A.D. 1700", *Abr Nabrain* 21 (1982-83), S. 10-27.

ten aus Beständen samaritanischer Genizot stammen, die zu Synagogen oder Häusern von Priestern gehörten. Denn die jährlich neu veröffentlichten Kalender, die der Einhaltung des Festkalenders dienen, dürfen nur von Priestern hergestellt werden.<sup>15</sup>

Die Fatimidendynastie brachte eine kurze Zeit des Friedens für Juden und Samaritaner nicht nur in Ägypten, sondern auch in Syrien und den Küstenstädten Palästinas und des Libanon, die bis 1076 bzw. 1089 unter fatimidischer Herrschaft standen.<sup>16</sup> Die samaritanischen Gemeinden blühten auf, und Samaritaner konnten sogar Posten in der muslimischen Verwaltungshierarchie bekleiden.<sup>17</sup> Möglicherweise geschah es durch karäische Vermittlung, dass samaritanische Gelehrte im fatimidischen Ägypten unter den Einfluss mu‘tazilitischer Lehren kamen.<sup>18</sup>

Noch unter den Ayyubiden (1171-1250) agierten samaritanische Ärzte an deren Höfen als Mediziner, Berater und sogar als Wesire, letztere allerdings erst nach erfolgter Konversion zum Islam wie im Fall des Wesirs aṣ-Ṣāḥib Amīn ad-Daula (st. 1250). Die Titel ihrer Werke und die große Menge an arabischen Versen, die Ibn Abī Uṣāibi‘a (gest. 668/1270) in seinem Ärztelexikon zitiert, zeigen wie weit sich Samaritaner im 13. Jahrhundert der Kultur der muslimischen Eliten angenähert hatten.<sup>19</sup> Ähnlich wie die Rabbaniten und Karäer seit dem 10./11.

<sup>15</sup> Vgl. James G. Fraser, “Documents from a Samaritan Genizah in Damascus”, *Palestine Exploration Quarterly* 103 (1971), S. 91.

<sup>16</sup> “The year 1030 was the first year of peace in the country” (Gil, *History*, S. 379). Diese Zeit endete allerdings bereits in den 1060er Jahren mit der Invasion der Turkomanen und deren Eroberung von Jerusalem 1073, die letztlich als Anlass für den 1. Kreuzzug diente, in dessen Folge sich die Verhältnisse in Palästina völlig änderten (a.a.O., S. 410).

<sup>17</sup> Vgl. Maurice Baillet, “Samaritains”, in *Dictionnaire de la Bible*, S. 779.

<sup>18</sup> Die einzige Untersuchung zu Samaritanern in Ägypten, das im islamischen Mittelalter als Siedlungsort weit weniger wichtig war als Damaskus, die Anspruch auf eine vollständige Auswertung der Quellen erhebt, stammt von Reinhard Pummer (“The Samaritans in Egypt,” in *Etudes sémitiques offertes à Jean Margain*, ed. Christian-Bernard Amphoux, Albert Frey und Ursula Schaffner-Reiser, Lausanne 1998, S. 213-32). Pummer erwähnt zwar keine samaritanischen Gelehrten, die theologische Werke verfassten, wohl aber zwei samaritanische Ärzte: Abu ‘Imrān Mūsā b. Ya‘qūb b. Ishāq, im 11. Jh. Hofarzt und Leiter der jüdischen Gemeinschaften, die Rabbaniten, Karäer und Samaritaner umfassten (S. 281f), und Abū Sa‘īd b. Afīf aus dem 15. Jh., der ein Werk über Medizin schrieb (S. 224).

<sup>19</sup> Vgl. Gerhard Wedel, “Transfer of Knowledge and the Biographies of Samaritan Scholars: Careers of Samaritan Physicians under Muslim Patronage”, *Samaritan Researches* 5 (2000), S. 3.75-3.83; ders., “Medicine as an integrative factor in Medieval Islamic societies. Physicians as mediators in multi-religious, multi-ethnic and multi-cultural social environments?”, in *XXIth International Congress of History of Science in Mexico City 2001. (Science and Cultural Diversity)*. Alain Touwaide, convenor of: “Science at the Frontiers - Medicine and Cultures in the Ancient World”, CD-ROM Ausgabe, Mexico 2005. – Ibn Abī Uṣāibi‘a erwähnt in seinem ‘*Uyūn al-anbā’ fi ṭabaqāt al-aṭibbā’* vier samaritanische Ärzte. Er listet die Werke dieser Ärzte auf, aus deren Buchtitel hervorgeht, dass sie nicht nur zur Medizin, sondern auch zu Theologie und Philosophie schrieben. Ṣadaqa as-Sāmīrī (st. ca. in Ḥarrān 1223) schrieb über die Seelenlehre, über Hippokrates, Pharmazeutika, aber auch über die Einheit Gottes *taḥḥīd* (ed. Nizār Riḍā, 1965, S. 717-21). Muḥaḍḍib ad-Dīn Yūsuf b. Abī Sa‘īd as-Sāmīrī (st. 1227 in Damaskus) schrieb einen Kommentar zur Torah (a.a.O., S. 721-23). Aṣ-Ṣāḥib Amīn ad-Daula, ein zum Islam konvertierter Wesir der Ayyubiden, der 1250 in Kairo nach dem

Jahrhundert begannen nun auch die Samaritaner, sich den nicht-religiösen Wissenschaften zu widmen – typischerweise in der Kombination Galenische Medizin und Aristotelische Philosophie.

### *Forschungsstand*

In der Samaritanistik wurde lange Zeit die These vertreten, die Religion der Samaritaner habe sich seit der Antike nicht nennenswert verändert. Der Schwerpunkt der bisherigen Forschung lag auf der samaritanischen Frühzeit, d.h. 4. vorchristliches bis 4. nach-christliches Jahrhundert. Baron z.B. argumentiert, dass die Samaritaner sich an einen territorialen Kultort, nämlich Nābulus mit dem Berg Garizim, banden und sich damit selbst isolierten. Seiner Ansicht nach fehlten ihnen die Erfahrungen aus Prophetentum und Exil, die den Juden die Emanzipation von territorialen Bindungen an einen Kultort brachte.<sup>20</sup> Immerhin räumt Baron ein, dass die Basis historischer Überlieferung über die Samaritaner unzuverlässig sei,<sup>21</sup> denn bis zur Zeit der Veröffentlichung seiner *Social and Religious History of the Jews*<sup>22</sup> lagen nur wenige Texteditionen vor, und man diskutierte nach wie vor die Geschichte der Samaritaner aufgrund der polemischen und irreführenden Berichte im Alten Testament und bei Flavius Josephus.<sup>23</sup> Ferner spielte das religiös-kulturelle Umfeld, in dem sich die Wissenschaftler bewegten, eine Rolle bei der Bewertung der Perioden der samaritanischen Geschichte.<sup>24</sup> Die aramäische Periode wird zumeist als "goldenes Zeitalter" bezeichnet, während man die arabisch geprägte Periode der Samaritaner unter muslimischer Vorherrschaft als Periode des Niedergangs ansieht.<sup>25</sup> Mittlerweile gilt aber als gesichert, dass die Samaritaner theologische Texte erst seit dem 13. Jahrhundert verfassten, und dass vermutlich

---

Putsch der Mamluken gegen die Ayyubiden hingerichtet wurde, schrieb ein Werk über Medizin (a.a.O., S. 723-28). Muwaffaq ad-Dīn Ya'qūb as-Sāmīrī (lebte und st. in Damaskus 1282) schrieb einen Kommentar zu Ibn Sīnā's *al-Qānūn* und eine Einführung zu Logik, Physik und Metaphysik (a.a.O., S. 767).

<sup>20</sup> Vgl. Salo Wittmayer Baron, *Social and Religious History of the Jews*. Second Edition, Revised and Enlarged, New York 1953-60, vol. 2, S. 28, 35.

<sup>21</sup> Baron, *Social and Religious History*, vol. 2, S. 29.

<sup>22</sup> Die für samaritanische Geschichte relevanten Bände 2 und 5 erschienen 1953 bzw. 1957.

<sup>23</sup> Eine quellengerechte Untersuchung zur Herkunft der Samaritaner und dem polemischen Gehalt bietet erst Ferdinand Dexinger, der mit der Methode der Quellenscheidung die historischen Dimensionen der Berichte im AT aufzeigt. ("Der Ursprung der Samaritaner im Spiegel der frühen Quellen", in *Samaritaner*, S. 67-140). Zu den Details des Samaritanerbildes in antiken Quellen siehe die Untersuchung von Rita Egger (*Josephus Flavius und die Samaritaner. Eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner*, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1986) und den Quellenband von Jürgen Zangenberg, *ΣΑΜΑΡΕΙΑ. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung*, Tübingen / Basel 1994.

<sup>24</sup> Vgl. Menachem Mor, "Samaritan History. 1. The Persian, Hellenistic and Hasmonaean Period", in *Samaritans*, S. 1.

<sup>25</sup> Vgl. John MacDonald, *The Theology of the Samaritans*, London 1964, S. 447 und *passim*.



überhaupt erst seit dieser Zeit von einer systematischen Theologie gesprochen werden kann. John MacDonalds *Theology of the Samaritans* (London 1964) etwa oder Alexander Broadies *Samaritan Philosophy* (Leiden 1981) beruhten allein auf dem spärlichen Material der samaritanischen Frühzeit. Späteres, besonders auf Arabisch verfasstes Material fand hier noch keine Berücksichtigung.

Yizhaq Ben-Zvi hatte bereits in den 1920er Jahren einen Perspektivenwechsel eingeleitet, der zu einer neuen Betrachtung der samaritanischen Kultur führte. Er ist der allgemeinen Öffentlichkeit als zweiter Staatspräsident von Israel (1952-63) und eventuell noch als Gründer des Jerusalemer Ben-Zvi-Instituts zur Erforschung des orientalischen Judentums bekannt. Für die Samaritaner wurde er jedoch dadurch zu einem Förderer, dass er nicht nur ihre Kultur als eigenständig anerkannte, sondern ihnen auch einen Weg wies, als ethnische Einheit der Auslöschung zu entkommen.<sup>26</sup> Die von ihm eingeleitete Entwicklung resultierte in einem eigenen Personenstandsrecht im Staat Israel, wonach die Samaritaner heute als israelitische Sekte und Zweig des jüdischen Volkes anerkannt sind. Damit endet eine über zwei Jahrtausende geführte Auseinandersetzung.<sup>27</sup>

Ze'ev Ben-Hayyim ist der eigentliche Initiator der modernen Samaritanistik.<sup>28</sup> Desweiteren entstand mit der 1985 in Paris gegründeten Société d'Études Samaritaines (SÉS) eine Organisation, die eine Reihe von internationalen Kongressen durchführte und zu einem Aufschwung des Faches beitrug.<sup>29</sup> Aus dem Kreis der Mitglieder der SÉS gingen grundlegende Werke der Samaritanistik hervor, so etwa ein von Alan D. Crown herausgegebenes Standardwerk (*The Samaritans*, 1989). Ferner wurden wissenschaftliche Hilfsmittel zum Verständnis der Hauptsprachen der Samaritaner, Hebräisch, Aramäisch und des von Ben-Hayyim

<sup>26</sup> Der Samaritaner Benyamim Tsedaka berichtet über den gefundenen Weg: "Ben-Zvi ... convinced the Samaritans, for lack of a viable choice, to cancel their prohibition against marrying women from outside the community, and as a result a number of Samaritans have done so over the decades (beginning in 1925). ... The Samaritan population doubled within a span of 30 years". ("Samaritans", in *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 14, Sp. 735f.); vgl. Reinhard Pummer, "Demography", in *Companion*, S. 70-72. – Yizhaq Ben-Zvi's Geschichte der Samaritaner erlebte zwei Auflagen: *Sefer ha-Shomronim. Toldotam, moshvotehem, datam vesifrutam*, Tel Aviv 1935, veränderte Ausgaben 1970/1977.

<sup>27</sup> Vgl. Michael Corinaldi, "The Personal Status of the Samaritans in Israel", *Samaritan Researches* 5 (2000), S. 2.96.

<sup>28</sup> Ben-Hayyims Schriften zur Samaritanistik sind allerdings ausschließlich auf Hebräisch verfasst und wurden deshalb nicht in weiteren Kreisen rezipiert. Zu erwähnen sind insbesondere sein *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritans* 1-5, 1957-77 und *Tibāt Mārḡe: A Collection of Samaritan Midrashim*, edited, translated, annotated, Jerusalem 1988. Inzwischen liegt eine englische Übersetzung seiner Grammatik des samaritanischen Hebräisch vor (Ben-Hayyim und Tal: *A Grammar of Samaritan Hebrew. Based on the Recitation of the Law in Comparison with the Tiberian and other Jewish Traditions. A Revised Edition in English*, Jerusalem 2000).

<sup>29</sup> Zur Gründung dieser Gesellschaft für samaritanistische Studien siehe: Sixdenier, "Prologue", in *Samaritans*, S. V; vgl. Macuch "Wissenschaftliche Nachrichten", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 136 (1986), S. \*37\*.\*39\*.

Šōmrōnīt “Samaritanisch” genannten Dialektes, von Rudolf Macuch,<sup>30</sup> Abraham Tal<sup>31</sup> und Moshe Florentin<sup>32</sup> verfasst. Zum Arabischen gibt es bislang lediglich Einzeluntersuchungen, die sich auf das Sprachmaterial der wenigen edierten Texte stützen.<sup>33</sup> Die Standardbibliographie zu den Samaritanern erstellte Crown in drei Auflagen. Die Menge der erfassten Titel dokumentiert den Aufschwung der Samaritanistik.<sup>34</sup>

### *Die samaritanischen Handschriften*

Die wichtigsten Sammlungen samaritanischer Handschriften befinden sich in der British Library (London), in der John Rylands and University Library (Manchester) und in der Bibliothèque Nationale (Paris). Ihre Bestände sind in gedruckten Katalogen beschrieben.<sup>35</sup> Hinzu kommen die nicht katalogisierten Bestände der samaritanischen Abteilung in der Firkowitsch-Sammlung in St. Petersburg. Ebenso wie die Funde in der Geniza der Ben Ezra Synagoge (Fustāt/Kairo) eine neue Sicht auf die Geschichte des Judentums im islamischen Herrschaftsbereich im frü-

<sup>30</sup> Rudolf Macuch, *Grammatik des samaritanischen Hebräisch*, Berlin 1969; ders., *Grammatik des samaritanischen Aramäisch*, Berlin 1982.

<sup>31</sup> Abraham Tal, *A Dictionary of Samaritan Aramaic* 1-2, Leiden 2000.

<sup>32</sup> Šōmrōnīt ist die samaritanische Mischsprache aus Hebräisch, Aramäisch und Arabisch, vgl. Pummer, “Einführung in den Stand der Samaritanerforschung,” in *Samaritaner*, S. 7. Die aktuelle Darstellung des Šōmrōnīt stammt von Moshe Florentin, *Late Samaritan Hebrew. A Linguistic Analysis of its Different Types*, Leiden 2005; zu den Sprachen der Samaritaner siehe die Beiträge von Ben-Ḥayyim, Macuch und Stenhouse in *Samaritans*.

<sup>33</sup> Vgl. Rudolf Macuch, “On the Problems of Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch”, *Israel Oriental Studies* 9 (1979), S. 147-73; Stenhouse, “Samaritan Arabic. An analysis of its principal features based on material found in MSS of the *Kitab al-Tarikh* of Abu 'l-Fath”, in *Samaritans*, S. 585-623; Gerhard Wedel, “Aspekte der Etablierung des Arabischen als Literatursprache bei den Samaritanern”, in *Studia Semitica Necon Iranica. Rudolpho Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicata*, eds. Maria Macuch, Christa Müller-Kessler, Bert G. Fragner, Wiesbaden 1989, S. 397-407; Shehadeh, “The Arabic of the Samaritans and its Importance”, S. 551-75.

<sup>34</sup> *A Bibliography of the Samaritans*, 1. Auflage 1984: 2806 Titel; 2. Auflage 1993: 3653 Titel; Supplement 1996: ergänzt auf 3820 Titel; 3. Auflage zusammen mit Reinhard Pummer, Lanham, Md. 2005: 5484 Titel.

<sup>35</sup> Der Überblick über alle Sammlungen von Jean-Pierre Rothschild ist immer noch aktuell (“Samaritan Manuscripts”, in *Samaritans*, S. 771-94). Auf der Homepage der Samaritaner im Internet befindet sich auch eine Auflistung der Hss.-Sammlungen: [www.the-samaritans.com / Manuscript Resources \(manuscript.html\)](http://www.the-samaritans.com/ManuscriptResources(manuscript.html)). – Kataloge der wichtigsten Sammlungen: Alan D. Crown, *A Catalogue of the Samaritan Manuscripts of the British Library*, London 1998; Edward Robertson, *Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the John Rylands Library, Manchester* 1-2, Manchester 1938-62; Jean-Pierre Rothschild, *Catalogue des manuscrits Samaritains*, Paris 1985. Die Katalogisierung der samaritanischen Handschriften in Deutschland findet im Rahmen des Projektes der “Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland” (KOHD) unter der Leitung der Orientabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz statt. Ein Band zu den samaritanischen Handschriften wird derzeit von Heinz Pohl unter Beteiligung von Gerhard Wedel vorbereitet.

hen Mittelalter eröffneten, könnten die samaritanischen Handschriften, die Abraham Firkowitsch (1787-1874) während seiner Aufenthalte 1864 in Jerusalem und Nābulus erwarb und anschließend der (heute) Russischen Nationalbibliothek verkaufte, künftig zum bedeutendsten Forschungsmaterial für die Samaritanistik werden.<sup>36</sup> Im Vergleich dazu sind die wenigen Fragmente und Briefe von Samaritanern, die aus der Ben Ezra Geniza stammen, unbedeutend.<sup>37</sup> Der samaritanische Teil der Firkowitsch-Sammlung umfasst heute 1350 Fragmente und stellt damit zumindest die zahlenmässig größte Sammlung samaritanischer Handschriften dar. Im Folgenden soll ein Überblick über den Bestand gegeben werden.<sup>38</sup>

section	items	leaves / pieces	form	material	department	category / content / language	dates
1	28	28	scrolls	parchment	ספרי תורה - עתיקים - מגילות	Pentateuch: 3 of which are almost complete	12th - 16th
2a	207	3025	codexes, fragments or bound series	folios on parchment	ספרי תורה - עתיקים - כרוכים	Pentateuch: 2 very old almost complete; in Hebrew, Samaritan, Arabic	12th - 16th
2b	164	2180	books, segments or pages	folios on paper	ספרי תורה על כתובים על נייר	Pentateuch	14th - 19th

<sup>36</sup> Wie Firkowitsch die Geniza auf dem Berg Garizim und die zweite Geniza aus dem samaritanischen Stadtviertel von Nābulus "ausplünderte", haben Harviainen und Shehadeh anhand der Briefe von Firkowitsch dargestellt. ("How did Abraham Firkovich acquire the great collection of Samaritan Manuscripts in Nablus in 1864?").

<sup>37</sup> Zu den samaritanischen Hss. in der Kairo Geniza vgl. Crown "Cairo Geniza", in *Companion*, S. 46 und Friedrich Niessen, "A Judeo-Arabic Fragment of a Samaritan Chronicle from the Cairo Geniza", *Journal of Semitic Studies* 47 (2002), S. 233 Anm. 83.

<sup>38</sup> Dieser Überblick beruht auf der bisher umfassendsten Dokumentation des Bestandes von Haseeb Shehadeh ("Erster Rechenschaftsbericht über die Handschriften der Samaritaner in Sankt Petersburg", [Hebräisch] *A.B. - The Samaritan News* No. 549, Holon, Israel 20.8.1993, S. 19-31), ergänzt um Angaben bei Jean-Pierre Rothschild ("Samaritan Manuscripts", 1989) und Benyamim Tsedaka ("The Implication of the Phirkovitz Collection - The Ancient Samaritan Manuscripts in Saint Petersburg Public Library on the Samaritan Rituals & Liturgy", *AB - The Samaritan News*, Nr. 574, 1.12.1992, Holon, Israel, S. 38-41, Nr. 575, 15.12.1992, S. 43-7). - Shehadeh's Angaben insbesondere zu den Datierungen und dem Inhalt der einzelnen Abteilungen weichen von denen bei Rothschild und Tsedaka ab. Die Rubrik "category / content / language" wurde aus den Angaben Shehadeh's, Rothschild's und Tsedaka's kombiniert. - Der Katalog samaritanischer Hss. von Vilsker / (*Samaritan Documents in the State Public Library M.J. Saltykov-Shchedrin. A Catalogue* [Russisch], St. Petersburg 1992) ist nicht sehr hilfreich, da dort die Handschriften nicht systematisch nach den 14 Abteilungen beschrieben werden. Beschrieben werden nur 98 Fragmente. Meine Überprüfung ergab, dass im Index Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī und sein *Kitāb at-Ṭabbāḥ* nicht erwähnt werden, obwohl bekannt ist, dass ein fast vollständiger Text und weitere Fragmente vorhanden sind.

<i>section</i>	<i>items</i>	<i>leaves / pieces</i>	<i>form</i>	<i>material</i>	<i>department</i>	<i>category / content / language</i>	<i>dates</i>
3	52	2426	files	folios on paper	פרשנות לתורה	commentary, translations and interpretations of the Torah in Hebrew and Arabic	14th - 15th
4	61	1593	books	folios on paper	דת והלכה	"Halacha", dogmatics, law, prayers, in Arabic (only)	16th - 18th
5	10	237	books	folios on paper	דיקדוק וסילונים	grammar and dictionaries in Arabic	14th - 18th
6	48	848	books	folios on paper	כרונקות ומדרשים	chronicles: history and "Midrash" in Samaritan and Arabic	15th - 19th
7	70	715	books	folios on paper and parchment	חשבון הלוח ואסטרונומיה	calculation of the calendar, astrology, astronomy in Samaritan and Arabic	14th - 17th
8	106	1024	books	folios on paper Arabic	רפואה, מדע וספרות יפה	medicine, exact science (physics) and belles-lettres	13th - 19th
9	375	5946	books	folios on paper and parchment	ספרי תפילה	books of prayer; liturgical poetry	13th - 19th
10	94	94	manuscripts	folios on paper and parchment	כתובות, מסמכים וגירושין	88 deeds of marriage, 1 deed of divorce, 3 letters to Europe and a letter of Jaacov B. Aharon, the high Priest to Firkovitch and one personal testimony	(16th - 18th)
11	10	12	amulets	folios	קמעות	amulets	16th - 19th
12	12	24	inscriptions; printed	volumes	כתובות וצילומים	inscriptions (incl. of the Ten	4th - 19th

section	items	leaves / pieces	form	material	department	category / content / language	dates
			books			Commandments from the 4th century) and two Holy Arks	
13	66	118	segments and pages from the books	folios Arabic	שירה בערבית	Arabo-Samaritan poetry; festival ceremonies	15th - 19th
14	45	116	documents and con- tracts	folios Arabic	מסמכים שונים ושטרי בעלות	various docu- ments and con- tracts of property	1559 - 1858

### Das Erscheinungsbild samaritanisch-arabischer Handschriften

Samaritanische Autoren und Kopisten verwenden in ihren arabischen Handschriften formale Elemente, wie auch Muslime sie verwenden: *Basmala*, *Muqaddima* (Vorwort mit *Hamdala* in Reimprosa, Betreff mit *ammā baʿdu*), Eulogien (nach der Erwähnung Gottes: *Allāh taʿālā* oder *ʿazza wa-ğalla*, einleitend vor Pentateuchzitate: *qauluhu taʿālā*, nach der Erwähnung des Propheten Moses: *Mūsā ibn Imrān ar-rasūl ʿalaibi as-salām* und ähnlich), Kolophone am Ende der Handschrift mit Angabe des Buchtitels und Namen der Kopisten. Die Datierungen werden zu meist in mehreren Ären angegeben.<sup>39</sup> Einige der Handschriften enthalten ein Inhaltsverzeichnis, *fibrīst*, in Form eines gitterförmigen Rasters, in das der Kopist Kapitelüberschriften und Seitenzahlen einträgt. Weiterhin gibt es Marginalien wie Ergänzungen, Korrekturen, Paginierungen, und Kustoden. Ebenso ist es üblich, Überschriften und Pentateuchzitate mit roter Tinte von der schwarzen Tinte des Textkörpers abzusetzen. Das augenfälligste Unterscheidungsmerkmal samaritanischer Texte gegenüber muslimischen Texten sind die in die arabischen Texte eingefügten Pentateuchzitate in samaritanischer Schrift. Durch diesen Schrifttyp unterscheiden sich samaritanische Texte auch von arabischen Texten der Juden, die ihre hebräischen Zitate in hebräischer Quadratschrift schreiben.

<sup>39</sup> Die wichtigsten, von den Samaritanern verwendeten Ären sind: die "islamische Ära", *ʿarabiyya* oder *sana ismāʿiliyya* genannt, die "Ära nach Erschaffung der Welt", die "Ära nach dem Auszug aus Ägypten" oder die "Ära nach dem Eintritt ins Land Kanaan". Vgl. Crown, *Samaritan Scribes and Manuscripts*, S. 52-54.

## *Die theologische und halachische Terminologie am Beispiel des Kitāb at-Ṭabbāḥ*

Als die Samaritaner das Arabische als Umgangs- und Schriftsprache übernahmen, durchliefen sie zum wiederholten Mal einen Prozess der Anpassung und Identitätsfindung in einer multikulturell, multireligiös und multilingual geprägten Umgebung. Arabisch ist nach Hebräisch, Griechisch<sup>40</sup> und Aramäisch die vierte Schriftsprache der Samaritaner. Im *Kitāb at-Ṭabbāḥ* spiegelt sich ein Übergangsprozess der Adaption arabischer Terminologie im 11. Jahrhundert wieder, der sich in vier Kategorien unterteilen lässt.<sup>41</sup>

1. Bestimmte hebräische Wörter bleiben unübersetzt im arabischen Text stehen.<sup>42</sup> Beispiel: *ṭebah* "Schlachtung" (Gen 43, 16) entspricht arab. *ḏabḥ*. Aus der hebräischen Form *ṭebah* ist eventuell der arabisierte Titel des Buches *Kitāb at-Ṭabbāḥ* entstanden, da am Anfang des Buches die Schlachtungsregeln behandelt werden. Die wörtliche Bedeutung im Arabischen "Buch des Kochs" ist eher unwahrscheinlich.

2. Die arabischen Wörter im Text werden in der Bedeutung entsprechend dem muslimischen Gebrauch verwendet. Beispiele: *kalām Allāh* "Wort Gottes"; *ṣarʿ* und *ṣarīʿa* "Offenbarungstext"; *samʿ* "mündliche Überlieferung"; *taḥḥid* "Einheit Gottes"; *ʿaql* "Vernunft"; *nazar* "theologische Spekulation"; *ḡauhar* "Substanz"; *ʿarād*, Pl. *aʿrād* "Akzidenz"; *ṣifa*, Pl. *ṣifāt* "Attribut"; *taḡsim* "Anthropomorphismus"; *taʿwīl* "allegorische Interpretation" anthropomorpher Darstellungen Gottes im Pentateuch; *ṣarḥ* "Kommentar"; *nash* "Abrogation"; *naql* "Überlieferung"; *taklif* "Verpflichtung zum Gehorsam"; *mukallaḥ* "der zum Gehorsam Verpflichtete, der Mensch"; *mukallif* "der zum Gehorsam Verpflichtende, Gott".

3. Bestimmte arabische Wörter erhalten eine neue Bedeutung, die den besonderen samaritanischen kulturellen Verhältnissen angepasst ist. Beispiele: *ṣarīʿa* "göttliches Gesetz" steht für die Torah, d.i. der Pentateuch; *imām* "Vorbeter" steht für *kohen* "Priester"; *mihṛāb* "Gebetsnische" steht für *mizbeʿaḥ* "Altar"; *al-fātiḥa* "die Eröffnende Sure des Korans" steht für *ṣemaʿ yisraʿel*, das samaritanische und jüdische Gebet (Dt 6,4-9); *ṣalāt* "Gebet" steht für *tefillah* "Gebet".

<sup>40</sup> *Samareitikon* nannte Origenes (lebte etwa 185-254) seine Quelle für samaritanische Lesungen, die er in der Hexapla (einer Edition des AT in sechs Spalten) verwendete. Origenes unterschied einen dreifachen Schriftsinn: buchstäblich, moralisch und allegorisch-mystisch. Besonders die Anwendung des allegorischen Schriftsinnes wurde für die späteren Theologien wie die der Samaritaner und der Muʿtazila von entscheidender Bedeutung. Zum *Samareitikon* vgl. Wassermann, "Samareitikon", in *Companion*, S. 209f. und Noja, "The Samareitikon", in *Samaritans*, S. 408-12.

<sup>41</sup> Im folgenden wird die jüdisch-masoretische und nicht die samaritanische Aussprache hebräischer Wörter verwendet. Beispiele in Nr. 3 stammen aus: Macuch, Rez. Noja: *Il Kitāb al-Kāfi dei Samaritani*, *Orientalistische Literaturzeitung* 69 (1974), Sp. 162. Alle weiteren Beispiele sind meiner Edition des *Kitāb at-Ṭabbāḥ* entnommen. Vgl. auch mein "Aspekte der Etablierung des Arabischen als Literatursprache bei den Samaritanern", S. 397-407.

<sup>42</sup> Das trifft auf Zitate aus dem hebräischen Pentateuch der Samaritaner fast ausschließlich zu.

4. Hebräische Wörter aus dem Pentateuch werden ins Arabische übersetzt, entweder unter Beibehaltung der Wortwurzel oder unter Verwendung einer abweichenden Wortwurzel im Arabischen. Beispiele: arab. *ġār* “Nachbar” wird verwendet für hebr. *ger* “Fremder, Schutzbefohlener, Proselyt”; arab. *ḥaġġ* “Wallfahrt” wird verwendet für hebr. *ḥag* “Fest” (Ex 12, 14); diese erweiterte Bedeutung entstand wohl, weil die Samaritaner an den mit *ḥaġġ* bezeichneten Festtagen auf den Berg Garizim wallfahren. Arab. *ġabal al-baraka* steht für aram. *ṭūr berīk*, “der gesegnete Berg, der Garizim”.<sup>43</sup>

### *Der samaritanische Gelehrte Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī*

Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī gilt als der wichtigste samaritanische Gelehrte seiner Zeit.<sup>44</sup> Ihm wird die erste arabische Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs zugeschrieben, und sein Hauptwerk *Kitāb at-Ṭabbāḥ* ist das erste theologische und halachische Handbuch der Samaritaner in arabischer Sprache, dessen Lehren über Jahrhunderte hinweg bis heute Gültigkeit behielten.

Abu l-Ḥasan wird häufig als Priester bezeichnet, weil er neben theologischen Werken in arabischer Sprache auch liturgische Hymnen in aramäischer Sprache verfasste.<sup>45</sup> Da er aber in den einschlägigen Listen der samaritanischen Hohen

<sup>43</sup> Im *Kitāb at-Ṭabbāḥ* finden sich Reste des Tabus, dass Nichtmuslime den Qurʾān weder benutzen noch zitieren dürfen. In beiden Handschriften (Manchester JRL codex 9A, kopiert 1692-1711, und BL London Or 12257, kopiert 1840-72) wird das Wort Qurʾān im Kapitel über die Anthropomorphismen in Torah und Qurʾān nicht in arabischen Buchstaben, sondern in samaritanischer Schrift wiedergegeben: *בני אלקראן* (JRL ms. 9: f. 93b; BL Or 12257: f. 49); das Koranzitat *بد الله مغولة . . . قالوا بل بداه مبسوطان* (Qurʾān 5:64) geben beide Hss. in arabischer Schrift wieder. Im Kapitel über die Wahrheit der Offenbarung (*ḥaqīqat at-tanzīl*) schreibt der Autor Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī, dass einige Samaritaner der irrigen Lehre der Sunniten anhängen, dass der Koran erschaffen sei. Der Kopist von Hs. JRL codex 9 f. 167b schreibt: *الى ما ذهب اليه طائفة االسنة ان اלקراان كلان منزل عير مخلق* (In der samaritanischen Schrift sind die arabischen Laute *ġ* und *ḥ* durch diakritische Punkte über dem jeweiligen Zeichen markiert.) Der Kopist der Hs. Or 12257 p. 145 dagegen schreibt die Stelle auf Arabisch inklusive einiger Varianten: *ذهبوا الى ما ذهبه اليه اهل السنة بان القران كلام منزل غير مخلق*. Als Antwort auf diese Lehre erwidert Abu l-Ḥasan: *ḥaqīqat at-tanzīl . . . kaunubū mahlūqan* (f. 168a) “Die Wahrheit der Offenbarung ist . . . dass sie geschaffen ist”. Zum Thema Koranzitate als Tabu vgl. Sklare: “Responses to Islamic Polemics by Jewish Mutakallimūn in the Tenth Century”, in *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*, ed. Hava Lazarus-Yafeh [et al.], Wiesbaden 1999, S.139; Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, S.7.

<sup>44</sup> Vgl. Jean-Francois Faü et Alan D. Crown, *Les Samaritains, rescapés de 2700 ans d'Histoire*, Paris 2001, S. 87f; Macuch, “On the Problems of the Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch”, S. 149; Halkin, “Samaritan Polemics against the Jews”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 7 (1935-36), S. 17, und ders. “The Relation of the Samaritans to Saadia Gaon”, in *Saadya Anniversary Volume. Texts and Studies*, vol. 2, New York 1943, *passim*. – Sein Zeitgenosse al-Mu‘allim al-Barakāt nennt ihn *aṣ-Ṣaiḥ al-Fāḍil* (Macuch, “On the Problems”, S. 151).

<sup>45</sup> Der Hohe Priester Jacob ben Aaron (lebte 1840-1916 und war Hoher Priester ab 1857) nennt Abu l-Ḥasan sogar “our most learned high priest” (engl. Übersetzung: Jacob ben Aaron: “The Book of Enlightenment by Jacob, the Son of Aaron, Samaritan High Priest,

Priester nicht erwähnt wird, ist eher anzunehmen, dass er ein Laiengelehrter war. Auch in anderen Texten finden sich keine biographischen Angaben über ihn. Übereinstimmend nehmen Samaritaner und Samaritanisten an, dass Abu l-Ḥasan aṣ-Šūrī im 11. Jahrhundert in Damaskus lebte.<sup>46</sup> Nach der traditionellen Meinung der Samaritaner schrieb er dort sein *Kitāb at-Ṭabbāḥ* zwischen 1030 und 1040.<sup>47</sup> Über die Deutung seiner *kunya* und *nisba* besteht kein Konsens. Die *kunya* Abu l-Ḥasan kann ein nachträglich verliehener Ehrenname sein, und eine Herkunft aus Tyros, wie es seine *nisba* aṣ-Šūrī erwarten lässt, gilt als unwahrscheinlich.<sup>48</sup>

---

Nablus, Palestine”, (ed. William E. Barton, übers. Abdullah ben Kori), *Bibliotheca Sacra. A Religious and Sociological Quarterly* 70 (1913), S. 470) und “the relative of ours” (S. 478). Belege zur “Aktualität” Abu l-Ḥasans finden sich ebenfalls bei Jacob ben Aaron, der Abu l-Ḥasans Lehren zu Peṣaḥ (S. 346), zur Offenbarung der Torah (S. 470), zur Rolle von Moses als Prophet (S. 478) und zur absoluten Entscheidungsmacht der Priester (S. 585) wiedergibt.

- <sup>46</sup> Raphael Weiss veröffentlichte 1950-51 seinen Versuch, die Lebenszeit Abu l-Ḥasans mit Hilfe von astronomischen Daten zu bestimmen, die er in Abu l-Ḥasans *Kitāb at-Ṭabbāḥ* fand. Insbesondere verwendete er die Daten, die Abu l-Ḥasan in seiner Abhandlung zum Kalender gab, mit denen der Frühlingspunkt und damit das exakte Datum von Peṣaḥ zu bestimmen ist. (“Abū 'l-Ḥasan Al-Šūrī's Discourse on the Calendar in the Kitāb Al-Ṭabbāḥ. Rylands Samaritan Codex IX”, *Bulletin of the John Rylands Library Manchester* 30 (1946-47), S. 144-56). Dabei grenzte er Abu l-Ḥasans Lebenszeit auf die Jahre zwischen 995 und 1130 ein. Zur genaueren Datierung untersucht er die Lebensdaten des Karäers Abū Ya'qūb Yūsuf al-Baṣīr, den Abu l-Ḥasan namentlich erwähnt, und der in der 1. Hälfte des 11. Jh.s gelebt haben muss. Weiss kann damit die traditionelle Datierung des *Kitāb at-Ṭabbāḥ* zwischen 1030 und 1040 bestätigen. Vgl. G. Wedel, *Kitāb at-Ṭabbāḥ des Samaritaner Abū l-Ḥasan aṣ-Šūrī*. Kritische Edition und kommentierte Übersetzung des ersten Teils, Berlin 1987, S. 11; Shehadeh, “The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch”, in *Samaritanians*, S. 488, und Shehadeh, “Ab Ḥisda”, in *Companion*, S. 3.
- <sup>47</sup> “Nach den übereinstimmenden Angaben der Samaritaner soll er sein großes Werk *al-Ṭabbāḥ* zwischen 1030 und 1040 n. Chr. geschrieben haben, und das scheint richtig zu sein.” So Moses Gaster ohne Belege in “Die samaritanische Litteratur”. (Anhang des Verfassers zum Artikel “Samaritaner” in der *Enzyklopaedie des Islām*, Bd. 1 (1934), Sp. 4a). Robertson katalogisierte eine Handschrift, die eine Liste von Handschriften im Besitz von Ab Ḥasda enthält (MS 326 Sp. 247f.). Diese Liste, die die Datierung des *Kitāb at-Ṭabbāḥ* auf das Jahr 1039 enthält, ist im Addendum C (Sp. 283-290) abgedruckt. Die Listennr. 5 enthält folgende Angaben: “ספר תלמוד קצור ושמו טבאח, by Abū 'l-Ḥasan al-Šūrī, 431 H [1039 D].” (Robertson, *Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the John Rylands Library Manchester*. Manchester 1962, Bd. 2, Sp. 283). Übersetzt heisst der Titel: “Buch der abgekürzten Lehre, dessen Name *ṬBĀḤ* ist”.
- <sup>48</sup> “His original name was Iṣḥāq b. Faraḡ (Hebr.: Marḥib) b. Mārūt. His *kunya* Abū l-Ḥasan (Aram. Ab Ḥisda) was probably given to him as an honorific name.” (Macuch, “On the Problems of the Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch”, S. 149) “... it is extremely difficult to start something positive with his *nisba*: al-Šūrī.” (ders., S. 150); vgl. H. Shehadeh: “Ab Ḥisda”, in *Companion*, S. 3. Eine weitere Variante seines Namens notiert Crown: “Ab Ḥasda (Isda) b. Ab Nefusha b. Neṣana, c. mid-11th century” (*Samaritan Scribes*, S. 24 Anm. 103). In seinem “Index of Samaritan Scribes” findet sich ausserdem folgende Namensform: “Ab Ḥasda b. Ab Nefusha b. Ab Neṣana b. Ab[i] Rashid, 1189. Scribe, Bodley Or. 699 (= BZ 4).” (S. 392 Nr. 12). Die hier zitierte Jahreszahl 1189 widerspricht der sonstigen Datierung auf die Mitte des 11. Jahrhunderts.



Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī gilt als der Verfasser der folgenden Werke:

1. Arabische Übersetzung des samaritanischen Pentateuch. (*Companion*, S. 22) Es ist allerdings umstritten, ob Abu l-Ḥasan diese Übersetzung anfertigte.<sup>49</sup>
2. *Kitāb aṭ-Ṭabbāḥ* (*Companion*, S. 145), ein theologisches und halachisches Sammelwerk. Kritische Edition des ersten Teils mit Übersetzung und Kommentar von Gerhard Wedel (1987). Die wichtigsten Hss. sind JRL Manchester 9a; Nābulus N 123; Oxford Bodl. Hunt. 24; Paris BN arabe 4521; London BM Or 12257.<sup>50</sup>
3. *Kitāb al-Maʿād* = “Buch der Wiederkehr”, ein kurzes eschatologisches Werk mit Zitaten aus der arabischen Version des samaritanischen Pentateuch (*Companion*, S. 43). Die wichtigsten Hss. sind Oxford Bodl. Hunt. 350; Nāblus N 148; JRL Manchester 238.
4. *Kitāb fī šurūḥ al-ʿašr kalimāt* = *Šarḥ ʿašeret ba-dibberot* = “Kommentar zum Dekalog” (*Companion*, S. 144). Als Anhang zum *Kitāb aṭ-Ṭabbāḥ* erhalten in den folgenden (wichtigsten) Hss.: London BM Or 12257; Nābulus N 123.
5. *Ḥuṭba al-ġāmiʿa* = *Šarḥ be-ba-azīnū* (Dt 32) = “Kommentar zur Versammlungsrede”. Edition des samaritanisch-arabischen Textes in hebräischen Buchstaben von Abraham Halkin, in: *Lešonenu* 32 (1967/68), S. 208-46, (Edition: S. 210-26). (Handschriftlich überliefert zumeist als Anhang zum *Kitāb aṭ-Ṭabbāḥ*; eigenständige Hss. oder kombiniert mit Texten anderer Autoren: Nāblus N 125 und 127; Berlin StaBi Or 4<sup>o</sup> arab 1083; JRL Manchester 175, 215).
6. Hebräische und aramäische Gedichte, *piyyuṭim*. (*Companion*, S. 3) Einige Beispiele haben Cowley und Tal abgedruckt.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Abraham S. Halkin, “The Scholia to Numbers and Deuteronomy in the Samaritan-Arabic Pentateuch”, *The Jewish Quarterly Review* NS 34 i (1943-44), S. 42. Haseeb Shehadeh edierte den samaritanischen Pentateuch in arabischer Übersetzung basierend auf zwei Versionen (1989-2002). Im *Kitāb aṭ-Ṭabbāḥ* finden sich arabische Pentateuchzitate, die von den Textvarianten der Edition von Shehadeh abweichen. Vgl. Haseeb Shehadeh, *The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch*, edited from the manuscript with an Introductory Volume, Bd. 1, S. iii-iv (foreword).

<sup>50</sup> Wichtig für die Kollationierung des *Kitāb aṭ-Ṭabbāḥ* in einer künftigen Gesamtedition ist die Liste, die ein Brief von Firkowitsch enthält. In einer Aufzählung von 30 samaritanischen Texten findet sich als Eintrag: Nr. 2 “Precepts by Yefet Abū al-Ḥasan Sūrī מצות ליפת אברו אלחסן טורי, 3 parts.” (Harviainen und Shehadeh, “How did Abraham Firkovitch acquire the great collection of Samaritan Manuscripts in Nablus in 1864?”, S. 179). Es handelt sich eventuell um eine vollständige Handschrift des *Kitāb aṭ-Ṭabbāḥ*. Diese Annahme wird durch eine Mitteilung Benjamim Tsedakas bestätigt, dass es in der Firkowitsch-Sammlung (“Sektion IV. Halacha”) ausser dem kompletten Manuskript noch 13 Fragmente des *Kitāb aṭ-Ṭabbāḥ* gibt.

<sup>51</sup> Arthur Ernest Cowley, *The Samaritan Liturgy* 1-2, Oxford 1909. Zwei aramäische Texte: S. 70-73, ein hebräischer Text: 79f., Ergänzungen: S. 869f., 875-77. Abraham Tal hat ein Beispiel in seine “Samaritan Literature” aufgenommen. (in *Samaritans*, S. 456f.). In Robertsons *Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the JR Library Manchester* finden sich 9 Hinweise auf Liturgien von Abū l-Ḥasan, in Bd. 1 (1938): No. 11, 13, 14, 18, 20 und inBd. 2 (1962): No. 103, 108, 112, 113.

### *Muʿtazilitische Tendenzen im Kitāb at-Ṭabbāḥ*

Das *Kitāb at-Ṭabbāḥ* ist das erste samaritanische Werk in arabischer Sprache, in dem neben Themen aus den Bereichen Exegese und Halacha auch die Theologie in der Art des *kalām* behandelt wird. Diesem Werk liegt die gemeinsame Tendenz zugrunde, dass der Autor apologetische und polemische Absichten verfolgt, um die Sache seiner samaritanischen Gemeinschaft zu verfechten. In erster Linie wendet er sich gegen jüdische Lehren der rabbanitischen Exegese und Halacha. Ein beträchtlicher Teil der Einzeltraktate setzt sich mit den Lehren muslimischer Theologen auseinander. Dabei macht sich der Autor muʿtazilitische Standpunkte zueigen und verurteilt solche muslimischen Positionen, die von den Lehren der Muʿtazila abweichen. In einem Kapitel verurteilt er die christliche Trinitätslehre.

Das *Kitāb at-Ṭabbāḥ* ist kein systematisch aufgebautes Werk. Es besteht aus ehemals möglicherweise selbständigen Traktaten bzw. Responsen, die hier zusammengestellt werden. Bereits die Überschriften einiger Kapitel verweisen auf die Textsorten: "Abhandlung" (*kalām*), Textabschnitte, in denen Abu l-Ḥasan in seiner "Antwort" (*ǧawāb*) die These eines Opponenten widerlegt; Responsen erkennt man am Frage-Antwort-Schema. Von den 70 Kapiteln des *Kitāb at-Ṭabbāḥ* sind 18 Kapitel theologischen Themen gewidmet. Acht Kapitel werden im Folgenden ausgewertet, um an ausgewählten Beispielen die muʿtazilitischen Tendenzen des Autors aufzuzeigen. In den theologischen Kapiteln argumentiert Abu l-Ḥasan zumeist "rational", d.h. ohne Schriftbeweise aus dem Pentateuch heranzuziehen. Das trifft auf sieben der acht im folgenden untersuchten Kapitel zu. Die Kapitel, in denen theologische Themen behandelt werden, haben teils einschlägige Überschriften (z.B. *faṣl fi t-tauḥīd*), manchmal sind sie aber nur als "Abschnitt" *faṣl* betitelt, und der Inhalt wird erst aus der Lektüre klar. Einleitende Abschnitte zu verschiedenen Themen, wie etwa die Regelungen zum Erlass- und Jubeljahr, nimmt der Autor zum Anlass, sein theologisches Bekenntnis zu formulieren.

Abu l-Ḥasan behandelt die folgenden theologischen Themen: das Verhältnis von Offenbarung (*ṣarʿ*) und Vernunft (*ʿaql*), das Verhältnis von freiem Willen des Menschen und der Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber Gott (*taklīf*), das Problem der Anthropomorphismen (*taǧṣīm*) in Offenbarungsschriften, die Einheit Gottes (*tauḥīd*) und seine Wesensattribute (*ṣifāt dātīyya*), sowie das "Reden Gottes" (*kalām*). Weitere Themen, die im Folgenden nicht im Einzelnen behandelt, sondern nur aufgezählt werden sollen, sind: Echtheit von Propheten und mündlicher Tradition, Abrogation, Kategorien von Menschen und Taten, Verbote und Wissen, die Frage der Erschaffenheit oder Unerschaffenheit des Korans. Ganz im Sinne der Muʿtazila kritisiert er die Lehren der islamischen Philosophen (*falāsifa*) und verschiedener nicht-muʿtazilitischer Richtungen, die die Vorherbestimmung (*qaḍāʾ wa-ǧabr*) lehren. Zwar benennt er einige muslimische theologische Richtungen wie Ašʿariyya, Ḥašwiyya, Muǧbira und Qadariyya (damit meint

er in der Regel die Mu‘tazila), Namen einzelner Vertreter der verschiedenen muslimischen Denkrichtungen kommen allerdings nicht vor.

### *Das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft und die Rolle des Menschen*

Die mu‘tazilitischen Tendenzen bei Abu l-Ḥasan treten dem Leser bereits im Vorwort zum *Kitāb at-Ṭabbāḥ* entgegen (ff. 1b-3a).<sup>52</sup> In Reimprosa beschreibt der Autor, wie Gott dem Urmenschen Adam gegenüber den Tieren einen Vorrang verschaffte, indem er ihn mit Vernunft und Sprache ausstattete, damit er eine *ṣābāda* zum Monotheismus ablegen kann (f. 2a):

(Gott) erschuf den Menschen zusammen mit den Tieren (Lebewesen), er machte alles vollkommen, was er hervorbrachte; und nach diesen erschuf er Adam: es formte ihn der Mächtige mit einer Zunge (Sprache), (damit) er sagen kann: 'Es gibt keinen Gott ausser dir, der (du) groß an Macht (bist)!', er erschuf ihn im Alter von zwanzig Jahren und ließ ihn im Paradiesgarten wohnen, er schuf ihn mit vollkommener Vernunft und Empfindung und es gibt auf der Erde nicht seinesgleichen.

*Halaqa l-insān ma‘a l-ḥayawān – wa-kammala kull mā abda‘a – wa-ba‘dabum adam ṣana‘a – wa-ṣawwarahu l-‘azīm bi-l-lisān – qāla lā ilāh illā anta yā ‘azīm aš-šān – wa-ḥalaqahu qadr ibn ‘išrīn sana – wa-fi ḡānān askanahu – wa-ḥalaqahu tāmma l-‘aql wa-l-iḥsās – wa-lā labu fi l-ard min aḡnās.*

Da für Abu l-Ḥasan “die Vernunft der Beweis Gottes ist” (*al-‘aql ḥuḡḡat allāh*, f. 31b), wird die Vernunft wie bei der Mu‘tazila zur Grundlage seiner Theologie. Im Kapitel über die Vorschriften zum Pesah (*al-kalām fi farīḍa al-fasaḥ*, ff. 58a-87a) verwendet Abu l-Ḥasan zudem die Formulierung *abl al-‘adl wa-t-tauḥīd* für seine eigene Gemeinschaft. In welchem Sinne er diese Formulierung verwendet, bleibt allerdings unklar. Entweder übernimmt Abu l-Ḥasan diese Formulierung, um sich mit der Mu‘tazila zu identifizieren, oder er will nur im Kontext dieses Kapitels seine Gemeinschaft von den Ägyptern der Pharaonenzeit abgrenzen, die er kontrastierend *abl az-zulm wa-l-kufr* “Anhänger der Unterdrückung und des Unglaubens” bezeichnet.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Die Blattzählung folgt der Hs. Manchester John Rylands Library Codex 9. Zum Vergleich defekter Stellen wurde die Hs. London BL Or 12257 herangezogen. Zitate aus dem *Kitāb at-Ṭabbāḥ* werden teilweise in der mittelarabischen Schreibweise der Handschriften zitiert, d.h. ohne Hamza und diakritische Punkte bei Interdentallauten etc.

<sup>53</sup> Abu l-Ḥasan verwendet diese Formulierung im Zusammenhang mit dem Gebot, dass zum Pesah die Bewohner eines Hauses, deren Zahl zu gering ist, um ein ganzes Lamm zu verzehren, sich das Pesah-Lamm mit den Nachbarn teilen sollen. Dieses Gebot wurde im Pentateuch verordnet, wie Abu l-Ḥasan in seinem Kommentar zu Ex 12, 4 ausführt, damit die Gemeinde sich an die Situation in Ägypten erinnert, als das Volk Israel von ihren ägyptischen Nachbarn unterdrückt wurde. “Gott befahl den Israeliten, dass ein jeder von ihnen mit seinem Nachbarn gleichgestellt ist, um damit das Tun der Gerechten und Bekenner der Einheit Gottes von dem Tun der Ungerechten und Ungläubigen zu unterscheiden.” (*fa-amara llāh ta‘ālā Isrā‘īl an yaḡ‘ala kull minhum ḡarabu musāwīy labu li-yubaiyim bi-dālīka fi‘l abl al-‘adl wa-t-tauḥīd min fi‘l abl az-zulm wa-l-kufr*, f. 59b).

Auch das Kapitel über die Einheit Gottes (ff. 140b-143b) beginnt mit der Rolle der Vernunft (f. 140b):

Der Vernünftige (Mensch) wurde (von Gott) vernünftig geschaffen, damit er dem entsprechend seine Vernunft benutzt und durch Erleuchtung zur Einsicht geleitet wird.

*Imamā ġuʿila l-ʿaql ʿāqilan li-yaʿmala bi-muġib ʿaqlibi wa-yubtaḍi bi-nūr baṣīratibi.*

Im Kapitel über die Muġbira und die Qadariyya (ff. 164a-167a), in dem es um den freien Willen des Menschen geht, lässt sich aus der Reihenfolge, in der der Autor Vernunft, Propheten und offenbartes Gesetz (*šarʿ*) aufzählt, auf seine Präferenz der Vernunft schließen (f. 164a):

Er setzte die Vernunft als Beweismittel für seine Welt, die Propheten und Gesandten als Rechtleitung für seine Gemeinschaft und das Gesetz als Licht und Glanz für sein Volk.

*Aqāma al-ʿaql huġġatan fi ʿālamibi wa-l-anbiyā wa-r-rusul budā fi ummatibi wa-š-šarʿ nūr wa-ḍiyā fi qaumibi.*

### *Theologisches Bekenntnis Abu l-Hasans*

Einem Bekenntnis zur Muʿtazila gleich legt der Autor in der Einleitung zum Kapitel über die Regelung zum “Erlassjahr und Jubeljahr” (ff. 37a-41a) seine Haltung zu den Themen Einheit Gottes, Anthropomorphismen, Attribute und Schöpfung dar. Da das Kapitel von Kalenderregelungen handelt, leitet dieses “theologische Bekenntnis” zum eigentlichen Thema über, in dem Gott nicht als Schöpfer von Lebewesen erscheint, sondern als Schöpfer von Körpern, Elementen, Formen und insbesondere der Gestirne, deren Beobachtung die Grundlage aller Kalenderberechnungen darstellt. In Parallelismen stellt der Autor die Satzglieder gegenüber: Am Anfang des Abschnitts bilden positive Aussagen wie “Ewigkeit durch Existenz” einen Kontrast zu negativen Aussagen wie “unmöglich ist die Verkörperlichung”. Danach ergänzen sich die Aussagen der Satzglieder wie “der erste ohne Anfang und der letzte ohne Ende”. Das Kapitel beginnt mit einer Lobpreisung (f. 37a-b):

Gesegnet sei der, der gütig ist in Ewigkeit (seiner) Existenz und dem die Verkörperlichung (Anthropomorphismus) unmöglich ist, denn er ist der Eine in (der) Wirklichkeit nicht wie die eins der Zahlen, sondern indem er gekennzeichnet ist mit den (vielen) wesentlichen Attributen, und er (bleibt) dabei der eine; er ist der erste ohne Anfang und der letzte ohne Ende, der Anfang der geschaffenen Dinge und der Schöpfer der Körper und der Ordner der Elemente und der Schaffer der Formen, der Schöpfer der Gestirne und der Entfalter der Lichter (Sonne und Mond).

*Tabāraka man tafaddala fi l-azal bi-l-wuġūd wa-istahāla ʿalaibi t-taġšim wa-burwa l-wāhid bi-l-ḥaqīqa laisa ka-wāhid al-ʿaddad bal iḥtišāsubu bi-š-šifāt ad-ḍātiyya wa-bihā kāna wāhidan wa-burwa l-awwal bi-lā bidāya wa-l-āhir ilā ġair nihāya mabdā al-ḥawādiṯ wa-ḥāliq al-aġsām wa-murattib al-ʿanāšir wa-mukawwin al-aškāl šāniʿ al-kawākib wa-munāššir al-arwār.*

### *Das Verhältnis von Mensch und Gott: Ablehnung der Prädestination*

Im Kapitel über die Muğbira und die Qadariyya nennt Abu l-Ḥasan den freien Willen als Voraussetzung für eine gerechte Beurteilung von Taten (f. 164b):

Nachdem (Gott) den Menschen als jemand erschaffen hatte, der etwas verursachen und etwas abwenden kann, gab er (dem Menschen) die Möglichkeit zu tun, was er vorzieht. So versetzte (Gott) ihn in die Lage, das Gute (auch) zu meiden. (Nur) deshalb kann (Gott) ihn loben oder tadeln. Seine Vergeltung erlangt (der Mensch) nach dem Maß seines Verdienstes entsprechend einem gerechten und billigen Urteil.

*Wa-lammā ḥalaqa l-insān ʿalā dāʿin wa-sārifin mumkinan min fīl mā yaḥtārubu wa-yaqāʿu ʿalāibi ʾirāḍabu ḥasan li-aḡl dālika madāḥabu wa-dammahu wa-ḡazābu yaḥṣulu bi-miqdār istiḥqāqibi ʿalā qadiyyat al-ʿadl wa-l-inṣāf.*

Somit ist jede Prädestination von Taten undenkbar (f. 165a):

Wie könnte es dem Allweisen Erhabenen (möglich sein) durch Vorherbestimmung und Zwang das Gute zu verhindern und ihn davon abzuhalten? Das Erscheinen der Propheten wäre eine Dummheit und zwecklos.

*Fa-kaiḡa bi-l-ḥakīm taʿālā wa-l-qadā wa-l-ḡabr yammaʿān wa-yahruḡān ʿan al-ḥasan wa-yakūnu wurūd al-anbiyāʾ safāhan wa-ʿabaṭan.*

Diese Aussage gibt dem Autor Anlass zur Verurteilung der Prädestinierer (f. 165b):

Verderblich ist die Ansicht dessen, der die Vorherbestimmung und den Zwang vertritt.

*Wa-fasād rāy man yarā bi-l-qadā wa-l-ḡabr.*

### *Der abstrakte Gottesbegriff: Das Problem der Anthropomorphismen in den Offenbarungsschriften*

Insbesondere in der Frage der Anthropomorphismen in Offenbarungsschriften lässt Abu l-Ḥasans Gottesbegriff seine Nähe zu Lehren der Mu<sup>ʿ</sup>tazila erkennen.<sup>54</sup> In der “Abhandlung über die Auflösung der Zweifel, die einige der Widersacher als Verleumdung gegen den Text der heiligen Torah vorbringen” (*faṣl al-kalām fī ḥall al-ṣubab allatī auradabā baʿḡ al-muḥālifin taʿnan ʿalā nuṣḡat al-taurāb al-muqaddasa*, ff. 92a-94b) setzt er sich mit dem Vorwurf auseinander, die Anhänger der Torah nähmen die anthropomorphen Attribute, mit denen Gott im Pentateuch beschrieben wird, wörtlich. Er leugnet nicht, dass es Anthropomorphismen gibt. Damit der Vernunft aber genüge getan werden kann, propagiert er die Methode der allegorischen Interpretation (*taʿwīl*), mit deren Hilfe Gott trotzdem als unkörperliches Wesen verstanden werden kann. Der bereits in der Überschrift

<sup>54</sup> Vgl. dazu auch Gerhard Wedel, “Samaritanische Uminterpretation der Anthropomorphismen im Pentateuch”, in *Ausgewählte Vorträge. ZDMG Supplement VIII (XXIV. DOT in Köln 26- bis 30. Sept. 1988)*, Stuttgart 1990, S. 46-54.

dieses Kapitels angesprochene Widersacher (*ba'd al-muḥālifīn*) wird zwar im Laufe des Textes nicht näher bezeichnet. Da Abu l-Ḥasan jedoch die Formulierung "bei ihm im Koran" (*ʿindabu fi l-Qurʿān*) verwendet, muss es sich um einen Muslim handeln. So wie Abu l-Ḥasan hier die gängige Meinung muslimischer Theologen wiedergibt, können die anthropomorphen Formulierungen in der Torah (etwa Gen 3, 8; 28, 13) nur aufgrund von willkürlichen Erweiterungen und Kürzungen, Veränderungen und Vertauschungen (*ziyāda, naqs, taḡyīr, tabdīl*) in den Text gelangt sein.<sup>55</sup>

Als Erwiderung beschreibt Abu l-Ḥasan Gott als ein Wesen, dem jegliche Attribute (*ṣifāt*) fehlen, die Räumlichkeit voraussetzen. Zusätzlich führt er Schriftbeispiele aus dem Pentateuch als Beleg für die anti-anthropomorphen Tendenzen der Torah an. So stützt er seine Feststellung, "dass geschaffene Dinge nicht in (Gott) Gestalt annehmen können (*lā taḥallabu al-ḥawādīt*) und dass er unmöglich einen Raum einnehmen kann (*wa-lā yaḡūzu ʿalaibi t-taḥayyuz*)" auf das Pentateuchzitat "dass Jahwe Gott im Himmel droben und drunten auf Erden [ist]" (Dt 4, 39). Da diese Aussage die Gleichzeitigkeit an mehreren Orten voraussetzt, kann Gott nicht lokalisiert werden. Die Feststellung, "dass es keine Ähnlichkeit (*ṣabab*) mit ihm gibt und er keine Gestalt (*ṣūra*) besitzt", stützt er auf die Bibelstelle: "Jahwe redete mit (euch) mitten aus dem Feuer heraus; den Schall der Worte höret ihr, nur den Schall allein, eine Gestalt aber konntet ihr nicht sehen" (Dt 4, 12). Weiterhin stellt Abu l-Ḥasan fest, dass "die (mündlich) offenbarten Texte (*an-nuṣūṣ as-samʿiyya*) betreffs (Gottes) Attribute (*ṣifāt*)" mit "den Vernunftbeweisen übereinstimmen" (*yurwāfiqū al-ḥuḡaḡ al-ʿaqliyya*) und durch Anwendung von theologischer Spekulation (*nazar*) und Beweisführung (*istidlāl*) erklärbar sind (f. 93b).

Abu l-Ḥasan weist die Behauptungen des Widersachers als bloße Verunglimpfung (*taṣnīʿ*) zurück, denn "den äusseren Wortsinn darf man nicht benutzen" (*wa-lā yustaḡādu bi-zābir alfāzibā*). In allen Fällen bestreitet Abu l-Ḥasan, dass Gott als ein lokalisierbarer oder sichtbarer Körper vorstellbar ist (f. 94b):

Die Texte bestätigen, dass, wenn man etwa derartiges findet, was die allegorische Interpretation zulässt, man verpflichtet ist, diese anzuwenden. Das stellt keinen Verstoß gegen die Texte dar, weil der Erhabene die Geschöpfe so anredet, dass sie darauf vertrauen können entsprechend dem, wie (Gott) ihre Vernunft organisiert hat. Das ist ohne Zweifel klar.

*Fāʿidat an-nuṣūṣ idā wuḡida fibā mā yaḥtamilu t-taʿwīl waḡaba ḥamluhū ʿalaibi wa-lā yakūnu dālīka qadḥan fibā li-annahu taʿālā ḥātib al-ʿālam min ḥaiṭu hum tuklānau ʿalā mā rattabahu fi ʿuqūlibim wa-dālīka baiyin lā ṣubḥa fibi.*

Abu l-Ḥasan beschränkt sich nicht auf Apologetik, sondern greift den Widersacher an, indem er darauf hinweist, dass der Koran ebenfalls Anthropomorphismen enthält. Daher sei der Widersacher in diesen Fällen ebenso gezwungen, die

<sup>55</sup> Die hier angeführte These von der Verfälschung des Toratextes entspricht dem Vorwurf des *taḥrīf*, den die Muslime den Juden machen. Vgl. oben, Anm. 3..

allegorische Interpretation (*taʿwīl*) für solche Textstellen zu verwenden, in denen Gott etwa Hand oder Auge zugeschrieben wird. Er zitiert beispielsweise Qurʾān 5:64, wo es heisst: “Die Hand Gottes ist gefesselt” und “Nein, er hat seine beiden Hände ausgebreitet ...” (f. 93b). Dass al-Qirqisānī (gest. 930) diese Stelle ebenfalls in seinem *Kitāb al-Anwār* zitiert, könnte ein Hinweis darauf sein, dass Abu l-Ḥasan dessen Werk vorlag.

### *Gottesbeweis und Nachweis der Einheit Gottes (tauhīd)*

Im Kapitel über die Einheit Gottes (*Faṣl fī t-tauhīd*, ff. 140b-143b) führt Abu l-Ḥasan zunächst den Gottesbeweis. Wie die Mehrheit der islamischen *Mutakallimūn* weist er zunächst die zeitliche Erschaffenheit von Substanzen (*ḡawābir*) und Körpern (*aḡsām*) nach. Da in beiden notwendigerweise zu jedem Zeitpunkt Akzidenzien (*aʿrād*) inhärieren müssen, letztere aber nachweislich zeitlich erschaffen (*muhdat*) sind, muss dies auch für Substanzen und Körper gelten. Folglich benötigen sie einen Hervorbringer (*muhdi*), der seinerseits ewig (*qadīm*) sein muss (ff. 140b-141b). Weiterhin führt der Autor den Beweis der gegenseitigen Behinderung von zwei angenommen allmächtigen Handelnden (*tamānuʿ*) als Nachweis für die Einheit Gottes an (ff. 141b-143b).

### *Die Attribute (ṣifāt) Gottes*

Abu l-Ḥasan geht es hinsichtlich der Attribute Gottes ebenso wie der Muʿtazila darum, die absolute Transzendenz Gottes nachzuweisen und keine Attribute zuzulassen, die Körperlichkeit, Räumlichkeit oder Zeitlichkeit implizieren. Der Begriff der Attribute Gottes erscheint im *Kitāb at-Ṭabbāh* in unterschiedlichen Formen und Funktionen 1. als Eulogie wie z.B. *taʿālā* oder *al-ḥakīm* nach oder anstelle des Namens Gottes, Allāh (*passim*); 2. als einfache Beschreibung, die wie im Koran und in der *Basmala* zum Ausdruck des Gotteslobes mithilfe der sogenannten “Schönen Namen” (*al-asmāʾ al-ḥusnā*) verwendet wird: *ar-raḥma(ā)n ar-raḥīm* (f. 1b); 3. als anthropomorpher Ausdruck für Aussehen, Körperteile, Verhalten und Handlungen Gottes, wie z.B. die Begriffe Hand und Auge oder Stimme: *yad*, *ʿain*, *ṣaut* (ff. 92a-94a), 4. als sogenanntes essentielles Attribut (*ṣifa dātiyya*): *qādir*, *ḥakīm*, *qadīm*, *ʿālim*, *ḥayy*, *wāḥid*, *ʿādil* oder als Attribut der Ewigkeit Gottes (*ṣifat al-qidam*), (f. 99a); 5. als systematisierter theologischer Begriff, der in vier Kategorien aufgeteilt wird: *ʿilam anna ṣ-ṣifāt tanqasimu ilā arbaʿa aqsām dātiyya wa-maʿnawiyya wa-muqtadiyya wa-fiʿliyya*. Abu l-Ḥasan definiert die essentiellen Attribute Gottes (*aṣ-ṣifāt ad-dātiyya*) wie folgt (f. 99a):

Die Wesensattribute sind weder mit dem Wesen identisch aber auch nichts anderes als das Wesen, sondern sie gehören zu den Erfordernissen des ewigen Wesens.

*Aṣ-ṣifāt ad-dātiyya laisa hiya ad-dāt wa-lā ḡair ad-dāt bal hiya min wāḡibāt ad-dāt al-qadīma.*

Die übrigen Kategorien von Attributen (*fiʿliyya, maʿnawīyya, muqtaḍīyya*) werden indes nicht im Detail erläutert, abgesehen von der Aussage, dass diese nicht mit dem Wesen identisch sind (*ġair ad-dāt*, f. 98b).

Im Laufe seiner Erörterungen im Abschnitt über die Einheit Gottes (*faṣl fī t-tauḥīd*, ff. 140b-143b) nennt Abu l-Ḥasan insgesamt neun essentielle Attribute: *ḥakīm, muḥaddīṭ, qadīm, wāḥid* "weise, hervorbringend, ewig, eins" (f. 142b) und *qādir, ʿālim, ḥayy, ġannīy, mauḡūd* "mächtig, wissend, lebend, selbstgenügsam, existent" (f. 143b). Er beschließt das Kapitel mit der grundlegenden Aussage (f. 143b):

Der Erhabene ist derjenige, dem allein die Wesensattribute zukommen und darin ist er einzig.

*Wa-taʿālā man iḥtaṣṣa bi-ṣ-ṣifāt ad-dātiyya wa-bibā kāna wāḥidan.*

Im anschließenden Kapitel "Die Attribute, mit denen der Erhabene nicht zu beschreiben ist" (*aṣ-ṣifāt allatī lā yūṣafu bibā taʿālā*, ff. 143b-144b) zählt Abu l-Ḥasan elf Begriffe als "negative Attribute" auf, welche Eigenschaften der geschaffenen Körper (*ṣifāt al-aḡṣām*) und Akzidenzien (*aʿrād*) bezeichnen und somit Schwäche (*ʿaḡz*) oder Endlichkeit (*tanābiyy*) implizieren, was für Gott abzulehnen ist (ff. 144a-b): *al-kam* (Quantität), *al-kaiḡa* (Qualität), *al-aina* (Ort/Raum), *al-matā* (Zeit), *al-malaka* (Lage), *an-nuṣba* (Zustand), *al-qunya* (Zustand), *al-ḥaraka* (Bewegung), *as-sukūn* (Ruhe), *al-iḡtimāʿ* (Vereinigung) und *al-iftirāq* (Trennung).

### Die "Rede Gottes" (*kalām Allāh*)

Die "Rede Gottes" (*kalām Allāh*) behandelt Abu l-Ḥasan in einem Kapitel über die Lehren der Ašʿariyya über die Natur von Buchstaben und Lauten.<sup>56</sup> Er sieht die Rede Gottes als nicht ewig an, da Gott körperlos ist und "seine Rede" ad hoc schafft, ohne Sprechorgane zu benötigen.

Von (Gott) steht fest, dass er ohne Organe und ohne körperliche Aktion und ohne Verbindung (mit einem Gegenstand) handelt. Denn so wie es feststeht, dass er ohne Organe handelt, so steht es ebenso fest, dass er ohne Gaumenzäpfchen (d.h. Sprechorgan) spricht, auch wenn das dem widerspricht, was man als Zeuge versteht.

*fa-qad ṣaḥḥa minhu al-fiʿl bi-ġair ālāt wa-lā mubāšara wa-lā ittīṣāl fa-kamā ṣaḥḥa minhu al-fiʿl bi-ġair ālāt kaḍā ṣaḥḥa minhu al-kalām bi-ġair labawāt bi-ḥilāf mā yaʿqilubu fī š-šāhid* (f. 160b).

Abu l-Ḥasan argumentiert mit der physikalischen Natur der Laute, die nur für wenige Momente zu hören sind, bis sie durch den jeweils folgenden Laut abgelöst werden. Die Rede Gottes existiert demnach nicht von Ewigkeit her und hat nicht ewig Bestand: Ein nachfolgender Laut ist erst wahrzunehmen, wenn der

<sup>56</sup> "Abschnitt über ein anderes (Thema): Die Ašʿariyya lehrt die Negation des Buchstaben und des Lautes" (*faṣl fī ġair dālīka qālat al-Ašʿariyya bi-naḡy al-ḥarf wa-ṣ-ṣaut*, ff. 160a-163a). Das vorangehende Kapitel ist der Widerlegung der christlichen Trinitätslehre gewidmet.



vorhergehende vergangen ist. Daraus folgt, dass das, was sich gegenseitig aufhebt und vergehen kann, nicht ewig sein kann.<sup>57</sup>

Es ist unmöglich, dass der Buchstabe und der Laut ewig sind, wie die Anthropomorphisten (*Ḥašwiyya*) behaupten, weil beide aufeinander folgen und die Möglichkeit der Nichtexistenz in sich tragen.

*Wa-lā yağūzu an yakūna l-ḥarf wa-ṣ-ṣaut qadīman qālat al-ḥašwiyya l-iḥtilāfihimmā wa-ğawāz al-‘adam ‘alaibimmā* (f. 162a).

Am Ende des Kapitels stellt Abu l-Ḥasan fest:

Daher ist die Nichtigkeit der Meinung desjenigen erkennbar, der lehrt, dass die Rede (Gottes) eine Idee ist, die im Inneren des Wesens (Gottes) existiert. Die Nichtigkeit dessen kann der unterscheiden, der die Willkür verwirft, aber der Gottesfurcht folgt.

*fa-qad bāna bi-dālika fasād rāy man yarā anna l-kalām ma’nā qāyim fī n-nafs wa-fasādahu bayyin li-man yaṭraḥu l-hawā wa-yatba’u t-taqrwā* (f. 163a).

Welche Formen der Übermittlung von Offenbarung an die Propheten sich Abu l-Ḥasan vorstellt, beschreibt er im Kapitel über die Frage der Erschaffenheit oder Unerschaffenheit des Korans (ff. 167b-176a, hier 168a):

(Die Herabsendung) erfolgt auf eine von drei Arten. Entweder, indem ein Hinweis zur Herabsendung der Ideen an das Herz (= Verstand) des Propheten ergeht, worauf er es an sein Volk in ihrer jeweiligen Sprache klar ausspricht, oder es erreicht ihn als Laut, den er hören kann, oder als Buchstabe, den er aufschreibt, dann trägt er (die Offenbarung) vor und er zeichnet sie auf, oder es wird auf ihn als beschriebene Blätter herabgesandt. All diese Arten (der Offenbarung) beweisen, dass ihr Vorhandensein erschaffen ist, weil die Ideen, die beim Propheten ankommen, vor ihrer Ankunft nicht existierten.

*wa-huwa yanqasimu ilā aḥad talāta aqsām immā an yakūna iṣāra ilā tanzīl al-ma‘ānī ‘alā qalb ar-rasūl fa-yu‘abbiru ‘anbu ilā qaumibi bi-mā bi-aidibim min al-luğa au yaridu (word) ilaibi ṣaut yusma’u au ḥarf yaktubu fa-yusammī’u minbu yudaṭwawu ‘anbu au yunzalu ilaibi ṣuḥuf maktāba kull min hādihī l-aqsām tadullu ‘alā kawuibi maḥlūqan li-anna l-ma‘ānī l-ḥāšila li-r-rasūl qabla ḥuṣūlihā lam takun.*

### *Ausblick*

Die mu‘tazilitischen Einflüsse in theologischen Texten der Samaritaner stellten diese Texte in den Kontext des muslimischen *Kalām*, die auch die Theologie der Juden beeinflusste. Bereits die hier dokumentierten Textstellen aus dem *Kitāb aṭ-Ṭabbāḥ* belegen hinreichend die mu‘tazilitischen Tendenzen bei Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī. Solange aber nicht alle Texte dieses samaritanischen Gelehrten und weiterer samaritanischer Theologen ediert sind, lässt sich nicht feststellen, ob diese mu‘tazilitischen Tendenzen in der samaritanischen Theologie zu einer kontinuierlichen Tradition ausgebildet wurden oder ob sie nur eine kurzfristige Erschei-

<sup>57</sup> Vgl. Wedel, “Samaritanische Uminterpretation”, S. 52.

nung blieben. Zumindest zu Abu l-Hasans Lebenszeit im 11. Jahrhundert scheinen seine theologischen Positionen umkämpft gewesen zu sein, denn er argumentiert nicht von einer neutralen Position aus, sondern polemisiert auch gegen Glaubensbrüder, die offenbar seine muʿtazilitische Position nicht geteilt haben.

Weitere Texteditionen würden zudem die Möglichkeit eröffnen, weitergehende Fragen zu klären. Dazu gehören in erster Linie die Fragen nach den Quellen und den Vermittlungswegen. Der Vergleich mit Texten von muslimischen und karäischen Muʿtaziliten würde es erlauben, Fragen nach der Position von samaritanischen Gelehrten zu beantworten, wie sie sich hinsichtlich Themenwahl, Terminologie und Positionen in das Spektrum der muʿtazilitischen Lehrmeinungen und Schulen einfügten.

### Referenzen

- Adang, Camilla, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996.
- Adler, Marcus Nathan, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Critical text, translation, and commentary, London 1907.
- Baron, Salo Wittmayer, *A Social and Religious History of the Jews* 1-9. Second Edition, Revised and Enlarged, New York 1953-60.
- Ben-Zvi, Yizhaq, *Sefer ha-Shomronim. Toldotam, moshvotebem, datam ve-sifrutam*, Tel Aviv 1935 [Überarbeitete Auflage, Jerusalem 1970].
- Ben-Ḥayyim, Zeev, with the assistance from Abraham Tal, *A Grammar of Samaritan Hebrew Based on the Recitation of the Law in Comparison with the Tiberian and Other Jewish Traditions*. A Revised Edition in English, Jerusalem 2000.
- , *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritans* 1-5, Jerusalem 1957-77.
- , *Tibāt Mārqa. A Collection of Samaritan Midrashim*. Edited, translated, annotated, Jerusalem 1988.
- Broadie, Alexander, *A Samaritan Philosophy. A Study of the Hellenistic Cultural Ethos of the Memar Marqab*, Leiden 1981.
- Chamberlain, Michael, *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge / New York 1994.
- Companion = A Companion to Samaritan Studies*, ed. Alan D. Crown, Reinhard Pummer und Abraham Tal, Tübingen 1993.
- Corinaldi, Michael, “The Personal Status of the Samaritans in Israel”, *Samaritan Researches* 5 (2000), S. 2.96.
- Cowley, Arthur Ernest, *The Samaritan Liturgy* 1-2, Oxford 1909.
- Crown, Alan D., *A Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the British Library*, London 1998.
- , *Samaritan Scribes and Manuscripts*, Tübingen 2001.

- Crown, Alan D. und Reinhard Pummer, *A Bibliography of the Samaritans*. Third edition: Revised, Expanded, and Annotated, Lanham, Md. 2005.
- Dexinger, Ferdinand, "Die Samaritaner in der Kreuzzugszeit", in *Die Folgen der Kreuzzüge für die orientalische Religionsgemeinschaft*. Internationales Kolloquium vom 16.-18.10.1996 in Halle-Saale gefördert durch die Fritz-Thyssen-Stiftung, ed. Walter Beltz, Halle 1996, S. 94-115.
- Dictionnaire de la Bible* 1-, ed. F. Vigouroux, Paris 1895-.
- Egger, Rita, *Josephus Flavius und die Samaritaner. Eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner*, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1986.
- Enzyklopaedie des Islām. Geographisches, Ethnographisches und Biographisches Wörterbuch der Muhammedanischen Völker* 1-4, ed. Th. Houtsma [et al.], Leiden / Leipzig 1913-34.
- The Encyclopaedia of Islam*. New Edition 1-11, Leiden 1960-2002.
- Encyclopedia Judaica* 1-16, Jerusalem 1971ff.
- Faiü, Jean-François und Alan D. Crown, *Les Samaritains, rescapés de 2700 ans d'histoire*, Paris 2001.
- Florentin, Moshe, *Late Samaritan Hebrew. A Linguistic Analysis of its Different Types*, Leiden 2005.
- Fraser, James G., "A Checklist of Samaritan Manuscripts Known to Have Entered Europe Before A.D. 1700", *Abr Nabrain* 21 (1982-83), S. 10-27.
- , "Documents from a Samaritan Genizah in Damascus", *Palestine Exploration Quarterly* 103 (1971), S. 85-92.
- Gil, Moshe, *A History of Palestine, 634-1099*. Translated from the Hebrew by Ethel Broido, Cambridge / New York 1992.
- Halkin, Abraham S., "From Samaritan Exegesis. Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣūrīs Commentary on the Chapter *ba-azīnū* (Dt 32,1)", [Hebräisch] *Lesbonenu* (1967-68), S. 208-246.
- , "The Relation of the Samaritans to Saadia Gaon", in *Saadia Anniversary Volume. Texts and Studies*, Bd. 2, New York 1943, S. 271-325 [Nachdruck Israel 1970].
- , "Samaritan Polemics Against the Jews", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 7 (1935-36), S. 13-59.
- , "The Scholia to Numbers and Deuteronomy in the Samaritan-Arabic Pentateuch", *The Jewish Quarterly Review* N.S. 34 (1943-44), S. 41-59.
- Harviainen, Tapani und Haseeb Shehadeh, "How did Abraham Firkovitch acquire the great collection of Samaritan Manuscripts in Nablus in 1864?", *Studia Orientalia* 73 (1994) S. 167-92.
- Ibn Abī Uṣaibi'a, *Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. Nizār Riḏā, Beirut o.J.
- Jacob ben Aaron, "The Book of Enlightenment by Jacob, the Son of Aaron, Samaritan High Priest, Nablus, Palestine", (ed. William E. Barton, übers. Abdullah ben Kori), *Bibliotheca Sacra. A Religious and Sociological Quarterly* 70 (1913), S. 313-346, 457-485, 562-586.

- Lazarus-Yafeh, Hava, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992.
- MacDonald, John, *The Theology of the Samaritans*, London 1964.
- Macuch, Rudolf, *Grammatik des samaritanischen Aramäisch*, Berlin 1982.
- , *Grammatik des samaritanischen Hebräisch*, Berlin 1969.
- , “On the Problems of the Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch”, *Israel Oriental Studies* 9 (1979), S. 147-73.
- , Rez. zu “Noja, Sergio: Il Kitab al-Kafi dei Samaritani. Napoli 1970”, *Orientalistische Literaturzeitung* 69 (1974), Sp. 159-63.
- Niessen, Friedrich, “A Judeo-Arabic Fragment of a Samaritan Chronicle from the Cairo Geniza”, *Journal of Semitic Studies* 47 (2002), S. 215-36.
- Pummer, Reinhard, “The Samaritans in Egypt”, in *Etudes sémitiques et samaritaines offertes à Jean Margain*, ed. Christian-Bernard Amphoux, Albert Frey und Ursula Schattner-Reiser, Lausanne 1998, S. 213-32.
- , “The Samaritans in Damascus”, in *Samaritan, Hebrew and Aramaic Studies*. Presented to Prof. Abraham Tal, ed. Moshe Bar-Asher und Moshe Florentin, Jerusalem 2005, S. 53\*-76\*.
- Robertson, Edward, *Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the John Rylands Library*, Manchester 1-2, Manchester 1938-62.
- Rothschild, Jean-Pierre, *Catalogue des manuscrits Samaritains*, Paris 1985.
- Samaritaner* = Dexinger, Ferdinand und Reinhard Pummer (ed.), *Die Samaritaner*, Darmstadt 1992.
- Samaritans* = Alan D. Crown (ed.), *The Samaritans*, Tübingen 1989.
- Schur, Nathan, *History of the Samaritans*. Second revised and enlarged edition, Frankfurt/Main 1992.
- , *Masa<sup>c</sup> el be-<sup>c</sup>avar, masab el be-<sup>c</sup>avar. Le-toldot ha-tequfa ha-Mamlukit ve-ha-Ottomanit be-Erets-Yisra’el*. Sefer ha-yovel le-Nathan Shur le-shenato ha-75 (1923-1988), Jerusalem 1998.
- Shehadeh, Haseeb, “The Arabic of the Samaritans and its Importance”, *New Samaritan Studies of the Société d’Etudes Samaritaines*, 3 und 4 (1995), S. 551-575.
- , *The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch*. Edited from the Manuscripts with an Introductory Volume. Volume One: Genesis – Exodus. Volume Two: Leviticus, Numbers, Deuteronomy, Jerusalem 1989-2002.
- , “Erster Rechenschaftsbericht über die Handschriften der Samaritaner in Sankt Petersburg”, [Hebräisch] *A.B. The Samaritan News* No. 549, Holon, Israel 20.8.1993, S. 19-31.
- Sklare, David, “Responses to Islamic Polemics by Jewish Mutakallimūn in the Tenth Century”, in *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*, ed. Hava Lazarus-Yafeh, Mark R. Cohen, Sasson Somekh, Sidney H. Griffith, Wiesbaden 1999, S. 137-61.
- Tal, Abraham, *A Dictionary of Samaritan Aramaic* 1-2, Leiden 2000.

- Tropper, Josef, "Die samaritanischen Inschriften des Pergamonmuseums", *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 111 (1995), S. 118-34.
- Tsedaka, Benyamim, "The Implication of the Phirkovitz Collection – The Ancient Samaritan Manuscripts in Saint Petersburg Public Library – on the Samaritan Rituals & Liturgy", *A.B. – The Samaritan News*, Nr. 574, 1.12.1992, Holon, Israel, S. 38-41; Nr. 575, 15.12.1992, S. 43-7.
- Vilsker/ Вильскер, Leib Khaimovich, *Samaritan Documents in the State Public Library M. J. Saltykov-Shchedrin. A Catalogue* [Russisch], St. Petersburg 1992.
- Wedel, Gerhard, "Aspekte der Etablierung des Arabischen als Literatursprache bei den Samaritanern", in *Studia Semitica Necon Iranica. Rudolpho Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicata*, ed. Maria Macuch, Christa Müller-Kessler und Bert G. Fagner, Wiesbaden 1989, S. 397-407.
- , *Kitāb aṭ-Ṭabbāḥ des Samaritaners Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī*. Kritische Edition und kommentierte Übersetzung des ersten Teils. Dissertation im Fach Arabistik. Fachbereich Altertumswissenschaft der Freien Universität Berlin, Berlin 1987.
- , "Medicine as an integrative factor in Medieval Islamic societies. Physicians as mediators in multi-religious, multi-ethnic and multi-cultural social environments?", in *XXIth International Congress of History of Science in Mexico City 2001. (Science and Cultural Diversity)*. Alain Touwaide, convenor of: "Science at the Frontiers – Medicine and Cultures in the Ancient World", CD-ROM Ausgabe, Mexico 2005.
- , "Samaritanische Uminterpretation der Anthropomorphismen im Pentateuch", in *Ausgewählte Vorträge. ZDMG Supplement VIII. (XXIV. DOT in Köln 26. bis 30. Sept. 1988)*, Stuttgart 1990, S. 46-54.
- , "Transfer of Knowledge and the Biographies of Samaritan Scholars: Careers of Samaritan Physicians under Muslim Patronage", *Samaritan Researches* 5 (2000), S. 3.75-3.83. (erweiterte Fassung in *A.B. – The Samaritan News* Nr. 718-721, Tel Aviv 20.9.1998, S. 133-52).
- Weis, P. Raphael, "Abū 'l-Hasan Al-Sūrī's Discourse on the Calendar in the Kitāb Al-Ṭabbāḥ, Rylands Samaritan Codex IX", *Bulletin of the John Rylands Library Manchester* 30 (1946-47), S. 144-56.
- Zangenberg, Jürgen, *ΣΑΜΑΡΕΙΑ. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung*, Tübingen / Basel 1994.



# Muʿtazilī Manuscripts in the Abraham Firkovitch Collection, St. Petersburg A Descriptive Catalogue<sup>1</sup>

*Sabine Schmidtke*

The significance of the Abraham Firkovitch Collection (held at the Russian National Library (RNL), St. Petersburg) for the study of Muʿtazilism has been pointed out on several occasions by a number of scholars. In 1935, Andrej Jakovlevič Borisov published a detailed description of thirteen fragments from the collection, all of which are clearly of Muʿtazilī character.<sup>2</sup> In 1974, Haggai Ben-Shammai drew further conclusions with regard to the identity of some of the Muʿtazilī materials preserved by the Karaites on the basis of Borisov’s meticulous descriptions of those thirteen Muʿtazilī fragments, comparing them with other fragments from the British Museum.<sup>3</sup> He particularly showed that the Karaites preserved the original version of ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī’s (d. 415/1025) *K. al-Muḥīṭ*, of which so far we possessed only the later paraphrastic recension of his student, Abū Muḥammad Ḥasan b. Aḥmad Ibn Mattawayh.<sup>4</sup> He also identified some portions of the *Mughnī* in the Firkovitch collection missing among the Ṣanʿāʾ manuscripts that served as the basis for the edition published in the 1960s in Egypt.<sup>5</sup> Since the 1990s, microfilms of large sections of the collection have been available at the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts (IMHM) at the Jewish National and University Library (JNUL) in Jerusalem. These in-

---

<sup>1</sup> For valuable comments on earlier drafts of this catalogue I should like to thank Camilla Adang, Haggai Ben-Shammai, Bruno Chiesa, Wilferd Madelung, Gregor Schwarb, David Sklare, and Sarah Stroumsa. Thanks are also due to the staff of the Russian National Library in St. Petersburg, particularly Boris Sajkowski, who assisted me in every possible way during my visits to the library in the summers of 2003 and 2004.

<sup>2</sup> Andrej Jakovlevič Borisov, “Muʿtazilitskie rukopisi Gosudarstvennoj Publičnoj Biblioteki v Leningrade,” *Bibliografija Vostoka* 8-9 (1935), pp. 69-95; see also idem, “Ob otkrytych v Leningrade muʿtazilitskich rukopisjach i jich značenii dlja istorii musulmanskoj mysli,” in *Akademija Nauk SSSR. Trudy pervoj sessii arabistov* 14-17 ijunka 1935 g. (Trudy Instituta Vostokovedenija 24), pp. 113-25. The two articles were reprinted in *Pravoslavnyi Palestinskij Sbornik* 99 (36) (2002), pp. 219-49 and in *The Teachings of the Muʿtazila. Texts and Studies I-II*, selected and reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, and Eckhard Neubauer, Frankfurt/Main 2000, vol. 2, pp. 17-57.

<sup>3</sup> Haggai Ben-Shammai, “A note on some Karaite copies of Muʿtazilite writings,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37 (1974), pp. 295-304.

<sup>4</sup> *Kitāb al-Majmūʿ fi l-Muḥīṭ bi-l-taklīf*, vol. 1, ed. J.J. Houben, Beirut 1965; vol. 2, eds. J.J. Houben and Daniel Gimaret, Beirut 1986; vol. 3, ed. Jan Peters, Beirut 1999.

<sup>5</sup> ʿAbd al-Jabbār b. Aḥmad b. ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī al-Asadābādi, *al-Mughnī fi abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl* 4-9, 11-17, 20, ed. Muṣṭafā Ḥilmī [et al.], Cairo 1961-65.

clude the Arabic material written in Hebrew characters that is part of the Second Firkovitch Collection which is particularly rich in Muʿtazili texts and consists of manuscripts belonging to the so-called First Series (RNL Firk. Yevr.-Arab. I) and to the Second or New Series (RNL Firk. Yevr.-Arab. II or NS). Excluded from microfilming was the section of the collection that consists of Arabic writings written in Arabic characters (RNL Firk. Arab.) which is equally rich in Muʿtazili materials.<sup>6</sup> The present catalogue contains descriptions of all Muʿtazili materials – Muslim and Jewish – within this part of the collection. Included are also

<sup>6</sup> The entire Firkovitch Collection consists of the following sub-collections: The First Firkovitch Collection (= RNL Yevr. I) (830 items), consisting of the following sections: i documents, letters, marriage documents, commercial documents of the Karaite communities of the Crimea; ii Bible commentaries; iii dictionaries of the Talmud; iv grammar; v prayer books, Talmud, commentaries on the Talmud; vi Midrashim and sermons; vii dream interpretation; viii gnomic and folklore; ix Kabbala; x medicine; xi mathematics and astronomy; xii philosophy; xiii Karaite literature. The Second Firkovitch Collection, consisting of the following sections: i. Arabic section [Arabic manuscripts in Arabic script] (= RNL Firk. Arab.) (ca. 200 documents and 650 miscellaneous fragments); ii. Hebrew-Arabic section [Arabic manuscripts in Hebrew script], consisting of two series: ii.i First Series (= RNL Yevr.-Arab. I) (4933 Judaeo-Arabic MSS, mostly fragmentary); ii.ii New (or: Second) Series (= RNL Yevr.-Arab. II) (3310 Judaeo-Arabic MSS, mostly fragmentary); iii. Hebrew-Hebrew section [Hebrew manuscripts in Hebrew script] (= RNL Yevr. II) consisting of two sub-sections: iii.i Hebrew A (= RNL Yevr. II A) containing items dealing with grammar, philology, exegesis, law, literature documents etc. (1.042 items), iii.ii Hebrew B (= RNL Yevr. II B) containing Biblical scrolls, codices and texts on parchment and paper as well as liturgical manuscripts (2307 items), and iii.iii Marriage contracts (= RNL Yevr. II K) (76 items). iv. Arabic-Hebrew section [Hebrew manuscripts in Arabic script] (= RNL Arab.-Yevr.) (ca. 200 fragments). – The bulk of the material in the collection was gathered by Abraham Firkovitch (1787-1874) during his expedition to Syria, Palestine and Egypt in 1863-1865, where he visited Karaite synagogues. For an overview of the collection and its significance, see also Tapani Harviainen, “The Cairo Genizot and Other Sources of the Second Firkovitch Collection in St. Petersburg,” in *Proceedings of the Twelfth International Congress of the International Society for Masoretic Studies*, ed. E.J. Revell, [n.p.] 1995, pp. 25-36; idem, “Abraham Firkovitch,” in *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*, ed. Meira Polliack, Leiden 2003, pp. 875-92; Malachi Beit-Arié, “The Accessibility of the Russian Manuscript Collections. New Perspectives for Jewish Studies,” in *Jewish Studies in a New Europe: Proceedings of the Fifth Congress of Jewish Studies in Copenhagen under the Auspices of the European Association for Jewish Studies*, ed. Ulf Haxen, Copenhagen 1998, pp. 82-98; Haggai Ben-Shammai, “Karaites and the Orient – Trends in the Study of Karaites and Karaism,” [Hebrew] *Pe’amim* 89 (Autumn 2001), pp. 5-18; Zeev Elkin and Menachem Ben-Sasson, “Abraham Firkovitch and the Cairo Genizas in the Light of His Personal Archive,” [Hebrew] *Pe’amim* 90 (Winter 2002), pp. 51-95; Shimon M. Iakerson, *Selected Pearls. Treasures of Jewish Culture in Saint-Petersburg (manuscripts, documents, incunabula, ritual objects)*, St. Petersburg 2003, pp. 27-46; David Sklare, “A Guide to Collections of Karaite Manuscripts,” in *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*, pp. 893-924. – There is so far no comprehensive catalogue available for the entire collection or even its sub-collections. An unpublished handlist of the Arabic section of the Second Firkovitch Collection has been prepared by Victor Lebedev and can be consulted at the Russian National Library (typewritten manuscript, Moscow 1992). For the Muʿtazili material contained in this sub-collection, the handlist is of little use.



manuscripts that are written in both Arabic language and characters but (still) belong to different parts of the collection.<sup>7</sup>

The following descriptions include the current shelfmark together with former shelfmarks in brackets, references to earlier descriptions of the manuscript wherever this applies, detailed physical description of each manuscript and details about its contents as well as identification, wherever possible.

### 1.

Firk. Arab. 104 (= Borisov, “Mu‘tazilitskie rukopisi,” nos. 1 & 13 [II Firk. Yevr.-arab. I 1104 & Firk. Arab. 28])

281 ff. of different paper size (ff. 87-221, 241-262, 265-268, 271-274: 17.5 x 14.3 cm; ff. 1-86, 222-240, 263-264, 269-270, 275-281: 18.2 x 14.1 cm), consisting of one quire of eight leaves (ff. 1-8), five isolated leaves (ff. 9, 10, 11, 12, 13), quire of six leaves (ff. 14-19), one isolated leaf (f. 20), bifolio (ff. 21-22), quire of eight leaves (ff. 23-30, 31-38, 39-46), bifolios (ff. 47-48 [the correct order being 48-47] 49-50), quire of six leaves (ff. 51-5 – upper half of leaves heavily damaged), bifolio (ff. 57-58), quires of eight leaves (ff. 59-66), six leaves (ff. 67-72, 73-78), bifolio (ff. 79-80), quire of four leaves (ff. 81-84), bifolio (ff. 85-86), two isolated leaves (ff. 87, 88), bifolio (ff. 89-90), quires of ten leaves (ff. 91-100), twelve leaves (ff. 101-112), ten leaves (ff. 113-122, 123-132, 133-142, 143-152, 153-162, 163-172), eight leaves (ff. 173-180 [remnants of original binding still existent for ff. 91-180]), six leaves (ff. 181-186), eight leaves (ff. 187-194), ten leaves (ff. 195-204), isolated folio (f. 205), quires of eight leaves (ff. 206-213, 214-221 [remnants of original binding still existent for ff. 187-221] with exception of f. 205 that is evidently misplaced here), ten leaves (ff. 222-231), isolated leaf patched to f. 234 (f. 232), quire of six leaves (ff. 233-238, two isolated leaves (ff. 239, 240), quires of four leaves (ff. 241-244), eight leaves (ff. 245-252), bifolios (ff. 253-254, 255-256), quire of six leaves (ff. 267-262), isolated leaves (ff. 263, 264), quire of four leaves (ff. 265-268), bifolio (ff. 269-270), quires of four leaves (ff. 271-274), six leaves (ff. 275-280), isolated leaf (f. 281). Many leaves are damaged in the margins and partly worm eaten.

The manuscript consists of two originally different items (nos. 1 and 13 of Borisov’s list), that have been merged with additional material added (ff. 223-281); the sequence of the physical units of the manuscript has partly been modified.

<sup>7</sup> The custodians of the Firkovitch Collection in St. Petersburg are constantly aiming at rearranging those materials that were initially placed into “wrong” sections of the collections. – A working group at the Ben Tzvi Institute, Jerusalem, is at present preparing a catalogue of the other parts of the collection under the guidance of David Sklare, including the Mu‘tazilī materials written in Hebrew script.

Fragment of the *K. al-Mughnī* of ‘Abd al-Jabbār. The handwriting and papersize indicate that the portions contained in Firk. Arab. 104 belong to the same manuscript as Firk. Arab. 105. The same careless *naskh* handwriting, with many cases of words, several words or even entire lines in the text crossed out. Moreover, numerous quires are numbered, which is equally the case with the quires belonging to Firk. Arab. 105. Numbering is found on the following leaves:

Quires	Present Foliation
<i>Tāsi‘at ‘asbar [min] sābi‘ [7/19]</i>	11a
... [ <i>min</i> ] <i>sābi‘ [7/..]</i>	13a
<i>Thālithat ‘asbar [min] sābi‘ [7/13]</i>	123a
<i>Rābi‘at ‘asbar [min] sābi‘ [7/14]</i>	133a
<i>Khāmisat ‘asbar [min] sābi‘ [7/15]</i>	143a
<i>Sādīsat ‘asbar [min] sābi‘ [7/16]</i>	153a
<i>Sābi‘at ‘asbar [min] sābi‘ [7/17]</i>	163a
[illegible]	195a
<i>Tāsi‘ wa ‘isbrīn min sābi‘ [7/29]</i>	205a
<i>‘Isbrūn [20]</i>	222a

The manuscript contains the following chapter headings; in the table below, the former location according to Borisov’s description as well as references to the edited volumes of the *K. al-Mughnī* are given; references to the *Mughnī* in square brackets indicate the volumes to which the respective chapters belong as is known on the basis of the table of contents given by ‘Abd al-Jabbār himself at the beginning of each volume although the actual text of these chapters is not preserved among the Ṣan‘ā’ manuscripts:

<i>Mughnī</i>	Borisov	Chapter headings and present foliation
[IX]	no. 13:82b	فصل في إبطال قول من قال في المتولدات إنها واقعة بالطبع وما يتصل بذلك (ب4)
[IX]	no. 13:84b	فصل في بيان ما يجب أن يشارك المتولد لسببه فيه من الصفات المتعلقة به وبفاعله وما يتصل بذلك (ب6)

<i>Mughnī</i>	Borisov	Chapter headings and present foliation
[IX]	no. 13:74b	فصل في ذكر ما يستحقه السبب والمسبب من الأوصاف وما يتصل بذلك (15ب)
[IX]	no. 13:76b	فصل في ذكر الكلام على المجرة فيما يتعلق بالأسماء في التوليد (17ب)
	no. 13:78a	الكلام في الاستطاعة (19أ) فصل في ذكر جملة من أقاويل المختلفين في ذلك (19أ)
[IX]	no. 13:70a	فصل في ذكر ما يصح أن يقع من الله تعالى متولداً وما لا يصح ذلك فيه وما يتصل بذلك (21أ)
IX/102	no. 13:62b	فصل في ذكر جملة من شبههم في هذا الباب (23ب)
IX/113		فصل في الدلالة على أن ما يفعله الواحد منا متولداً لا يصح أن يفعله بعينه مبتدأً (30ب)
	no. 13:54b	فصل في الدلالة على أن القدرة في سائر الأوقات تتعلق بمثل ما تتعلق به في الوقت الأول ما بقيت (31ب)
	no. 13:56b	فصل في أن القدرة تتعلق بالمقدورات المستقبلية في الابتداء حدوثها بجنسها لا لبقائها (33ب)
	no. 13:58a	فصل في الدلالة على أن القدرة تتعلق بكل ما يصح كون العبد قادراً عليه من الأفعال المختلفة (35أ)
	no. 13:60b	فصل في قدر القلوب وقدر الجوارح هل يختلفان في التعلق أم لا (37ب)

- Mughnī* Borisov Chapter headings and present foliation
- no. 13:61b فصل في أن القدرة تتعلق بالمختلف من مقدوراتها على الجمع دون  
البدل (38ب)
- IX/161 no. 13:52a فصل في بيان كيفية توليد الأسباب التي قد مناها لما يولده وذكر  
شروطها وما يتصل بذلك (46أ)
- XI/492 no. 13:39a فصل في أن العاقل الممكن قد يختص بصفة معها يقبح تكليفه (55أ)
- no. 13:29a فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً قادراً حياً بمعانٍ محدثة (57أ)
- no. 13:30b فصل في أن المعدوم كالموجود في صحة العلم به (58ب)
- [IX] no. 13:21b فصل في الدلالة على أن كل جنس يصح أن يفعله تعالى متولداً يجوز أن  
يفعله مبتدأً (59ب)
- [IX] no. 13:25b فصل في ذكر الكلام فيما قالوا إنه متولد وليس بمولد وما قالوه إنه غير  
متولد وهو متولد (63ب)
- no. 13:15a فصل في أن القدرة لا يصح تعلقها بالمقدور إلا على وجه الحدوث وأنها  
لا يوجب المقدور (67أ)
- no. 13:20a فصل في بيان كيفية تعلق القدرة بما تتعلق به (72أ)
- IX/138 no. 13:10a فصل في بيان ما يصح إثباته سبباً لأفعالنا المتولدة وما لا يصح ذلك فيه  
وما يتصل بذلك (75أ)
- فصل . . . في الدلالة على أن من حق القدرة أن تتعلق بالضدين  
والأضداد الكثيرة وما يتصل بذلك (81أ)

<i>Mughnī</i>	Borisov	Chapter headings and present foliation
XI/516	no. 1:42b	فصل في أن من حق التكليف أن يكون منقطعاً (ب91)
XI/520		فصل في أن توفير كل ما يستحقه المكلف من الثواب والعقاب مع بقاء التكليف لا يصح (ب94)
XI/523	no. 1:47b	فصل في أن من حق التكليف أن لا يتعقبه الثواب والعقاب من غير تراخ (ب96)
XI/528	no. 1:50a	فصل في بيان ما يجوز أن يكلفه العبد من الأفعال وما لا يجوز (أ99)
XI/529	no. 1:50b	فصل في الوجوه التي لاختصاص الفعل بها يحسن دخوله تحت التكليف (ب99)
XII/3	no. 1:53a	الكلام في النظر والمعارف (ب101)
XII/4	no. 1:53a	الكلام في الجنس الأول مما قدمنا ذكره (أ102)
XII/4	no. 1:53a	فصل في بيان حقيقة النظر (أ102)
XII/5	no. 1:54a	فصل في بيان جنس النظر (أ103)
XII/9	no. 1:56a	فصل في ذكر جملة من أحوال النظر وما يتصل بذلك (أ105)
XII/13	no. 1:58b	فصل في بيان حقيقة العلم والمعرفة (ب107)
XII/23	no. 1:63b	فصل في إثبات العلم ومعرفة طريقه (ب112)
XII/25	no. 1:64b	فصل في أن العلم من جنس الاعتقاد (ب113)
XII/30	no. 1:67a	فصل فيما له يصير العلم مقتضياً لسكون النفس إلى معلومه (أ116)

<i>Mughnī</i>	Borisov	Chapter headings and present foliation
XII/34	no. 1:69b	فصل في ذكر الوجوه التي لوقوع الاعتقاد عليها يصير علماً (118ب)
XII/36		فصل في بيان صحة العلم والأمانة التي تنبئ عن صحته (119ب)
XII/41	no. 1:71b	فصل في إبطال قول من ينفي الحقائق (120ب)
XII/47	no. 1:74b	فصل في إبطال القول بأن حقيقة كل شيء ما يعتقده المعتقد (123ب)
XII/54	no. 1:78a	فصل آخر يلحق بما قدمناه (127أ)
XII/59	no. 1:81a	فصل في ذكر طرق العلوم الضرورية والمكتسبة (130أ)
XII/69	no. 1: 86a	فصل في بيان الطريق الذي به تعرف صحة النظر (135أ)
XII/77	no. 1:90a	فصل في أن النظر يولد العلم (139أ)
XII/100	no. 1:101a	فصل فيما يستبد به النظر من الأحكام في التوليد وما يوافق به غيره من الأسباب أو يخالفه فيه (150أ)
XII/104	no. 1:103a	فصل في أن النظر لا يولد الجهل ولا يوجبه (152أ)
XII/116	no. 1:109a	فصل في أن النظر لا يولد النظر ولا الشك ولا الظن (158أ)
XII/119	no. 1:111a	فصل في الوجه الذي له يخطئ المخالف وان خطأه لا يزيل عنه تكليف النظر (160أ)
XII/123	no. 1:162r	فصل في بيان فساد التكليف (162أ)
XII/166	no. 1:124a	ذكر شيء مما يتعلقون به من جهة السمع (173أ)
XII/182	no. 1:124b	ذكر مسائل مشككة في باب النظر (173ب)

<i>Mughnī</i>	Borisov	Chapter headings and present foliation
XII/208	no. 1:130b	الجنس الثاني من الكلام في النظر (ب179)
XII/209	no. 1:130b	فصل في الدلالة على أن العبد يقدر عليهما (ب179)
XII/220	no. 1:3a	فصل في أن المعرفة لا مانع يمنع المكلف من فعلها (أ183)
XII/226	no. 1:5b	فصل في أن المكلف قد تدعوه الدواعي إلى فعل المعرفة (ب185)
XII/306	no. 1:32b	فصل آخر يتصل بذلك (ب212)
XII/316	no. 1:34b	فصل في الطبائع على ابن عثمان (ب214)
XII/324	no. 1:36b	فصل آخر من الكلام عليه (ب216)
XII/347	no. 1:39a	فصل في الجنس الثالث من النظر والمعرفة (أ19)
XII/348	no. 1:39b	فصل في أن العلم بوجه وجوب الفعل يقتضي وجوبه لا محالة (ب219)
XII/352	no. 1:41b	فصل في ذكر الوجه الذي له يجب النظر على الناظر في معرفة الله تعالى وما هو به (ب221)
		فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً قادراً حياً بمعان قديمة كائنة فيما لم يزل (ب223)
		فصل في أن كل ذات لا بد من كونها مثلاً لغيرها أو مخالفة له (أ224)
		فصل فيما يفيد وصفنا للشيء أنه مخالف لغيره ومثل له (أ225)
		فصل في أن الذات لا تخالف وتوافق من حيث كانت ذاتاً (أ229)
		في أن الخلاف والوافق لا يكونان بالمعاني (أ230)

في أن الخلاف والوفاق لا يقعان بالأسماء (230ب)

في الصفات (231ب)

فصل في أن شيئاً واحداً لا ينفي شيئين مختلفين غير متضادين ولا

ينفيهما شيء واحد (235أ)

فصل في أن الشيء الواحد لا يخالف غيره لحال يختص به لمعنى (237أ)

فصل في أن من حق القدرة أن يتعلق بمقدور يصح إيجادها بها (240أ)

XII/226

فصل في النظر والمعرفة بالله تعالى يصح وقوعهما من المكلف على وجه

الذي وجبا عليه وانه لا شرط يصح معه تكليفهما إلا وهو حاصل

للمكلف (263أ)

فصل في ذكر الدلالة على أن المعنى الذي به يقدر القادر منا يجب أن

يكون موجوداً وأن يكون حالاً في بعضه (269أ)

فصل في أن القدرة غير الحياة والآلات والعلم (270ب)

فصل في أن الصفة التي بها يخالف الشيء غيره بها يوافق ما شاركه

فيها (276ب)

فصل فيما يصح أن يستحقه الموصوف من الصفات وما لا يصح ذلك

فيه وما يتصل به (277ب)

تم الجزء الأول من نكت الكتاب المغني والحمد لله على معونه (281ب)



Substantial portions of the second part of vol. ix could be restored on the basis of the material contained in this manuscript that is not extant among the manuscripts found in Yemen; a comparison of the portions preserved in Yemen and by the Karaites shows, however, that there are considerable differences between the two recensions.<sup>8</sup> Moreover, at least ten other chapter headings in this fragment apparently belong to vol. x of the *Mughnī* dealing with human capability (*istiṭā‘a*) that was also missing among the Ṣan‘ā’ manuscripts. The majority of leaves that were evidently added to Firk. Arab. 104 after the publication of Borisov’s description, ff. 223-281, deal – with few exceptions – with the divine attributes and their ontological foundation. They apparently belong to vols. i to iii of the *Mughnī*, missing among the Ṣan‘ā’ manuscripts. – An edition of ff. 101-281 (vol. xii) is currently being prepared by Omar Hamdan and Sabine Schmidtke.

## 2.

Firk. Arab. 105 (= Borisov, “Mu‘tazilitskie rukopisi,” no. 9 [Firk. Arab. 3]) 92 ff. of different paper size (ff. 1-13A: 18.2 x 14.4 cm, ff. 14-92: 17.5 x 14.3 cm). It contains a bifolio (ff. 1-2), an isolated folio (f. 3), a quire of eight leaves (ff. 4-11), three isolated folios (ff. 12-13A), followed by eight quires of ten leaves each that are still bound together. The fragment was already described by Borisov with the exception of ff. 1-13A which were apparently added later on. Ff. 14-92, although incomplete in the beginning and with the last leaves (ff. 86-92) heavily damaged in the margins and worm-eaten, constitute a consecutive text. Its quires (ff. 14-92) are numbered on the upper margin of the recto page of the respective first leaf (13/18-13/25).

Fragment of the *K. al-Mughnī* of ‘Abd al-Jabbār – the handwriting and paper size indicate that the portions contained in this fragment belong to the same manuscript as Firk. Arab. 104. The same careless *naskh* handwriting, with many cases of words, several words or even entire lines in the text being crossed out. Moreover, quires are as a rule numbered, which is equally the case with a number of quires belonging to Firk. Arab. 104.

For an edition of RNL Firk. Arab 105, ff. 14-92, see Omar Hamdan and Sabine Schmidtke, “Qāḍī ‘Abd al-Jabbār al-Hamadhānī (d. 415/1025) on the Promise and Threat. An Edition of a Fragment of the *Kitāb al-Mughnī fī abwāb al-tawhīd wa-l-‘adl* preserved in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg (Firk. Arab. 105, ff. 14-92),” *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Etudes Orientales du Caire* 27 (2007), pp. 45-138 (in press).

<sup>8</sup> See also J. Katz Hecker, *Reason and Responsibility. An Explanatory Translation of Kitāb al-Tawhīd from al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīd wa-l-‘Adl by Qāḍī ‘Abd al-Jabbār al-Hamadhānī, with Introduction and Notes*, PhD Thesis, University of California, 1975, pp. 335-64.

A fragment of the same codex, containing the portions immediately preceding the discussion starting on f. 14 has been found and identified by Gregor Schwarb in the British Library manuscript OR 2569, see his “Découverte d’un nouveau fragment du *Kitāb al-muġnī fī ’abwāb al-tawhīd wa-l-’adl* du Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī dans une collection karaïte de la British Library,” *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Etudes Orientales du Caire* 27 (2007) (in press).

Overview over the quires of this fragment:

Quires	Foliation according to Borisov	Present foliation
<i>Sādīsa ‘asbar [min] kbāmis</i> [5/16]		3a
From f. 4a begins a new portion		
<i>Tbālītha wa-‘isbrūn min sābi‘</i> [7/23]		11a
From f. 1a/14a begins a new portion		
<i>Tbāminat ‘asbar min tbālīth wa-‘asbar</i> (13/18)	1a	14a
<i>Tāsī‘at ‘asbar min tbālīth ‘asbar</i> (13/19)	11a	24a
<i>‘Isbrīn min tbālīth ‘asbar</i> (13/20)	21a	34a
<i>Iḥdā wa-‘isbrīn min tbālīth ‘asbar</i> (13/21)	31a	44a
<i>Tbāniyya wa-‘isbrīn min tbālīth ‘asbar</i> (13/22)	41a	54a
<i>Tbālītha wa-‘isbrīn min tbālīth ‘asbar</i> (13/23)	51a	64a
<i>Rābi‘a wa-‘isbrīn min tbālīth ‘asbar</i> (13/24)	61a	74a
<i>Kbāmīsa wa-‘isbrīn min tbālīth ‘asbar</i> (13/25)	71a	84a

The fragment from f. 14 onwards begins in the discussion on *al-ihbāt wa-l-takfīr*; that is followed by two completely preserved sections (*al-kalām fī*), dealing with the criteria for assessment of reward and punishment (*al-kalām fī l-abkām mā yastahiqqubū bihī al-tawāb wa-l-‘iqāb min al-ma’āṣī wa-l-tā’āt wa-mā yattaṣilu bi-dbālīka*) (ff. 37bff) and on the criteria for charging with unbelief and *fiṣq* (*al-kalām fī l-ikfār wa-l-tafṣīq*) (ff. 56bff). It has been disputed in scholarship to which volume

of the *Mughnī* this portion belongs. At the end of the section (f. 92a) there is a remark *tamma al-juz’ al-‘āshir*; this led Ben-Shammai (“A Note,” p. 303) to the assumption that the section must have been part of vol. x of the *Mughnī* which was missing among the manuscripts found in Yemen. J.R.T.M. Peters, by contrast, comparing the extant parts with the sequence of topics dealt with in Mānakdīm Shashdīw’s (d. 425/1034) *Tā‘līq Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa* and Ibn Mattawayh’s *Majmū‘ bi-l-taklīf*, and attempting to identify the topics dealt with in the lost volumes of the *K. al-Mughnī*, argued that it is much more likely that this portion that deals with the issue of promise and threat and related topics was part of either vol. xviii or xix that are also missing among the Ṣan‘ā’ manuscripts (*God’s Created Speech. A study in the speculative theology of the Mu‘tazilī Qāḍī l-Quḍāt Abū l-Ḥasan ‘Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Ḥamadānī*, Leiden 1976, p. 32). Daniel Gimaret argued similarly that this portion is part of vol. xviii of the *Mughnī* (“Matériaux pour une bibliographie des Ḡubbā’i,” *Journal Asiatique* 264 (1976), p. 282 n. 6).

The numbering of the quires of the portion (13/18-13/25), which were not indicated by Borisov and therefore unknown to Ben-Shammai, Peters, and Gimaret who relied on the descriptions given by Borisov, further supports the views of Peters and Gimaret, as it allows conclusions about the location of the respective portions of the manuscript. Extensive portions of Firk. Arab. 104 that belong to vol. xii consist of quires numbered 7/13 to 7/29. This clearly indicates that ff. 14-92 of Firk. Arab. 105 must be part of a much later volume of the *Mughnī*. Since vols. xiii to xvii are (with the exception of vol. xvii) completely preserved, it is evident that this portion must be part of either volume xviii or xix. As for the remark terminating this portion (*tamma al-juz’ al-‘āshir*) it is possible that this is a purely codicological remark without any relation to the logical division of the entire text, as was common practice in medieval Arabic manuscripts written between the 9<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> centuries.<sup>9</sup>

Chapter headings contained in the manuscript: –

فصل في . . . أن القدرة على الشيء لا يجوز أن يكون قدرة على ضده (أ6)

فصل في بيان تعلقها بالمقدور في الحال (ب13)

فصل في أن الإحباط والتكثير يقع بين الثواب والعقاب على طريق المعادلة والموازنة، لا على وجه

الإسقاط والإزالة (ب14)

فصل في أن التوبة تسقط العقاب لا لعظمها وعظم المستحق بها، ولا على طريق الموازنة (ب17)

<sup>9</sup> See Geneviève Humbert, “Le *ḡuz’* dans les manuscrits arabes médiévaux,” in *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, sous la direction de François Déroche et Francis Richard, Paris 1997, pp. 77-86.

فصل في هل يصح أن يتساوى ثواب المكلف وعقابه وما الحكم في ذلك إذا تساوى وما يتصل بذلك  
(ب19)

فصل فيما يقع فيه معنى الإحباط والتكفير وما لا يقع ذلك فيه (ب22)  
فصل في أن الثواب كما لا يثبت إلا باستحقاق فكذلك لا يسقط إلا باستحقاق وما يتصل بذلك  
(ب24)

فصل في أن العقاب قد يسقط بإسقاطه تعالى وبأن يغفر ويعفو (أ26)  
فصل في بيان ما به يسقط العقاب (ب29)

فصل في أن هذا الإسقاط لو وقع منه تعالى ما الذي كان يجب فيه من الحكم (ب30)  
فصل في أن السمع لا يرد بخلاف ما في العقول وإن دل على أنه تعالى سيعاقب لا محالة (ب31)  
فصل في هل يحسن منه تعالى إسقاط العقاب عن بعض من يستحقه دون بعض (أ32)  
فصل في بيان ما يجوز من إسقاط بعض العقاب عن المستحق الواحد دون بعض في وقت وأوقات  
(ب34)

فصل في أن العقاب لا يجب زواله إلا بفعل المستحق أو إسقاط المستحق من قبله (ب35)  
الكلام في أحكام ما يستحق به الثواب والعقاب من المعاصي والطاعات وما يتصل بذلك (ب37)  
فصل في بيان الأقل مما يجوز أن يستحق بالطاعة والمعصية من الثواب والعقاب (أ38)  
فصل في بيان ما يصح أن يستحق بالطاعة والمعصية من الثواب والعقاب وما لا يصح وما يتصل بذلك  
(أ40)

فصل في بيان الوجوه التي بها تعظم الطاعة ومفارقتها لما لا يعظم به (أ42)  
فصل في الوجوه التي لها تعظم المعصية ومفارقها للوجوه التي لا يعظم بها (أ47)  
فصل في أن المعاصي والطاعات قد يكون بعض كل واحد منهما أعظم من بعض وإحداهما أعظم من  
الأخرى (ب51)

فصل في بيان ما يصح أن يُعلم بالعقل أو السمع أنه أعظم من غيره من الطاعات والمعاصي وما لا يصح  
أن يُعلم بالعقل والسمع وما يتصل بذلك (ب52)

فصل في بيان الطريق الذي يصح أن يُعرف به عظم المعاصي والطاعات وما يتصل بذلك (ب54)  
الكلام في الإكثار والتسبيق (ب56)

فصل في ذكر جملة يجب معرفتها في هذا الباب من أصوله والخلاف فيه (ب56)

فصل في بيان أحكام الكفر وما يتصل بذلك (أ58)

فصل في أنه لا يصح إثبات كفر لا دليل عليه من جهة السمع (ب58)

فصل في أن ما ليس واحدة كفراً من المعاصي لا يجوز أن يجتمع فيصير كفراً وما يتصل بذلك (ب61)

فصل في بيان جملة ما يدخله الكفر من المعاصي وما يتصل بذلك (أ63)

فصل في بيان الطرق التي يُعرف بها الكفر وما يتصل بذلك (ب64)

فصل في أن القول قد يكون كفراً والاعتقاد والمذهب (أ65)

فصل في بيان ما يكون كفراً من أفعال القلوب (ب67)

فصل في بيان جملة المذاهب التي تكون كفراً ومفارقتها لما لا يكون كفراً وما يتصل بذلك (أ71)

فصل في أن أحوال التأويل في المذاهب لا تؤثر في كون الكفر منها كفراً (أ80)

فصل في أن التكفير قد يجب في كثير من أفعال الجوارح من قول ومن فعل (أ83)

فصل في بيان ما يكون كفراً من العزوم والإرادات والكراهات وما يتصل بذلك (أ87)

فصل في بيان الفسق الذي ليس بكفر وما يدخل التسبيق من الأفعال وما يتصل بذلك (أ89)

فصل في بيان أن في المعاصي ما ليس بفسق [أو] كفر وما يتصل بذلك (ب90)

### 3.

Firk. Arab. 238

27 ff. (19.4 x 14.6 cm) consisting of quires of eight (ff. 1-8) and six leaves each (ff. 9-14, 15-20, 21-26) plus one isolated folio (f. 27). Remnants of original binding of ff. 1-14 and of ff. 15-26 still visible. Between 24-28 lines to a page. Different hand than Firk. Arab. 104 and 105. Heavily worm-eaten. Ff. 15-27 are in much better state than ff. 1-14 yet identical paper size and same hand leave no doubt that the portions are part of the same manuscript. Further specific feature of the manuscript: Abū ‘Alī is abbreviated as ع, Abū Hāshim is abbreviated as ه.

Fragment of *K. al-Mughnī* of ‘Abd al-Jabbār on *al-kalām fī l-akbbār* and on prophecy and miracles (the latter portions correspond in part to volume 15: *Tanabbu’āt wa-mu’jizāt*).

Chapter headings of the manuscript with references to their respective locations in the printed edition of the *K. al-Mughnī*: –

فصل فيما يجب أن يختص به النبي من صفاته وأحواله وأفعاله (2)

الكلام في الأخبار (2) (= المغني 317/15)

فصل فيما به يتميز كل واحد من هذه الأقسام من صاحبه وما يتصل بذلك (3) (= المغني 333/15)

فصل في أن العلم الواقع عند هذه الأخبار ضروري لا مكتسب (4) (= المغني 349/15)

فصل في أن من حق من يقع العلم عند خبرهم أن يكونوا عالمين بما أخبروا عنه ضرورة (4) (=

المغني 356/15)

فصل في أن من حق أن العلم أن لا يقع عند خبر أربعة وما دون ذلك (5) (= المغني 361/15)

فصل في أن العادة في الخبر الذي يقع العلم عنده يجب أن يتفق ولا يختلف إذا اشترك المخبرون في

القدر والصفة (5) (= المغني 368/15)

فصل في أن حال كل عدد زائد على الأربعة . . . في (6) (= المغني 372/15)

فصل في صفة الخبر الواقع من الجماعة الذي يمكن أن يبدل به على صحته (6)

فصل فيما يُعلم بطلانه من الأخبار وما يتصل بذلك (11)

فصل فيما يُعلم انتفاء الخبر عنه أو يترك نقله على طريقة مخصوصة (12)

الكلام في . . . (13)

فصل في أنه لا يجوز أن يُعرف أحوال المصالح السمعية باستدلال عقلي (15) (= المغني 26/15)

فصل في كيفية كون هذه الأفعال مصلحة وطفلاً وما يتصل بذلك (16) (= المغني 30/15)

فصل في أن هذه الأفعال إذا اختصت في كونها داعية بما ذكرناه صارت واجبة أو قبيحة أو مرغباً

فيها (18) (= المغني 36/15)

الكلام في المعجزات (22) (= المغني 147/15)

## 4.

Firk. Arab. 265

11 ff. (19.6 x 15 cm) consisting of two quires of six (ff. 1-6) and four leaves (ff. 7-10) and one isolated leaf (f. 11) with 14-15 lines to a page. Following f. 6 there is a break in the continuity of the text. Largely vocalized *naskh*. On the lower margin of the two middle leaves of each quire (ff. 3b-4a and 8b-9a) is noted: *nisf*. Names and booktitles mentioned: Abū ‘Alī [al-Jubbā’ī] (ff. 1a, 1b, 5b, 8b), al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī (f. 1b), Abū Hāshim [al-Jubbā’ī] (ff. 1b, 2a, 7b, 9a), Abū ‘Alī b. Khallād (f. 2a), al-Nazzām (f. 7a), Abu l-Hudhayl (ff. 10b; only the names of Abū ‘Alī and Abū Hāshim are as a rule supplemented by the eulogy *raḥimahu llāh*).

Firk. Arab. 388 and 509 apparently belong to the same MS.

Presumably a fragment of ‘Abd al-Jabbār’s *K. al-Mughnī*.

Titles of works by Abū ‘Alī referred to: “*fi kathīr min kutubihī*” (f. 6a); *K. Fī l-ma‘lūm wa-l-majbūl* (f. 6a) [not mentioned in Gimaret, “Matériaux” and “Matériaux pour une bibliographie des Jubba’i. Note complémentaire,” in *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. Michael E. Marmura, Albany 1984, pp. 31-38]; [*K.*] *al-Asmā’ wa-l-ṣifāt* (f. 6b) [= Gimaret, “Matériaux,” pp. 280-1; “Note,” p. 32 no. 3]; *Naqḍ al-jism ‘alā* Ibn al-Rawandī (f. 6b) [not mentioned in Gimaret, “Matériaux” and “Note”]. Titles of works by Abū Hāshim mentioned: [*K.*] *al-Abwāb* (f. 8b) [= Gimaret, “Matériaux,” pp. 298-304; “Note,” p. 36 no. 1]

On f. 3a begins a new chapter (*faṣl*) entitled: –

فصل في صحة ما تقول من أن العلم بأنه تعالى عالم قادر حي علم بأنه على حال وما يتصل بذلك من  
الكلام في الأحوال

The beginning of the *faṣl* is as follows: –

اعلم أن المخالف في هذا الباب لا يخلو من كونه مخالفاً في عبارة أو في معنى والخلاف في المعنى أن يقول إن العلم بأنه تعالى عالم هو علم بذاته فقط أو علم بالمعلوم أو بعلم فيجب أن نبين من جهة الدليل أن هذا العلم هو علم باختصاصه مجال لكونه عليها صحت الأفعال المحكمة منه. والخلاف في العبارة هو أن يقول مع تسليم ما تقدمناه أن استعمال لفظة الحال في هذا المعنى لا يجوز ولأنه يفيد تنقل الشيء وتحوّله من حال إلى حال ونحن نبين الكلام في الوجهين ونبدأ بالكلام فيما يتعلق بالمعنى فنقول: قد ثبت بالدليل أنه تعالى قد اختص بكونه عالماً قادراً حياً موجوداً وثبت أنه لا يستحق هذه

الصفات لمعان وثبت أنه قد اختص من ذلك بما لا يختص به غيره فلا بدّ من أن يكون العلم وبذلك من حاله متعلقاً بمعلوم ما وقد علمنا أنه لا يجوز كونه علماً بعلمه لأننا قد بينا فساداً ولا يجوز أن يكون علماً بأن له معلوماً ومقدوراً لوجوه منها . . .

Further notes from the text (f. 6a-b): –

ومن قوله رحمه الله [= أبو علي] . . . على أنه رحمه الله يقول في كثير من كتبه إن الشيء يعلم من وجه ويجهل من وجه آخر ويكون المعلوم هو المجهول وهو الذي بين هذا الأصل في كتابه في المعلوم والمجهول وغيره من كتبه . . . وقد ذكر رحمه الله في الأسماء والصفات ما يؤكد ما نقوله من جواز تعلق العلم بكون الشيء على حال وذكر في نقض الجسم على ابن الروندي وغيره أن كون الشيء موجوداً ومعدوماً يوجب كونه على صفتين ضدّين وهذا هو الذي نقوله فقد ثبت أنه رحمه الله قد كان يشير إلى ما نقوله في هذا الباب وإنما امتنع مما نختاره نحن من العبارات.

f. 8b: –

وقد قال [أبو هاشم] في الأبواب إن العلم بأن المتحرك متحرك هو علم . . . الحركة وإن العلم بأن الحركة حالة فيه سواء لأن هذا العلم يقتضي العلم بها مفصلاً وإن الحل كالطرق لها والعلم في أنه متحرك يقتضي العلم بما له وكان متحركاً فقط.

## 5.

Firk. Arab. 388

Bifolio (20 x 14.5 cm) with 16 lines to a page. Largely vocalized *naskh*. On the lower margin of the two middle leaves of the bifolio (ff. 1b-2a) is noted: *nisf*. MS heavily worm-eaten and damp-damaged. The topic treated in the fragment is the act of willing (*irāda*).

Firk. Arab. 265 and 509 apparently belong originally to the same codex.

Presumably a fragment of ‘Abd al-Jabbār’s *K. al-Mughnī*.

Notes from the text (f. 1a): –

جهاله وبعد، فإن حاله في كونه عالماً وظاناً ومعتقداً . . . كونه مريداً لا تختلف وقد اختلف دواعيه تارة و . . . وقد انتقت أخرى وحاله في كونه مريداً قد لا تختلف وقد يلزمه أن . . .



## 6.

Firk. Arab. 509

6 ff. (18.6 x 14.5 cm) consisting of one quire of six leaves, with 14 lines to a page. Manuscript heavily worm-eaten – of the lower left margin of the leaves about 3 cm are destroyed. On the lower margin of the two middle leaves (ff. 3b-4a) was apparently noted: *nisf*. Due to heavy damage of the leaves, this is hardly visible. The manuscript contains two chapter (*faṣl*) headings (ff. 2a, 4b). Name mentioned: al-Nazzām (ff. 5b, 6a).

Firk. Arab. 265 and 388 apparently belong to the same MS.

Presumably a fragment of ‘Abd al-Jabbār’s *K. al-Mughnī*.

Notes from the text:

1a: –

دليل آخر في الحياة  
ومما يدل على أنه لا يجوز كونه حياً بحياة قديمة أنه قد ثبت أن ...

1b: –

دليل آخر فيها أيضاً

2a: –

فصل في أن العلم والدلالة والخبر بالصدق يتعلق بما يتعلق به على حد واحد

4b: –

... وكذلك القول في الندم واعتبر جميع ما ذكرناه على الوجه الذي تمدنا (؟) عليه فإن بسط الكلام فيه مما يطول به الكتاب وقد ذكرنا من أصوله ما ينبه على ما عدها.  
فصل ذكر الدلالة على أن العالم القادر منا عالم قادر بعلم وقدره  
اعلم أن ما قدمنا ذكره في إثبات الأعراض يدل على أن الواحد منا عالم بعلم لأنه قد حصل عالماً في حال يصبح فيها كونه جاهلاً وغير عالم وسائر صفاته لا يتغير فلا بد من أمر يخصه بكونه عالماً ولا يصبح أن يكون المقتضى لذلك ذاته ولا سائر أوصافها من وجود وحدوث وعدم أو حدوث على وجه أو عدم ...

5b: –

فإن قيل: ومن أين قلتم إن العالم منا قد تجدد كونه عالماً وأنه في حال كونه عالماً كان يصح كونه جاهلاً  
وهل اختلف النظام رحمه الله في هذه الطريقة . . .

6a: –

فأما ما يحكى عن شيخنا أبي إسحق النظام رحمه الله إن العالم منا عالم لنفسه فيفيد لما قدمناه لأن  
من حق صفات النفس أن تتناول آحاد الأشياء دون جملتها ولذلك لما كان السواد سواداً لنفسه  
. . . اخص

## 7.

Firk. Arab. 90

92 ff. (paper size ranging between 17.4 x 13.2 cm and 18.5 x 14.2 cm) consisting of: quires of eight leaves (ff. 1-8), nine leaves (ff. 9-17 [f. 17 bound together with 9-16; not due to modern preservation measures]), four leaves (ff. 18-21), eight leaves (ff. 22-29), four leaves (ff. 30-33 – these leaves presumably did not make up one quire originally. Paper size of bifolio 31-32 much smaller than bifolio 30-33 and written in a different hand. Identical size as ff. 50-57 and also belonging to Yeshu‘ah ben Yehudah’s *Jawābāt al-masā’il fi l-‘arayôt*), eight leaves (ff. 34-35-36-37-38-39-40-44-45 [between ff. 40 and 44 there is an additional bifolio (ff. 41-42) and one isolated folio (f. 43)]), four leaves (ff. 46-49), eight leaves (ff. 50-57), two isolated leaves (ff. 58, 59), one bifolio (ff. 60-61), two isolated leaves (ff. 62, 63), quire of four leaves (ff. 64-67), one bilofio (ff. 68-69), quires of eight leaves (ff. 70-77), of ten leaves (ff. 78-87 – remnants of original bindings of the last mentioned two quires (ff. 70-87) are still visible), and five isolated leaves (ff. 88-92 – these, and only these, underwent modern preservation measures). Otherwise, most leaves are in bad condition.

Fragment of *K. al-Muḥīṭ* of ‘Abd al-Jabbār (additional fragments of this work in the collection: Firk. Yevr.-Arab. I 3033 (30 ff.); 3104 (33 ff.); Firk. Yevr.-Arab. II 1224 (277 ff. [not everything belonging to *K. al-Muḥīṭ*]); 2363 (6 ff.); 2370 (4 ff.); BL Or. 2529, ff. 1-88. Possibly also belonging to *K. al-Muḥīṭ*: Firk. YA I 3106; 3471; II Firk. Yevr.-Arab. II 2366.

Fragment moreover contains portions from the introduction to Yeshu‘ah ben Yehudah’s *Jawābāt al-masā’il fi l-‘arayôt* (ff. 31-32, 50-57, 64-67). (Gregor Schwarb, who has identified these fragments, has prepared an edition of the Introduction (*muqaddima*) to the *Risāla fi jawābāt al-masā’il al-mushakkaka fi l-‘arayôt*).

Three further fragments of the same copy of Yeshu‘ah ben Yehudah’s *Jawābāt* are preserved in Firk. Arab.-Yevr. 183, 342, 373.

In the following table of chapter headings to be found in the manuscript and the corresponding page numbers in Ibn Mattawayh’s recension of the work (*Kitāb al-Majmū‘ fi l-Muḥīt bi-l-taklīf*, vol. 1, ed. [as a work by ‘Abd al-Jabbār] J.J. Houben, Beirut 1965) will be indicated.

Ibn Mattawayh	<u>Firk. Arab. 90</u>	Chapter headings
	أ <sub>2</sub>	<b>فصل</b> <b>فإن قيل:</b> فإن لم تعلموا أن معلومكم هو هذه الأفعال أولاً فيجب أن لا تعلموا ذلك ثابتاً . <b>فجوابنا:</b> أنا إذا علمنا معنى غير الجسم نعلم أن علمنا الأول تعلق به لا بنفس الجسم على صفة فصار حالنا ثانياً بخلاف حالنا أولاً . <b>قال:</b> إذا ثبت أن القادر قبل أن يستدل يعلم تعلق أمر حادث به دون الأحوال . . .
	ب <sub>2</sub>	<b>فصل</b> <b>فإن قيل:</b> فيجب على هذا أن تكون الأكوان كالألوان على قولكم . <b>فجوابنا:</b> أن الألوان لا نعلمها على الجملة إلا بأن يظهر التغير والتجدد على طريق الفعلية ونحن نفتقر في العلم بحدث الأجسام إلى معنى لا يخلو منه في سائر حالاتها فلا بدّ من . . . <b>قال:</b> العلم الضروري بالأكوان على طريق الجملة . . .
	ب <sub>3</sub>	<b>فصل</b> <b>فإن قيل:</b> [أ] فيجب أن تدلوا إذاً على كون الحركة غير الجسم لا على إثباتها . <b>فجوابنا:</b> . . . <b>قال:</b> اعلم أن الكلام المتقدم على هذا الفصل هو جواب على هذا السؤال . . .

ب4

**فصل**

فإن قيل: مما يظهر تغيره باختيار الفاعل إذا علمتم حركته على الجملة فأجعلوا أصلاً وقيسوا عليه ما عداه. فجوابنا: إنه لن (?) يصح إثبات أصل لا نعلمه مفصلاً.

قال: لا يصح أن تقيس سائر الأجسام على أحوال . . .

ب5

**فصل**

فإن قيل: إذا كان صورة مباح (?) الفاعل وقعوده . . . قال: قيام القادر وقعوده مفارق تنقل الجوهر في الأماكن . . .

1/49

أ6

باب فيما يجب أن يعلم من صفات هذه المعاني لتصير دالةً على حدث الأجسام

ب6

**فصل**

فإن قيل: ما هي؟ فجوابنا: صفات إحداهما حدوثها والأخرى أن الجسم لم يتقدمها في الوجود

قال: يجب أن نعلم للكون صفتين ليصح أن نستدل به على حدث الجوهر . . .

أ7

**فصل**

فإن قيل: فدلوا على حدثه ليتم ما قلتم. فجوابنا: . . .

قال: قد علمنا ضرورة في كثير من الأجسام أنه يتجدد حصولها في الجهة . . .

أ11

**فصل**

فإن قيل: ومن أين أنه لا يكون كذلك بفاعل؟ فجوابنا . . .

قال: عندنا أن المتحرك بالفاعل ما كان متحركاً فان فعل منه حركة اقتضت ذلك فيه . . .

Ibn  
MattawayhFirk. Arab. 90

Chapter headings

أ<sup>13</sup>

فصل

وبعد، فإن القادر منا يقدر على تحريك الحفيف دون الثقل . . . إلى  
قوله وبعد، فإن بقاء الشيء كعدمه .

قال: الجسم الثقل والحفيف سواء في صحة تحريكهما لأن المصحح  
لذلك هو التحيز دون سائر الصفات

ب<sup>15</sup>

فصل

وبعد، فإن بقاء الشيء كعدمه في أنه يؤثر في قدرة القادر . . .  
قال: قد ثبت أت الصوت يحدث ويعدم . . .

ب<sup>16</sup>

فصل

وكان يجب على هذا القول في أحدنا أن يصح أن يجعل نفسه عاملة  
بالمعلومات . . .

قال: قد ثبت أن صفة العالم يرجع إلى الحي . . .

أ<sup>17</sup>

فصل

فإن قيل: أفيعلم وجود ذلك المعنى فيه؟ فجوابنا . . .

قال: إذا بطل أن يكون المعنى الموجب لتحرك الجسم معدوماً فيجب  
أن يكون موجوداً . . .

ب<sup>17</sup>

فصل

فإن قيل: فذلك المعنى يوجب كونه بهذه الصفة؟ فجوابنا . . .

قال: المقضى لإثبات الحركة يقتضي كونها موجبة . . .

أ<sup>19</sup>

فصل

واعلم أن الموصوف بالصفات المختلفة المتضادة المتعاقبة ليس إلا المحل  
أو الحي وكما يجب للمحل صفة معها يصح عليه هذه الصفات  
المتعاقبة فكذلك الحي إلى قوله واعلم . . .

Ibn  
MattawayhFirk. Arab. 90

Chapter headings

قال: اعلم أن ما يعاقب عليه الصفات ليس إلا الحل أو المحي ...

أ<sup>21</sup>**فصل**

واعلم أن كل ما يدركه بالحواس من لون وطعم ورائحة وصوت ...  
قال: اعلم أن كونه مدركاً إذا وقف على كونه حياً مع وجود المدرك

...

1/133

ب<sup>21</sup>

باب في إثباته تعالى موجوداً

إن قيل: ما دليله؟ فجوابنا ...

قال: اعلم أنا نذكر القدرة والإرادة في الاستدلال على أنه تعالى موجود

...

1/26

ب<sup>23</sup>

باب في بيان جملة أبواب التوحيد

1/28

ب<sup>24</sup>

باب في إثبات الحداث الدالة على الله

إن قيل: ما هي وما صفاتها؟ فجوابنا: ...

قال: الأعراض كلها تدل على ...

1/32

ب<sup>27</sup>

باب في إثبات الأكوان

أ<sup>29</sup>**فصل**

فإن قيل: أفيعلم جواز حصوله في الجهات؟

أ<sup>34</sup>... **فصل**ب<sup>38</sup>**فصل**

واعلم أن طريق معرفة تعالى ليس إلا فعله لأنه لا يدرك ولا يصح قبل  
إثباته أن يعرف له مثلاً الباب.

قال: اعلم أن البارئ تعالى ليس بمشاهد ...

1/97

أ<sup>39</sup>

الأصل الثالث وهو الكلام في الصفات

1/97

أ<sup>39</sup>

باب في ذكر جملة يحتاج إليها في ذلك

Ibn  
MattawayhFirk. Arab. 90

Chapter headings

فإن قيل: ما طريق معرفة صفاته؟ فجوابنا: أفعاله إلى قوله فإن قيل:  
فميزوا هذه الصفات .

قال: اعلم أن إذا علمنا الله تعالى بأفعاله فانا ثبت له صفات . . .

أ<sup>40</sup>

فصل

فإن قيل: فميزوا هذه الصفات بعضها من بعض فبينوا طريق تميزها  
إلى قوله فإن قيل أف يكون أن يعرفه قادراً .

قال: اعلم أن الصفات يضيف في الموصوف وجهة استحقاقها يضيف  
فيها ولهذا وقع الفصل بين موصوف وموصوف بالصفات . . .

أ<sup>41</sup>

فصل . . .

قال: لو وجب حدوث تصرفنا بحسب دواعينا . . .

أ<sup>42</sup>

فصل

فأما حلول الفعل فينا فلا تأثير له لأنه تصرفنا

ب<sup>42</sup>

فصل

أ<sup>43</sup>

فإن قيل: هلا احتاج . . .

قال: اعلم أن الفعل إذا صح من زيد وتعدر على عمر . . .

ب<sup>43</sup>

فصل

لأن قولنا محسن ومكرم ومعلم يقتضي أنه قد يوجد فعلاً حصل على  
صفة لم يكن عليها . . .

1/103

أ<sup>45</sup>

باب في إثباته تعالى قادراً

إن قيل: ما دليبه؟ فجوابنا . . .

ب<sup>45</sup>

فصل . . .

أ<sup>47</sup>

فصل

فإن قيل: أفيدل كونه عالماً على ذلك؟ فجوابنا: نعم، وكل صفة لها

تعلق إلى قوله أفضفة الوجود واحدة . . .

قال: اعلم أن الصفات المتعلقة هي التي لها مدخل بنفسها في الدلالة على صفة الوجود . . .

ب47

**فصل**

فإن قيل: أفضفة الوجود واحدة في كل موجود؟ فجوابنا: . . .

أ48

**فصل**

فإن قيل: جوزوا أن القديم واجب الوجود وينتهي إلى حد يستحيل وجوده لا لعله كما يقال في الإرادة وغيرها إلى قوله وبعد، فكل موجود . . .

أ48

قال: إن قيل: جوزوا أن ينتهي القديم تعالى إلى . . .

ب49

قال: اعلم أن صفاته تعالى لا يخلو من أن تكون متجددة أو غير متجددة . . .

أ58

**فصل**

فإن قيل: فما ليس بجسم كيف يُعقل إذا لم يكن عرضاً محتاجاً إلى غيره؟ فجوابنا . . .

قال: اعلم أن الشيء يُعقل على صفته . . .

1/113

ب59

باب في إثبات محدث العالم تعالى عالماً

فإن قيل: ما دليله؟ فجوابنا . . .

قال: اعلم أن الطريق إلى كون القادر عالماً هو الفعل الذي لا يصح وقوعه من كل قادر . . .

أ62

**فصل**

فإن قيل: أفلستم تقولون إن أفعالنا في الجملة تعلم . . .

ب62

قال: عند مشايخنا أن إثبات (؟) الأفعال معلوم في الجملة . . .



Ibn  
Mattawayh

Firk. Arab. 90

Chapter headings

أ63

**فصل**

فإن قيل: ففي الناس من يقول إنه جسم بمعنى أنه قائم بذاته إلى قوله  
فإن قال فما ليس بجي . . .

قال: اعلم أن من قال إن الله تعالى جسم بمعنى أنه قائم بذات . . .

ب63

**فصل**

وكان يجب أن يكون قادراً بقدرته فيجوز عليه الضعف . . .  
قال: . . .

ب68

**فصل**

فإن قيل: إذا كان تعالى موجوداً لم يرد فلو أراد وكره لكان قد تغير  
والتغير من علامات الحدث . . .

ب68

**فصل . . .**

قال: . . .

أ70

**فصل**

ومما يدل عليه أيضاً أن علمه كان يجب أن يكون مثل علومنا . . . إلى  
قوله وما يدل في الحياة خاصةً

قال: اعلم أنه لا بد في علومنا من أن تكون لكل واحد منها صفة بها  
امتاز من غيره . . .

أ72

**فصل**

ومما يدل في الحياة خاصة أنه لو كان حياً بحياة قديمة لا في محل لما  
صح أن يدرك لمكانها إلى قوله وما يدل عليه أيضاً

قال: اعلم أن من حكم الحياة أن يدرك المدرك . . .

أ72

**فصل**

ومما يدل عليه أيضاً أنه لا يجوز في أمرين مثلين أن يكون لأحدهما ضدّ

إلا والآخر ضدّ إلى قوله ومما يدل على ذلك  
قال: اعلم أن الشيء إنما يكون له ضدّ في الجنس فرعاً على أن يكون  
...

ب72

**فصل**

أ73

ومما يدل على ذلك ما أوجب كونه عالماً بعلم يوجب كونه قديماً بدم  
الباب  
قال: إن استحقاق كونه تعالى عالماً ...

ب73

**فصل**

... في

ب73

**فصل**

... قالوا: طريقة الاستشهاد بالشاهد على الغائب يقتضي أنه عالم  
كالعالم منا ... إلى قوله قولنا عالم اشتقاق من العلم  
قال: اعلم أنهم إذا قالوا: الواحد منا يعلم بعلم ولولاهما علم فيجب في  
القديم مثله. فجوابنا ...

أ76

**فصل**

إن قالوا: قولنا عالم اشتقاق من العلم ... فجوابنا ...

قال: اعلم أن الإسم المشتق هو ما أفاد المعنى المشتق منه ...

أ77

**فصل**

قالوا: قولنا عالم إثبات لا لذاته فلا بدّ من أن يكون إثباتاً لعلمه ...  
قال: اعلم أن قولنا عالم إثبات في اللغة ولا بدّ من أن يكون إثباتاً  
لشيء أما لذاته أو ذات أخرى

أ78

**فصل**

قالوا: لا عالم إلا وقد يؤثر بأن يعلم ... إلى قوله قالوا فعلكم بأن الله

Ibn  
Mattawayh

Firk. Arab. 90

Chapter headings

تعالى

قال: فإن قيل: إنه محسن منا . . .

ب79

**فصل**

قالوا: فعلكم بأن الله تعالى عالم هل علمتم به ما علمتموه بعلمكم أنه قادر إلى قوله . . .

قال: إن قيل إن العلم بأن الله تعالى قادر مخالف للعلم بأنه عالم . . .

أ82

**فصل**

قالوا: كيف يصح إذا كان كون العالم عالماً موجباً على العلم وإليه يرجع حتى . . . إلى آخر الباب

قال: وربما قالوا عند هذا السؤال إن صفة العالم إذا كانت موجبة عن العلم فيجب أن يكون ما اقتضى كونه عالماً اقتضى العلم . . .

1/191

ب82

**الأصل الرابع** في بيان ما لا يجوز عليه

فإن قيل: هلاّ جاز عليه تعالى أن يكون قادراً عالماً لمعاني إلى قوله فإن قيل هلاّ جوزتم أن . . .

أ83

قال: اعلم أن ما دللنا به على أنه سبحانه يستحق هذه الصفات لذاته لا لمعاني . . .

أ84

**فصل**

إن قيل: هلاّ جوزتم أن يكون عاجزاً عن بعض الأمور؟ فجوابنا . . . قال: اعلم أن العاجز إنما يكون عاجزاً عما يصح أن يقدر عليه . . .

أ85

**فصل**

فإن قيل: جوزوا عليه تعالى أن يعلم بعلم محدث بعض المعلومات مع أنه عالم إلى قوله فإن قال فيجوزوا عليه أن يكون جسماً

Ibn  
Mattawayh

Firk. Arab. 90

Chapter headings

قال: اعلم أنه تعالى لو كان قادراً على علم بعلم به لوجب أن يكون قادراً على جهل يجهل به . . .

ب86

**فصل**

فإن قال: فجوّزوا وجود . . .

قال: . . .

أ87

**فصل**

فإن قيل: فجوّزوا عليه أن يكون جسماً أو جوهرًا إلى قوله وكان يجب أن يكون قادراً بقدرته فجوّزوا عليه الضعف . . .  
قال: اعلم أن كونه جسماً متحيزاً تعالى عن ذلك . . .

أ89

باب في بيان النظر

ب90

**فصل**

أ91

قال: اعلم أنا لما بينا أن الذات إما أن تكون تخالف غيرها أو تماثلها . . .

ب91

**فصل**

أ92

فإن قيل: الكلام في الصفات ثم بينوا أنها تختص بإيجاب المخالفة . . .  
قال: اعلم أن أبا هاشم أثبت لله تعالى صفة زائدة على هذه الصفات لكونه عليها يتميز وصحة الفعل حكم ينضاف (؟) إلى الفعل وفي ذلك امتناع فعله وصحة الفعل بمجرد الذات ونحن وإن قلنا إن تعلق الإرادة والقدرة للذات فمرادنا أنه يجب عن صفة الذات لا عن مجرد الذات . . .

## 8.

Firk. Arab. 259

8 ff. (18 x 12.1 cm) consisting of one quire of eight leaves, with 14-15 lines to a page. Lines 1 to 4 on ff. 7b and 8a are illegible since these pages stick together at the upper margin. Topics dealt with: *al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar* (ff. 1-5a), God’s being powerful and knowing (ff. 5a-8b). Text structure: *bāb* and *faṣl*. No names mentioned.

The fragment is part of a commentary on the *Uṣūl al-khamsa* by ‘Abd al-Jabbār, possibly his own *Sharḥ* that was so far lost. In the following, the complete text of the manuscript is given, with the portions of the text that are identical with ‘Abd al-Jabbār’s *Uṣūl al-khamsa* [ed. Daniel Gimaret on the basis of MS Vatican Arabe 989: “Les *uṣūl al-ḥamsa* du Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār et leurs commentaires,” *Annales Islamologiques* 15 (1979), pp. 47-78 (introduction), pp. 79-96 (text)] underlined. The arrangement of the material, however, is unusual; the section on divine attributes is directly preceded by the section on commanding the right and prohibiting the reprehensible. This disagrees – if both parts indeed belong to the same treatise – with MS Vatican Arabic 989 and the later recension of ‘Abd al-Jabbār’s commentary by Mānakdim.<sup>10</sup>

[1] دفعه بالإرهاب بالسين وغيره لم يكن لمقابله وجه فإن لم يمكن ذلك إلا بالمقابلة كان له فعله فعلى هذه الطريقة رتبت الشريعة النهي عن المنكر .

فإن قيل: فبحلول المكلفين أن يلزمه إذا شاهد المنكر من غيره من تكليف .

قيل له: قد ورد افتراء بأن عليه تكليف على كل حال فإذا أمكنه المنع بعض الوجوه التي ذكرنا لوجه ذلك وإن لم يمكنه ذلك لزمه إظهار به الكراهة واسخط لئلا يعتقد فيه أنه ممن يرضى بذلك ولا أنه في ذلك صلاحاً إلا أن يكون ذلك المنكر من الباب الذي لا نفع فيه مضي التهمة فلا يجب أن يجدد الكراهة في كل حال وذلك نحو ما . . . أهل الزمة من إظهار ما يظهرون لأن ذلك مما قد يكفى لكل واحد [1ب] أن المسلمين لا يرتضون به فلا يجب فيه أن يجدد الكراهة فيه حالاً بعد حال فإن اتهم الواحد منهم لزمه إظهار ما ذكرناه فعلى هذا الوجه يلزمهم التكليف عند مشاهدة المنكر .

<sup>10</sup> *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, ed. [as a work by ‘Abd al-Jabbār] ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān, Cairo 1384/1965 [numerous reprints].

فإن قيل: فتقولون أن المنكر يختلف أو كله من باب واحد وأن التكليف في إنكاره يختلف ويتفق قبل متى كان المنكر من باب الأضواء ولأنه (؟) لزمه إنكاره من وجهين أحدهما على طريق الدفع والثاني لكي لا يقع المنكر به فأحدى التكليفين يرجع إلى فاعل المنكر والأخرى ترجع إليه فيلزمه في ذلك من الحكم ما لا يلزمه في غيره لأن له وان يتنزع يدفع به (؟) ما يدومه ذلك الرجل لكي لا نفع منه المنكر كما أن له ان لمنعه وليس كذلك حال [2أ] في غير ذلك من المنكر وله مقابلة وان اي (؟) عليه في سير الضرر وكثيرة وليس له ذلك فيما عداه من المنكر إلا على بعض الوجوه ثم الذي يريده الغير منه يختلف فربما يريد منه تناول مال فالحكم فيه ما ذكرناه وربما يريد منه الإكراه على بعض الأفعال وذلك يختلف فيه ما بالإكراه يتغير قبحة فله أن يفعله وفيه ما لا يتغير ذلك فيه فالواجب عليه الامتناع نحو أن يكره على قتل غيره أو أخذ ماله وان يكره المواه على الوطئ المحرم ومنه ما قد ورد الشرع بأنه لا يكون فيه التمكين وان اني على النفس ومنه ما هو بخلاف تفصيل ذلك يطول فأما ما لا يتعلق به من المنكر فإنما ينكره لعله ترجع إلى فاعله فالحكم فيه على ما تقدم وينقسم [2ب] ففيه ما إذا لم يجب أن ينكر قبح مثل أن يؤدي ذلك إلى ارتكاب ما هو أعظم منه ومنه ما إذا لم يجب ذلك فيه حسن وذلك نحو ما يمتنع منه ولا صؤ إذ شيء يلحقه لأنه يحسن منه تحمله مع إنكار المنكر وما يعلم أنه لا يؤثر إنكاره فيه يختلف ففيه كالتخسو منه إذا كان في إنكاره إعدار الدين ومنه ما يصح ذلك فيكون عبثاً إذا لم يكن له تأثير فعلى هذا الوجه ينبغي أن يقاس هذا الباب .

فإن قيل: فلم قسمتم الأمر بالمعروف وجعلتم النهي عن المنكر باباً واحداً؟

قيل له: لما ذكرناه في أن الأمر بالمعروف لمنزلة نفس المعروف فإذا كان فيه واجب ونقل [3أ] فيجب انقسام الأمر به لأن نزل النفل يحسن ولو قبح لخرج من أن يكون نقلاً فلا يكون فاعله مخالفاً بواجب ولا مُعدماً على قبيح فلا يجب أن يؤمر بذلك ولا أن ينكر عليه فأما الواجب منه فتصنيفه يوجب الذم والعقاب ومتى نذكر ما لا يفعل فقد أتى قبيحاً فيجب أن يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر فأما المنكر به أجمع فهو قبيح والنهي عنه يحسن وإنكاره يحسن وربما وجب على الصفة التي بينها .

فإن قال: أليس في المنكر ما هو صغير ويامر فاعله فكيف يجب إنكاره؟

قيل له: إنه لا يعرف بعينه فيقال هذا القول فيه بل لا معصية إلا ويجوز هو يشاهدها أنها كبيرة فلا يصح ما سألت عنه ولو علمه [3ب] صغيراً لوجب في العقل أن ينكر وإن كانت صغيرة كما لا يمنع أن يكون فاعله منهيّاً عنه مزجوراً عن فعله فكذلك لا يمنع من وجوب إنكاره والنهي عنه.

فإن قال: أليس في المعاصي ما طريقة الاجتهاد فهلا قيل فيه أنه يحسن إنكاره ولا يجب؟

قيل له: ن فاعله إن أقدم عليه على الوجه الذي يسوع الاجتهاد له فعله لم يكن له أن ينكره لأنه ليس بقبيح وإن أقدم عليه على جهة لا يسوع الاجتهاد ليس له فعل ذلك فهو قبيح يجب أن ينكر وليس له قسمة الثالثة وفي ذلك إبطال ما سألت عنه.

فإن قيل: أليس لو ضاد ترك النافلة لبعض الناس طريقة وعادة لوجب أمره [4أ] بذلك فكيف يصح ما قلتم؟

قيل له: إذا حصل حاله كالذي سألت عنه صار بعد ذلك بمنزلة فاعل القبيح من حيث أخرى عادية على هذا الوجه لأنه لم يفعل النفل يدلّ على ذلك أنه لو لم يفعله لعذر يسير بمثله لا يسقط الواجب لم يجب أن يذم وفيه بحق (؟) عليه وفي ذلك دليل على أنه وجب النكير عليه لما ذكرناه لأنه ترك النافلة ويصير هذا الباب بمنزلة الرجل ذي المروة انه ينكر عليه ما يوجب فيه السخف والدناة وإن لم ينكر ذلك على غيره من حيث تختلف أحوال الناس في هذا الباب.

فإن قال: فليس في الناس من لا يمنع من النهي عن المنكر إلا بالقول فقط ومن الناس من يعلق ذلك مجزوح السلطان فكيف قولكم فيه؟

قيل له: [4ب] إنا نقول ذلك واجب على الصفات التي ذكرناها على كل أحد ولا نعلق وجوبه بظهور السلطان العادل ما دلّ على وجوبه لم يدلّ على هذا الشرط كما أن دلّ على سائر الصادات على اختلافها لم يدلّ على ذلك لأن قوله تعالى ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ﴾ (9/49) عام لا تخصيص فيه ولا شرط وكذلك سائر الآيات الدالة على ذلك. فأما وجوبه فربّما تعلق بعين مخصوصة وربّما كان من فروض الكيفيات فإن تعلق المنكر بالإنسان خاصة لرتبه ذلك بعينه وان تعلق بغيره يلزم من جهته الكافية فإذا قام به بعضهم سقط عن غيره فمن حكم النكير منه حكم النكير من غيره فاما إن كان لغيره زيادة . . . [5أ] لم يمتنع أن يلزمه بعينه فهذا جملة هذا الباب.

## باب الكلام في الصفات

فإن قيل: فما الدليل على أنه قادر؟

قيل له: لأن الفعل في الشاهد لا يصح إلا من قادر وقد صح من الله تعالى الفعل فيجب أن يكون قادراً.

فإن قيل: ومن أين أنه قد صح من الله تعالى الفعل حتى يحكم بأنه قادر؟

قيل له: معنى قولنا أن الفعل قد صح منه وأنه خرج من العدم إلى الوجود من قبله وقد بينا فيما تقدم أنه تعالى هو الذي أحدث العالم من الأجسام وما يختص بها من الأعراض التي لا يصح أن نفعها فنبت بذلك أن الفعل قد صح منه [5ب] كما يصح من الكاتب والباقي فيجب أن يكون قادراً.

فإن قيل: ومن أين أن الفعل في الشاهد لا يصح إلا من قادر؟

قيل له: لعلنا بأن من صح منه يجب أن يفارق من يتعذر عليه وهذه المفارقة من كان عليها وصفنا بأنه قادر.

فإن قيل: فعلى أي وجه يلزم المكلف أن يعرف الله تعالى قادراً؟

قيل له: أن يعلم ما ذكرناه فيعلم أنه قادر لم يزل ولا يزال لأنه لم يصح قادراً باختيار مختار كالواحد منا ويعلم أنه في كونه قادراً لا يختص على ما يعقله في الشاهد في القادر منا بل يجب كونه قادراً على ما لا نهاية له وعلى كل ما يصح أن يكون مقدوراً له من الأجناس والأعداد لأنه قادر لا المعاني يزيد وينقص وسنبين أنه لا يكون قادراً لمعان من بعد [6أ] فإذغ علم ذلك فقد أدى ما كلفه.

## فصل

فإن قيل: فما الدليل على أنه عالم؟

قيل له: لأن الأفعال المحكمة كالكتابة والصياغة لا يصح إلا من عالم فقد صح من الله تعالى ما يزيد عليها في الإحكام كخلقه الإنسان على عجائب ما فيه من الصنعة فيجب أن يكون عالماً.

فإن قيل: ما تريدون بالأفعال المحكمة ليصح أن يجعل دلالة على ما ذكرتم؟

قيل له: قد علمنا أن الفعل قد نفع على وجه في الترتيب لا يصح من كل قادر وإنما يصح من واحد دون آخر نحو الكتابة والعبارة والصياغة فغير عما يجري هذا الجرى بأنه فعل محكم به يدل على أن



فاعله عالم به وهذا [ب6] معلوم في الجملة ولا حاجة بنا إلى تفصيله لأن العلم بجملة يكفي في صحة الدلالة.

فإن قيل: ما ليس محكم من الأفعال إذا لم يدل على أن فاعله ليس بعالم فالمحكم منه يجب أن لا يدل فيه على أنه عالم؟

قيل له: إنما دل المحكم على ذلك لتعذره على سائر القادرين كما بينا وما ليس بمحكم يصح من كل قادر فكيف يدل على أنه ليس بعالم وصحته من الأفعال كصحته ممن ليس بعالم.

فإن قيل: فما الدليل الذي يلزم لمكلف أن يعرف في هذا الباب؟

قيل له: إن يعلمه تعالى عالماً من غير تخصيص في الأوقات والمعلومات ويعلم أنه عالم لم يزل ولا يزال وأنه عالم به بكل [أ7] معلوم لأن كل معلوم يصح أن يكون معلوماً له وإنما يعلم ذلك لعلمه أنه لم يصر عالماً باختيار مختار وأنه كذلك لذاته لا لعله من العلة فليس بأن يعلم في حال أولى بأن يعلم في حال آخر وبأن يعلم معلوماً أولى منه بأن يعلم غيره وإنما صار العالم منا بخلاف ذلك . . . يعلم باختيار مختار لأنه قد صح أنه تعالى قد جعله عالماً فإنما يعلم على الوجه الذي جعل عالماً عليه وفي الوقت الذي خلق العلم والقدر الذي حصل العلم به في قلبه .

فإن قيل: إن الفعل المحكم في الشاهد إنما تعلم مفارقه لغيره بالعارات والمواضعة ولا يصح ذلك في أفعاله تعالى فكيف تعلم أنها دالة على أنه عالم به؟

قيل له: إن العارة تحصل فيما ليس بمحكم [ب7] ولا بدّ ويحصل . . .

. . . لأن العارة فيجب أن يدل وبعد فأنا نعلم في أفعاله الإحكام بالعارة كحوما عرفنا مما يظهر منه تعالى في أوراق الاسحار وانوارها وثمارها . ألا ترى أن العارة لا تجري فيه مختلفة ولو كان ذلك يقع ممن ليس بعالم لم يتمتع في بعض السنين أن يختص سجد الزمان يورق السف . . . وبطلان ذلك يبين أن العارة في فعله من هذا الوجه كهو فعل العبارة . . .

[أ8]

. . .

بينوا أن كل من صح أن يعلم ويقدر فلا بدّ من كونه حياً .

قيل له: قد علمنا أن ما أخرج الواحد منا من كونه حياً يحيل فيه أن يعلم ويقدر وما يدخل في كونه حياً يصح أن يعلم ويقدر فيجب تعلق صحة كونه قادراً عالماً بكونه حياً. ألا ترى أنه لما تعلق كونه قادراً بكونه جسماً قهولواً لم يجب . . . خرج من ذلك أو دخل وفيه أن يتعلق به فقد يدخل فو كونه جسماً ما لا يصح أن يعلم ويقدر فيخرج بعض الأجسام عن إيصالها بالقادر ولا يخرج عن أن يكون جسماً .

فإن قيل: . . . بين كونه حياً قادراً . . .

[8ب] تكريم.

قيل له: إن الحى هو الذي يصح أن يدرك ويحسن إذا كان يدرك بالة والقادر هو الذي يصح أن يفعل وقد يختلف أحوال الأحياء في كونهم قادرين مع اتفاقهم في كونهم أحياء فقد تميز بذلك حال آلة . . . فلا يمتنع أن تقول فيه تعالى أنه إدراكاً وقادراً فيجب أن يكون حياً .

فإن قال: فما الذي يلزم من المكلف معرفته في هذا الباب؟

قسل له: إن يعلمه حياً لم سزل ولا يزال ويعلم وجوب هذه الصفة له واستحالة . . . وجه عنها وإنما يعلم ذلك ويعلم أنه لم يصير حياً باختيار مختار ولا لعله وأنه لذاته يكون حياً فليس بأن يكون في بعض الأوقات حياً . . .

الدليل على أنه سميع بصير

## 9.

Firk. Arab. 264

18 ff., 15 lines to a page, consisting of one bifolio (ff. 1-2) and two quires of eight leaves (ff. 3-10, 11-18). There is an interruption in the continuity of the text following f. 10.

Fragment was misidentified by Lebedev as Abū Rashīd al-Nīsābūrī's (early 5<sup>th</sup>/11<sup>th</sup> century) *al-Masā'il fī l-khilāf bayn al-Baṣriyyin wa-l-Baḡdādīyyin*.<sup>11</sup> Text contains no indication of the authorship of Nīsābūrī, earlier authorities referred to are Abū Hāshim (frequently) and Abū 'Alī (once). Topics dealt with are substances (*jawābir*) and accidents (*a'rād*). The author of the commentary (the basic

<sup>11</sup> Eds. Ma'n Ziyāda and Riḍwān al-Sayyid, Beirut 1979.

text is always introduced with „*qāla al-ṣāhib*“) refers on f. 10b to his own *K. al-Man‘ wa-l-tamānu‘* – a clear indication that the present fragment is part of a work by ‘Abd al-Jabbār. The frequently mentioned *al-ṣāhib* is certainly the vizier al-Ṣāhib Ibn ‘Abbād (d. 385/995) which suggests that the fragment is part of a commentary by ‘Abd al-Jabbār on one of the writings of Ṣāhib Ibn ‘Abbād, possibly his *K. Mukhtaṣar asmā’ Allāh wa-ṣifātihī*. – A fragment of another copy of the same text is preserved in Cambridge T-S Ar. 12.10. I am grateful to Maurice Pomerantz for having brought this fragment to my attention.

Notes from the text:

f. 2a: –

مسألة

قال صاحب: ويجوز أن يحدث القادر . . . كوناً ثم يحدث فيه في الثاني كوناً في ذلك . . .

f. 3a: –

مسألة

قال صاحب: والمولد هو الاعتماد جامع السكون أو الحركة وهذا كتعليقنا حجر . . .

f. 3b: –

اعلم أن الذي يستقر من مذهبه رحمه الله في الاعتماد أنه هو المولد للأكوان وللأصوات فاما التأليف فإنه ذكر في الجامع أنه أيضاً يتولد عن الاعتماد وهي شيء (؟) كبير من كلامه . . . وربما قال في كتاب التوليد وغيره إن الاعتماد والحركات . . .

f. 5b: –

بل هو من فعل فاعل اعتماد الطرفين فهذه جملة . . . [6] كافية في هذا الباب

مسألة

قال صاحب: والجوهر في أول حال خلق الله تعالى أياه كائن يكون فيه ولا يجوز أن يكون هذا الكون من أقسام الحركة . . .

f. 6b: –

قال صاحب: ويجوز أن يحدث الكون [7] في الجزء وهو في غير مكان

اعلم أن الكون يحدث في الجزء ويحله ويوجب الحكم له ولا يحتاج إلا إليه فيجب أن تكون صحة وجوده فيه وهو في غير مكان كصحة وجوده فيه إذا كان في المكان

f. 8b: –

قال شيخنا أبو هاشم: ولو لا صحة ذلك لوجب . . .

f. 9a: –

مسألة

قال الصاحب: ويجوز أن يحدث حركات ثلاث وأكثر من ذلك . . .

f. 9b: –

اعلم أن الذي يدل على . . .

f. 10b: –

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم في . . .

وقد شرطنا القول في ذلك في كتاب المنع والتمايع . . . وقد مر لشيخنا أبي هاشم أنه لا يسمى ذلك منعاً لأن مع وجوده يصح تحريكه عند المعاونة . . .

f. 11b: –

. . . وقد شرطنا نحن في هذا الباب شرطاً آخر على طريقة شيخنا أبي هاشم وهو أن يكون الباقي لا يتولد عما لا يبقى لأن العلم يتولد عن النظر الذي لا يبقى

f. 13a: –

. . . وهذه الجملة قد كشفت للقول في هذا الفصل

مسألة

قال الصاحب: وللأجسام التي تشاهدها جواهر مجتمعة مخالفة للأعراض اعلم أن التحيز الذي يختص به الجواهر الجوهرية هو يرجع إلى ما هو عليه في ذاته لأنه لو كان كذلك لعله لصح مثله في سائر الأجناس . . .

f. 14a: –

مسألة

قال صاحب: ومعنى قولنا إن الصفات النفسية هو أن يكون متى علم الموصوف علم على تلك  
الصفة موجوداً كان أو معدوماً وتجري تلك الصفة مجرى التخصيص  
اعلم أن هذه اللفظة محلية . . .

f. 16a: –

تم باب الجواهر

باب الأعراض

قال صاحب حاكياً عن أبي هاشم: إن الأعراض إنما سميت أعراضاً لأنها . . . كالأجسام وهي  
تحتوى على أجناس مختلفة وهي الأكوان مع اختلافها والإرادات والكراهات مع اختلافها والطعوم مع  
اختلافها . . .

f. 16b: –

اعلم أن شيخنا أبا هاشم ذكر في الجامع في حد الأعراض أنها التي تعرض . . . ولا يكون لها لبث  
. . .

f. 17a: –

فهذا أولى ما يحدّ به وشيخنا أبو علي ذكر في . . . كلامه ما حكيناه عن أبي هاشم ونص على أن  
الإرادة التي للقديم ليست من الأعراض والكلام في هذا الباب يتعلق بالأسماء دون المعاني . . . وأما  
أجناس الأعراض فقد ذكره في الكتاب وسيجيء القول فيه مفصلاً في أبوابه

f. 18b: –

باب في الألوان

قال صاحب حاكياً عن الشيخ أبي هاشم: والألوان أجناس مختلفة وهي السواد والبياض . . .  
ونافهما من سائر الألوان وكل واحد من هذه الأجناس هو مثل لما كان من جنسه كالسواد

## 10.

Firk. Arab. 403

6 ff. (26.5 x 17.7 cm) consisting of one bifolio (ff. 1-2) and one quire of four leaves (ff. 3-6). The manuscript is heavily damaged; due to worm eating and damp damage, the last seven lines of every leaf are illegible. Fragment of Mu‘tazilī treatise dealing with man’s obligation and means to know God.

Apparently a commentary (*ta‘līq*) on a work by ‘Abd al-Jabbār, yet not his *K. al-‘Umad* (cf. f. 3bf: *wa-qaḍ ḍbakara fī l-‘Umad* ...). Possible written by a Zaydī adherent of the Baghdādī school (cf. f. 5a, 6b); at times he is critical towards ‘Abd al-Jabbār. Names mentioned: Abu l-Qāsim al-Balkhī (f. 3b, 6a), *qāḍī al-quḍāt* [‘Abd al-Jabbār] (f. 2b, 4a), Abū ‘Alī [al-Jubbā‘ī] (f. 1a, 4b).

Notes from the text:

f. 2b: –

وقد استدل قاضي الفضاة بدليل آخر وهو أن الواحد منا لا يحتاج إلى النظر في الأمانة حتى يحصل له الظن بل يكفي أن يعلم الأمانة . . . كونها أمانة في أنه يختار الظن ولا يحتاج إلى الفكر لأجل حصول . . .

f. 3b: –

. . . وبهذا يبطل قول أبي القاسم من أن النار إنما هو هواء يستحيل ناراً انه لو كان كذلك لكان لا يختص ذلك بالحلي المخصوص والحديد المخصوص بل كان يتولد عن كل حجر وحديد لكان يجب إذا ضرب جلد على جلد أن يستحيل الهواء ناراً وكان لا يختص ذلك بالمرح والعفار بل كان يجب في كل سحرة إذا صلت سحرة أخرى أن ينقلب الهواء ناراً عنده وقد عرفنا خلاف ذلك . . . مسألة. فإن قيل: فقد قلت . . . في طريق معرفة الله تعالى لا يعرف ضرورة ولا بمشاهدة هي . . . بحاسة من الحواس فهو مشاهد إلا أن استعمال المشاهدة هي . . . أكثر . [4] فأما الضروري فقد ذكر في الكتاب أنه العلم الذي يحصل إلى الواحد منا من قبل غيره ولا يمكنه نفيه عن نفسه بشبهة أو شك وقد ذكر في العمدة أنه ما العالم به لا يمكنه نفيه عن النفس لشبهة إذا . . .

f. 4a: –

فأما ما يحصل ابتداءً فلم يقسمه قاضي القضاة والواجب أن يقسم فيقال منه ما هو من كمال العقل ومنه ما ليس من كمال العقل فلا يكون من كمال العقل مثل أن يشاهد إنساناً وفي الناس إذا شاهدته وعرفته علمت أنه الذي شاهدته إلا وكان ذلك مبتداءً ولا يكون ذلك من كمال العقل بل يحصل ذلك ابتداءً من قبل الله تعالى لأن العقلاء يختلف أقوالهم فيه

f. 4b: –

فصل

واستدل في الكتاب على أن الله تعالى لا يعرف بالمشاهدة لوجب أن يعرف بالمشاهدة لوجب أن يكون جسماً وهيئة للجسم لا ما يشاهده لا يخرج من هذين الجنسيتين وهذه الدلالة استدل بها الشيخ أبو علي أن الله تعالى لا يرى فقال لو كان الله تعالى يرى لكان يجب أن يكون جنساً من الأجناس الستة التي ترى وهي الأجسام والألوان (الألوان ؟) والحركات والسكنات والاجتماعات والافتراقات فإن المراتب عنده لا تخرج من هذه الأجناس الستة وعندنا أن الألوان (الألوان ؟) لا ترى ولا تخرج المراتب من أن تكون جسماً أو لونا (كونا ؟) فهذا تقتصر على هذين القسمين وليس هاهنا موضع الكلام في أن الله تعالى يصح أن يشاهد ويرى أم لا فلذلك لم ينقضه والكلام في ذلك وفي أن هذه الطريقة هل يصح في نفسها أم لا يأتي من بعد ...

واستدل على أن الله تعالى لا يعرف ضرورة في هذا الفصل بأن قال ...

ثم أن ما ذكره من أن الضروري لا يخلو من هذين القسمين أيضاً لا يصح ...

f. 5a: –

فإن قيل: لا يصح أن يعلم قبح الإرادة المتعلقة بالظلم وقبح الجهل باضطرار ودائمها (؟) لا يعلم باضطرار وإنما يعلم باكتساب. قيل له: الإرادة معلومة على طريق الجملة باضطرار وكذلك الاعتقاد الذي هو جهل ولا يمتنع أن تعلم صفة الشيء مفصلاً باضطرار وإن كان ذاته معلوماً على طريق الجملة باضطرار وإذا أردنا أن تعلم الذات مفصلاً باضطرار احتجنا إلى دلالة مستأنفة. ألا ترى أنا إذا شاهدنا ...

## مسألة

فإن قال: ولم قلت إنه تعالى إذا لم يُعلم ضرورة ولا بالمشاهدة فالواجب أن يُعلم بالنظر والفكر وفي الناس من يقول إنه يُعلم بجبر الرسول والإمام وفيهم من يقول أنه يعلم . . . قيل له: إما العلم . . . تعالى بجبر النبي لا يمكن لأن العلم . . .

f. 5b: –

اعلم أنهم يسألون على قولنا أن التقليد إذا لم يؤمن فيه أن يكون جهلاً لم يحسن الإقدام عليه سؤاين أحدهما أنهم قالوا أن الناظر في الدلالة لم يؤمن من أن يؤديه النظر إلى اعتقاد قبيح لأنه في حال ما ينظر فيه لا يعلم أن ما يؤدي إليه علم لأنه لو علم كونه علماً لعلم المعلوم فلو علم المعلوم لاستغنى عن النظر والاستدلال فإذا نظر أولاً حور أن يؤدي النظر أولاً إلى اعتقاد جهل فيجب أن يقبح الإقدام على النظر والجواب عنه . . .

f. 6a: –

فأما شيخنا أبو القاسم البلخي فإنه يقول إن المقلد ناجي وإن التقليد حسن وليس بقبيح ويقول أنه فعل العلم كان أولى اقتصر على التقليد فهو ناجي كما أن من فعل الواجبات فقد نجح وان فعل النوافل معها كان أولى وهو أيضاً لا يصح لأن المقلد لا يجوز أن يكون ناجياً مع إقدامه على القبيح الذي هو التقليد واستحقاقه الذم والعقاب ولأنه قد أحل بما وجب عليه من النظر والمعارف وشارك الشاك . . .

f. 6b: –

وروي أن حارث بن خوط قال لأمير المؤمنين: أترى يا أمير المؤمنين أن أصل . . .

## 11.

Firk. Arab. 103 (16.9 x 12 cm) (= Borisov, "Mu'tazilitskie rukopisi," no. 10 [Firk. Arab. 16])

147 ff. (16.9 x 12 cm), between 17 to 19 lines per page; containing twelve chapter headings. The manuscript is badly damaged; virtually none of the leaves is completely preserved because of damage in its margins and numerous wormholes in



most leaves. It underwent preservation measures in the 1980s but in a way that proved to be detrimental to its decipherment. It consists of isolated leaves (ff. 35, 36, 37, 44, 66, 67, 91, 92, 111, 112, 123, 136, 137), a bifolio (ff. 9-10) as well as of quires of six (ff. 1-8, 38-43), eight (ff. 93-100), ten (ff. 46-55, 56-65, 68-78 [including an additional isolated leaf], 101-110, 113-122, 138-147) and twelve leaves (ff. 11-22, 23-34, 79-90, 124-135). There are breaks in the continuity of the text at the end of the respective physical units of the manuscript, and in no case does the text continue at any other location of the manuscript – at least as far as the problematic state of the manuscript allows the reader to judge.

Fragment of *K. Taṣaffuḥ al-adilla* of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044). Possibly copied by ‘Alī b. Sulaymān al-Maḡdisī, the famous Karaite writer of the 5<sup>th</sup>/11<sup>th</sup> century (see below no. 13) – the handwriting of Firk. Arab. 103 is very similar to that of Firk. Arab. 111 and 119, all of which are autographs by ‘Alī b. Sulaymān. Moreover, the manuscript is written on small-sized paper typical for ‘Alī b. Sulaymān.

Two other fragments of the same work are preserved in Firk. Arab. 655 and Firk. Yevr.-Arab. I 4814. Most of the portions of *Taṣaffuḥ al-adilla* that are contained in Firk. Yevr.-Arab. I 4814 are also contained in this manuscript:

Firk. Arab. 103	Firk. Yevr.-Arab. I 4814
32b:1-36a (36a preceded by 36b!)	48-53b:7
39b:2-45b:12	30-37
46a-50b:10	22a:7-28
51a:15-55b	11-17a
56b:40-63a:11	38-47
84b:16-89a:15	64-71
123b:13-130b:18	1-10
131b:5-135b	56-62b:11

In only one case could a parallel between Firk. Arab. 103 and Firk. Arab. 655 be found (103:100b:12-end of leaf = 655:1b-... – noteworthy insofar as in 103 there is no indication that there starts here a *juz’ thālith* of the work).

For an edition of the extant portions of *Taṣaffuḥ al-adilla*, based on MSS Firk. Arab. 655 and Firk. Yevr.-Arab. I 4814 together with Firk. Arab. 103, see Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, *Taṣaffuḥ al-adilla*. The extant parts introduced and edited by Wilferd Madelung & Sabine Schmidtke, Wiesbaden 2006.

In the manuscript, the following chapter headings are to be found (supplemented by some further notes from the text): –

- وأما الدلالة على أن الذي أحال تعلقها بالمراد وعدمها . . . (ب3)  
 باب في . . . الباقي هو المتسمر . . . (أ9)  
 باب الكلام في المائة (ب10)  
 باب في ذكر شبههم . . . (ب50)  
 واعلم أن إبطال هذا القسم ذكره بن الباقلاني في كتاب سماه هداية المسترشدين وأورد . . . (ب66)  
 وقد ذكر المخالف في كتابه الذي سماه الهداية . . . (أ93)  
 باب في حكاية مذهب شيخنا أبي الهذيل في العلم (ب100)  
 باب في ذكر ما احتجوا به مثبتوا الأحوال (ب102)  
 باب في الشبه النافين للأحوال (أ109)  
 باب في تعليل كونه عزّ وجلّ قادراً [عالمًا] حياً (ب112)  
 دليل آخر في القدرة والحياة (ب113)  
 باب في تعليل كونه موجوداً قديماً [وباقياً] ومدركاً (أ115)  
 باب في أنه عزّ وجلّ يستحق كونه عالماً قادراً حياً لذاته لا لمعاني (أ121)  
 باب في الدلالة على أنه عزّ وجلّ استحق صفاته لا لمعاني معدومة (أ136)  
 باب في الدلالة على أن القديم عزّ وجلّ لا يجوز أن يكون قادراً عالماً حياً بمعان محدثة (ب137)  
 باب الدلالة على أن الله عزّ وجلّ قادر عالم حي لا لمعان قديمة (ب144)

## 12.

Firk. Arab. 655 [Firk. Yevr.-Arab. I 4595]

71 ff. (25 x 21.4 cm), consisting of isolated leaves (ff. 25, 36, 61, 62, 63), of bifolios (ff. 34-35, 45-46), and of quires of six (ff. 47-52) and of eight leaves (ff. 1-8, 9-16, 17-24, 26-33, 37-44, 53-60, 64-71).

Fragment of *K. Taṣaffuḥ al-adilla* of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī. The fragment has a title page stating (f. 1a): –

الجزء الثالث من كتاب تصفح الأدلة تصنيف الشيخ أبي الحسين محمد بن علي البصري رحمه الله

It contains a dedication to a pious endowment to Yāshār, the son of the nobleman Ḥesed (al-Faḍl) al-Tustarī and to his descendants; “whoever sells it or changes the condition of the endowment will be cursed” (קדש על ישר בן השר חסד) (אלתסתרי ועל דורות בניו אחריו לא ימכר ולא יגאל ארור המחליף חלק) (.... שלישי מספר ... הראיות השכליות).

The person mentioned in the dedication is presumably Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī, a well known Karaite dignitary and leading Karaite theologian of the second half of the 5th/11th century who was evidently interested in Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī’s thought (see below, nos. 16-23); it is likely that the manuscript was copied during his lifetime.

For an edition of the extant portions of *Taṣaffuḥ al-adilla*, see above no. 11.

The fragment contains the following chapter headings: –

- باب في حكاية مذهب شيخنا أبي الهذيل في العلم (1ب)  
 باب الدلالة على أن الله عزّ وجلّ لم يزل قادراً (2أ)  
 باب الدلالة على أن الله عزّ وجلّ عالم حي فيما لم يزل (3أ)  
 باب في أن العالم لذاته لا يجوز أن يعلم بعلم محدث (20أ)  
 باب القول بأن الله عزّ وجلّ قادر على القبيح (32أ)  
 باب القول في أن الله عزّ وجلّ عالم بكل معلوم (40ب)  
 باب الدلالة على أن الله عزّ وجلّ قادر على كل جنس من المقدورات ومن كل جنس على ما لا نهاية (42ب)  
 باب القول في وصف القديم عزّ وجلّ بالقدرة على مقدور غيره (59أ)  
 باب القول في أن الله عزّ وجلّ قادر على ما علم أنه لا يفعله وعلى ما أخبر أنه لا يفعله (61أ)

The parallel to the last chapter (f. 61a ff) is found in Ibn al-Malāḥimī’s *K. al-Mu‘tamad*, eds. Wilferd Madelung and Martin McDermott, London 1991, pp. 599-607; see Sabine Schmidtke, “The Karaites’ Encounter with the Thought of l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg,” *Arabica* 53 (2006), pp. 122-42.

## 13.

Firk. Arab. 111 (= Borisov, "Muʿtazilitskie rukopisi," no. 11 [Firk. Arab. 21]) 154 ff. (14.5 x 11 cm), between 16 and 18 lines per page. The manuscript was completed in Fustāṭ in Rajab 472/December 1079-January 1080 by ʿAlī b. Sulaymān al-Maḡḡdīsī, the famous Karaite writer of the 5<sup>th</sup>/11<sup>th</sup> century.

Extensive fragment of *K. Dhakhīrat al-ʿālim wa-baṣīrat al-mutaʿallim* by the Twelver Shīʿite al-Sharīf al-Murtaḡā (d. 436/1044), as is indicated in the colophon (f. 154b):

تم كتاب ذخيرة العالم وبصيرة المتعلم إملاء الشريف المرتضى الجليل المرتضى رضي الله عنه  
 وفرغ من نسخه لنفسه عالي بن سليمان بفسطاط مصر في شهر رجب 472 والحمد لله على نعمانه  
 وهو حسبي وبه استعين وحده.<sup>12</sup>

The manuscript in its present state exceeds by far the portions described by Borisov, according to whom it consists of 110 leaves only. The first chapter heading noted by Borisov to occur on f. 12a figures in the manuscript in its present state on f. 53a. It is to be assumed that later additional fragments of the manuscript were found in other parts of the collection and were placed together with the material described by Borisov. These additional parts, one quire of fourteen leaves (ff. 1-14), three quires of eight leaves (ff. 17-24, 25-32, 34-41) respectively, as well as three single leaves (ff. 15, 16, 33), belong mostly to the chapters of prophecy and imamate. The manuscript is incomplete and there are numerous breaks in the continuity of the text, which occur as a rule at the end of the respective physical units of the manuscript. The following parts of the edition of the text (ed. Aḡmad al-Ḥusaynī [in the following abbreviated as Aḡ], Qum 1411/1990-91) that was based on two manuscripts – one completed on 25 Jumādā I 892/ 19 May 1487, the other apparently dating from the 11<sup>th</sup>/17<sup>th</sup> century – have equivalents in the manuscript:

Ed. Aḡ	Firk. Arab 111
83:1-94:17	128-135
159:20-176:2	116-127
177:10-178:11	33
185:5-223:10	60-89

<sup>12</sup> The proper name ʿAlī is a transcription of the Hebrew ʿEli; see A.Ya. Borisov, "The time and place of the life of the Karaite author ʿAlī b. Sulaymān," [Russian] *Palestinskij Sbornik* 9 (1962), p. 112.

Ed. AḤ	Firk. Arab 111
228:2-244:14	106-115
249:15-275:14	90-105
350:20-355:18	140-143
371:18-383:7	25-32
411:6-423:5	42-51
429:1-449:1	1-14
458:6-470:10	17-24
470:10-471:20	16
485:11-497:12	34-41
530:11-541:15	52-59
592-607:20	144 (beginning of folio 144 destroyed)-154

Chapter headings contained in the manuscript with the corresponding page numbers in the edition of Aḥmad al-Ḥusaynī:

Ed. AḤ Firk. Arab. 111

429	1a	فصل في بيان صفات الإمام
437	6b	فصل في الدلالة على وقوع النص بالإمامة على أمير المؤمنين عليه السلم

Break in the continuity of the text following f. 14 (= Ed. AḤ 449:1)

Break in the continuity of the text following f. 15

Break in the continuity of the text following f. 16 (= Ed. AḤ 471:20)

Break in the continuity of the text following f. 24 (= Ed. AḤ 470:10)

375	27b	فصل في أن تعذر المعارضة كان على وجه خرق العادة
378	29a	فصل في جهة دلالة القرآن على النبوة

Break in the continuity of the text following f. 32 (= Ed. AḤ 383:7)

Break in the continuity of the text following f. 33 (= Ed. AḤ 178:11)

Ed. AH Firk. Arab. 111

- 490 37b فصل في أن أمير المؤمنين . . . أفضل الناس وخيرهم بعد الرسول  
عليه السلم
- 495 40a فصل في أحكام مجاري أمير المؤمنين عليه السلم وتوبة من يدعى  
توبته منهم
- Break in the continuity of the text following f. 41 (= Ed. AH 497:12)
- Break in the continuity of the text following f. 51 (= Ed. AH 423:5)
- 532 53a فصل في بيان ما تعبدنا به في مستحق الثواب والعقاب
- 533 54a فصل في الإكفار والفسق
- 536 56a الكلام في الأسماء والأحكام
- Break in the continuity of the text following f. 59 (= Ed. AH 541:15)
- 186 60b الكلام في اللطف
- 186 60b فصل في معنى اللطف والعبارات المختلفة عنه والاشارة إلى مهم  
أحكامه
- 190 66b فصل في الدلالة على وجوب اللطف وفتح المفسدة
- 195 70a فصل في تكليف من لا لطف له أو من لطفه في التبح
- 196 71a فصل في أنه عز وجل لو لم يفعل اللطف لم يحسن منه عقاب المكلف
- 197 71b فصل في اللطف إذا كان على وجه في الفعل دون وجه
- 199 73a الكلام في الأصلح
- 199 73a فصل في ذكر معاني تدور بين المتكلمين في هذه المسألة
- 201 74b فصل في ذكر الأدلة على أن الأصلح فيما يرجع إلى الدنيا لا يجب  
عليه تعالى

Ed. AH Firk. Arab. 111

- 211 81a الكلام في الآلام
- 211 81a فصل في إثبات الألم وذكر مهمم أحكامه
- 215 84b فصل في ذكر الوجوه التي يحسن عليها الألم أو يقبح
- 220 87b فصل في الدلالة على أن الألم يحسن للنفع إما معلوماً أو مظنوناً
- 223 89b فصل في الدلالة على أن الألم يحسن لدفع الضرر المعلوم والمظنون
- Break in the continuity of the text following f. 89 (= Ed. AH 223:10)
- 253 91b فصل في هل يسقط العوض بالهبة والإبراء
- 254 92b فصل في هل يزيد مبلغ العوض بالتأخير أم لا؟
- فصل في أنه عز وجل لا يجب أن (يجب أن: يختار، الأصل) يريد
- 254 92b العوض عند فعل الضرر
- 255 93a فصل في ذكر ما يلزم من الأعراض باتلاف النفوس وإزالة الأملأك
- وقطع المنافع
- 261 97a الكلام في الاجال
- 261 97a فصل في حقيقة الأجل وفائدته
- فصل في أن المقتول كان يجوز أن يعيش لولا القتل وأن موته في تلك
- 261 98b الحال غير واجب
- 264 99b فصل في أن المقتول لا يجب القطع على أنه لو لم يقتل لبتقي لا محالة
- 267 100b الكلام في الأرزاق
- 269 102b فصل في أن الرزق لا يكون إلا حلالاً وأن الحرام لا يوصف بذلك

Ed. AH Firk. Arab. 111

- 271 103a فصل في إضافة الرزق وكيفية طلبه واجتلابه والردّ على من حرم المكاسب
- 274 105a الكلام في الأسعار  
Break in the continuity of the text following f. 105 (= Ed. AH 275:14)
- 232 108b فصل في الردّ على البكرية
- 234 110b فصل في الردّ على أصحاب التناسخ
- 239 112b الكلام في الأعواض
- 239 112b فصل في الوجوه التي يستحقّ على الله عزّ وجلّ بها العوض
- 242 114b فصل في أنه عزّ وجلّ بالتمكّن من المضارّ لم يتضمّن الأعواض وان العوض على من فعل الالم دون من مكّنه منه  
Break in the continuity of the text following f. 115 (= Ed. AH 244:14)
- 160 116a فصل في أن النظر يولد العلم ولا يولد الظنّ ولا الشكّ ولا شيئاً سوى العلم
- 164 119b فصل في فساد التكلید
- 165 120a فصل في أن العباد يقدرّون على المعارف وأنها من فعلهم
- 167 121a فصل في وجوب النظر في معرفة الله عزّ وجلّ وجهة وجوبه وأنه أول الواجبات
- 171 124a فصل في كيفية حصول الخوف للعاقل حتى يجب عليه النظر والكلام في جنس الخاطر وحقيقته  
Break in the continuity of the text following f. 127 (= Ed. AH 176:2)



Ed. AḤ Firk. Arab. 111

85	129a	فصل في أن القدر يتعلق بالمتفق والمختلف من المتضادّ من أجناس مقدورات العباد وكيفية تعلقها بذلك ووجوهه
88	131a	فصل في الدلالة على أن القدرة تختار بتقدم الفعل
		Break in the continuity of the text following f. 135 (= Ed. AḤ 94:17)
	138b	فصل في الردّ على المجوس
	139a	فصل في الكلام على النصارى
		Break in the continuity of the text following f. 139
355	143b	الكلام في النسخ
356	143b	فصل في الرد على اليهود فيما يابونه من نسخ الشرائع
		Break in the continuity of the text following f. 143 (= Ed. AḤ 356:12)
600	148b	فصل فيما يجري عليه تعالى من الأوصاف الراجعة إلى الإرادة والكراهة
602	150b	فصل فيما يستحقّه تعالى من الأوصاف من حيث لم يفعل ما يقدر عليه من أفعال مخصوصة
604	151b	فصل في ذكر جملة من أحكام الدعاء

As is evident from the above table, the manuscript contains five leaves that have no equivalent in Aḥmad al-Ḥusaynī's edition, namely f. 15, the last part of the chapter containing a refutation of the dualists (*thanaẓẓiyya*) (ff. 136a-138b), *faṣl fi l-radd ‘alā l-majūs* (ff. 138b-139a) and *faṣl al-kalām ‘alā l-naṣārā* (ff. 139a-b), which is incomplete in the end. That ff. 136-138, which do not contain any chapter heading, belong to the chapter dealing with the dualists, is evident from the text itself. Moreover, in al-Murtaḍā's *K. al-Mulakkbkhaṣ fi uṣūl al-dīn* (ed. Muḥammad Riḍā Anṣārī Qummī, Tehran 1381/2002), too, the discussion about the dualists (*faṣl fi l-kalām ‘alā l-thanaẓẓiyya*) (pp. 285-89) precedes the chapter *fi l-kalām ‘alā l-majūs* (pp. 289ff). In addition, the wording of the beginning of the *faṣl fi l-radd ‘alā l-majūs*, where the author refers to his discussion above (f. 138b), indicates that the pre-

ceding part belongs to the chapter on dualists.<sup>13</sup> Unfortunately, ff. 138 and 139 are heavily damaged so that the text can only partly be reconstructed. Moreover, the manuscript contains a long section in the chapter on divine assistance (*lutf*) that has no equivalent in the edition (ff. 61b:7-64a:4).

On collation with the manuscript preserved in the Firkovitch collection it becomes apparent not only that the manuscripts used by Aḥmad al-Ḥusaynī differ significantly from the copy produced by ‘Alī b. Sulaymān; but also that the latter manuscript can in many cases help to improve significantly the text of the edition. For a more detailed description of Firk. Arab. 111, see Sabine Schmidtke, “II Firk. Arab. 111 – A copy of al-Sharīf al-Murtaḍā’s *Kitāb al-Dhakhīra* completed in 472/1079-80 in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg,” [Persian] *Ma‘ārif* 20 ii (1382/2003), pp. 68-84.

#### 14.

Firk. Arab. 541

4 ff., consisting of one quire of four leaves. The fragment might have been earlier part of a larger fragment. In addition to the pagination (ff. 1-4), there can still be seen an earlier pagination by a Western hand (pencil), namely f. 1=27, 2=28, 3=29, 4=30. The fragment contains a *kalām*-style proof of the createdness of the world and (from f. 2b at least) a refutation of the Dahriyya.

The fragment is part of the long version of al-Qirḳisānī’s (fl. 930 C.E.) *K. al-Riyād wa-l-ḥadā’iq*. For the equivalent passage quoted below (*al-ma‘nā al-thālith fī l-qawāl ...*), see RNL Firk. Yevr.-Arab. I 3143, fol. 64a:7ff.

Notes from the text (f. 2b): –

المعنى الثالث في القول في ما لا يتناهي وإثبات الحدث وإفساد قول من أثبت القدم من هذه الجهة .  
 زعم الدهريون أنه لا أول للعالم ولا . . . وأن الأشياء لم تنزل تحدث شيئاً عن شيء بلا نهاية والذي  
 يبطل هذا القول أنه ينتج عنه . . . فاسد محال وكل ما ينتج عنه قول فاسد فهو فاسد لا محالة وذلك  
 أنه إن كان كل ما مضى من أشخاص . . .

<sup>13</sup> فصل في الرد على الجوس . الكلام على هؤلاء يقرب من الكلام على الثوية وما نفينا به من الأدلة أن يكون القديم تعالى ثان يبطل مذهبهم في قدم الشيطان وقيام الأدلة على حدوث الأجسام يدل على حدوث الشيطان لأنهم يثبتونه جسماً وإن أثبتهم بعضهم قديماً . . .

3b: –

وقد زعم بعض المحدثين من الفلاسفة وهو ثابت بن قرّة . . .

## 15.

Firk. Arab. 630

12 ff. (13.5 x 9.9 cm), consisting of one quire of twelve leaves, 17-18 lines to a page. Manuscript is heavily worm-eaten.

Contains two fragments by Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī, the first being a fragment of his *K. al-Takwīh ilā l-tawḥīd wa l-ʿadl*, apparently from the third chapter: *bāb fī itbbātihī subḥānahū ʿāliman*, the second being a fragment of his commentary on the Arabic translation of Aristotle’s *Metaphysics*.

Other portions of these two works by Tustarī are to be found in MS British Library Or. 2572, ff. 47bff. For a partial edition and translation of the British Library MS, see Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Husayn al-Baṣrī’s Muʿtazilī Theology among the Karaites in the Fāṭimid Age*, Leiden 2006, pp. 75-107. Another fragment of the *K. al-Takwīh*, containing textual portions that presumably belong to the last chapter of the work, *Bāb fī anna l-sharāʿiʿ alṭāf*, are preserved in MS Adler 3960 (held at the Jewish Theological Seminary, New York), ff. 12-18. On al-Tustarī, see also Gregor Schwarb, “Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī’s *Kitāb al-Īmā*,” *Ginzei Qedem* 2 (2006), pp. 61\*-105\*.

Notes from the beginning of the text (f. 1a): –

قد دل عيى أن يعلم أفعاله . . . وأما القول بأن في علمه بالأمور النواقص نقص فيه فذلك محال لأن ليس عا . . . عالم (؟) بالأمور نقص لأن العلم من حيث هو علم فضيلة وكمال وحال متعلقه لا يبطل كماله لأن الكمال لا يبطل كونه كمالاً بمتعلقه لأن الكمال أمر يعود إلى ما هو كمال له والمتعلق أمر من خارج الكمال والأمور التي من خارج لا تبطل الأوصاف والحقائق والفضيلة التامة للقديم سبحانه من تمام (؟) العلم (؟) والقدرة والوجود فأما تمام العلم فإن يعلم كل أعيان المعلومات وأما تمام القدرة فإن يقدر على كل أجناس المقدورات وأما تمام الوجود فإن لا يكون له عدم في وقت من الأوقات ولا شيء من أوصافه وذلك هو تمام . . .

f. 1b: –

. . . وأما انه تام الوجود فلما بيناه من أنه لم يزل ولا يزال فلو فرض القديم سبحانه غير عالم بكل المعلومات لكان ناقص العلم لا تام العلم وإذا كان كونه عالماً هو ذاته حسب ما يراه ويراه أرسطو أيضاً وظن (?) كونه عالماً ناقصاً فذاته ناقصة على هذا الوصف بالصدّ مما رامه من القول بأن مع حصول علمها بالثوابت تكون ناقصة . . .

f. 2a: –

فأما ما يجاب به لمن شنع في كون القديم سبحانه ليس بعالم على رأيهم بأنه عالم (?) الموجودات كلها

f. 2b: –

وأما من يعترض إثبات القديم سبحانه عالم بأنه ما سواه من الذوات محدثة . . . فجوابه هو أن ثبوت العلم لا يتبع ثبوت المعلوم ولا كيفية العلم يتبع كيفية المعلوم

f. 6a: –

وأما ان كونه عالماً بالمعلومات أجمع ليس بأمر زائد عن ذاته فهو أن . . .

f. 8a: –

[end of this portion which deals with God's knowledge]

وقد صدقت الأمور والأقوال . . . بعضها لبعض والحمد لله على ما . . . من ذلك كثيراً

Here his *K. al-Tahrīr* starts. Notes from the text: –

مواضع منتزعة من تحرير الشيخ الفاضل أبو سهل . . . الفضل [التستري] أدام الله علاه لكتاب أرسطو فيما بعد الطبيعة

f. 8b: –

بسم الله الرحمن الرحيم  
من المقالة الأولى من كتاب أرسطو فيما بعد الطبيعة

قال أرسطو فيجب . . . من ذلك أن يكون أولى الأشياء بالحق الشيء الذي هو عنه (؟) لحقيقة الأشياء التي بعده ولذلك قد يجب ضرورة أن تكون مبادي الأشياء الموجودة دائماً هي دائماً في الغاية من الحق وذلك انها ليست انما هي حقيقة في وقت دون وقت ولا يوجد لها علة في كونها حق لكنها هي العلة في ذلك لسائر الأشياء .

#### التفسير

أخذ أن ينتج مما معنى له بيان أن العلة الأولى أحق الأشياء بالوجود فقال فيجب من ذلك أي مما من حرارة النار أن يكون أولى الأشياء بالحق بالثبوت الشيء الذي هو علة لحقيقة الأشياء التي بعده يعني العلة في ثبوت ما بعده في الر . . . لا في الزمان لأنه قد قال بعد ذلك ولذلك يجب ضرورة [9أ] أن تكون مبادي الأشياء الموجودة دائماً وأراد بذلك أن ليس تقدم العلة تقدماً زمنياً ولما . . . كونها أحق الأشياء بالوجود أوجب ذلك في كل الأوقات من حيث معلولاتها دائمة الوجود بقوله: هي دائماً، في الغاية في الحق، وبين أن ليس وجودها في وقت دون وقت ولا كونها أحق بالوجود في وقت دون وقت وقال أن لا علة لها في أنها أحق بالوجود بقوله: ولا توجد لها علة في كونها ؛ق، وهذا . . . فيه أبعده وقوله: لكنها العلة في ذلك أي في الوجود لسائر الأشياء يعني ما عدا . . . سائر الموجودات

#### التحرير

اعلم أن بعد تلخيصنا لمعاني هذا الفصل يجب أن ننظر في أشياء منها انتاج ما اتجه عما تقدمه بقوله: فيجب من ذلك أن يكون أولى الأشياء بالحق الشيء الذي هو عنه (؟) لحقيقة الأشياء التي بعده وإذا عدنا إلى تأمل . . . انتج هذا القول وهو ما قاله من حرارة النار في أن العلة لا يجب كونها أحق بالوجود في [9ب] حقيقة المعلول وإنما ذلك فيما كان من جنس واحد والعلة الأولى إن كانت من جنس معلولاتها بطلت بساطتها ويبطل أن لا علة لها وإذا لم تكن من جنس المعلولات فليس هي حق في معنى المعلول هذا على أنها على كل الأشياء

f. 12b: –

قال أرسطو . . .

## 16.

Firk. Yevr.-Arab. I 2843 (= IMHM microfilm no. 55897)

9 ff., Arabic characters

Fragment of *K. al-Takwīh* of Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī, containing the beginning of the text

F. 1a, titlepage: –

الجزء الأول من كتاب التلويح  
بالأصول في التكليف  
تصنيف الشيخ أبي الفضل  
سهل بن الفضل بن سهل  
التستري رحمه الله تعالى

Contains also various *waqf*- and ownership statements

Ff. 1b-2b, table of contents: –

[ب1]

بسم الله الرحمن الرحيم  
ما يشتمل عليه الجزء الأول من الأبواب  
باب في المعارف

باب في إثبات القديم سبحانه

باب في إثبات القديم سبحانه قادراً

باب في إثباته سبحانه عالماً

باب في إثباته سبحانه حياً

باب في كونه سبحانه مدركاً

باب في كونه سبحانه موجوداً

[أ2] باب فيما يميز به سبحانه عن غيره من الحقائق

باب في إثباته سبحانه واحداً

- باب في أنه سبحانه لا يشبه المحدثات  
 باب في أنه سبحانه ليس في جهة  
 باب في استحالة الحلول عليه سبحانه  
 باب في استحالة الحاجة عليه سبحانه  
 باب في المايبة  
 باب في إثباته سبحانه مريداً كارهاً  
 باب في أفعال القديم سبحانه  
 باب في أن أفعالنا أفعال لنا وليس لها . . . إضافة  
 باب في التكليف  
 باب في إثبات الثواب  
 [2ب] باب في إثبات العقاب  
 باب في من استحق ثواباً وعقاباً  
 باب فيما أسقط الثواب والعقاب مفردين  
 باب في الاعواض  
 باب في اللطف  
 باب في الشرائع  
 باب في النبوات  
 باب في الردّ على البراهمة  
 باب في أن الشرائع أطفاف

Beginning of the text on f. 8a-9b, to be followed by ff. 3-7

[9أ]

- 1 بلطفه أما بعد لما كثر الاختلاف
- 2 في أدلة التوحيد والعدل وكان كل فريق من المعترضين

- 3 لذلك يمنع من صحة الاستدلال بغير الطريق  
 4 التي يعتمدها معها كثر من الاختلاف في أصول التكليف  
 5 وجهة إثباته سبحانه وصفاته وسألني بعض من يعزّ على  
 6 تعليق ما نحرر لي في ذلك رأيت تلخيص الطريق الصحيح فيه  
 7 والتلويح . . . . الأول فيه على أقرب طريق وأسهل  
 8 على . . . . الوقوف على ذلك مجرداً  
 9 أوفى إلى ما يجب

[9ب]

- 1 الاحتجاج على منع ما رتمه  
 . . . . ما يحصر من ذلك .  
 . . . . وإلى الله سبحانه الرعية في الإعانة  
 . . . . ما قصد . . . .  
 . . . .  
 . . . .  
 . . . .

باب في المعارف

## 17.

Firk. Arab.-Yevr. 21 (= IMHM microfilm no. 63568)

213 ff., Arabic characters.

Fragment of Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī's own notebook (*musawwada*), containing his responsa to numerous queries in the first part (ff. 1a-104b), particularly by ʿAlī b. Sulaymān (ff. 15bff, 72bff, 89bff, 101aff), and a commentary on the Torah in the second part (ff. 105aff). Text on ff. 101a-104a is also contained in Firk. Arab. 125, ff. 2b-5a. Handwriting extremely difficult to read. Throughout the manuscript numerous dated colophons are to be found, such as ff. 29b, 104a, 105a, 159a. It appears that two different manuscripts in Tustari's hand were



bound together at some stage, one part from his theological responsa and one part from his Torah commentary.

The Commentary on the Torah starts with a title page (f. 105a): –

الجزء التاسع من تفسير التوراة تصنيف سهل بن الفضل بن سهل التستري وهي مسودة بخطه تشتمل  
على ...

On the same page there is the following ownership statement: –

ملك المذكور

The text on f. 105b is a commentary on the Torah. F. 105b: 2-4 has the Hebrew text of Exodus 34:18: –

את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות אשר צויתך למועד חודש האביב כי בחודש

האביב יצאת ממצרים

It is not entirely clear how much of the manuscript from f. 105b onwards is from the commentary. The only other known manuscript of this little known Torah commentary is RNL Firk. Yevr.-Arab. I 3948, consisting of 287 leaves that are mixed up.

Throughout the manuscript there are numerous dated colophons indicated in shorthand. Tustari frequently leaves off the hundreds in his dates, so where it only says 75 or 77, one has to add 400.

29b: –

انتهى في يوم الخميس عشر شهرالصفري خمس وسبعين ([4]75)

104a: –

انتهى عنه في خامس عشر شهر ربيع اول سنة سبع وسبعين ([4]77) ...

105a: –

ابتدى في يوم الأربعاء الثالث والعشرين من القعدة سنة ستين وأربع مئة (460)

159a: –

انتهى في ... في سنة سبع وسبعين ([4]77) با... .

## 18.

Firk. Arab. 124

10 ff. (11,5 x 17 cm), consisting of one quire of ten leaves, 11-13 lines to a page. Format, paper and hand are identical with Firk. Arab. 125, both being part of a responsa collection by Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī, again apparently in his own handwriting, yet in contrast to Firk. Arab.-Yevr. 21 clearly the *mubayyada* version. Throughout the text, there are references to the author's *K. al-Takwīh*; on f. 10a there is a dated colophon in a format similar to Firk. Arab. 125 ff. 1a, 7a.

Titlepage with ownership statement (f. 1a): –

مختصر فاي صناعة الكتابة تصنيف سهل بن الفضل بن سهل التستري  
ملك المذكور

## 19.

Firk. Arab. 125

10 ff. (17 x 11.5 cm), consisting of one quire of ten leaves, 11 lines to a page. Following the title page (f. 1a) comes the apparently complete text of three questions and responsa (beginning on ff. 2b, 5b [*nuskbat al-su'āl al-wāṣil min al-Shaykh ... wa-fi K. al-Takwīh ...*], 7b respectively) with dated colophons on ff. 5b and 7a [*intabā fi l-sādis al-ʿasbar (?) min shahr aylūl sanat ... (?)*], 8b. On f. 1b there is a question by ʿAlī b. Sulaymān. Format, paper and hand identical with Firk. Arab. 124, both being part of a responsa collection by Tustarī, again apparently his own handwriting, yet in contrast to Firk. Arab.-Yevr. 21 clearly the *mubayyada* version. Text of ff. 2b-5a also contained in Firk. Arab.-Yevr. 21, ff. 101a-104a. Throughout the text, there are references to the author's *K. al-Takwīh* and *K. al-Tahrīr* (ff. 5a, 6a, 7a).

The title page (f. 1a): –

الجزء الخامس من أجوبة المسائل والتعليقات تصنيف سهل بن الفضل بن سهل التستري  
ملك المذكور

Beginning of first query (f. 1b): –

بسم الله الرحمن الرحيم معنى السؤال الواصل من الشيخ الفاضل أبي الحسن علي بن سلمن المقدسي في ثالث  
من شهر ايلول من سنة ...

The question contains report on a dream which Tustarī is asked to explain. Reply starts on f. 2a:4: –

الجواب وبالله التوفيق

## 20.

Firk. Arab. 117

Quire of eight leaves (12.1 x 19 cm), 13 lines to a page.

Misidentified by Lebedev as an otherwise unknown tractate on logic. The fragment is presumably part of a collection of responsa by Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī. The argumentation in the fragment is clearly directed against Bahshamite positions.

## 21.

Firk. Arab. 119 [Firk. Yevr.-Arab. I 1119]

98 ff. (13.8 x 9 cm), 13-14 lines to a page, consisting of quires of twelve leaves (ff. 0-12), ten leaves (ff. 13-22, 23-32, 33-42, 43-52), eight leaves (ff. 53-60), bifolio (ff. 61-62), quire of eight leaves (ff. 63-70), bifolio (ff. 71-72), quire of eight leaves (ff. 73-80), bifolio (ff. 81-82), quires of eight leaves (ff. 83-90, 91-98). There is an interruption in the sequence of the text following f. 52.

Copied by ‘Alī b. Shlūmū [‘Alī b. Sulaymān], completed in Dhu l-Hijja 448/February-March 1087 in Tinis (f. 1a). On 2r there is a title to the volume: *al-thānī min al-maqdisiyyāt*, which points to ‘Alī b. Sulaymān al-Maqdisi as the one who posed the question. It is likely that the text was composed by Tustarī, whom ‘Alī b. Sulaymān apparently considered his teacher (see Firk. Arab. 125; above no. 19). The text contains a harsh criticism of Bahshamite positions. Structure: *mas‘ala – jawāb*. The only name mentioned is *Qāḍī al-quḍāt ... fī K. al-Muḥīṭ* (f. 25a, 33b: *ṣāhib al-Muḥīṭ fī l-qism al-thālith*).

There are two further fragments of another copy of the same text: Firk. Arab. 100, corresponding to Firk. Arab. 119, ff. 3a:8-69a:5, including the missing portion between ff. 52 and 53 (Firk. Arab. 100, ff. 32b:6 [*inna li-kull*] – 39a:9 [*dbālika*]), and Firk. Arab. 158, corresponding to Firk. Arab. 119, ff. 74a:1-87a:2. For a partial edition and translation of Firk. Arab. 119 (ff. 2b-6b), with facsimile prints of these leaves, see Madelung and Schmidtke: *Rational Theology*, pp. 61-73

Notes from the text:

1a: –

نسخة عالي بن سلومو بتيس في ذي الحجة من سنة ثمان وأربعين وأربع مئة والحمد لله على نعمانه وهو حسبي وحده

2a: –

الثاني من المقدسيات

6b-7a: –

فأما إفساد طريقهم في المقايسة في إثبات المحدث فإن الكلام فيه من وجوه الأول الغلط في إثبات العلة الثاني في المناقصة في إثباتها والثالث في الغلط في طردها وأنا أبين كل ذلك إن شاء الله الوجه الأول وهو الغلط في إثبات العلة

20b-21a: –

... وهذا القدر كاف في الوجه الأول ويزداد وضوحاً بما يأتي إن شاء الله عز وجل القول على الوجه الثاني وهو مناقصتهم في إثبات العلة

22b: –

الوجه الثالث

اعلم أن العلة متى ثبتت علة لحكم معين فإنما يجب متى ثبتت أن يتبعها ذلك الحكم لا غيره . . .

24b-25a: –

فبان بهذا الجملة فساد طريقهم في إثبات المحدث على كل حال وبان لها الجواب عن سؤالك في فساد ما يستعملونه من المقايسة والتعليل بذلك إن كان هو مطرداً مقصدك. فأما إن كان مقصدك على طريقهم أجمع في ذلك وبيان ما يفسد منها وما لا يفسد فإننا سنبين أنه لا سبيل إلى انها قد مر (؟) من الأمور بطريقة التعليل والمقايسة على بعض الوجوه جملةً فيتأكد بذلك إبطال ما ذكره في باب المحدث مع إبطال سائر ما يسلكوا به من هذا القبيل في التعليل. وأنا الآن أخذ . . . وبيان جملة من الكلام فيه وأجعل ذلك في فصلين بعد أن أذكر جملة من أقوالهم في ذلك واختلافهم وأنه لا يصح له وجه وبيان الوجه في اجتماعها في هذا الفصل إن شاء الله

الكلام في إفساد ما يستعملونه من التعليل والمقايسة في سائر المواضع جملة

فصل في رد [sic] أقوالهم في ذلك وتقسيمها وبيان الأولى منها وأنه وجهان لا غير وما يتصل بذلك

25b: –

وتارة ذكر [= قاضي القضاة ؟] أنه ينقسم إلى أربعة أضرب وذلك في باب الاستدلال بالشاهد على الغائب من هذا الكتاب [= المحيط]

30b: –

وأما الوجه الرابع وهو ما ذكره في باب الظن والعلم

35a: –

فقد بان لك توجه الفساد على جميع ما يستعملونه من هذا البيان بالجملة ونحن الآن نعود إلى ما ذكرناه من فساد القسمين الأولين منهما ونبين فساد قولهم في طرد الدلالة وطرد العلة وهما القسمان الأولان في فصلين إن شاء الله عز وجل

فصل في أنه لا يصح طريقة الطرد في الدليل وفساد طريقتهم فيه

61a: –

ومما يدل على فساد ما ذكره من الاستدلال على كون العلة متعدية لموضع الحكم المعلوم

64a: –

... فيجب أن يكون كلامنا الآن يخص إفساد الطريقة الثانية

[أقول] إن الكلام عليها من وجوه منها ...

64b: –

الوجه الأول

72b: –

الكلام في الوجه الثاني

76a: –

الكلام في الوجه الثالث

85b: –

98a: –

فأما ما لا يصح أن يكون تأثيره تصحيحاً فلا يجوز أن يصح عليه الدواعي

## 22.

Firk. Arab. 100 (= Borisov, “Muʿtazilitskie rukopisi,” no. 12 [Firk. Arab. 25]) 48 ff. (10.1 x 15 cm), 17 lines to a page, consisting of one quire of fourteen leaves (ff. 1-14), three quires of ten leaves (ff. 15-24, 26-37, 39-48), and two isolated leaves (ff. 25, 38). Heavily worm-eaten. Another fragment of the same copy is to be found in Firk. Arab. 158.

Fragment of another copy of the second part of the *Maqdisiyyāt* by Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī, being apparently replies to questions posed by ʿAlī b. Sulaymān al-Maqdisī. Beginning of the text corresponds to Firk. Arab 119, f. 3a:8, the end of the text corresponds to Firk. Arab. 119, f. 69a:5. The similarity of mistakes in both copies suggests both Firk. Arab. 100 and 119 were copied from the same *Vorlage*.

Chapter headings contained in the fragment: –

الوجه الأول وهو الغلط في إثبات العلة (أ<sup>3</sup>)

القول على الوجه الثاني وهو مناقضتهم في إثبات العلة (أ<sup>11</sup>)

الكلام في . . . إفساد ما يستعملونه من التعليل والمقايسة في سائر المواضع جملة (ب<sup>13</sup>)

فصل في ذكر أقوالهم في ذلك وتقسيمها وبيان الأولى منها وأنه وجهان لا غير وما يتصل بذلك (أ<sup>14</sup>)

فصل في أنه لا يصح طريقة الطرد في الدليل وفساد طريقهم فيه (أ<sup>21</sup>)

فصل في أنه لا يصح إثبات أمر من الأمور بطرد العلة متى كان إثباتها علة من طريق الاستدلال (ب<sup>36</sup>)

الوجه الأول (أ<sup>46</sup>)

## 23.

Firk. Arab. 158

8 ff. (10.1 x 15 cm), 17 lines to a page, heavily worm-eaten. Another fragment of the same copy is to be found in Firk. Arab. 100.

Fragment of another copy of the second part of the *Maqdisiyyāt* by Tustarī being apparently replies to questions posed by ‘Alī b. Sulaymān al-Maqdisī. Beginning of the text corresponds to Firk. Arab 119, f. 74a:1 [*dbakartabu*], the end of the text corresponds to Firk. Arab. 119, f. 87a:2 [*wa-l-tu‘ūm*].

Notes from the text (f. 20): –

... وإذا كان ذلك باطلاً فاقضى به من أنه ما بقى لا دليل على فساد كونه علة فيجب إثباته علة  
 ينبغي أن يكون باطلاً ونحن نعود الكلام منه وهو الوجه الثالث كما ...  
 الكلام في ذلك  
 اعلم أن كون الشيء لا دليل عليه لا يجوز أن يكون لمفرد ... طريق إلى أنه ثابت أم منتقى ولو كان  
 ذلك طريقاً لما ...

## 24.

Firk. Arab. 112

48 ff. (10.1 x 14.8 cm), between 22-24 lines to a page. MS underwent preservation measurement (industrial preservation measurement – detrimental to deciphering the MS) and was also bound.

*Tā‘līq* on a *K. al-jumal wa-l-‘uqūd* (see f. 1b:2) by an unidentified author, who is still alive when the commentary was written (see *infra*). *Tā‘līq* composed by ‘Alī b. Sulaymān (colophon on f. 48b) in Shawwāl 436/April-May 1045, while the handwriting does not seem to be his. Author of work that is commented upon apparently also authored a treatise entitled [*wa qad bayyantu fī*] *K. al-‘Ilā wa-l-mā‘lūl* (f. 46a). Topic dealt with: attributes of beings and of God, clearly in the Bahshamite sense. The manuscript, which seems to be a complete codex, is, according to what is said on f. 48b, the first *juz’* of the work, to be followed by a second *juz’* dealing with: *fī ithbāt wajb al-wujūb fī karēnibī marējūdan*. Given the relatively early date of composition the work was apparently one of ‘Alī b. Sulaymān’s earliest works on *kalām* in which he clearly follows Bahshamite doctrines. It was apparently only later, under the influence of Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī, that he became interested in the thought of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī. Only few names mentioned throughout text: (*shaykhunā*) Abū Hāshim [al-Jubbā‘ī] (ff. 5b, 10a), *kutub shu-*

*yūkbīnā* (f. 7a, 28a), *kbalq min al-mutakallimīn* (f. 5b), *shuyūkbunā* (f. 5b, 8a, 10b, 13a, 24a, 31b, 47b), *al-shuyūkb* (f. 23b), *al-shuyūkb raḍīya llāh ‘anhum* (f. 47b), *al-mukhbālīf* (f. 19a), *al-mukhbālīf al-awwal* (f. 6b), *al-mukhbālīf al-thānī* (f. 7a), *al-mukhbālīf al-thālīth* (f. 7a), *al-Naṣāra* (f. 10b), *aṣḥāb al-ṣifāt* (f. 10b), *aṣḥāb al-mā’iyya* (f. 10b, 13a, 14a, 17a, 20a). Typical structure of the chapters: *faṣl* + title; original text; *nata’ijubū; faṣṣ – thumma qāla ayyadabu llāh: ...; bayānubū; tafṣīlūhū*

The text contains the following chapter headings: –

فصل في مائة الذات والحال والحكم (أ3)

فصل في إثبات الحال والحكم (أ5)

فصل في أنه لا ذات إلا ويصح أن يعلم على ... ما هي عليه (أ11)

فصل في أن الذات ... صحة العلم بها تفصيلاً على سائر ما هي عليه ... ذلك فيها وما يتصل بذلك (ب15)

فصل ... إلا ذات واحدة أو إلا (?) ذاتين متماثلين (ب18)

فصل في أن تلك الصفة لا يصح أن تغل بأمر سوى الذات وأنها لو عللت لا ينقص كون الذات ذاتاً ولخرجت من باب ما يصح أن يعلم ولخرجت الصفة من أن يكون لها ... (ب20)

فصل في أنه ذات لا بد من أن يصح وجودها وفناؤها (?) (ب25)

فصل في أن الذات لا بد لها من صفة أخرى متجددة عند الوجود وان من حق صفتها الذاتية صحة الإيجاب (أ27)

فصل في أن الوجود لا يصح أن يقع به المخالفة بين الموجودات (أ29)

فصل في أن ما به يقع المخالفة بين الذوات الموجودة يجب عن صفات ذاتها (ب29)

فصل ... على إيجاب صفة الذات (ب30)

فصل في ... في أحكامها ... بأنه تعالى وأحكامها (ب36)

فصل منزلة (?) جعل أحد الجاذبين على ... يجعل ذاته تعالى ... (أ42)

فصل ... مریداً كارهاً مدرکاً وما يتصل بذلك (ب42)

فصل في أن ما عليه القديم سبحانه في ذاته يوجب وجوده بلا واسطة (أ46)



فصل في أن الحال الذاتية توجب كونه تعالى قادراً عالماً حياً بلا واسطة ولا يفارقها وانها توجبها فيما  
لم ينزل (47)

Colophon (f. 48b): –

علقه عالي بن سلومو بتيس في شوال سنة ست وثلثين وأربع مائة والحمد لله . . .

## 25.

Firk. Arab. 120

6 ff. (13.5 x 9 cm), unfoliated, consisting of one quire of six leaves, with 14 to 17 lines to a page. Ff. 1 and 6 are heavily worm-eaten.

The fragment, part of a Mu‘tazilī treatise, contains two chapterheadings. Fragment deals with the proof for the createdness of *jawābir*, discussing various ways to prove this.

Notes from the text:

f. 5b: –

باب في تمييز ما يصح من الطرق المذكورة مما يصح وما يتصل بذلك

The *bāb* commences as follows: –

قد رأيت أن ابتدئ أولاً بذكر الفاسد من هذه الطرق وأبين الوجه في فساده وأذكر بعد ذلك بمعونة الله  
جل يباوه (؟) الطرق الصحيحة ولوجه في صحتها ورأيت تأخير ذكر ذلك لطول الكلام فيه وعلى الله  
جلت أسماؤه التوكل وإليه التوسل في المعونة والتوفيق . . .

f. 6a: –

فصل في ذكر ما به يفسد استدلال من استدل على حدوث الأجسام باستمرار خلوها من الأكوان

The *faṣl* commences as follows: –

الذي يفسد ذلك هو صحة خلو الجواهر في وجودها من الأكوان حتى لو قدرنا أن لا جسم يدركه إلا  
وفيه كون لما كان في ذلك دلالة على استحالة خلو الأجسام والجواهر من الأكوان لأن ليس ذات  
الجوهر ولا صفة من صفاته محتاجة في ثبوتها إلى الكون إلا كالحاجة إلى الموجب وإلى الفاعل أو إلى  
المصحح أو إلى الشرط . . .

## 26.

Firk. Yevr.-Arab. I 1033 (= IMHM microfilm no. 54531)

46 ff. (19.5 x 15.2 cm), 16 lines to a page (Arabic script). The leaves are partly in disorder, and there are a number of lacunae throughout the text.<sup>14</sup>

The fragment, which deals with the proofs for the singleness of God, is apparently part of 'Abd al-Jabbār's *K. al-Man' wa-l-tamānu'*. It belonged to the same copy of the text as Firk. Arab. 330 (see below, no. 27).

The text at the beginning of the fragment, which is opened by the *basmalah*, may be the actual beginning of the work, although there is no introduction and the text starts immediately with a chapter heading. The fragment contains the following headings: –

فصل في ذكر ما نعتد عليه من الأدلة على أن الله واحد لا ثاني له (أ1)

دليل آخر (أ15)

فصل والذي يدل على أن القديم قديم لنفسه . . . (أ16)

دليل آخر (أ22)

دليل آخر (أ26)

دليل آخر (ب29)

دليل آخر (ب30)

دليل آخر (أ34)

دليل آخر (أ38)

فصل في ذكر أقوى ما استدل به على توحيد وبيان الاعتراض عليه (ب41)

دليل آخر (أ46)

<sup>14</sup> I was unable to consult the original manuscript and have only seen the microfilm copy.

## 27.

Firk. Arab. 330

4 ff. (19.5 x 15.2 cm), consisting of one bifolio (ff. 1-2) and two isolated leaves (ff. 3, 4), 16 to 17 lines to a page.

The fragment, which is apparently part of ‘Abd al-Jabbār’s *K. al-Manī‘ wa-l-tamānī‘* and belonged to the same copy of the text as Firk. Yevr.-Arab. I 1033 (see above no. 26), deals with the proofs for the singleness of God (*amahu lā thānī ma‘a llāb*). The following names are mentioned: *shaykbunā* Abū Hāshim (f. 3b), *shaykbunā* Abū ‘Alī (f. 3b) *shaykbunā* Abū ‘Abd Allāh b. al-‘Abbās al-Rāmahurmuzī (f. 1a), *shuyūkbunā* (f. 1a, 1b).

There is one chapter (*faṣl*) heading on f. 3a: –

فصل في أنه يصح أن نعلم من جهة السمع أنه لا ثاني مع الله

The beginning of the *faṣl* is as follows: –

فإن قيل: أيجوز عندكم أن نعرف أنه لا ثاني مع الله من جهة السمع أم لا؟ فإن قلتم أنه لا يصح معرفته سمعاً، قيل لكم: إن ذلك يوجب أن يجوز أهل العقول الذين لم يتعبدوا بالسمع كون ثاني مع الله وفي ذلك إخراج لهم من أن يصح منهم إخلاص العبادة لله تعالى ويوجب أن لا يأمّنوا أن يستحقوا العقاب بجهلهم به مع أنهم لا يؤمنون أن يكون هو الفاعل لهم والمنعم عليهم ويوجب أيضاً أن لا يؤمنوا أن لا يصح من القديم تعالى . . .

## 28.

Firk. Arab. 379

Bifolio (19.6 x 14.7 cm), unfoliated, with 12-13 lines to a page; the lower of f. 1 is heavily damaged.

The fragment, part of a Mu‘tazilī treatise, deals with the value of *kbabar* in epistemology. Names mentioned: Abū Hāshim (f. 2a), *aṣḥāb* Abī Hāshim (f. 2b), Abū ‘Alī (f. 2a).

Notes from the text (f. 2a): –

. . . فلا يعلم مخبرها وامتناعه من تجويز ذلك يؤدي (?). بأن خلافه في هذه المسألة فيما يرجع إلى البصارة (?). لأن كل ما بالعادة يجوز أن لا يحصل في بعض الأحوال وقوله في هذه المسألة بخلاف ذلك

فيجب أن يكون في المعنى موافقاً لأبي علي. قيل له: أي أظن أن أبا هاشم استبعد تواتر الخبر على العاقل فلا يدعوه ذلك إلى تأمل أحوال المخبرين فيعلم صدقهم . . .

## 29.

Firk. Arab. 483

Bifolio (19.6 x 12 cm), 13 lines to a page.

Dealing with the meaning of speech (*kalām*) with regard to man. Interruption in the sequence of the text following f. 1. Possibly part of a Mu‘tazilī treatise.

Complete text of the fragment: –

[1] في المحل ككلامنا (؟). وأما القول في أنه لا يحتاج في وجوده إلا إلى محله فقط فهو أنه لا يوجب الحكم لغير محله كاللون فيما لا يحتاج اللون إلا إلى محله فكذلك الصوت ولأن ما له يحتاج كلامنا إلى الحركات هو لأنها كالسبب فيه وما له يحتاج إلى بنية مخصوصة لأنه كآلة لنا في فعل الكلام فمن يفعله لا بسبب والسبب (؟) أن يصح أن يفعله مع عدمهما ولكن وجه الحاجة إليهما يخصنا دونه تعالى وتخالف البنية الحاجة إلى بنية القلب في أفعال القلوب لأن تلك الحاجة ترجع إلى أجناس الاعتقادات . . . وبعد فكيف يصح حاجة [1ب] الكلام إلى الحركة مع أن الحرف للواحد منه يوجد مع الحركة وضدّها وذلك لا يصح في الأمور المحتاجة إلى غيرها فكيف يصح حاجته إلى البنية مع علمنا باختلاف بنية اللسان وحال ما يوجد فيه من الحروف لا يتغير ولا يلزم على ذلك الموت لأن الصحيح فيه أنه ليس بمعنى ولو كان معنى كان لا يتمتع وجوده في جميع المحال للدلالة التي قدمناها ولا يلزم عليه الألم لأن من يقول بأنه يحتاج إلى الحياة يقول أن له حكماً يرجع إلى الجملة من حيث تتغير حال المدرك لأجله على بعض الوجوه والصحيح ما قاله رحمه الله أخيراً من أنه يختص

[2] أو ما يحدث غير الاصطكال (؟) يحدث في كلي المصطكين (؟) وما يفعله الإنسان في لسانه يكون حالاً في لسانه فقط. اعلم أن قد دللنا في الصوت على أنه في جنسه يصح أن يحدث في كل محل وأنه كاللون والكون في ذلك فلو شاء تعالى إحداثه أو إحداث الحروف في الجزء الواحد لوجب أن يصح فأما ما اخبر بعض المصالح أن يفعله متولداً لم يصح أن يجذب إلا فيه المصاكة بما يجب أن ينظر

فيه فإن صحت في الجزئين لما يمتنع وجود الصوت فيهما وإن جعل من شرط المصاكة كون كل واحد من المصاليين صلباً فلا بدّ من أن يكون أجزاء مؤلفة على [2ب] وجه الصدبة والانتزاف (؟) ليصح ذلك فيه وما يحدث في المصطلين فلا بدّ من أن يكون ضربين يحل كل واحد وقد صال صاحبه فليس بأن يتولد فيه عن مصاكة صاحبه له أولى مت أن يتولد في صاحبه عن مصاكة له وذلك كأجزاء الطيب (؟) إذا نُقِرَ فظنّ فأنا اعتماد الإنسان بلسانه على لهواته فتولد الكلام فالصوت فإنما يجب أن يتولد في اللسان أنه يختص (؟) بأن صال غيره وغيره لم يصاكة وهو بمنزلة الصلب إذل صال الأرض في أن التراجع يتولد فيه دون غيره وإن كان لا يمتنع أن يولد الصوت في الجسمين

## 30.

Firk. Arab. 533

18 ff. (12.2 x 17.7 cm), 11-12 lines to a page.

Fragment of an extensive Mu‘tazilī work on *kalām*, possibly by ‘Abd al-Jabbār.

Notes from the text:

f. 6a: –

باب في الإمامة

اعلم أنا قد بينا الحاجة إلى . . . يقع من حيث الحاجة إلى الحدود ولما كانت الحدود لا . . . وجب

ثبوت الفاعل للحدود

## 31.

Firk. Arab. 555

6 ff. (20.5 x 17 cm), consisting of one quire of six leaves, 9 lines to a page. Lower outer margin of all leaves heavily damaged.

Part of a larger Mu‘tazilī *kalām* work.

Notes from the text (f. 1b): –

الحي أن يكون قادراً أو عاجزاً ولا يخلو أن يكون عالماً أو . . . العلم موصوفاً ولذلك دخلت الشبهة على بعض العلماء في أن الحي لا يخلو من أن يكون [مشتهياً] أو نافرأً والحق [في (؟)] ذلك بالأول

لفقد (؟) اعتبار الموجب لذلك ولا فرق بين ... للقسم (؟) من حيث لا يصح ومن حيث ...  
قد غيره وإن كان الأول يتردد ... يات (؟) والثاني بين ... وكذلك ... با القدرة والعجز لما علم  
أنه لا يصح

2a: -

ثنوئهما (؟) وكذلك في الإرادة والكراهة ولم يجز العلم بجري ضدّين (؟) لما علمنا أن حكم العجز  
يعود إلى معنى النفي الذي يتضمن القدرة بطريقة الإثبات فيه ولما علمنا في الإرادة والكراهة تعذر  
وجود ثالث مع القدرة عليهما أو لأننا نعلم أنه لأن (؟) أسقط بين ما يجري مجرى الداعي إلى الفعل  
... الصارف عنه ولا فرق ... غيره أو يعلم بالدليل أنه لا ... وان يعمد (؟) في الاعتقاد ...

2b: -

للقدرة والعجز فقد يمكن إثبات واسطة للإرادة على ما يقوله بعض العلماء والكراهة فإذا علمنا  
بطلان قوله صحت القسمة وإذا علمنا أن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على أضداده  
في الجنس أوجب ذلك أم لا يصح إدخال السهو في تسمية (؟) العقل وأضداده ... إذا علمنا أن ما  
يضاد الشيء يجب أن لا يتعلق ... حسان لا يدخل في القسمة ... في هذا الباب وان اختلفت  
... وقد يصح القسمة بأن لا يفعل

3a: -

واعلم أن الذي يدخل بديهية العقل من السمة على وجه يصح كل واحد على البديل هو ما يجري مجرى  
إثبات أحكام والصفات وما يجري مجراها دون التعليل ووجوه الاستحقاق لأننا نعلم باضطرار الوجود  
فيقسم عند ذلك فيما تكلم عليه هل هو موجود أو ليس بموجود ولا نعلم با ... على طريق التفصيل  
عليه الصفة ... ذلك أصلاً في أنه لا بدّ في ... فيجب فيما يصح أن يعلل إما أن يكون ...

3b: -

أو لا يكون لأنه (؟) للضرورة ثم ينظر (؟) فيما يقتضيه الدليل وكذلك لا بدّ في الصفات من أن  
ينتهي إلى ما يجوز أن يعلل ولا يصح أن ينتهي الذوات إلى ما لا يجوز فيه الوجود ولم نعن بالعلل إلا  
الموجب لأن ما عدا ... قد يعلم (؟) باضطرار كما يعلم (؟) ما يتعلق باختيار ...

5a: –

وقال قوم . . .

32.

Firk. Arab. 556

4 ff. (14 x 9.3 cm), consisting of two bifolios, 12 to 13 lines to a page.

Fragment of a Mu‘tazilī treatise. There is a break in the continuity of the text following f. 2. Ff. 1-2 deal with *‘ilm ḍarūrī* and *‘ilm muktasab*, ff. 3-4 deal with *ṭawjūb al-tawba* (?).

Complete text of the fragment: –

[1] انه اولى الأمور بلا في ما فرط (؟) وأنه يبطل حكم المعصية من غير أن يفتقر في العلم بذلك إلى رده إلى أصل ضروري يساع في التوبة ما لا يسيع في الكذب الذي فيه يقع فعل هذه الوجوه يجري الكلام في 10 الباب . واعلم أن هذه الجملة قد أبطلت شناعة من شنع علي أبي هاشم بأنه قال إن العلوم تكنسب من دون العلوم الضرورية حسب شناعة من ابن سلمة وغيره لأنه لم يقل أن المكلف يستغنى عن علوم ضرورية بأصول الأدلة لأنه قد قال انا لو لم نعلم ضرورة الفعل لم يصح أن يستدل به على كزن فاعله قادراً وإنما ظن في بعض أماليه [1ب] أن حكم علوم الاكتساب حكم واحد فيستغنى عن أصول ضرورية به يرد إليها حسب قوله ذلك في كون القديم تعالى قادر لنفسه . ويجب أن يقال إن علوم الاستدلال أحكامها مختلفة حسب ما بينا ذلك في هذا الفصل فلا نجعلها أصل واحد ولا طريقة واحدة بل قد بينا أن الاستدلال بالشاهد على الغائب ينقسم إلى وجوه وقد نعلم أمور اكتساباً لا من هذه الوجوه فنعلم حدوث الجسم بطريقة الجملة والمنفصل وهو ما عناه غيرنا بمقدمتين صحيحتين . . . ونحن نقول إنه علم ضروري [2] على سبيل الجملة بحكم لمن اخص بصفة ما فإذا علم في شيء معين أنه مختص بتلك الصفة علم أنه على مثله . . . الجملة وذلك انا علمنا ضرورة على سبيل الجملة ما لا يتقدم الحدث فإذا علمنا بدليل أن في الجسم كوناً محدثاً لم يحل منه علمنا حدوثه اكتساباً لمكان هذين العلمين من حيث أنهما يدعون إليه وذلك كنجو الظلم المعلوم ضرورة قبحه على سبيل الجملة فإذا علمنا في الضرب المعين كونه ظملاً وجب أن يكتسب العلم بقبحه على

سبيل التفضل فهذا الوجه لا مثال له في الوجوه الأربعة التي ذكرنا في الاستدلال بالشاهد على [2ب] الغائب. وكذلك الكلام في كونه قادراً لنفسه لأن ذلك العلم يرجع إلى قسمة بأن يبين أنه لا يخلو من أن يكون كونه تعالى قادراً متجدد أو غير متجدد فبين أن تجدده يؤدي إلى فساد وهو حاجته إلى غير قدره (؟) كحاجتنا لما تجدد كوننا قادرين إليه تعالى أو يقدرنا الكلام في ذلك الغير كالكلام فيه إلى ما لا نهاية فإذا لم يكن كونه تعالى قادراً متجدداً واستحال خروجه عن ذلك وجب أن يكون ذلك أمارة رجوعه إلى النفس لأنه لا وجه لتعليق ذلك بأمر قديم لا لواسطة له [3أ] قصده وموالاته فحينئذ يزول جميع ما كنا نجده وهذا ما ... معه على أنفسنا كما لا يمكننا رفع العلم بوجوب شكر المنعم فإذا علمنا أن التائب إلى الله تعالى من قبيح فعله ويدل الجهل في تلافي ما فرط منه من ذلك وجب أن يعلم (؟) له بقبوح ذمه على حد ما حكمنا بمثل ذلك في المعتذر إذ العلة فيهما سوى. ألا ترى أن المعتذر كان ... لجهده في تلافي ما ... طعن ... لأنه بذلك قد صار لا يمكن من لو ... على استجماع ما مضى وإن لم يكن ... غير فاعل له وهذه ... قائمة في التائب فوجب أن يكون [3ب] العلم بوجوب قبول الاعتذار أصلاً للعلم بوجوب قبول التوبة كما قلنا ذلك في الكذب غير أنه لو لم يعلم هذا الأصل لأمكننا أن نعلم بوجوب قبول التوبة بطريقة أخرى وهو أنه قد ثبت كونه تعالى مكلفاً غرضه بذلك نفع المكلف فإذا عصى وبقي عليه التكليف ما طاع من غير وبه وجب أن يكون ما يستحقه من الثواب بطائع يجبتا بما يستحقه من عقاب ما يقدم من معصيته إذا لم يحسن أن يبان والحال هذه لأنه يكون ثوابه حكم المنفصل به عليه والثواب لا يحسن إلا مستحقاً وقد خرج من أن يكون مستحقاً له لما يستحقه من عقاب [4أ] من خارج من نحو قدرة وفاعل لا يمتنع أن يشاركه غيره ويستحقها على حد استحقاقه فقد جرى كون القديم قادراً مجرى تمييز الجوهر وإن كان الشرط في تمييز الجوهر متجدداً وهو وجوده والشرط في كون القديم قادراً غير متجدد لما ثبت كونه قديماً. فإن قيل: إنكم ذكرتم أن الدلالة محتاجة إلى مدلولها فأثبتم بينهما تعلقاً لولا علم لكن الدلالة دلالة عليه سوا ما بين الجسم والكون من التعلق حتى صار دلالة على حدوثه وإذا كان من مذهبكم أن الجسم لم يتقدم الكون الدال على حدوثه كما أن ذلك الكون لم يتقدم الجسم [4ب] فلكان الكون دالاً على حدوث الجسم أولى من أن يكون الجسم دالاً على حدوث الكون. قيل له: إن كل واحد من الأمرين



يصح أن يستدل على الآخر متى تعدم العمل به على العمل بالآخر غير أنه لا يصح أن يعلم حدوث الجسم قبل حدوث الكون لم نعلم جواز العدم عليه يصح أن نستدل به على حدوثه كما علمنا ذلك في الكون فاستحالة أن نستدل بحدوث الجسم على حدوث الكون لا لأنه غير . . . كان الكون دلالة على حدوثه . . . فكذلك حاله. ألا ترى أنا لو علمنا حدوث الجسم

33.

Firk. Arab. 394

Bifolio (14.7 x 10.3 cm), with seven lines to a page.

The fragment is part of an introduction to a treatise about man composed at the request of a *sāʿil*. Beginning missing.

It may possibly be part of *K. al-Insān* by Abū ‘Alī al-Jubbāʿī (see Gimaret, “Matériaux,” p. 283 n. 9)

The complete text of the fragment is as follows: –

[1] أن يكون عالماً بذلك الحي على طريق التفصيل ليحسن منه ذلك التكليف والتعريض وليصح منه (؟) القصد إلى عاداته بعينه ليوصل إليه ذلك النفع المعروض. واختلف الناس لأجل ذلك في مائة ذلك الحي وإذا رأيت كعب شيوخنا رضي الله عنهم في الإنسان فاعلم أن عرضهم في ذلك ليس هو الإنسان [1ب] وحده بل الحيوانات كلها وإنما حضور الإنسان بذلك لأن أصل الخلاف إنما حدث فيه. ونحن نذكر من الكلام في ذلك جملاً يعم معاني هذا الباب حسب ما سألته والله الموفق لذلك. ونجعل الكتاب بابين: أحدهما في مائة الحي الممدّ (؟) الفعال الحساس، والثاني [2] البدن لأن الحياة حي لا تفقر إلى تأليف (في أجزائه) غيره فكان يجب أن لا يخرج الإنسان من كونه حياً وان جعل البعد (؟) ارباً ارباً وفساد ذلك معلوم.

فإن قيل: إن الإنسان حياً بحياة ولا يصح أن يخرج من أن يكون حياً يجعل هذا البدن ارباً ارباً. قيل له: فلذلك يجب أن يكون حال الإنسان في أفعاله [2ب] بعد تقطيع هذا البدن كهي من قبل فكان يصح أن يحدث في هذا البدن الأفعال من الإنسان على حدّ الذي كان يحدث من قبل على أنه لو كان

† لأجل: مكرر في الأصل.

حيًا لنفسه لا بجماعة لكان كونه عالماً قادراً كمثل (؟) وكان يجب أن يكون مثل البارئ تعالى لأن المستحقين لصفة واحدة من صفات النفس.

## 34.

Firk. Arab. 121

4 ff. (19.4 x 14.7 cm) consisting of one quire of four leaves, 13-14 lines to a page.

Fragment of Mu‘tazilī treatise dealing with man’s being living, perceiving, willing and capable in the style of *fa-in qāla ... qāla labu ....* Composed during the lifetime of ‘Abd al-Jabbār who is referred to several times as *aṭāla llāb baqā‘abu* (ff. 1b, 2a); apparently a reaction to the doctrines of Abu l-Ḥusayn al-Baṣīrī from a Bahshamite point of view. Possibly composed by Yūsuf al-Baṣīr (d. after 431/1040).

The complete text of the fragment is as follows: –

[أ] الاحفان بل . . . لا احفان له ولا حد . . . لمن اختص بذلك في الإدراك وإذا كان ذلك كذلك فلا خلاص له من الشناعة إلا بأن يقول أن الحي منا لا بدّ من حياة يحيا بها ويدرك بمحلها المدرك وبيننا (وثبتنا ؟) محلها بينة عين فيدرك بها المراثيات وكذلك سائر الآلات وهذا يبطل قول من قال أن الحي بالفاعل . فإن قال: إن هذا يدلّ على أن الاحيا فيما بيننا ليسوا بالفاعلين فمن أين لكم أن تقطعوا على استحالة ذلك في كل حي وما أنكرتم أن بعض من لم تشاهدوه هي بالفاعل؟ قيل له: إن الاحيا فيما بيننا حكمهم ما ذكرنا مع اختلاف أحوالهم وأماكنهم وأزمنتهم وقد جرت العادة بما ذكرناه من احتياج كل منا في الإدراك إلى استعمال بصره على حد لو كان ذلك واجباً ما زادت الحال ولا يجوز استمرار العادة [ب] بأمر لا تنفصل حالها في ذلك من حال الوجوب لما في ذلك من عدم الطريق إلى معرفة تضادّ الضدين إلى سائر ما يذكر في هذا الباب من الجهالات . وربما يعرض هذا الكلام في غير هذا الموضع فنشرحه وقد أحلنا فيه على ما هو مذكور في الكتب . فإن قال: أوليس قد أجاز قاضي القضاة أطال الله بقاءه أن يخلق الله العلم بتفاصيل الألوان في قلب الأكمة حتى يكون حكمه مع أنه لم يدرك قط حكم البصير في ذلك فما أنكرتم أن يكون الحي حياً بالفاعل فيكون حكمه حكم

البصير المستعمل لبصره كما كان حكم الأكمة حكمه . قيل له: إن الذي أجازته في الأكمة<sup>15</sup> هو أن يكون عالماً بتفاصيل الألوان كالأعمى الذي يعلم ذلك من بعد إدراكه بعلم يخلقه الله فيه حالاً فحالاً من بعد الإدراك<sup>16</sup> ومن بعد العمى فيبين أن العلم بذلك لا يفتقر<sup>17</sup> إلى الإدراك ولا إلى البصر [2] ولم يجوز أن يكون حكم الصيرير حكم البصير في الإدراك وكيف يميز ذلك ومن مذهبه أن البصر آلة في الإدراك لأمر يرجع إلى الحياة فيحصله على الشرائط يحصل الإدراك أو يصح وبارتقاعه يرتفع . والذي ألزمتنا من قال أن الحي يكون حياً بالفاعل على أن يكون مدركاً كالْبصير منا السميع لا يبصر ولا يسمع وأنه يجب له ذلك لأنه حياً على ما قد ثبت (بينت ؟) من أن كون الحي حياً يجب كونه مدركاً وأنه يجب أن يكون كامل العقل بل عالماً بجميع المعلومات مدركاً لجميع المدركات لأن ليس هناك ما يختص فقد بان لك الفصل بين ما أجازته أطل الله بقاه وبين ما لزم الخصم مما ذكرناه . على أنه كان لا يجب أن يكون الحي جملة مدركة دون انعدامها<sup>18</sup> فيعتبر كونها [2ب] ذاتصر (؟) أو ليس كذلك لأن ذلك إنما وجب اعتباره على قولنا لما كان الحي حياً مجاية نجعل الأجزاء الكثيرة في حكم الشيء الواحد فصح أن يكون البعض لها آلة بأن يكون مبنياً بنية مخصوصة فيظهر حين إذن بذلك حكم ما يحلها من الحياة . فأما لو كان الحي حياً بالفاعل لوجب أن يرجع ذلك إلى الآحاد لأن الفاعل يؤثر في إيجاد كل جزء وجزء دون الجملة وكان يجب أن يكون الجزء المفرد حياً وكان يجب أن يكون آحاد الجملة أحياء انضم (؟) بعضهم إلى بعض وكان لا ينبغي أن يتصرف بإرادة واحدة وفي علمنا بطلان ذلك دليل على أن الحي لا يجوز أن يكون حياً بالفاعل . والذي يدل على أن المرید لا يجوز أن يكون مریداً بالفاعل هو أن كون المرید مریداً . . . مؤثر في وقوع الفعل [3] ولم نقل أنه لا يجوز في وقوع الفعل على صفة زائدة على حدوثه إلا كونه عالماً فيعارضنا بتأثير الناظر . وإنما قلنا: أن للقادر تأثير يختص به لو تعداه لم يكن بأن يتعدى إلى بعض أولى من بعض فعورضنا بالعالم فبيننا أنه لم يتعد عن بابيه وطريقته على ما

15 حكمه . . . الأكمة: إضافة في الهامش، الأصل.

16 الإدراك: الإدراك، الأصل.

17 لا يفتقر: يفتقر، وفي الهامش: أظنه لا يفتقر، الأصل.

18 انعدامها: انعدامها، الأصل.

بيننا . وكذلك لم يتعدّ المرید عن بابہ وقتلنا: إن تأثير القادر هو في مجرد الوجود حسب وتأثير العالم هو جعل الفعل على صفة زائدة على حدوثه لا يصح حصوله على خلافها وتأثير المرید أن يحصل به الفعل على وجه دون وجه فيصح الوجه خلافه فيختلف ذلك بحسب اختلاف كونه مریداً وكونه كارهاً على ما سنبيته في موضعه . فإن قيل: إن كون العالم عالماً قد يؤثر في قبح الفعل لأنه إذا علم أن في الطريق أسداً قبح الإقدام وإذا لم يعلم ولم يظن فيكون ظنه [3ب] قائماً مقام علمه حسن ذلك فلم زعمتم أن تأثير العالم مقصور على ما ذكرتم؟ قيل له: إن ليس هاهنا من الأمور ما يقيح لأمر يرجع إلى العالم بل جميع المقبحات تقيح لأمر يرجع<sup>19</sup> إليها أو إلى فاعلها على سبيل التبع وهي على ضربين قبيح يستحيل أن يقع إلا قبيحاً<sup>20</sup> كالجهل بالله تعالى وما جرى مجراه . وقبيح يصح أن يقع حسناً لوقوعه على غير الوجه الذي قبح لوقوعه عليه وذلك كالظلم وغيره فجميع ذلك إنما قبح لأمر يرجع إليه سوا وقع ممن علم أو ممن لم يعلم ما لم يكن فاعل الضرر ظاناً بأن فيه نفعاً فليحسن لظنه مع أن المعلوم من حاله أن لا نفع فيه . وإنما صحّ ذلك لأن ظنّ المنافع والمضارّ جهة لحسن بعض الأفعال وقبحها مع أن المعلوم من حالها خلاف ما تناوله الظنّ على ما قد بُين في الكتب وإذا كان ذلك كذلك فالسالك [4ب] في طريق العالم بأن فيه أسداً لم يقيح منه ذلك إلا لظنه الضرر ولو تحقق الضرر لكان حصول الضرر جهة قبحه . ألا ترى أن الظلم الواقع من زيدٍ كونه ظلماً جهة لقبحه وال . . . الواقع (؟) منه كونه<sup>21</sup> منه كونه كذباً جهة لقبحه ولا معتبر في قبحه إلا كونه كذلك . ألا ترى أن الكذب يقيح إذا كان كذباً ويؤثر في خروجه من كونه قبيحاً أو يكون المخبر على ما هو به وهذا أمر يرجع إليه ولا يعلمه العالم كذلك وهو كونه كذباً على الشرائط إلا ويكون قبيحاً فلا معنى لقولنا أن المؤثر في قبحه كون العالم عالماً . فإن قال: أليس كون الظانّ ظاناً بحصول المنافع في الأشغال وغيرها جهة لحسن ذلك مع ما في ذلك من المشاق مع أن المعلوم من حاله أنه لا يقع فيه وكذلك كون الظانّ ظاناً للهلاك والعطب في السفر وغيره جهة لقبحه مع أن المعلوم من حاله السلامة والريح فما أنكرتم أن يكون كون العالم [4ب]

19 إلى العالم . . . لأمر يرجع: إضافة في الهامش، الأصل .

20 + وكان يستحيل أن يقع قبيحاً، الأصل .

21 من زيد . . . منه كونه: إضافة في الهامش، الأصل .

عالمًا بما ذكرناه جهة للقيح لأن الظنّ تابع في كثير من المواضع للعلم . قيل له: إن الظنّ يتبع العلم لا العلم يتبع الظنّ . ألا ترى أن في كثير من المواضع كما ذكرت يجري الظنّ مجرى العلم إذا لم يكن هناك دلالة فنقول: إن التحرز من المضارّ يجب عند الظنّ كما يجب مع العلم ونقول: إن ذمّ المسيء يحسن مع ظنّ الإضرار كما يحسن مع العلم بذلك فيجري الظنّ مجرى العلم لا يجري العلم مجرى الظنّ وإذا كان ذلك كذلك وقد ثبت (بينت ؟) أن لا معنى لقولنا أن كوننا عالمين بأن الفعل بصفة كيت وكيت جهة لقبحه مع أنه يمكن أن تكون تلك الصفة جهة لقبحه ويكون كوننا عالمين بذلك مانعاً من الإقدام . وليس كذلك سبيل . . . الظنّ لأن الظنّ جهة لقبح ذلك الفعل . . . المعلوم أن فيه نفعاً أو لا نفع فيه .

## 35.

Firk. Arab. 89

8 ff. (14.5 x 9.5 cm) consisting of 1 quire of eight leaves, 10-16 lines to a page.

Topic dealt with: *istihqāq al-‘iqāb*. Apparently fragment from a collection of responsa (or refutation ?).

Notes from the text (f. 5b): –

. . . نحو ما قلنا ذلك في جواب أول هذه الأسئلة له من أن . . .

f. 6b: –

فأما ما ذكرته من محلى (؟) الكبائر له فعمل ذلك على طريق الرأي . . .

f. 7a f: –

. . . إلى سائر ما ذكرته في هذا المعنى ولعمري أن الرأي ليس من الأدلة في شيء وبد (؟) حاجة إلى النظر في الجملة المتقدمة التي أحكامها تغنى عما أفردته في هذا الباب وذلك انا قد بينا أن القبيح مستحق به العقاب وكلامك أيضاً قد اقتضى تسليمه وهو قولك في هذا الوجه إن العقاب المستحق بالكبيرة أعظم من العقاب المستحق بأكله (؟) زعمت مع تسليم قبحه . . .

## 36.

Firk. Arab. 627 [II Firk. Yevr.-Arab. I 1117]

12 ff. (13,5 x 9,5) containing two single leaves (ff. 1-2) and one quire of ten leaves (ff. 3-12), with 10 lines to a page. The quire has a numbering on the left upper margin of the first recto page: *thāniyya*.

The fragment deals with *taroba* and appears to be part of a collection of responsa, possibly by Yūsuf al-Bašīr. There are no proper names or booktitles mentioned in the fragment.

Beginning of the fragment: –

ان لا يصح أن نعلم سقوط العقاب بالتوبة من دون العلم بالعلة والحال بخلاف ذلك فيجب أن نبين أولاً  
الدلالة الثابتة فبين صحة حصول العلم لأجلها يكون التوبة مستقطّة للعقاب مع الغنا عن تعليل ذلك  
حسب ما سلف به القول. واعلم أنا قد بينا أن الاعتذار يسقط الذم المستحق بها إذا كان الاعتذار  
عنها [1ب] من حيث أنها اساءه إلى من اعتذر إليه منها وقد بينا أن الندم عليها والعزم على ترك  
المعاود (?) إليها يغني عن الاعتذار المبتي (?) عنها عنها فبيننا أن الاعتذار طريق إلى معرفة ذلك  
من غير أن يكون له حقيقة كما هو في الاسقاط بان بينا أنا لو علمنا الندم والعزم المذكور من غير  
اعتذار لاستبجنه فيجب أن نعلل استباح ذلك ذلك بكونه بدلاً للجهد في خلافي. [2أ] ما فرط  
منه من الاساعة من حيث أنه لا يصح أن يعلل بأمر سوا ذلك. ألا ترى أنا بينا أن لو علمنا كون  
المسيء معتر من إساءته بأن ما عليها من إساءته وهو غير عازم على ترك المعاود إليها لم يستبج  
ذمه بل لنا أن نذمه من حيث أنه لم يبذل جهده في تلافي ما فرط من إساءته ولا تناهي في تطيب  
فليس . . . إليه ولا . . . باعتذره إليه [2ب] وهو إذا فعل مثل ذلك معه باعتذره وإذا لم يعتذر  
فراه المساء إليه تذكّر إساءته اغتم وازداد حنقاً لتصوره فيه أنه لا يفكره به ولا على قلبه منه يصل  
واعذاره إليه يزول كل ذلك في به يكون بدلاً لجهد في استرجاع ما تقدم من إساءته فالندم على  
المعصية والتوبة منها لقبحها جرت مجرى الاعتذار في بذل الجهد في تلافي ما فرط وذلك أن القبح  
قبحه. [3أ] يقتضي حسن الذم والعقاب منه تعالى كما اقتضت إساءة زيد إليها حسن ذمه منا . . .

A new *mas’ala* begins on ff. 5af, followed by a *jawāb* on ff. 5bff: –

مسألة. وقلت وهل إذا علم لشيء ما [5ب] حكم أو صفة كان يعلم أن التوبة تسقط المستحق فهل يجب ذكر العلة التي لها كانت مسقطه ومتى لم يمكن ذلك يعود هذا بفساد أم لا؟ كذلك حكم كل موضع يثبت فيه حكم ما بدليل ثم بطلت علة ذلك الحكم فيبعد وجودها ويكون تعذر وجود العلة يدل على فساد الحكم الذي قد ثبت.

الجواب. اعلم أنا قد بينا أن التوبة تسقط العقاب بدليلين [6أ] أحدهما بطريقة المقايسة على الاعتذار وذلك يتضمن معرفة علة كونها مسقطه والآخر ليس كذلك حاله بل يدل على كونها مسقطه للعقاب المستحق . . .

### 37.

Firk. Arab. 628 [Firk. Yevr.-Arab. I 122]

6 ff. (13.5 x 9 cm) consisting of one quire of six leaves, with 15 lines to a page.

Detailed argumentation (apparently Mu‘tazilī) that God cannot be a body (*jism*). The text begins with a *jawāb* so that the fragment is presumably part of a collection of responsa. The text seems to be complete at the end, since f. 6b has only two lines followed by a sign marking the end of the text (◦). Possibly originally part of the same copy as Firk. Arab. 651.

Beginning of text: –

الجواب. اعلم أن المستدل على حدث الجسم إذا علم قدم فاعلنا وكونه قادراً عالماً لنفسه واعتقد أنه جسم وجب أن يعود في اعتقاده هذا على علمه بالنقض وإن كانت المناقصة في التحقيق يظهر في العبارة . . .

End of text: –

. . . فإذا لم يكن هناك سبيل إلى التمييز ودواعيه قوية إلى التوقف على كل الاعتقادين نعلمه ضرورة أنه أي اعتقاد أقدم عليه من هذين لا يأمن كونه جهلاً وقد علم بكمال عقله قبح اعتقاد هذا حاله

## 38.

Firk. Arab. 651

6 ff. (13.3 x 9.7 cm) consisting of one quire of six leaves, 13-14 lines to a page. Possibly originally belonging to the same codex as Firk. Arab. 628.

Contains a responsum (*risāla/maqāla*) to a question (see e.g. f. 1a: *fī su'ālīka*) regarding epistemology. Possibly Mu'tazilī treatise. No proper names mentioned except *aṣḥāb al-idrāk* (f. 3a-b) and *al-mutakallimūn fī kutubihim* (f. 4b). Colophon on f. 6a, according to which the copy was completed in Muḥarram 421/January-February 1030.

Notes from the text (f. 2a ff.): –

اعلم أن القول في هذا الباب بخلاف ما قلناه يؤدّي إلى تجويز كون المدرك مدركاً بإدراك فلا يكون العلم بثبوت المدركات وبنفيها من باب\* الواجب وفي ذلك نقض ما رتبته عليه سؤالك فإذا لم يكن العلم بالمشاهدات من باب الواجب نفيًا وإثباتًا أحوى أن لا يكون العلم بالعين وبما جرى مجراهما نفيًا وإثباتًا من باب الواجب ولا يكون لما ذكرته في توالك معنى .

f. 2b f: –

... وفي هذا تطريق القول بالإدراك ونحن قد بينا في أول هذه الرسالة أن تجويز كون فيل بحضرتنا (؟) فلا نعلمه يقدر في العلم بنفيه ونشكك فيه مع كونه ضروريًا وبيننا كيفية دخول الاعتقادات في ... بما لا حاجة إلى إعادته

Last words of the treatise (f. 6a): –

ألا ترى أن العلم بموته ليس من باب الواجب وقد بينا معنى وجوب العلم وهو أن في المعلومات ما تحال أن لا نعلمه نفيًا وإثباتًا كعلمنا بالمشاهدات وكعلمنا بنفي كوننا مرادين ومعتدين إلى سائر ما ذكرناه في هذا الباب. تمت المقالة والحمد لله .

The scribe's colophon is as follows (f. 6a): –

كان الفراغ من نسخها يوم الأربعاء ... شهر المحرم سنة أحد وعشرين وأربع مائة

\* من باب: مكرر في الأصل.



On the margin left of the colophon: –

عورّص به وصرّح لو شا الله

f. 6b contains various Hebrew texts in Arabic transliteration that are unrelated to the text of the fragment

### 39.

Firk. Arab. 652

59 ff. (12.4 x 17 cm), 15 lines to a page, written in clear *naskh*, consisting of three quires of eight leaves (ff. 1-8, 9-16, 17-24), one quire of four leaves (ff. 25-28), one quire of nine leaves (ff. 29-39 [was originally quire of 10 leaves – leave preceding f. 29 is missing]), one quire of ten leaves (ff. 40-49) [the original binding of ff. 29-49 is still well visible], bifolio (ff. 50-51), isolated folios (ff. 52, 53), bifolio (ff. 54-55), isolated folios (ff. 56, 57), bifolio (ff. 58-59). Ff. 52-59 are heavily damaged. Frequent interruptions in the sequence of the text following ff. 8, 16, 25; ff. 26-27 misplaced, continuation of f. 25 on f. 28. Towards the end of the fragment, the leaves are in total disorder.

Fragment of *K. Ladhdhat al-dhāt fi itbbāt al-wahda wa-l-ṣifāt* by al-Faḍl b. Mufarraj, a Karaite theological work of a later period (certainly later than Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī). Author mentions another work of his on f. 17b: *K. al-Tabdhīb*.

Title page (f. 1a): –

كتاب لذات الذات في إثبات الوحدة والصفات تصنيف الفضل بن مفرج أحسن الله خاتمه

Beginning of the text (f. 1b): –

... وبعد فاني لما رأيت أن هذا العلم أجل علماً سمت إليه الهمة وترتيب به هذه الأمة لأنه مطلق

للعقل من ...

Reference to author's *K. al-Tabdhīb* (f. 17b [margin]):–

وقد استوفينا الكلام فيه استيفا شاميا في كتاب التهذيب لنا فليقف عليه من اشاق إليه

Chapter headings to be found in the fragment: –

باب في الكلام في وجوب إثباته تعالى سبحانه (ب2)

باب في إثبات فاعل تنهى إليه الحوادث (أ5)

باب في النقل وما يتبعه (أ9)

باب الكلام في الكلام (ب12)

باب في التولد (أ17)

باب في الكلام على المنجمين ومن يجري مجراهم (ب17)

باب في القضا والقدر (ب23)

باب في الآجال (ب24)

فصل (ب25)

باب في نفي الرؤية عنه تعالى (ب28)

باب في الأرزاق والأسعار (ب29)

بسم الله الرحمن الرحيم (أ33)

باب في استحالة كونه تعالى محلاً وحالاً في جهة (أ50)

باب في استحالة الحاجة عليه تعالى (ب51)

باب في أنه تعالى لا يشبه المحدثات (ب54)

## References

- ‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad b. ‘Abd al-Jabbār al-Hamadhānī al-Asadābādī, *al-Mughnī fi abwāb al-tawḥīd wa-l-‘adl* 4-9, 11-17, 20, ed. Muṣṭafā Ḥilmī [et al.], Cairo 1961-65.
- Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, *Taṣaffuḥ al-adilla*. The extant parts introduced and edited by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, Wiesbaden 2006.
- Beit-Arié, Malachi, “The Accessibility of the Russian Manuscript Collections. New Perspectives for Jewish Studies,” in *Jewish Studies in a New Europe. Proceedings of the Fifth Congress of Jewish Studies in Copenhagen under the Auspices of the European Association for Jewish Studies*, ed. Ulf Haxen, Copenhagen 1998, pp. 82-98.
- Ben-Shammai, Haggai, “A note on some Karaite copies of Mu‘tazilite writings,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37 (1974), pp. 295-304.
- , “Karaites and the Orient – Trends in the Study of Karaites and Karaism,” [Hebrew] *Pe‘amim* 89 (Autumn 2001), pp. 5-18.
- Borisov, Andrej Jakovlevič, “Mu‘tazilitskie rukopisi Gosudarstvennoj Publičnoj Biblioteki v Leningrade,” *Bibliografija Vostoka* 8-9 (1935), pp. 69-95 [repr. in *Pravoslavniy Palestinskiy Sbornik* 99 (36) (2002), pp. 219-37 and in *The Teachings of the Mu‘tazila. Texts and Studies I-II*, selected and reprinted by Fuat Sezgin in

- collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, and Eckhard Neubauer, Frankfurt/Main 2000, vol. 2, pp. 17-43].
- , “Ob otkrytych v Leningrade mu‘tazilitskich rukopisjach i jich značenii dlja istorii musulmanskoj mysli,” in *Akademija Nauk SSSR. Trudy pervoj sessii arabistov* 14-17 ijunka 1935 g. (Trudy Instituta Vostokovedenija 24), pp. 113-25 [repr. in *Pravoslavniy Palestinskiy Sbornik* 99 (36) (2002), pp. 238-49 and in *The Teachings of the Mu‘tazila. Texts and Studies I-II*, selected and reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, and Eckhard Neubauer, Frankfurt/Main 2000, vol. 2, pp. 45-57].
- , “The time and place of the life of the Karaite author ‘Ali b. Sulaymān,” [Russian] *Palestinskij Sbornik* 9 (1962), pp. 109-14.
- Elkin, Zeev and Menachem Ben-Sasson, “Abraham Firkovich and the Cairo Genizas in the Light of His Personal Archive,” [Hebrew] *Pe‘amim* 90 (Winter 2002), pp. 51-95.
- Gimaret, Daniel, “Les *uṣūl al-ḥamsa* du Qāḏī ‘Abd al-Ġabbār et leurs commentaires,” *Annales Islamologiques* 15 (1979), pp. 47-96.
- , “Matériaux pour une bibliographie des Ġubbā’i,” *Journal Asiatique* 264 (1976), pp. 277-332.
- , “Matériaux pour une bibliographie des Jubba’i. Note complémentaire,” in *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. Michael E. Marmura, Albany 1984, pp. 31-38.
- Hamdan, Omar and Sabine Schmidtke, “Qāḏī ‘Abd al-Jabbār al-Hamadhānī (d. 415/1025) on the Promise and Threat. An Edition of a Fragment of the *Kitāb al-Mughnī fi abwāb al-tawhīd wa-l-‘adl* preserved in the Firkovich-Collection, St. Petersburg (Firk. Arab. 105, ff. 14-92),” *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Etudes Orientales du Caire* 27 (2006), pp. 45-138 (in press).
- Harviainen, Tapani, “Abraham Firkovich,” in *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*, ed. Meira Polliack, Leiden 2003, pp. 875-92.
- , “The Cairo Genizot and Other Sources of the Second Firkovich Collection in St. Petersburg,” in *Proceedings of the Twelfth International Congress of the International Society for Masoretic Studies*, ed. E.J. Revell, [n.p.] 1995, pp. 25-36.
- Humbert, Geneviève, “Le *ġuz*’ dans les manuscrits arabes médiévaux,” in *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, sous la direction de François Déroche et Francis Richard, Paris 1997, pp. 77-86.
- Iakerson, Shimon M., *Selected Pearls. Treasures of Jewish Culture in Saint-Petersburg (manuscripts, documents, incunabula, ritual objects)*, St. Petersburg 2003, pp. 27-46.
- Ibn Mattawayh, Abū Muḥammad Ḥasan b. Aḥmad, *Kitāb al-Majmū‘ fi l-Muḥīṭ bi-l-taklīf*, vol. 1, ed. [as a work by ‘Abd al-Jabbār] J.J. Houben, Beirut 1965; vol. 2, eds. J.J. Houben and Daniel Gimaret, Beirut 1986; vol. 3, ed. Jan Peters, Beirut 1999.
- Katz Hecker, J., *Reason and Responsibility. An Explanatory Translation of Kitāb al-Tawhīd from al-Mughnī fi Abwāb al-Tawhīd wa-l-‘Adl by Qāḏī ‘Abd al-Jabbār al-*

- Hamadbānī, with Introduction and Notes*. PhD Thesis, University of California, 1975.
- Madelung, Wilferd and Sabine Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Mu'tazilī Theology among the Karaites in the Fāṭimid Age*, Leiden 2006.
- Mānakdīm Shashdīw, Abu l-Ḥusayn Aḥmad, *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, ed. [as a work by 'Abd al-Jabbār] 'Abd al-Karīm 'Uthmān, Cairo 1384/1965 [numerous reprints].
- Nisābūrī, Abū Rashīd, *al-Masā'il fi l-khilāf bayn al-Baṣriyyin wa-l-Baḡhdādīyyin*, eds. Ma'n Ziyāda and Riḍwān Sayyid, Beirut 1979.
- Peters, J.R.T.M., *God's Created Speech. A study in the speculative theology of the Mu'tazilī Qāḍī l-Quḍāt Abū l-Ḥasan 'Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamadānī*, Leiden 1976.
- Rukn al-Dīn Ibn al-Malāḥimī al-Khwārazmī, *Kitāb al-Mu'tamad fi uṣūl al-dīn*. The extant parts edited by Martin McDermott and Wilferd Madelung, London 1991.
- Schmidtke, Sabine, "II Firk. Arab. 111 – A copy of al-Sharīf al-Murtaḍā's *Kitāb al-Dhakhīra* completed in 472/1079-80 in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg," [Persian] *Ma'ārif* 20 ii (1382/2003), pp. 68-84.
- , "The Karaites' Encounter with the Thought of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg," *Arabica* 53 (2006), pp. 108-42.
- Schwarz, Gregor, "Découverte d'un nouveau fragment du *Kitāb al-muḡnī fi 'abwāb al-tawḥīd wa-l-'adl* du Qāḍī 'Abd al-Ġabbār al-Hamadānī dans une collection karaïte de la British Library," *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire* 27 (2006) (in press).
- , "Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī's *Kitāb al-Īmā*," *Ginzei Qedem* 2 (2006), pp. 61\*-105\*.
- Sharīf al-Murtaḍā, *al-Dhakhīra fi 'ilm al-kalām*, ed. Aḥmad al-Ḥusaynī, Qum 1411/ [1990-91].
- , *al-Mulakḥḥaṣ fi uṣūl al-dīn*, ed. Muḥammad Riḍā Anṣārī Qummī, Tehran 1381/2001.
- Sklare, David, "A Guide to Collections of Karaite Manuscripts," in *Karaite Judaism. A Guide to Its History and Literary Sources*, ed. Meira Polliack, Leiden 2003, pp. 893-924.
- Skoss, Solomon L, *The Arabic Commentary of 'Alī ben Suleimān the Karaite on the Book of Genesis*. Edited from unique manuscripts and provided with critical notes and an introduction, Philadelphia 1928.

# Mu‘tazilī Theory in Practice: The Repentance (*taṭwba*) of Government Officials in the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> century\*

*Maurice A. Pomerantz*

Repentance is the act of seeking atonement for one’s misdeeds or shortcomings. Shared across a broad range of the world’s cultures and religious traditions, it is believed by many to be essentially connected to the conduct of a moral life.<sup>1</sup> In the religion of Islam, as in Judaism and Christianity, repentance is also a central religious concept.<sup>2</sup> Mentioned frequently in the Qur’ān, repentance is primarily designated by the word *taṭwba* and its derivatives, connoting a “return to God.”<sup>3</sup> Numerous Qur’ānic verses urge believers to desist from sin and pursue the act of penitence prior to their final days.<sup>4</sup> Similarly, many Prophetic traditions (*ahādīth*) address the importance of contrition and repentance in the life of the believer.<sup>5</sup>

Of vital concern to the piety of the early Muslim community, repentance has remained a central focus in both the thought and practice of many believers. Scholars of Islamic jurisprudence, theology, and mysticism have created over the centuries a rich theoretical literature in their debates concerning the concept of repentance.<sup>6</sup> Likewise, many ritual practices of both individuals and groups have

---

\* The author wishes to express his sincere thanks to Professors Paul Walker, Wilferd Madelung, Wadād al-Qāḍī, Everett Rowson, Frank Griffel, and Devin Stewart for reading and commenting upon earlier drafts of this article.

1 David E. Aune, “Repentance,” in *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, pp. 337-42; Samuel McComb, “Repentance,” in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 10, pp. 731-35.

2 Amitai Etzioni and David E. Carney (eds.), *Repentance. A Comparative Perspective*, Lanham 1997; Adriana Destro and Mauro Pesce (eds.), *Rituals and Ethics. Patterns of Repentance – Judaism, Christianity, Islam*. Second International Conference of *Mediterraneum*, Paris / Leuven 2004.

3 Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Beirut 1955 [repr. 1992], vol. 1, p. 233: *al-taṭwba al-rujū‘ ilā Allāh*.

4 Uri Rubin, “Repentance and Penance,” in *Encyclopaedia of the Qur’ān*, vol. 4, pp. 426-30; Frederick M. Denny, “The Qur’anic Vocabulary of Repentance. Orientations and Attitudes,” in *Studies in Qur’an and Tafsir. Journal of the American Academy of Religion Thematic Issue 47* (1979), pp. 649-64; Mahmoud Ayoub, “Repentance in the Islamic Tradition,” in *Repentance. A Comparative Perspective*, eds. Amitai Etzioni and David E. Carney, Lanham 1997, pp. 60-75.

5 See Ibn Māja al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Māja*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Bāqī, Cairo 1972, vol. 2, pp. 1419-22; Book 49 of *Ṣaḥīḥ Muslim* concerns *taṭwba*, see with commentary by Qāḍī ‘Iyād, *Ikmal mu‘lim bi-fawā'id Muslim*, ed. Yaḥyā Ismā‘il, al-Manṣūra (Egypt) 1998, vol. 8, p. 240-305; Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Kitāb al-Taṭwba*, ed. Ṣābir al-Baṭāwī, Beirut 1992; Ayoub, “Repentance in the Islamic Tradition.”

6 For jurisprudence, see ‘Alī Jaffāl, *al-Taṭwba wa-atharuhā fi isqāt al-ḥudūd fi l-fiqh al-islāmī*, Beirut 1989; Ayoub, “Repentance in the Islamic Tradition.” For theology, see Josef van Ess,

focused upon penitence and contrition.<sup>7</sup> Often involving the relationship between the outward performance of a particular speech act or action in confirmation of the innermost thoughts and feelings of the actor, expressions of contrition have been powerful moments of individual transformation as well as important occasions for groups to reflect upon the shared bases of collective life.

### *I. Accounts of repentance by government officials in the 4th/10th century*

Historical accounts relating to the 4th/10th century report that several officials repented at the end of their service for the government. Their acts of penitence appear to have involved various aspects of Mu‘tazilī theory and were, at times, undertaken in the presence of prominent scholars from the school. In this study, we shall examine seven individual cases of repentance by government officials and consider their relation to Mu‘tazilī doctrine on the subject of *taṣwba*. We will argue that the repentance by government officials was motivated by theological concerns and offers proof of their commitment to Mu‘tazilī doctrine.

The first and most detailed account of repentance by a government official in the 4th/10th century is related by Abū ‘Alī al-Muḥassin al-Tanūkhī (d. 384/994). He describes the repentance of his maternal grandfather, a local administrator (*kātib dīwān*) in Ahwāz, Abu l-Qāsim b. Abī ‘Allān (d. first half of the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> c.), at the urging of the famed Mu‘tazilī scholar, Abū ‘Alī Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb al-Jubbā‘ī (d. 303/915).<sup>8</sup>

---

*Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* 1-6, Berlin 1991-97, vol. 4, pp. 579-90; Mokdad Arfa Mensia, “Théories du repentir chez les théologiens musulmans classiques,” in *Rituals and Ethics. Patterns of Repentance – Judaism, Christianity, Islam*. Second International Conference of Mediterraneanum, eds. Adriana Destro and Mauro Pesce, Paris / Leuven 2004, pp. 107-23. For discussions of repentance in mysticism, see Josef van Ess, *Die Gedankenwelt des Hārīt al-Muḥāsibī anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert*, Bonn 1961, pp. 63-64 and p. 130; Susanna Wilzer, “Untersuchungen zu Gazzālīs Kitāb al-Tauba,” *Der Islam* 32 (1957), pp. 237-309; 33 (1958), pp. 51-120; M[artin] S[tanley] Stern, “Notes on the Theology of Al-Ghazzālī’s Concept of Repentance,” *The Islamic Quarterly* 23 ii (1979), pp. 82-98; idem, *Al-Ghazzālī on Repentance*, New Delhi 1990; Richard Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, Wiesbaden 1995, vol. 1, pp. 173, 44143; vol. 2, pp. 109, 235, 240, 386, and 427; Ayoub, “Repentance in the Islamic Tradition.”

<sup>7</sup> For prayers of repentance, see Constance E. Padwick, *Muslim Devotions. A Study of Prayer-Manuals in Common Use*, London 1961, pp. 173-98; For repentance in Shī‘ī thought and piety, see Ayoub, “Repentance in the Islamic Tradition;” Gerald R. Hawting, “The *taṣwābūn*, atonement and ‘*āshūrā*,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17 (1994), pp. 166-81. For repentance in a literary/courtly context, see Philip F. Kennedy, *The Wine Song in Classical Arabic Poetry. Abū Nuwās and the Literary Tradition*, Oxford 1997, pp. 194-240.

<sup>8</sup> Al-Tanūkhī, *Nisbawār al-mubāḍara wa-akbbār al-mudbākara* 1-8, ed. ‘Abbūd al-Shālī, Beirut 1971-73, vol. 1, pp. 221-24. For Abū ‘Alī al-Jubbā‘ī, see L. Gardet, “al-Djubbā‘ī,” in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 2, p. 569. For further discussion of this passage, see Julia Bray, “Practical Mu‘tazilism. The Case of al-Tanūkhī,” in *‘Abbasid Studies. Occasional Papers of the School of ‘Abbasid Studies Cambridge 6-10 July 2002*, ed. James E. Montgomery,

According to Tanūkhī, Ibn Abī ‘Allān spoke with al-Jubbā’ī one evening and asked him for his opinion regarding his own work on behalf of the government, stating, “Oh Abū ‘Alī, do you not fear for me on account of the affair with which I am involved?”<sup>9</sup> Al-Jubbā’ī replied, “Oh Abu l-Qāsim, how can I not fear for you! By God, if you were to die in this state, you would not smell the odor of paradise!”<sup>10</sup> To this statement, Ibn Abī ‘Allān responded with incredulity:

Why and wherefore? Indeed I work as an accountant and I go about my affairs like a copyist. I take my salary from the *bayt al-māl* or when a person comes to me who has a grievance and has been obliged to pay a wrongful excess of tax (*kharāj*), I reduce it for him and rectify it in his accounts, so perhaps he gives me a present from the goodness of his heart; or I receive some benefit from the ruler’s property (*artaḥiq min māl al-sultān*) which represents only my share of the general property of the Muslims (*ḥaḥ al-muslimīn*).<sup>11</sup>

Abū ‘Alī al-Jubbā’ī then responded:

Abu l-Qāsim, God cannot be deceived! Tell me, do you not choose the surveyors of land (*mussāb*) and send them out to do their work and advise them to examine carefully? So they leave and they increase by pen one or two in ten [of the survey] and they come to you with these falsifications (*tazāwīr*) and you reduce them. Then you make up the payment registers (*jarā’id*) and you give them to the tax collector (*mustakbrīj*) and you say to him, “I wish that the money be paid in full on such and such a day with the assessor (*jabbadh*). If it is not so, I will nail your hands to your feet.”<sup>12</sup>

After Ibn Abī ‘Allān agreed to this description, al-Jubbā’ī continued, stating:

Then the tax collector (*mustakbrīj*) leaves and he dispatches the cavalry and the infantry, the messengers and those who urge payment. He beats, strikes and fetters [people] acting according to your orders. If you said, “Release a man, or postpone that which he owes,” he [the tax collector] would accept your command. If you did not grant him pardon, he [the tax collector] would pursue him [the man] until he delivered the money.<sup>13</sup>

Ibn Abī ‘Allān again agreed. Thus Abū ‘Alī continued:

And the money is received by the assessor and you put forth the contracts (*ḥikāk*) from your *ḥawān* with your distinguishing marks (*‘alāmāt*) upon them.<sup>14</sup>

---

Leuven 2004, pp. 116-17. For a complete translation, see D.S. Margoliouth, *The Table-Talk of a Mesopotamian Judge*. Translated from the original Arabic, London 1922, pp. 117-20. I would like to thank Dr. Bray for alerting me to the presence of this passage.

<sup>9</sup> Al-Tanūkhī, *Nisbawār*, vol. 1, p. 222: *yā Abā ‘Alī atakhāfu ‘alayya mim mā anā fibi shay’an?*

<sup>10</sup> Al-Tanūkhī, *Nisbawār*, vol. 1, p. 222. For the various scents associated with paradise in the Qur’ān, see Qur’ān 76:5, “camphor” (*kāfir*), Qur’ān 76:18, “ginger” (*zanjabīl*), and the more general (*rayḥān*) of Qur’ān 56:89. See Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton 1987, pp. 76-77 (ginger) and p. 255 (camphor). See also Devin J. Stewart, “Smell,” in *Encyclopaedia of the Qur’ān*, vol. 4, pp. 62-64.

<sup>11</sup> Al-Tanūkhī, *Nisbawār*, vol. 1, p. 222.

<sup>12</sup> Al-Tanūkhī, *Nisbawār*, vol. 1, pp. 222-23.

<sup>13</sup> Al-Tanūkhī, *Nisbawār*, vol. 1, pp. 222-23.

<sup>14</sup> Al-Tanūkhī, *Nisbawār*, vol. 1, p. 223.

Finally, al-Jubbā'ī stated:

So what part remains of this action (*ʿamal*) for which you did not bear responsibility, were [not] liable for its damage, and did [not] take upon your own self as sin? Repent to God (*tub ilā Allāh*) for if you do not, you shall [surely be] destroyed! Give up the work on behalf of the government (*taṣarruf*) and take care of the concern for the hereafter!<sup>15</sup>

After this stern warning, Ibn Abī ʿAllān reported how al-Jubbā'ī began to exhort and preach to him until he broke down in tears. In his preaching to Ibn Abī ʿAllān, al-Jubbā'ī recalled the story of the repentance of the earlier Muʿtazilī scholar Jaʿfar b. Ḥarb (d. 236/850) who had similarly worked on behalf of the government and attained a wealth “which came close to that of the viziers” and then repented.<sup>16</sup>

Having heard this account of the actions of Jaʿfar b. Ḥarb, Ibn Abī ʿAllān was convinced. He stated:

His speech influenced me and I worked toward repentance and renouncing work on behalf of the government (*ʿamiltu ʿalā al-tawba wa-tark al-taṣarruf*). I continued rectifying my affair on account of that for a while until it was possible for me to remove [myself] from the [service of the] government. Then, I repented, and I no longer returned to such work.<sup>17</sup>

Another intriguing case of repentance from the 4th/10th century is that of the Būyid *amīr* of Baghdad, Muʿizz al-Dawla (d. 356/966).<sup>18</sup> According to two reports, one related by Muḥammad b. ʿAbd al-Malik al-Hamdānī (d. 520/1127) in the *Takmilat tāriḫ al-Ṭabarī*, and another by al-Ḥākim al-Jishumī (d. 494/1101) in the *Sharḥ ʿUyūn al-masāʿil*, the *amīr* repented at the end of his life in the presence of the famed Baṣran Muʿtazilī scholar, Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī (d. 369/979).<sup>19</sup>

Al-Hamdānī stated that in the year 356/966, when Muʿizz al-Dawla was on campaign against the ruler of the Marsh (*baṭīḥa*), ʿImrān b. Shāhīn (d. 369/979), he suddenly fell ill with an infection. After entrusting his troops to his Turkish chamberlain, Subuktaḡin (d. 364/974), the *amīr* rushed back to Baghdad where

<sup>15</sup> Al-Tanūkhī, *Nisbawār*, vol. 1, p. 223.

<sup>16</sup> Al-Tanūkhī, *Nisbawār*, vol. 1, p. 223: *kāna yataqalladu kibār aʿmāl al-sulṭān wa-kānat niʿmatuhū tuqārību niʿmat al-wuzarāʾ*. For a detailed analysis of the story of the repentance of Jaʿfar b. Ḥarb, see Appendix I below.

<sup>17</sup> Al-Tanūkhī, *Nisbawār*, vol. 1, p. 224.

<sup>18</sup> See K.V. Zetterstēen and H. Busse, “Muʿizz al-Dawla,” in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 7, p. 484.

<sup>19</sup> Muḥammad b. ʿAbd al-Malik al-Hamdānī, *Takmilat tāriḫ al-Ṭabarī*, ed. Yūsuf Kanʿān, Beirut 1961, pp. 192-93; al-Jishumī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʿil*, MS Ṣanʿāʾ, al-Maktaba al-Gharbiyya, *ilm al-kalām* no. 99, f. 90a. For Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī, see Josef van Ess, “Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī,” in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, Supplement, Fascicules 1-2, p. 12. The repentance is also mentioned in two other sources without reference to Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī, see Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī l-tāriḫ* 1-15, ed. C.J. Tornberg, Leiden 1867-76 [repr. Beirut 1995], vol. 8, p. 575, and Miskawayh, *Tajārib al-umam wa-taʿāqub al-himam*, ed. Sayyid Kasrawī Ḥasan, Beirut 2003, vol. 5, p. 350.



he appointed his son, ‘Izz al-Dawla Bakhtiyār (d. 367/978), as ruler. Realizing that his final days were upon him, he summoned Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī to his palace.

Both al-Jishumī and al-Hamdānī report that the purpose of Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī’s being summoned to the palace was the repentance of Mu‘izz al-Dawla. Al-Hamdānī states that the *amīr* both “manifested repentance” (*aḏbara al-tawba*) and “repented at his [Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī’s] hand.”<sup>20</sup> However, al-Jishumī states, more precisely, that Mu‘izz al-Dawla summoned the shaykh Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī in order “to dictate to him the conditions of repentance.”<sup>21</sup>

Al-Hamdānī describes the circumstances surrounding the *amīr*’s repentance. Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī was accompanied by another Mu‘tazilī scholar, Abu l-Qāsim al-Wāsiṭī.<sup>22</sup> The two men entered the palace of Mu‘izz al-Dawla and stayed with the *amīr* during his final hours.<sup>23</sup> However, neither scholar desired to pray in the *amīr*’s residence and went to a mosque which was located outside its gates. When queried by the *amīr* about the reasons for this action, Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī answered, “prayer in a place which has been unlawfully taken is not valid for me.”<sup>24</sup>

Mu‘izz al-Dawla was also reported to have asked the *shaykh* Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī for his opinion of the caliph ‘Umar b. al-Khaṭṭāb (d. 23/644) and the companions (*ṣaḥāba*). Abū ‘Abd Allāh mentioned their early merit (*dhakara sābiqatubum*) and the historical tradition that ‘Alī b. Abī Ṭālib (d. 40/660) had offered his daughter Umm Kulthūm to ‘Umar in marriage.<sup>25</sup> According to al-Hamdānī’s account the *amīr* was amazed by this (*ista‘zama dhālika*) stating, “I have never heard that before.”<sup>26</sup> As part of his repentance, Mu‘izz al-Dawla then

<sup>20</sup> Al-Hamdānī, *Takmila*, p. 192: *tāba ‘alā yadibī*.

<sup>21</sup> Al-Jishumī, *Sharḥ ‘Uyūn al-masā’il*, f. 89b: *laqqanabu sharā’iṭ al-tawba*. Cf. Miskawayh, *Tājārīb al-umam*, vol. 5, p. 351, “He [Mu‘izz al-Dawla] summoned the most important theologians and jurists (*awjūh al-mutakallimīn wa-l-fuqahā’*) and asked them about the validity of repentance (*ḥaqīqat al-tawba*) and whether or not it would be correct for him. They gave him the opinion of its correctness, and instructed him in that which he should say and do” (*aftawbu bi-ṣiḥḥatibī wa-laqqanūhu mā yajib an yaqūla wa-yaf‘ala*).

<sup>22</sup> Abu l-Qāsim al-Wāsiṭī was a known associate and student of Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī, see al-Tawḥīdī, *Akhlāq al-wazīrayn*, ed. Muḥammad al-Ṭanjī, Beirut 1992, p. 201; van Ess, “Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī,” p. 12.

<sup>23</sup> Al-Hamdānī, *Takmila*, p. 193.

<sup>24</sup> Al-Hamdānī, *Takmila*, p. 193: *al-ṣalāt fī l-dār al-maghṣūba ‘indī lā taṣiḥḥu*. Cf. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, *Kitāb al-Mu‘tamad fī uṣūl al-fiqh* 1-2, ed. Muḥammad Ḥamid Allāh, Damascus 1965, vol. 1, pp. 195-200, where the prohibition is discussed for the later Mu‘tazilī and Zaydī Shī‘ites.

<sup>25</sup> See Wilferd Madelung, *The succession to Muḥammad. A study of the early Caliphate*, Cambridge 1997, p. 67, citing Ibn Sa‘d, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kabīr* 1-9, ed. Eduard Sachau [et al.], Leiden 1905-40, vol. 8, pp. 339-40, and p. 79, citing al-Ṭabarī, *Tārīkh al-rusul wa-l-mulūk* 1-15, ed. M.J. de Goeje [et al.], Leiden 1879-1901, vol. 1, p. 2732.

<sup>26</sup> Al-Hamdānī, *Takmila*, p. 193: *mā sami‘tu ḥādīthā qaṭṭu*.

gave away the majority of his money as alms, manumitted his slaves and resolved outstanding complaints against the government.<sup>27</sup>

The historian Abū Shujāʿ al-Rūdhrawārī (d. 488/1095), in his account of the events of the year 373/983, described the repentance of the nephew of Muʿizz al-Dawla, Muʿayyid al-Dawla (d. 373/984), the *amīr* of Rayy since 366/976.<sup>28</sup> Recognizing that the *amīr* was suffering from the symptoms of diphtheria (*khawwānīq*) and did not have much longer to live, his vizier, the famed Muʿtazilī scholar and patron, al-Ṣāḥib Ismāʿīl b. ʿAbbād al-Ṭālaqānī (d. 385/995) came to his bedside to counsel him.

Considering the future of the Būyid dynasty, Ibn ʿAbbād hoped to make sure that the transfer of power in Rayy occurred without incident. He advised Muʿayyid al-Dawla to “delegate his command to one whom he believed would be trusted by the army, until such a time as God would grant his recovery and his return to the supervision of the affairs of his kingdom.”<sup>29</sup> The vizier explained his rationale stating that if Muʿayyid al-Dawla acted in this way, when he recovered from this disease, his action would be considered an “appeal for aid which had no harm attached to it.”<sup>30</sup> Muʿayyid al-Dawla answered his vizier curtly, “I am not concerned with that. Kingship has no value [when compared to] the end of a man[’s life] in such a state as I am. Do whatever occurs to you [to be right]!”<sup>31</sup>

As he came to the “brink of death” (*ashfā*), Ibn ʿAbbād then advised him:

My Lord, repent for all that you have entered into! Disavow the funds of whose lawfulness and licit provenance you are uncertain. When God raises you up and grants pardon to you, certify their expenditure for the [appropriate] expense. Resolve every [complaint of] injustice (*zulāma*) you know of and are capable of resolving.<sup>32</sup>

Of similar detail and interest are multiple reports surrounding the penitence of Ibn ʿAbbād, the Būyid vizier of Rayy referred to above. During his first vizierate

<sup>27</sup> Al-Hamdānī, *Takmila*, p. 193: *tasaddaqa Muʿizz al-Dawla bi-akthar mālibī wa-aʿtaqa mamālikahū wa-radda shayʿan kathīran min al-mazālim*. Muʿizz al-Dawla died on 17 Rabiʿ II 356/1 April 967 and was buried in his palace. His body was exhumed two years later and reburied in the *maqābir Quraysb* [al-Kāzīmāy] upon the orders of his son ʿIzz al-Dawla Bakhtiyār, see al-Hamdānī, *Takmila*, p. 203; John J. Donohue, *The Buyyid Dynasty in Iraq 334 H./945 to 403H./1012. Shaping Institutions for the Future*, Leiden 2003, p. 50.

<sup>28</sup> Al-Rūdhrawārī, *Dhayl tajārib al-umam*, vol. 6 of Miskawayh, *Tajārib al-umam wa-taʿāqub al-himam*, ed. Sayyid Kasrawī Ḥasan, Beirut 2003, p. 57.

<sup>29</sup> Al-Rūdhrawārī, *Dhayl tajārib al-umam*, p. 58: *law ʿabida amīr al-umarāʿ ʿabdan ilā man yarāhu yaskun ilayhi al-jund ilā an yatafaddala llāh bi-ʿāfiyatihī wa-qiyāmihī ilā tadbir mamlakatihī*.

<sup>30</sup> Al-Rūdhrawārī, *Dhayl tajārib al-umam*, p. 58: *li-kāna dhālika min al-istizhār alladhī lā qarar fihi*.

<sup>31</sup> Al-Rūdhrawārī, *Dhayl tajārib al-umam*, p. 58: *anā fi shughl ʿan hādihā wa-mā li-l-mulk qadr māʿa nthāʿ al-insān ilā mithl mā anā fībi fa-ifʿālū mā badā lakum*.

<sup>32</sup> Al-Rūdhrawārī, *Dhayl tajārib al-umam*, p. 58: *tub yā mawlānā min kull mā dakhalta fībi wa-tabarraʿ min hādhibihī l-amwāl allatī lasta ʿalā ibiqā min ʿibihā wa-ḥuṣūlibā min ḥillihā wa-ātaqid matā aqāmaka llāh wa-ʿāfāka ṣarfahā fi wujūbihā wa-rudda kull zulāma taʿrifuhā wa-taqdiru ʿalā raddihā*.

to the *amīr* Mu‘ayyid al-Dawla from 366-373/976-983, Ibn ‘Abbād, on at least one occasion, not only repented but also constructed what he termed his “house of repentance.”<sup>33</sup> According to a statement related by Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī on the authority of the courtier al-Khath‘amī, Ibn ‘Abbād “built a house, which he called the ‘house of repentance’ in derision, mockery and sarcasm.”<sup>34</sup>

Ibn al-Jawzī (d. 597/1200), Yāqūt al-Ḥamawī (d. 626/1228), and al-Ṣafadī (d. 764/1363) provide a more detailed report concerning Ibn ‘Abbād’s “house of repentance.”<sup>35</sup> According to this account, related by a certain Zayd b. Ṣāliḥ al-Ḥanafī, when Ibn ‘Abbād “desired to dictate *ḥadīth* during his vizierate,” (*‘azama ‘alā l-implā’ wa-kāna ḥīna’idhin fi l-wizāra*), “he went out one day wearing a long robe and with a turban wrapped beneath his neck in accordance with the dress of the learned men.”<sup>36</sup> Al-Ṣāḥib then said: “You have learned of my long standing in knowledge.” They conceded this. Then he said:

You have learned that I am involved in this affair. All that I have spent from my youth until now has been from the money of my father and my grandfather. Despite all of this, I do not forsake the consequences. Bear witness to me just as I call God to witness and I call you to witness that I am repentant to God from every sin that I have committed.<sup>37</sup>

After this, the report continues:

Ibn ‘Abbād took for himself a house, which he called the house of repentance, in which he remained for a week in that [condition] and then took the signatures of the jurists as to the validity of his repentance.<sup>38</sup>

Thereafter, Ibn ‘Abbād exited the house and sat in order to recite *ḥadīth*. The report concludes by stating that “many people attended such that for every person

<sup>33</sup> Al-Tawḥīdī, *Akhlāq al-wazīrayn*, p. 169: *dār al-tawba; bayt al-tawba*. The term *dār al-tawba* may refer to this world where repentance is possible in contrast to the afterlife.

<sup>34</sup> Al-Tawḥīdī, *Akhlāq al-wazīrayn*, p. 169: *thumma yabnū dāran yusammūhā dār al-tawba istiḥzā’an sukhrīyatan wa-sukhnata ‘ayn*. Al-Khath‘amī, the scribe of the *amīr* and *ṣāḥib al-jaysh* ‘Alī b. Kāma (d. 374/984), provided much of al-Tawḥīdī’s information on events in Rayy prior to his own arrival in 367/977, see al-Tawḥīdī, *Akhlāq al-wazīrayn*, p. 142. Given that al-Tawḥīdī came to Rayy in 367/977 and relied upon al-Khath‘amī for this report, the event can, most likely, be dated to the beginning of Ibn ‘Abbād’s rule in Rayy in 366/976.

<sup>35</sup> Ibn al-Jawzī, *al-Muntazam fi tārikh al-umam wa-l-mulūk* ed. Na‘īm Zarzūr, Beirut 1992, vol. 14, p. 376; Yāqūt, *Mu‘jam al-udabā’*, Beirut 2002, vol. 2, p. 694; al-Ṣafadī, *Kitāb al-Wāfi bi-l-wafāyāt*, ed. Hellmut Ritter [et al.], Wiesbaden 1973, vol. 9, p. 128. The report is also found in a slightly different form in Ibn al-Kathīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, Cairo 1929-32, vol. 11, p. 315.

<sup>36</sup> Ibn al-Jawzī, *Muntazam*, vol. 14, p. 376: *wa-kbaraja yawman mutaḥannikan mutaḥallisan bi-ziyyi abl al-‘ilm*.

<sup>37</sup> Ibn al-Jawzī, *Muntazam*, vol. 14, p. 376: *qad ‘alimtum qidamī fi l-‘ilm fa-aqarrū labu bi-dbālīka, wa-anā mutalabbis bi-bādhā l-amr wa-jamī mā anfaqtubu min ṣighari ilā waqt bādhā min mā al wa-jaddī, wa-ma‘a bādhā lā akhlū min tab‘iyyāt isbbadū ‘alayya wa-ushbidu llāba wa-ushbidukum annī tā’ibun min kull dhanb adhnabtubu*.

<sup>38</sup> Ibn al-Jawzī, *Muntazam*, vol. 14, p. 376: *ittakhadha baytan wa-sammāhu bayt al-tawba wa-labitha usbū‘an ‘alā dbālīka thumma akhadha kbuṭūṭ al-fuqabā’ bi-ṣiḥbat tawbatihī*.

taking dictation, six others were joined to him, each one informing the other and the people wrote down [the traditions], even the *qāḍī* ‘Abd al-Jabbār.”<sup>39</sup>

The most curious report about Ibn ‘Abbād’s repentance, one that has drawn much attention from modern scholarship, concerns *qāḍī* ‘Abd al-Jabbār al-Asadābādī’s (d. 415/1025) famous refusal to pronounce funeral prayers upon the vizier.<sup>40</sup> According to the version of events recorded by al-Rūdhrawārī, the *qāḍī* would not pronounce the funeral prayers upon al-Šāhib b. ‘Abbād because the vizier did not repent prior to his death stating, “I do not believe it fit that I pronounce the funeral prayers for him because he died without a repentance manifest for him.”<sup>41</sup>

In the *Faḍl al-‘itizāl wa-ṭabaqāt al-Mu‘tazila* the *qāḍī* ‘Abd al-Jabbār likewise relates several accounts of the repentance of government officials. According to ‘Abd al-Jabbār, the famed Mu‘tazilī scholar Abu l-Qāsim al-Balkhī al-Ka‘bī (d. 319/931) who had been employed for a time in the Sāmānid administration as vizier for Aḥmad b. Sahl b. Hishām al-Marwazī, the governor of Khurāsān for the Sāmānid *amīr* Naṣr b. Aḥmad II (r. 301-331/913-942) eventually repented of his service on behalf of the government.<sup>42</sup> ‘Abd al-Jabbār stated that, “at the beginning of his service for the government he [viz., Abu l-Qāsim al-Balkhī] would write contracts and [...] month after month and year after year. When he desisted from that [viz. government service] and repented, he followed it up and rectified it [viz. his affair]”<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Ibn al-Jawzī, *Muntazam*, vol. 14, p. 376: *ḥaḍara l-khalq al-kathīr, wa-kānā l-mustamṭī l-wāḥid yandāf ilayhi sitta kull yuballighu ṣāhibabū fa-kataba l-nās hattā l-qāḍī ‘Abd al-Jabbār.*

<sup>40</sup> For the most recent attempt to solve the problem of the relationship between Ibn ‘Abbād and *qāḍī* ‘Abd al-Jabbār with references to much of the literature on the topic, see Gabriel Said Reynolds, “The Rise and Fall of Qadi ‘Abd al-Jabbar,” *International Journal of Middle East Studies* 37 (2005), pp. 3-18. According to Reynolds, the repentance of Ibn ‘Abbād cited by Ibn al-Jawzī, Yāqūt, and al-Šafādī, occurred at the “end of the vizier’s life” [p. 10]. However, he adduces no evidence for his claim, other than to cite Ibn al-Jawzī who gives no indication of the date except that it occurred during his vizierate in Rayy [i.e., from 366/976-385/995]. Since the *dār al-tawba* is referred to as well by al-Tawḥīdī on the authority of al-Khath‘amī in the *Akhlāq al-wazīrayn*, p. 169, the report most likely dates to the year 366/976 and can in any event be no later than 371/981 when al-Tawḥīdī departed from Rayy. Assuming both reports concern the same event, which is probable given the peculiarity of the “house of repentance”, it is more plausible to suggest an early date in Ibn ‘Abbād’s vizierate for both.

<sup>41</sup> Al-Rūdhrawārī, *Dhayl tajārib al-umam*, p. 158: *lā arā l-tarabḥum ‘alayhi li-annabū māta ‘an ghayr tawba zaḥarat ‘alayhi.* Cf. Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī l-tārīkh*, vol. 9, p. 110; Yāqūt, *Mu‘jam al-udabā‘*, Beirut 1991, vol. 2, p. 282; Ibn al-Kathīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, vol. 11, p. 315.

<sup>42</sup> See Josef van Ess, “Abū’l-Qasem al-Balkī al-Ka‘bī, ‘Abdallāh b. Aḥmad b. Maḥmūd,” in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 359-62.

<sup>43</sup> ‘Abd al-Jabbār, “Faḍl al-‘itizāl wa-ṭabaqāt al-Mu‘tazila,” in *Faḍl al-‘itizāl wa-ṭabaqāt al-Mu‘tazila*, ed. Fu‘ād Sayyid, Tunis [1974], p. 297: *fī qbāl tawliyat al-sulṭān kāna yaktubu l-bay‘āt wa ... shabran shabran wa-sanatan sanatan fa-lammā ‘adala ‘an dhālika wa-tāba tatabba‘a dhālika fa-aṣṭabahu.* The editor, Fu‘ād Sayyid, noted that the word following *al-bay‘āt* was corrupt. Cf. al-Jishumī, *Sharḥ ‘Uyūn al-masā’il*, ff. 64b-65a.

Similarly, ‘Abd al-Jabbār notes in his account of the famed Qur’ānic exegete and scholar Abū Muslim Muḥammad b. Baḥr al-İşfahānī (d. 322/933) that he had also repented. According to ‘Abd al-Jabbār, Abū Muslim al-İşfahānī “used to work for the government time and again” (*wa-qad kāna yataşarrafu lil-sultān ḥālan ba‘da ḥāl*) until prior to his death when “he left government service and repented.”<sup>44</sup>

Finally, ‘Abd al-Jabbār relates how Abū ‘Alī (d. 345/956), the son of the İşfahānī Mu‘tazilī Abū Muḥammad b. Ḥamdān, had come to him seeking repentance.<sup>45</sup> According to ‘Abd al-Jabbār, Abū ‘Alī “was similar to his father in the practice of the doctrine but used to work on behalf of the government.”<sup>46</sup> ‘Abd al-Jabbār reports that Abū ‘Alī “then came to me in the end [of life/work?] and asked me to dictate the papers of repentance, so I did.”<sup>47</sup>

## II. Comparative analysis of the cases of repentance

The eleven historical reports recount seven cases of repentance occurring within the span of approximately seventy years. The penitent officials included *amīrs*, viziers, as well as lower-ranking members of the local administration of cities. Those who repented had worked on behalf of the ‘Abbāsīd, Sāmānīd, and Būyīd dynasties. In several cases, the penitent individual was widely esteemed for his knowledge of Mu‘tazilī thought prior to repentance. In other cases, it is possible that the official’s reputation for Mu‘tazilī thought was enhanced by his repentance. In two cases, the official’s adherence to Mu‘tazilī doctrine was not known specifically from other sources or otherwise remained unclear.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> ‘Abd al-Jabbār, “Faḍl al-i‘tizāl,” p. 323: *wa-māta wa-huwa tārik li-l-taşarruf tā‘ib*. Cf. *ibid.*, p. 299, where details of Abū Muslim al-İşfahānī’s biography were first listed. For Abū Muslim al-İşfahānī, see Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 4, p. 250. See also Yāqūt, *Mu‘jam al-udabā’*, vol. 5, pp. 239-41. Abū Muslim was an official in the province of Fārs. He served in the *diwān al-kharāj wa-l-ḍiyyā’* during the caliphate of al-Muqtadir (r. 295-320/908-932). He also acted for approximately one month in 321/933 as the chief administrator of İşfahān, before losing his position with the seizure of the city by ‘Alī b. Būya (the future Būyīd *amīr* ‘Imād al-Dawla (d. 338/949) in Dhu l-Qa‘da/ October-November of that year.

<sup>45</sup> The repentance probably occurred during the year 345-6/956-7 when ‘Abd al-Jabbār was in İşfahān, see Wilferd Madelung, “‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Asadābādī,” in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 116-18.

<sup>46</sup> ‘Abd al-Jabbār, “Faḍl al-i‘tizāl,” p. 322: *kāna ... ‘alā miṭl ṭariqatibī fi l-madbbah lākinnahu kāna yataşarrafu ma‘a l-sultān*.

<sup>47</sup> ‘Abd al-Jabbār, “Faḍl al-i‘tizāl,” p. 322: *thumma jā’anī ākhiran wa-sa‘alawī imlā’ awraq fi l-tawba fa-fa‘altu*. Cf. al-Jishumī, *Sharḥ ‘Uyūn al-masā’il*, f. 71b.

<sup>48</sup> Al-Jishumī, *Sharḥ ‘Uyūn al-masā’il*, f. 90a, reported that Mu‘izz al-Dawla had during his life promoted the dialecticians and had inclined towards Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī in particular. However, the *amīr*’s own adherence to Mu‘tazilī tenets does not appear to be documented in other sources. Likewise the *amīr* Mu‘ayyid al-Dawla is not stated to have specifically followed Mu‘tazilī doctrine, despite his known association with Mu‘tazilī scholars such as al-

Historical accounts of the repentance of government officials in the 4th/10th century were written both by scholars familiar with the school's doctrines and in reports of scholars without such connections.<sup>49</sup> While it is possible that in some of the cases, the act of repentance itself or significant details of the repentances were products of attempts either to enhance a scholar's posthumous reputation or to locate a precedent for the practice of repentance in the past, the diverse nature and quantity of the source materials argues against such an explanation for all cases.

It is possible to gain a sense of their shared features by comparing the seven cases. Table 1, "Repentances of Government Officials in the 4th/10th century", summarizes relevant details of each case. The succeeding four sections comment upon the information presented in tabular form.

### *Reasons for repentance*

Of the seven cases of repentance, four implicitly suggest or explicitly state that the reason for the official's repentance was related to the service that had been previously performed on behalf of the government. Three of the four cases identify the act of repentance with the phrase *al-taṣarruf maʿa l-sulṭān*, "work on behalf of the government authority."<sup>50</sup> Indeed al-Tanūkhī's report relating to the repentance of Ibn Abī ʿAllān specifies that government service was not in itself wrong; rather it was the possible coercive and corrupt actions involved in the assessment and collection of taxes that was sinful.<sup>51</sup>

Monetary issues likewise appear to have been important in two cases. In the report concerning Muʿayyid al-Dawla's repentance, Ibn ʿAbbād urges the *amīr* to repent generally for "all that he had entered into," imploring him to disavow the funds of whose lawfulness and licit provenance he was uncertain.<sup>52</sup> Likewise, at the time of his own repentance, Ibn ʿAbbād went out of his way to declare that

---

Ṣāhib b. ʿAbbād and ʿAbd al-Jabbār. However, as Prof. Madelung suggests, the early Būyid *amīrs* inclined to Zaydī beliefs which implied Muʿtazilī doctrine in theology (Wilferd Madelung, personal communication, February 2006).

<sup>49</sup> Three of the scholars who related reports of repentance were known to have studied Muʿtazilī doctrine: ʿAbd al-Jabbār, al-Ḥākim al-Jishumī, and Abū ʿAlī al-Muḥassin al-Tanūkhī. For a recent assessment of the nature of the Muʿtazilī beliefs of al-Tanūkhī, see Bray, "Practical Muʿtazilism. The Case of al-Tanūkhī," pp. 122-24.

<sup>50</sup> Al-Tanūkhī, *Nishwār*, vol. 1, p. 224 [Ibn Abī ʿAllān]: *al-taṣarruf*; ʿAbd al-Jabbār, "Faḍl al-ʿitizāl," p. 322 [Abū ʿAlī b. Ḥamdān]: *kāna yataṣarrufu maʿa l-sulṭān*; p. 323 [Abū Muslim al-Ṣfahānī]: *wa-māta wa-bwāta tārik al-taṣarruf tāʿib*. For a similar expression, see Wilferd Madelung, "A Treatise of the Sharīf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government (*Masʿala fi ʿl-ʿamal maʿa ʿl-sulṭān*)," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43 (1980), pp. 18-31.

<sup>51</sup> Al-Tanūkhī, *Nishwār*, vol. 1, p. 223.

<sup>52</sup> Al-Rūdhrawārī, *Dhayl tajārib al-umam*, p. 58.

Table 1: *Repentances of Government Officials in the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> Century*

<i>Penitent official and Date of death</i>	<i>Date of Repentance</i>	<i>Reason for repentance [stated or implied]</i>	<i>Time of repentance</i>	<i>Scholars associated with repentance</i>	<i>Documented acts of repentance</i>
1. Ibn Abi ‘Allān (d. ca. 340/950)	Prior to 303/915	Work on behalf of the government	End of work	Abū ‘Alī al-Jubbā‘ī	None
2. Abu l-Qāsim al-Balkhī (d. 319/931)	ca. 310/922	Work on behalf of the government	End of work	None	None
3. Abū Muslim al-Īṣfahānī (d. 322/933)	ca. 322/933	Work on behalf of the government	End of life	None	None
4. Abū ‘Alī b. Ḥamdān (d. ca. 345/956)	ca. 345/956	Work on behalf of the government	End of work/life?	‘Abd al-Jabbār	Document
5. Mu‘izz al-Dawla (d. 356/966)	356/966	Beliefs, Monetary concerns	End of life	Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī	Document, resolution of complaints, the donation of charity and the manumission of slaves
6. Al-Šāḥib b. ‘Abbād (d. 385/995)	366/976	Monetary concerns	End of neither life nor work	Unnamed jurists ( <i>fuqahā</i> ) [‘Abd al-Jabbār]	Document
7. Mu‘ayyid al-Dawla (d. 373/983)	373/983	Monetary concerns	End of life	Al-Šāḥib b. ‘Abbād	Resolution of complaints

all of the money that he had spent on the scholars (*abl al-‘ilm*) was from funds he had “inherited from his father and grandfather.”<sup>53</sup>

In contrast to the other six cases, the repentance of Mu‘izz al-Dawla appears to have had some relation to his beliefs. In the account given by al-Hamdānī, Mu‘izz al-Dawla queries Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī on questions of doctrine such as the early merit of ‘Umar b. al-Khaṭṭāb and other Companions of the Prophet.<sup>54</sup> This question was related to the Shī‘ite beliefs of Mu‘izz al-Dawla, for

<sup>53</sup> Ibn al-Jawzī, *al-Muntazam*, vol. 14, p. 376.

<sup>54</sup> The account of al-Hamdānī reported that the *amīr* asked Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī about the early merit (*sābiqa*) of ‘Umar b. al-Khaṭṭāb and the Companions (*al-ṣaḥāba*). It is un-

the *amīr* was known to have displayed a personal regard for the future Zaydī *imām* Ibn al-Dāʿī (d. 360/970).<sup>55</sup> By contrast, al-Jishumī implies that the *amīr*'s repentance was evidence of his belief in Muʿtazilī doctrine stating that Muʿizz al-Dawla had promoted the dialecticians (*abl al-kalām*) – Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī in particular – earlier in his life.<sup>56</sup>

### *Time of repentance*

Four of the seven acts of repentance were made by an official as he realized that the end of his life was near. Two more officials, Ibn Abī ʿAllān and Abu l-Qāsim al-Balkhī, repented at the termination of their work on behalf of the government and neither individual was reported to have returned to administrative service after his repentance. One individual, Ibn ʿAbbād, repented prior to the end of his life yet continued to work on behalf of the government.

### *Muʿtazilī scholars associated with the cases of repentance*

The seven cases of repentance all involve at least one scholar generally known as an adherent to Muʿtazilī doctrine. In four, prominent Muʿtazilī scholars are described by the reports as being involved in the act of repentance itself. In the account of the repentance of Muʿizz al-Dawla related by al-Ḥākim al-Jishumī, Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī “dictated to the *amīr* the conditions of repentance.”<sup>57</sup> According to al-Hamdānī, Muʿizz al-Dawla is said to have “repented at the hand” of al-Baṣrī.<sup>58</sup> Similarly, Abū ʿAlī b. Ḥamdān asked ʿAbd al-Jabbār, “to dictate a few folios concerning *ṭawba*.”<sup>59</sup> In contrast, Abū ʿAlī al-Jubbāʿī and Ibn ʿAbbād appear to have exhorted others to repent, but are not reported to have actually aided in the process of repentance. Finally, in the case of the repentance of Ibn ʿAbbād, unnamed scholars (*fuqahāʾ*) signed a document certifying the validity of his repentance. Although ʿAbd al-Jabbār is identified as being present during Ibn

---

clear from the report exactly what were the beliefs of the *amīr*, for they were left unstated. See van Ess, “Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī,” p. 12, where al-Baṣrī is stated to have endorsed moderate Zaydī positions but to have repudiated *rafʿ*. On the issue of the status of the Companions of the Prophet in Zaydī thought generally, see Etan Kohlberg, “Some Zaydī Views on the Companions of the Prophet,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39 (1976), pp. 91-98.

<sup>55</sup> Wilferd Madelung, “Abū Ishāq al-Ṣābi on the Alids of Ṭabaristān and Gilān,” *Journal of Near Eastern Studies* 26 (1967), p. 48, stated that Muʿizz al-Dawla had received Abū ʿAbd Allāh b. al-Dāʿī and kissed his hand during an illness in the hope of a recovery.

<sup>56</sup> Al-Jishumī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, f. 89b: *kāna yuqaddimu abl al-kalām wa-kāna yamūlu ilā l-shaykh Abī ʿAbd Allāh*.

<sup>57</sup> Al-Jishumī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, f. 89b: *laqqanahu sharāʾiṭ al-ṭawba*.

<sup>58</sup> Al-Hamdānī, *Takmilat tārikh al-Ṭabari*, p. 192: *tāba ʿalā yadilī*.

<sup>59</sup> ʿAbd al-Jabbār, “Faḍl al-iʿtizāl,” p. 322: *imlāʾ awwāq fi l-ṭawba*.



‘Abbād’s recitation of *ḥadīth* after his repentance, his role in the actual repentance of Ibn ‘Abbād is not specified.<sup>60</sup>

### *Documented acts of repentance*

Historical accounts describe three actions undertaken by officials at the time of their repentance: the dictation and display of documents, the redress of grievances (*radd al-mazālim*), the donation of charity and the manumission of slaves.

### *Dictation and display of documents of repentance*

In three of the cases, namely those of Mu‘izz al-Dawla, Abū ‘Alī b. Ḥamdān and Ibn ‘Abbād, historical accounts refer to the preparation of documents at the time of their repentance. For Mu‘izz al-Dawla and Abū ‘Alī b. Ḥamdān, a Mu‘tazilī scholar dictated the text of the repentance documents to them.<sup>61</sup> Indeed al-Jishumī describes how the scholar Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī aided Mu‘izz al-Dawla by relating the *sharā’iṭ al-tawba* “conditions of repentance,” determining the exact statements and actions necessary for his proper penitence.<sup>62</sup> Ibn ‘Abbād, however, appears to have written the text of his repentance document without guidance.

In addition to the preparation of documents, several of the cases of repentance appear to have been made publicly known. In the account of the repentance of Mu‘izz al-Dawla related by al-Hamdānī, the *amīr* is reported to have “manifested repentance” (*azhara l-tawba*).<sup>63</sup> Similarly, in the famed incident of ‘Abd al-Jabbār’s refusal to state the formula of *tarahḥum* at the funeral of Ibn ‘Abbād, the *qāḍī*’s complaint was that Ibn ‘Abbād died without a repentance “manifest for him.”<sup>64</sup> The repentance of Ibn ‘Abbād was reportedly part of a public ceremony, one in which the vizier read aloud a text of repentance that he had written to a large audience, after which a document testifying to his repentance was signed by a group of jurists.<sup>65</sup>

### *Redress of grievances (mazālim)*

Two of the cases mentioned the “redress of grievances” (*radd al-mazālim*) against the government. In the account of Mu‘izz al-Dawla, he was said to have “re-

<sup>60</sup> Reynolds, “The Rise and Fall of Qadi ‘Abd al-Jabbar,” p. 10.

<sup>61</sup> Al-Jishumī, *Sharḥ ‘Uyūn al-masā’il*, f. 89b; ‘Abd al-Jabbār, “Faḍl al-‘tizāl,” p. 322.

<sup>62</sup> Al-Jishumī, *Sharḥ ‘Uyūn al-masā’il*, f. 89b.

<sup>63</sup> Al-Hamdānī, *Takmila*, p. 192. In al-Hamdānī’s account the display of repentance comes prior to the summons of the scholar Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī.

<sup>64</sup> Al-Rūdhrawārī, *Dhayl tajārib al-umam*, p. 157: *min ghayr tawba zaharat ‘alayhi*.

<sup>65</sup> Ibn al-Jawzī, *al-Muntazam*, vol. 14, p. 376.

solved a great amount of grievances (*mazālim*)” at the time of his repentance.<sup>66</sup> Similarly Ibn ‘Abbād urges Mu‘ayyid al-Dawla to “Resolve every [complaint of] injustice (*zulāma*) which you know of and are capable of resolving.”<sup>67</sup> In both cases, the implied action appears to be the restitution of property unjustly seized by the government.

### *Giving of charity (ṣadaqa) and manumission of slaves*

Upon his repentance, Mu‘izz al-Dawla is reported to have given away the majority of his money as charity and to have manumitted his slaves.<sup>68</sup>

### *III. The Mu‘tazilī doctrine of Repentance (tawba) in the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> century*

Early discussions concerning *tawba* amongst the Mu‘tazilā issued from a variety of pietistic, legal and theological concerns. The origins of the doctrine date from the first half of the 2<sup>nd</sup>/8<sup>th</sup> century with Wāṣil b. ‘Atā’ (d. ca. 131/748-9).<sup>69</sup> Attempts at systematization of the doctrine can be seen in statements attributed to the Mu‘tazilī scholar Bishr b. al-Mu‘tamir (d. 210/825) in the works of Abu l-Ḥusayn al-Khayyāt (d. ca. 300/912) and Abu l-Qāsim al-Balkhī al-Ka‘bī (d. 319/931).<sup>70</sup> Influenced by the followers of the Baṣran pietist Bakr b. Ukht ‘Abd al-Wāḥid b. Zayd (d. ca. end of the 2<sup>nd</sup>/8<sup>th</sup> c.) who made repentance an important part of their teachings on piety (*zuhd*), Bishr b. al-Mu‘tamir articulated a particular theory that gave a rational direction to the specific Mu‘tazilī doctrine.<sup>71</sup> This theologian is said to have believed that if an individual again committed a major sin (*kabīra*) for which he had earlier made repentance, he would be held accountable for both the prior and current act.<sup>72</sup>

During the 3<sup>rd</sup>/9<sup>th</sup> century several other Mu‘tazilī scholars further refined thinking on the topic of repentance. Abu l-Hudhayl b. al-‘Allāf (d. 227/841) dis-

<sup>66</sup> Al-Hamdāni, *Takmila*, p. 193: *wa-radda shay’an kathīran min al-mazālim*.

<sup>67</sup> Al-Rūdhrawārī, *Dhayl tajārib al-umam*, p. 58: *wa-rudd kull zulāma ta’rifubā wa-taqdiru ‘alā raddihā*. For the meaning of *mazālim* generally, see J.S. Nielsen, “Mazālim,” in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 6, p. 933.

<sup>68</sup> Al-Hamdāni, *Takmila*, p. 193: *wa-tasaddaqa Mu‘izz al-Dawla bi-akthar mālibī wa-a’taqa mamālikabū*.

<sup>69</sup> Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 4, pp. 579-90; For the doctrine of Wāṣil b. ‘Atā’ on repentance, see *ibid.*, vol. 2, p. 267. Wāṣil b. ‘Atā’ was also alleged to have written a work on repentance, entitled *Fī l-tawba*, see *ibid.*, vol. 2, p. 263.

<sup>70</sup> Al-Khayyāt, *al-Intiṣār wa-l-radd ‘alā Ibn al-Rāwandī l-mulḥid*, Cairo n.d., p. 114.; cf. Abu l-Qāsim al-Ka‘bī al-Balkhī, “Bāb dhikr al-Mu‘tazilā min Maqālāt al-Islāmiyyin,” in *Faḍl al-‘itizāl wa-tabaqāt al-Mu‘tazilā*, ed. Fu‘ād Sayyid, Tunis [1974], pp. 72-73.

<sup>71</sup> Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 2, pp. 108-11.

<sup>72</sup> Al-Khayyāt, *Intiṣār*, p. 114: *qawḥ Bishr al-ma’rūf inna l-‘abd idbā atā kabīratan fa-qad istahaqqa l-rwa’d mā lam yatub, fa-idbā huwa tāba fa-qad istahaqqa l-rwa’d bi-l-janna mā lam yu’āwid dhanban kabīran, fa-in huwa ‘āwada dhanban kabīran ukhidba bi-l-‘awwal wa-l-ākhir*.

tinguished between the intention to repent and the importance of demonstrating one’s change of heart. He also taught that it was not necessary to repent of lesser sins (*ṣaghā’ir*), so long as major sins (*kabā’ir*) are avoided.<sup>73</sup> Ja‘far b. al-Mubashshir (d. 234/849) introduced the concept of “annulment” (*iḥbāt*) whereby one’s sins annulled one’s good deeds.<sup>74</sup> By contrast, ‘Abbād b. Sulaymān (d. after 260/874) taught that one’s good deeds would not be beneficial so long as one did not repent for a particular sin.<sup>75</sup>

While it is difficult to trace the systematic development of the doctrines, by the early 4th/10th century, the Mu‘tazilī scholars Abū ‘Alī al-Jubbā’ī (d. 303/915) and Abū Hāshim al-Jubbā’ī (d. 321/933) both devoted lengthy discussions to the subject of repentance.<sup>76</sup> ‘Abd al-Jabbār discussed the doctrines of repentance in volume 14 of his *summa* of Mu‘tazilī doctrine, *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-‘adl*, written after 360/970. Mānakdīm Aḥmad b. Abī Hāshim al-Qazwīnī (d. 425/1035) in his commentary on the *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa* of ‘Abd al-Jabbār provided further elaboration of certain salient points of the doctrine.<sup>77</sup> An anonymous letter falsely attributed to al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī (d. 246/860) similarly describes the doctrine of *tawba*.<sup>78</sup>

### Definition of Repentance

Repentance is defined by ‘Abd al-Jabbār as “the name of the action which removes punishment and deserved blame.”<sup>79</sup> While repentance differs in name from an apology (*i’tidhār*) both words are considered by him to belong to the

<sup>73</sup> Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 3, p. 289.

<sup>74</sup> Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 4, p. 64.

<sup>75</sup> Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 4, p. 39.

<sup>76</sup> See Daniel Gimaret, “Matériaux pour une bibliographie des Ğubbā’ī,” *Journal Asiatique* 264 (1976), pp. 277-332, see esp. p. 303 [*Kitāb al-Abwāb* of Abū Hāshim], and p. 313 [*Kitāb al-Tawba*]. Both titles are cited in ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-‘adl*, ed. Muṣṭafā Hilmī [et al.], vol. 14, pp. 325 and 366, respectively. Abū Mūsā ‘Isā b. Ṣabiḥ al-Murdār (d. 226/841) was also said to have authored a work entitled *Kitāb al-Tawba*, but there is no indication of its contents; see Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed. Riḍā Tajaddud, Tehran 1973, p. 207.

<sup>77</sup> Mānakdīm, *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, ed. ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān [as a work by ‘Abd al-Jabbār], Cairo 1965, pp. 789-800.

<sup>78</sup> [Pseudo] al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī, “Kitāb Uṣūl al-‘adl wa-l-tawḥīd,” in *Rasā’il al-‘adl wa-l-tawḥīd* 1-2, ed. Muḥammad ‘Imāra, Cairo 1971, vol. 1, pp. 102-40; and in *Majmū‘ kutub wa-rasā’il al-Imām al-Qasim b. Ibrāhīm al-Rassī*, ed. ‘Abd al-Karīm Jadabān [Jadbān], Ṣan‘ā’ 2001, vol. 1, pp. 583-628. On the false attribution of this letter to al-Qāsim b. Ibrāhīm, see Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qasim b. Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965, pp. 97-98. On the question of *tawba*, see pp. 618-28 in the Ṣan‘ā’ edition. The content of the letter appears to reveal knowledge and development of certain *formulae* used by the later Mu‘tazilī and ‘Abd al-Jabbār in particular.

<sup>79</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 311: *al-tawba: ism li-l-fīl alladhī yuzil al-‘iqāb wa-l-dhamm al-mustaḥaqq*.

same class of action.<sup>80</sup> According to ‘Abd al-Jabbār, following Abū Hāshim al-Jubbā’ī, repentance is considered a rational obligation only for those guilty of “grave sins” (*kabā’ir*).<sup>81</sup> For those guilty of lesser sins, repentance is imposed only by revelation, since without repentance, one guilty of a minor sin would only suffer a diminution in reward (*taqḥīl al-thawāb*), but no punishment (*‘uqūba*).<sup>82</sup> On rational grounds as well, ‘Abd al-Jabbār argues that a correct repentance would be accepted by God.<sup>83</sup>

Essential to correct repentance according to Mu‘tazilī doctrine are two basic conditions: (1) remorse (*nadam*) for the act of disobedience and (2) the firm intention (*‘azm*) not to repeat the act of disobedience.<sup>84</sup>

Remorse (*nadam*) is a term found in the Qur’ān.<sup>85</sup> Mānakdīm defines remorse as an “intelligible condition which every man finds [issuing] from himself.”<sup>86</sup> Although remorse is important for repentance, it alone is not sufficient for repentance.<sup>87</sup> Rather, in order for the repentance to be correct, remorse should be felt for one specific reason: that the act itself was intrinsically bad (*qabīḥ li-qubḥihī*).<sup>88</sup>

Firm intention (*‘azm*) not to repeat the action is the second essential condition for a correct repentance.<sup>89</sup> The reason for this intention should be connected with the reason for regret.<sup>90</sup> Furthermore, extending the logic of Bishr b. al-Mu‘tamir, the penitent individual is required to intend to desist from all acts

<sup>80</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 311: *wa-humā fī l-jins wāḥid*.

<sup>81</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, pp. 335-37; Mānakdīm, *Sharḥ*, p. 789. Abū ‘Alī, by contrast, believed it obligatory by both reason and revelation. Cf. Arfa Mensia, “Théories du repentir,” pp. 116-17.

<sup>82</sup> Mānakdīm, *Sharḥ*, p. 789.

<sup>83</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, pp. 337-44. Cf. Arfa Mensia, “Théories du repentir,” p. 117, where this point is said to have been contested by the Mu‘tazilī of Baghdad who argued that God was free to either refuse or to grant pardon to the repentant individual. On these ideas, see Josef van Ess, “al-Khayyāt, Abū ‘l-Ḥusayn,” in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 4, pp. 1162f.

<sup>84</sup> Mānakdīm, *Sharḥ*, p. 791. See Arfa Mensia, “Théories du repentir,” pp. 108-11. Cf. [pseudo] al-Qāsim b. Ibrāhīm, “Kitāb Uṣūl al-‘adl wa-l-tawḥīd,” p. 619, where the author states that repentance is “remorse over what has passed, seeking pardon with the heart and tongue without persistence (*istighfār bi-l-qalb wa-l-lisān bi-lā isrār*) and the intention (*‘azm*) not to return to any of that [action] ever again, whether it be small or large.”

<sup>85</sup> Qur’ān 5:52; 23:40; 26:157 and 49:6.

<sup>86</sup> Mānakdīm, *Sharḥ*, p. 792: *imabū amr ma’qūl yajiduhū kull aḥad min nafsihī*.

<sup>87</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 344. ‘Abd al-Jabbār explains that if the *ḥadīth* “Remorse is repentance” (*al-nadam taṣwba*) was correct, it would mean that remorse was only essential to repentance, but is not sufficient for repentance. By contrast, the Mu‘tazilī Ibn al-Ikshīd (d. 326/938) believes that remorse alone is repentance, see Wilzer, “Untersuchungen,” p. 85, citing Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal fī l-mīlāl*, Cairo 1903, vol. 4, p. 61.

<sup>88</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 350; Mānakdīm, *Sharḥ*, p. 789.

<sup>89</sup> Mānakdīm, *Sharḥ*, p. 379. The term *‘azm* as intention is found in the Qur’ān (2:227; 2:235; 3:159). It is associated with the character of apostles and prophets, see Qur’ān 20:115; 46:35.

<sup>90</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, pp. 370-73.

(*tark al-af‘āl*) believed to be intrinsically bad in the future.<sup>91</sup> This is deemed a necessary condition, for the reason that it is inconsistent for a man to abstain from one action which is known to be intrinsically bad (*qabīḥ li-qubḥihī*), while at the same time persisting in another act known to be the equivalent of it.<sup>92</sup>

The repentant individual’s knowledge of his actions is also an area of important consideration and complication in doctrine. ‘Abd al-Jabbār allows repentance to be both general and specific in scope.<sup>93</sup> In the rare case in which a person is completely knowledgeable of his bad deeds, he is permitted to repent for all of these deeds generally. However if a person only surmises that he has committed some bad deeds, he may repent for the specific known deeds individually and then repent generally for the remainder that are unknown to him. Finally, in the case of one who repents of some bad deeds while believing that other bad deeds committed by him are in fact good deeds, his repentance is correct so long as he does not doubt himself. If, however, he later doubts some of his actions (e.g., on account of his increased knowledge), repentance for these deeds becomes obligatory for him.<sup>94</sup>

As mentioned, the doctrine of annulment (*iḥbāt/ taḥābut*) introduced by Ja‘far b. al-Mubashshir states that one’s bad deeds cancel one’s good deeds. This doctrine figures in the later teaching of the school. By the time of Abū ‘Alī al-Jubbā‘ī, the thesis was extended to cover the converse: good deeds may annul bad deeds.<sup>95</sup> Thus the situation for the person wishing to repent could be described by Mānakdīm in terms of a comparison between quantities of bad and good deeds: “Either his acts of obedience are greater than his acts of disobedience or his acts of disobedience are greater than his acts of obedience or they are equal to one another.”<sup>96</sup>

Considerations concerning a general repentance and annulment appear to have affected thought on the appropriate time of repentance for the Mu‘tazila.<sup>97</sup> By the end of the 4th/10th century, a general repentance of sins at the end of one’s life had reached such a status that Mānakdīm stated it as the reason why the *qāḍī* ‘Abd al-Jabbār had “delayed this chapter [concerning *taṭawba*] and ended

<sup>91</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 376. This concern relates to the problem of whether or not one may repent of some major sins while at the same time persisting in the commission of others, see Mānakdīm, *Sharḥ*, pp. 794-95. Cf. Sabine Schmidtke, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfterschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des Ibn Abī Gumbūr al-Aḥsā‘ī (um 838/1434-35–nach 906/1501)*, Leiden 2000, pp. 258-59. See also al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-firaq*, ed. Ibrāhīm Ramaḍān, Beirut 1994, pp. 177-78.

<sup>92</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 388.

<sup>93</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 389.

<sup>94</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 389.

<sup>95</sup> See van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 4, p. 65; Louis Gardet, “al-Ḥisāb,” in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 3, p. 465.

<sup>96</sup> Mānakdīm, *Sharḥ*, p. 789: *immā takūnu ṭā‘ātubū akthar min ma‘āshihī aw ma‘āsiyuhū akthar min ṭā‘ātihī aw yakūnā mutasāwiyayn*.

<sup>97</sup> See van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 4, p. 589.

his book [*Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*] with it in the desire that repentance be the result of his own affair and the conclusion of his works (*khātimat aʿmālībī*) and in encouragement of us as well in that [act].<sup>98</sup>

### *Reparation (talāfi)*

While repentance in accord with the first two conditions of remorse and firm intention suffices for offences against God, in cases where another person was injured, there is the need to “expend effort in reparation (*badhl al-majhūd fi l-talāfi*) for the bad deeds (*qabāʾih*) committed.<sup>99</sup> For offences that resulted in the creation of objects with permanence, such as the copying of a book of illicit doctrine, it is necessary either to destroy such things, if this is possible, or to create something else to stand in their place.<sup>100</sup> Furthermore, if the object or act which was created is known to have itself intentionally caused another, similarly harmful act, it is necessary for the penitent individual to repent of the secondary act and to attempt to repair its harm as well.<sup>101</sup> Since the essential condition of remorse may not by definition include the anticipation of future actions, repentance is limited only to actions which occurred in the past.<sup>102</sup>

Reparation is an essential duty, though difficult to determine and execute correctly in practice. It includes such important acts as the return of stolen goods, the payment of the blood price, and even the rationale behind the deliverance of oneself to the authorities for punishment.<sup>103</sup> The act of reparation may also prove necessary in cases where a person either authors, states, or promulgates corrupt belief (*madhhab fāsīd*).<sup>104</sup> In these cases either the manifestation (*izhār*) of his turning to the truth or the destruction of the harmful writings may be required.<sup>105</sup>

Closely connected with the matter of returning stolen goods is the more basic problem of determining the legal status of one’s own possessions. For it is incumbent upon the penitent individual to examine that which he possesses.<sup>106</sup> If

<sup>98</sup> Mānakdīm, *Sharḥ*, p. 789: *innamā akhbāra bādḥā l-faṣl wa-kbatama bihī l-kitāb raḡḡbatan fi an takūna ʿāqibat amribī wa-khātimat aʿmālībī l-tawba wa-tarḡiban lanā ayḏān fi dhālika*. Cf. [pseudo] al-Qāsim b. Ibrāhīm, “Kitāb Uṣūl al-ʿadl wa-l-tawḥīd,” pp. 618-28, where the section on *tawba* is also the last section of the letter.

<sup>99</sup> Mānakdīm, *Sharḥ*, p. 791. See Arfa Mensia, “Théories du repentir,” pp. 115-16. Cf. [pseudo] al-Qāsim b. Ibrāhīm, “Kitāb Uṣūl al-ʿadl wa-l-tawḥīd,” p. 619.

<sup>100</sup> ʿAbd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, pp. 409-10.

<sup>101</sup> ʿAbd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, pp. 416-17.

<sup>102</sup> ʿAbd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, pp. 427-28.

<sup>103</sup> Mānakdīm, *Sharḥ*, p. 799, for the return of stolen goods; ʿAbd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, pp. 435-43, for the payment of the blood price and deliverance of one’s self to the authorities for punishment.

<sup>104</sup> ʿAbd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, pp. 424-26.

<sup>105</sup> ʿAbd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 426: *innamā yalzamubu izhār ʿudūlibī ilā l-ḥaqq*.

<sup>106</sup> ʿAbd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 451: *fa-l-wājib ʿalā al-tāʾib an yanzura fimā ḥāzahu*.

what he possesses is among that which is “licit for him to hold and dispose of freely,” then his repentance would be valid.<sup>107</sup> However if his possessions include that which is “necessary to be removed or restored,” he is obliged to do so before his repentance will be considered valid.<sup>108</sup> ‘Abd al-Jabbār notes that while this last area is not, properly speaking, an act of penitence, its necessity is closely linked with the act of proper reparation.

In order to ascertain the status of his possessions, it is necessary for the penitent individual to examine the cause of ownership (*sabab al-milk*) for each individual item in his possession. The cause of ownership for each one of his possessions is knowable either through tradition (*bi-l-sam‘*), such as that acquired through inheritance (*mīrāth*), booty (*ghanā‘im*) and the like, or through rational means (*bi-l-‘aql*) such as that gained through *takassub*, the partaking of lawful property and its tenure (*tanāwul al-mubāḥāt wa-ḥiyāzatubā*). That which has not been acquired by either of these two methods is then considered not to have been obtained through legal ownership (*milk*).<sup>109</sup>

It is also necessary for one who acquires something (*tamallaka shay‘an*) from another person to inquire into the manner in which the possession was originally obtained by an examination of that which is manifest (*‘tibār al-zābir*) concerning the person from whom he acquired it.<sup>110</sup> If this inquiry reveals that what is in the second person’s possession was lawfully acquired and may be disposed of freely (*thubūt yadibī ‘alaybi wa-taṣarrufubū fibi*), and is not illicit or suspected of being so, then acquisition from this person is valid.<sup>111</sup> However, if the property is known to be originally acquired by theft or an otherwise illicit action by the second person, the acquisition is not considered licit and the property ought to be taken from the second person to be returned to its rightful owner, in accordance with the doctrine of “commanding right and forbidding wrong” (*al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar*).<sup>112</sup>

<sup>107</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 451: *mimmā yuḥillu labu an yamsikahu wa-yataṣarrafa fibi*.

<sup>108</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 451: *mimmā yajibu fibi izāla aw talāfin fa-l-wājib an yaf‘alahu*.

<sup>109</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 451. ‘Abd al-Jabbār also discusses the question of ownership through contract (*‘uqūd*) and the necessity of examining the validity of contractual conditions against one another.

<sup>110</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 451. ‘Abd al-Jabbār explains that if the conditions are examined it would be possible to acquire the thing obtained either through a harmful action to another (*qubḥ al-taṣarruf ma‘a l-ghayr*) or an exchange with him (*mu‘āwada ma‘ abū*).

<sup>111</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 451.

<sup>112</sup> See Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2000, pp. 212-15 for the Mu‘tazilī doctrine concerning the prohibition of theft. The first person is to hold the illicit property except in the case in which the second person repents of the act, and initiates the process of the property’s return to its rightful owner. In that case, the second person is entitled to return the property before the first by his priority of possession (*mazīyat al-yad*). If the first person however is a judge (*ḥākim*), then he has the priority in holding the stolen property by virtue of his authority (*wilāya*). The process of returning any possessions to their rightful owners or otherwise disposing of property not

#### IV. *Between theory and practice*

Having reviewed the historical cases of repentance (section I), compared their shared features (section II), and discussed salient features of the Muʿtazilī doctrines of repentance (section III), it is now possible to examine the relationship between historical cases of repentance by government officials and the theory of repentance as defined by Muʿtazilī scholars.

##### *Reasons for Repentance*

In section II, we designated three chief reasons offered by the historical accounts for the repentance of government officials: (1) work on behalf of the government (*taṣarruf maʿa l-sulṭān*), (2) monetary concerns of rulers, and (3) beliefs.

From the standpoint of Muʿtazilī doctrine (or for that matter many other moral systems), work on behalf of the government had the potential to be sinful from a variety of different perspectives. Scholars who choose such positions may find themselves knowingly or unknowingly entangled in actions of corruption, coercion and violence. However, the later Muʿtazilī doctrines of *ṭawba* suggest that the most common problem for scholars was the problematic nature of the money that they received in the course of government service.

Even in the situations in which officials believed that the funds they received came from legitimate sources, it was difficult to be certain whether or not this was the case. Indeed, when Abū ʿAlī al-Jubbāʿī declared that Ibn Abī ʿAllān would not “smell the odor of paradise” if he did not repent, the latter stated, at first incredulously, that he took his money from the *bayt al-māl*, gifts from taxpayers he had served, and benefits from the *sulṭān* which were equivalent to his rightful share in the general property of the Muslims.<sup>113</sup> In other words, Ibn Abī ʿAllān insisted that the funds he received through government work were from sources which were both known and licit. On the face of the matter, he may have been correct. However, as the account of the tax regime given by al-Jubbāʿī well demonstrates, taxes were not always gathered through legitimate means. How could one be certain that the money that was received as a salary from the *bayt al-māl* or as a gift from the *sulṭān* was licit?

In theory, then, the problem of working on behalf of the government (*sulṭān*) was transformed into the question of whether or not one could lawfully acquire property from a person, such as the ruler, whose possessions were known to be a mixture of licit and illicit goods. While ʿAbd al-Jabbār did not address the question of salaries from the *bayt al-māl*, which remained perhaps in theory a legiti-

---

rightfully owned is discussed in greater detail by ʿAbd al-Jabbār in the final section of the discussion on repentance, see *Mughnī*, vol. 14, pp. 457-61.

<sup>113</sup> Al-Tanūkhī, *Nisbawār*, vol. 1, p. 222.



mate source of income, he did address the status of acquisition (*tamalluk*) by either gift or sales of what one knew was not illicit, from one who was known in general to be “in possession of both licit and illicit property” (*yadubū mushtamila ‘alā l-ḥarām wa-l-ḥalāl*). Although it is not explicitly stated by ‘Abd al-Jabbār, such questions would necessarily involve the receipt of gifts from the *sultān*.<sup>114</sup>

Given the importance of this issue for scholars who worked on behalf of the government, ‘Abd al-Jabbār’s explanation of this point is therefore particularly detailed. He describes how the ‘*ulamā’* had expressed four different opinions on this very question.<sup>115</sup> According to him, following Abū ‘Alī al-Jubbā’ī, it is necessary to inquire further into the circumstances of the possession before the gift could be accepted from such an individual.

The second reason for the repentance, the monetary concerns of rulers, follows a similar course of reasoning. For if the possessions of the *sultān* were known to contain both licit and illicit property, then if the *sultān* desires to repent, he too would be obliged to examine the nature of his own goods and distinguish that part which he would be obliged to return to its proper owners, if this were possible.<sup>116</sup> As Ibn ‘Abbād counseled Mu‘ayyid al-Dawla, he should “disavow the funds” (*tabarra’ min ḥādhibī l-amwāl*) of which he was “uncertain of their goodness and their acquisition from licit [sources]” in order for his repentance to be considered valid.<sup>117</sup>

According to ‘Abd al-Jabbār, if the ruler had obtained power through conquest (*kāna sultānan mutagħhalliban*) and had taken from the people land tax, tithes, and mandatory alms (*kharāj wa-l-‘ushūr wa-l-zakarawāt*) by virtue of force to be diverted for his own purposes, he is obliged to return the money to whom-ever he had so coerced.<sup>118</sup> Conversely, if he had attained this property with consent (*bi-l-riḍā*) in order to spend for the reasons appropriate to which it had been taken, he was then considered the agent (*wakīl*) of those from whom he had taken money and could legally spend this money on their behalf.<sup>119</sup>

As for the public repentance of Ibn ‘Abbād, its status falls between these two cases of scholars wishing to determine the licit status of money which they received from rulers and rulers wishing to disavow illicit funds in their possession.

<sup>114</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, pp. 452-53.

<sup>115</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, pp. 452-53. The four opinions are: (1) Acquisition in this situation is always licit, (2) Acquisition in this case is always illicit, (3) It is possible to acquire the property with the condition to further inquire into the previous owner’s statement and to ask how he acquired the questionable property, (4) One should act according to the preponderance of suspicion (*ghalabat al-zann*). ‘Abd al-Jabbār states that (3) was the opinion of Abū ‘Alī al-Jubbā’ī, while (4) was the opinion of Abū Ḥāshim al-Jubbā’ī.

<sup>116</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 456. Cf. [pseudo] al-Qāsim b. Ibrāhīm, “Kitāb Uṣūl al-‘adl wa-l-tawḥīd,” p. 621.

<sup>117</sup> Al-Rūdhrawārī, *Dhayl tajrīb al-umam*, p. 58: *tub yā mawḷānā min kull mā dakhalta fībi wa-tabarra’ min ḥādhibī l-amwāl allatī lasta ‘alā thiqa min ḥībīhā wa-ḥuṣūlibā min ḥillībā*.

<sup>118</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 456.

<sup>119</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 456.

Ibn ʿAbbād declared during the time of his repentance that “all of the money that he had spent on the *ahl al-ʿilm*” was from funds he had “inherited from his father and grandfather.”<sup>120</sup> By specifying the source of the money that he had given the scholars, Ibn ʿAbbād was stating that his patronage was licit for them to have accepted in the past and presumably for them to receive in the future.

Finally, in the account of the repentance of Muʿizz al-Dawla, the *amīr* asks the scholar Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī several questions of doctrine at the time of his repentance, specifically about the status of ʿUmar b. al-Khaṭṭāb and the Companions of the Prophet.<sup>121</sup> While the evidence in this particular case is not sufficient to determine how in fact these questions related to Muʿizz al-Dawla’s repentance, ʿAbd al-Jabbār did describe the obligation to openly demonstrate repentance from the perpetuation of wrong beliefs.<sup>122</sup>

### *Time of repentance*

In section II we stated that four of the repentances occurred at the end of life, two at the conclusion of employment, and in one case during work on behalf of the government. In theory, the act of repentance is valid at any time so long as the person does not persist in committing the sins for which he had initially repented. In practice, however, scholars came to realize in the course of the fourth/tenth century that, for most individuals, a general repentance just prior to the end of life is the surest option in rational terms.

For only at the end of one’s life could one finally tally one’s good deeds against the bad deeds with clarity. It was perhaps for this reason that ʿAbd al-Jabbār, according to Mānakdīm, urged repentance to be expressed in one’s final hours.<sup>123</sup>

Even though the expression of repentance at the last possible moment of life makes the most sense in accordance with rational principles, the act creates some doctrinal problems. For the practice appears to be in conflict with Qurʾān 4:17-18, which on the surface denies the possibility of a “deathbed” repentance.<sup>124</sup> Commentators on these verses nevertheless found solutions which met their requirements.<sup>125</sup>

<sup>120</sup> Ibn al-Jawzī, *Muntazam*, vol. 14, p. 376.

<sup>121</sup> Al-Hamdānī, *Takmilat tārikh al-Ṭabarī*, pp. 192-93.

<sup>122</sup> ʿAbd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, pp. 424-27.

<sup>123</sup> Mānakdīm, *Sharḥ*, p. 789.

<sup>124</sup> Qurʾān 4:17-18 [trans. A.J. Arberry, *The Koran Interpreted*, New York 1955, p. 103]: “God shall turn only towards those who do evil in ignorance, then shortly repent; God is All-knowing, All-wise. But God shall not turn towards those who do evil deeds until, when one of them is visited by death, he says, ‘indeed now I repent,’ neither to those who die disbelieving; for them We have prepared a painful chastisement.”

<sup>125</sup> Al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-kashshāf*, ed. Muḥammad Shāhin, Beirut 1995, vol. 1, pp. 478-79. For those allowing the deathbed repentance, the problematic phrase in Qurʾān 4:17 was

*Mu‘tazilī scholars associated with the cases of repentance*

All seven of the historical accounts indicate that the acts of repentance were carried out either by government officials who were themselves scholars of Mu‘tazilī doctrine or by officials in the presence of a Mu‘tazilī scholar. The apparent reason for this was again related by ‘Abd al-Jabbār in his exposition of the Mu‘tazilī doctrine of *tawba*. According to him, it is necessary for one who wishes to renounce illicit goods to use his independent reasoning (*ijtihād*) to establish a proper solution. However, if the penitent individual was not himself a *mujtabid* then it was necessary for him to seek an expert opinion (*yastafī*) from a scholar whom he trusted for both his knowledge and piety.<sup>126</sup>

*Documented acts of repentance*

As we noted in section II, three actions are known to have been undertaken by four of the penitent officials: (1) the dictation and display of documents of repentance, (2) the rectification of complaints of injustice, and (3) the giving of charity and the manumission of slaves.

In three cases, our sources mention the preparation of documents. Mu‘tazilī doctrine did not specify whether the dictation of a document was necessary for repentance. However, given the complexity of the act of repentance, it proved a useful expedient. In one instance, a term used in a historical account “conditions of repentance” (*sharā’iṭ al-tawba*) was borrowed from the theoretical literature on the doctrine.<sup>127</sup>

Three reports describe the public display of repentance. According to Mu‘tazilī doctrine, except in those situations relating to wrong belief, public display (*iḏhār*) is not a necessary condition for the validity of one’s repentance.<sup>128</sup> The report of Ibn ‘Abbād’s public repentance, which describes his drafting of a document of repentance to be signed by jurists resembles accounts of the repentances of those accused of heresy in the fourth/tenth century in accordance with

---

the apparent time indication *min qarīb* translated by A.J. Arberry as “then shortly repent”. This phrase seemed to imply that repentance should take place shortly after a sin was recognized. However, al-Zamakhsharī interpreted the phrase *min qarīb* to mean “that which occurs prior to the presence of death” (*mā qabl ḥadrat al-marw*). He also placed the actual limit for repentance at the time of the “death rattle” in accordance with the *ḥadīth* “indeed God accepts the repentance of a man until the last gurgle of death” (*inna Allāh ta‘ālā yaqbalu tawbat al-‘abd mā lam yugharghir*). Cf. Wilzer, “Untersuchungen,” p. 113, describing al-Ghazālī’s opposition to the deathbed repentance on the grounds that it was useless. By contrast, al-Ghazālī read the time indication *min qarīb* as proscribing the urgency for a repentance soon after sin, see *ibid.*, pp. 87-88.

<sup>126</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 454.

<sup>127</sup> Al-Jishumī, *Sharḥ ‘Uyūn al-masā’il*, f. 89b; Mānakdīm, *Sharḥ*, p. 791: *shurūṭ al-tawba*.

<sup>128</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, pp. 424-26.

the practice of “the summons to repentance” (*istitāba*).<sup>129</sup> In such cases, the accused individual was compelled to write a document certifying repentance to be read in the presence of the ruler and signed by witnesses and scholars.<sup>130</sup>

The redress of grievances (*radd al-mazālim; radd al-zulāma*) is mentioned in two cases of repentance.<sup>131</sup> Since such complaints concerned the unjust treatment of the populace and often involved the unlawful collection of taxes, this action came under the heading of reparation for evil acts (*talāfi*) in Mu‘tazilī theory. In his discussion of this obligation, ‘Abd al-Jabbār states explicitly that the penitent individual would have to submit himself to a full disclosure (*isti‘māl al-istizbār ‘alā l-nafs*).<sup>132</sup> Those portions of his belongings that are determined to have been obtained through illegal means would have to be returned to their rightful owners if possible. So long as any claims against the ruler or official remain unresolved, his repentance is considered invalid.<sup>133</sup>

The giving of charity and the manumission of slaves is mentioned in one case. While such acts of beneficence were practiced by rulers during their reigns as a means of legitimation, Mu‘izz al-Dawla’s display of charity in the moments prior to his death was uncommon.<sup>134</sup> According to the theory of repentance described by ‘Abd al-Jabbār, the *mujtahid* consulted during the repentance could stipulate “expiations, alms and tithes” (*kaffārāt wa-zakarwāt wa-‘ushūr*) which were to be paid by the repentant individual for his repentance to be considered valid.<sup>135</sup> According to manuals of *fiqh*, both the giving of charity and the manumission of slaves were acts commonly carried out in expiation for sins.<sup>136</sup>

<sup>129</sup> See van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 4, pp. 586-87; for an analysis of the development of legal doctrine concerning *istitāba*, see Frank Griffel, *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazālī’s Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden 2000, pp. 67-99 *passim*.

<sup>130</sup> George Makdisi, *Ibn ‘Aqīl et la résurgence de l’Islam traditionaliste au XI<sup>e</sup> siècle (V<sup>e</sup> siècle de l’Hégire)*, Damascus 1963, p. 429, cited Ibn Shannabūdh (d. 323/934) and Abū Bakr al-‘Aṭṭār [Ibn Miqṣam] (d. 352/963) as having written documents of repentance. Both were accused of spreading Qur’ānic readings at variance with consensus. For Ibn Shannabūdh, see al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād aw madīnat al-salām*, Beirut 1931, vol. 1, pp. 270-71; Yāqūt, *Mu‘jam al-udabā’*, vol. 5, pp. 114-17 [The purported text of Ibn Shannabūdh’s confession is on p. 116]. For Abū Bakr al-‘Aṭṭār, see al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, vol. 2, pp. 206-8; Yāqūt, *Mu‘jam al-udabā’*, vol. 5, pp. 310-12. For a further analysis of these cases, see Christopher Melchert, “Ibn Mujaḥid and the Establishment of Seven Qur’ānic Readings,” *Studia Islamica* 91 (2000), pp. 5-22.

<sup>131</sup> Al-Rūdhrawārī, *Dhayl tajārīb al-umam*, p. 58; al-Hamdānī, *Takmila*, p. 193.

<sup>132</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 455.

<sup>133</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 456.

<sup>134</sup> Yaacov Lev, “Charity and Social Practice. Egypt and Syria in the Ninth-Twelfth Centuries,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24 (2000), pp. 472-507, cited no cases of the donation of charity in the moments prior to a ruler’s death.

<sup>135</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 14, p. 455.

<sup>136</sup> J. Chelhod, “Kaffāra,” in *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. 4, p. 406; Mongia Arfa Mensia, “L’Acte expiatoire en Islam. «Al Kaffāra»,” in *Rituals and Ethics. Patterns of re-*

## Conclusion

In his recent work, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Michael Cook has argued that Mu‘tazilism “tended to become a tradition of socially and politically disembodied intellection.”<sup>137</sup> While this statement is true for most periods, the examples of theologically-motivated repentance from the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> century discussed in this article should serve to remind us of the important, albeit difficult to discern, place that Mu‘tazilī theology had in the lives of many government officials. For without government support for Mu‘tazilī scholars, Mu‘tazilī theology probably would not have been as central to either the Zaydī or the Imāmī Shī‘ī traditions. The contexts, circumstances, and conditions of this support remain topics for further inquiry.

## Appendix I: The Repentance of Ja‘far b. Ḥarb (236/857)?

In the first case of repentance which we described above, the scholar Abū ‘Alī al-Jubbā‘ī exhorts Ibn Abī ‘Allān to repent by recounting to him a story concerning the ascetic practice of the third/ninth century Mu‘tazilī scholar Ja‘far b. Ḥarb (d. 236/857).<sup>138</sup>

According to the account related by al-Tanūkhī, Abū ‘Alī al-Jubbā‘ī told Ibn Abī ‘Allān:

You are not of a more exalted grace or higher rank than Ja‘far b. Ḥarb. For he used to take upon himself the great affairs of the ruling authority (*kāna yataqalladu kibār a‘māl al-sultān*), his wealth approached that of the viziers (*kānat ni‘matubu tuqāribu ni‘mat al-wuzarā’*), he believed in the truth (*kāna ya‘taqīdu l-ḥaqq*) and his position in knowledge was famous, such that he wrote more books than those which remain today in the hands of the people, while at the time he worked on behalf of the government (*wa-kāna yataṣarrafu ma‘a l-sultān*).<sup>139</sup>

Al-Jubbā‘ī continued his story by stating that one day when Ja‘far was riding “in a great procession, his material comfort was at its greatest extent, and his position was in a condition of magnificence,” (*rākiban fī marākib labū ‘azīm wa-*

---

*pentance – Judaism, Christianity, Islam*. Second International Conference of *Mediterraneum*, eds. Adriana Destro and Mauro Pesce, Paris / Leuven 2004, pp. 125-39.

<sup>137</sup> Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong*, p. 195.

<sup>138</sup> Al-Tanūkhī, *Nisbawār*, vol. 1, p. 223. An abridged version of this story is also related on the authority of the son of the author of the *Nisbawār*, Abu l-Qāsim ‘Alī b. al-Muḥassin b. ‘Alī al-Tanūkhī (d. 447/1055) by Ibn Qudāma al-Maqdisī, *Kitāb al-tawwābīn*, ed. George Makdisi, Damascus 1961, p. 157, and Ibn al-Jawzī, *Ṣifat al-ṣāfiya*, eds. Ibrāhīm Ramaḍān and Sa‘īd al-Laḥḥām, Beirut 1989, vol. 2, p. 303 [reading al-Tanūkhī for al-Masūhī]. Cf. Josef van Ess, “Abu l-Hudhayl in Contact. The Genesis of an Anecdote,” in *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. Michael E. Marmura, Albany / New York 1984, p. 17; idem, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 4, pp. 70 and 763.

<sup>139</sup> Al-Tanūkhī, *Nisbawār*, vol. 1, p. 223.

*niʿmatubū ʿalā ghāyat al-wuḥūr wa-manzilatubū bi-ḥālibā min al-jalāla*) he apparently heard a man reciting the first half of Qurʾān 57:16, “Is it not time that the hearts of those who believe should be humbled to the Remembrance of God and the Truth which He has sent down?”<sup>140</sup>

After a moment of recognition followed by tears, the scholar dismounted his horse, took off his clothes and waded into the Tigris where he immersed himself up to his neck in the water. According to al-Jubbāʾī’s account, Jaʿfar did not exit the water until he had “divided up all of his money in order to resolve complaints against him and redressed them, pledged a portion as a bequest, and gave the rest away as charity” (*farrāqa jamīʿ mālibī fī l-mazālim allatī kānat ʿalayhi wa-waṣṣā fibā wa-taṣaddāqa bi-l-bāqī*).<sup>141</sup> Eventually a man saw him standing in the water and learned of his affair. He gave Jaʿfar a long shirt (*qamīṣ*) and covering for his lower body (*miʿzar*) whereupon Jaʿfar emerged from the river, clothed in these garments. Jaʿfar then devoted the rest of his life to scholarship.

By the 4th/10th century this was not the only account of Jaʿfar b. Ḥarb’s famed submersion in water. Indeed ʿAbd al-Jabbār in his *Faḍl al-iʿtizāl wa-ṭabaqāt al-Muʿtazila* described Jaʿfar b. Ḥarb’s act on two separate occasions. His first mention of Jaʿfar’s act is located in his biographical notice for the Baghdādī Muʿtazilī, Abū Mūsā ʿĪsā b. Ṣabīḥ al-Murdār (d. 226/841).<sup>142</sup> ʿAbd al-Jabbār stated that Jaʿfar b. Ḥarb had been in the army. During this period of his life, Jaʿfar had occasion to pass by the followers of al-Murdār whom he would both mock and harass. Angered at Jaʿfar’s action, the followers complained to their *shaykh*, who asked them to persuade Jaʿfar to come to one of his study circles. When Jaʿfar came and heard the arguments and exhortation of al-Murdār, he left and then “entered the water” (*dakhala l-māʾ*) after removing his clothing.<sup>143</sup> Standing naked in the water, Jaʿfar sent word to al-Murdār that he deliver clothes to him so that he could wear them. After returning from the water, he remained the companion of al-Murdār for some time until he achieved the mastery of knowledge for which he later became known.

The second account included by ʿAbd al-Jabbār occurs in his biographical notice of Jaʿfar b. Ḥarb himself, where it is reported that the event occurred at the end of his life.<sup>144</sup> At that time, Jaʿfar disavowed all that he owned, took off his clothing and sat in the water until some of his disciples came and covered him.<sup>145</sup> In this account, we are told that Jaʿfar’s father used to be one of the companions of the ruler and that Jaʿfar gave up the inheritance that his father

<sup>140</sup> Al-Tanūkhī, *Nisbawār*, vol. 1, p. 224; Qurʾān 57:16 [trans. A.J. Arberry, *The Koran Interpreted*, p. 259].

<sup>141</sup> Al-Tanūkhī, *Nisbawār*, vol. 1, p. 224.

<sup>142</sup> ʿAbd al-Jabbār, “Faḍl al-iʿtizāl,” p. 278. See Wilferd Madelung, “Frühe muʿtazilitische Häresiographie. Das *Kitāb al-Uṣūl* des Ġaʿfar b. Ḥarb?” *Der Islam* 57 (1980), p. 231.

<sup>143</sup> ʿAbd al-Jabbār, “Faḍl al-iʿtizāl,” p. 278.

<sup>144</sup> ʿAbd al-Jabbār, “Faḍl al-iʿtizāl,” p. 282.

<sup>145</sup> ʿAbd al-Jabbār, “Faḍl al-iʿtizāl,” p. 282.

had bequeathed to him. At the same time Ja‘far was also said to have abandoned the unessential subtleties of theology (*daqīq al-kalām*) and devoted himself to more basic problems of theology.<sup>146</sup>

Submersion in water as an act of penitence had a long history in the religions of the Near East prior to Ja‘far b. Ḥarb.<sup>147</sup> Thus while the three accounts provided different reasons for Ja‘far’s practice, all three are united in understanding his act as penitential. Readers of each of these accounts could also identify among Ja‘far’s actions, certain rationales associated with the formal practice of *tawba* in the 4th/10th century: leaving the service on behalf of the government, the disavowal of illicit funds, and changes in religious belief. Indeed the account of al-Tanūkhī even ascribed actions to Ja‘far that would later become central to the doctrinal concept of repentance among the Mu‘tazila in the 4th/10th century such as the redress of grievances (*radd al-mazālim*), and the giving of charity (*sadaqa*) which Ja‘far undertook *while still in the river*.

Yet however many details about this event were similar to those surrounding the later practice of repentance in the 4th/10th century, none of the accounts described the obviously penitential act of Ja‘far standing naked in the waters of the Tigris with the term *tawba*. ‘Abd al-Jabbār was careful to describe the actions of Ja‘far b. Ḥarb as an act of piety (*zuhd*).<sup>148</sup> For by the time that each of these stories was recorded in the 4th/10th century, *tawba* had already acquired a circumscribed and specific theological meaning amongst the Mu‘tazila.

## References

- ‘Abd al-Jabbār al-Hamadhānī, “Faḍl al-i‘tizāl wa-ṭabaqāt al-Mu‘tazila,” in *Faḍl al-i‘tizāl wa-ṭabaqāt al-Mu‘tazila*, ed. Fu‘ād Sayyid, Tunis [1974], pp. 137-350.
- , *al-Mughnī fi abwāb al-tawḥīd wa-l-‘adl* 4-9, 11-17, 20, ed. Muṣṭafā Ḥilmī [et al.], Cairo 1961-65.
- Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, *Kitāb al-Mu‘tamad fi uṣūl al-fiqh* 1-2, ed. Muḥammad Ḥamid Allāh, Damascus 1965.
- Arberry, Arthur John, *The Koran Interpreted*, New York 1955.
- Arfa Mensia, Mokdad, “Théories du repentir chez les théologiens musulmans classiques,” in *Rituals and Ethics. Patterns of Repentance – Judaism, Christianity, Islam*. Second International Conference of *Mediterraneum*, eds. Adriana Destro and Mauro Pesce, Paris / Leuven 2004, pp. 107-23.

<sup>146</sup> ‘Abd al-Jabbār, “Faḍl al-i‘tizāl,” p. 282.

<sup>147</sup> Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 4, p. 69, citing the parallel to the first century C.E. *Vita Adae et Evae* which recounted that Adam stood forty days in the Jordan river and Eve eighteen days in the Tigris with water up to their necks after their expulsion from Paradise. Significantly, it is only the account of al-Tanūkhī that mentions the level of the water.

<sup>148</sup> ‘Abd al-Jabbār, “Faḍl al-i‘tizāl,” p. 282.

- Arfa Mensia, Mongia, "L'Acte expiatoire en Islam. «Al Kaffāra»,» in *Rituals and Ethics. Patterns of Repentance – Judaism, Christianity, Islam*. Second International Conference of *Mediterraneanum*, eds. Adriana Destro and Mauro Pesce, Paris / Leuven 2004, pp. 125-39.
- Ayoub, Mahmoud, "Repentance in the Islamic Tradition," in *Repentance. A Comparative Perspective*, eds. Amitai Etzioni and David E. Carney, Lanham 1997, pp. 60-75.
- Baghdādī, ʿAbd al-Qādir b. Ṭāhir, *al-Farq bayn al-firaq*, ed. Ibrāhīm Ramaḍān, Beirut 1994.
- Balkhī, Abu l-Qāsim al-Kaʿbī, "Bāb dhikr al-Muʿtazila min Maqālāt al-Islāmīyīn," in *Faḍl al-ʿtizāl wa-ṭabaqāt al-Muʿtazila*, ed. Fuʿād Sayyid, Tunis [1974], pp. 63-119.
- Bray, Julia, "Practical Muʿtazilism. The Case of al-Tanūkhī," in *ʿAbbasid Studies. Occasional Papers of the School of ʿAbbasid Studies Cambridge 6-10 July 2002*, ed. James E. Montgomery, Leuven 2004, pp. 111-26.
- Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2000.
- Crone, Patricia, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton 1987.
- Denny, Frederick M., "The Qurʾanic Vocabulary of Repentance. Orientations and Attitudes," in *Studies in Qurʾan and Tafsir. Journal of the American Academy of Religion Thematic Issue 47* (1979), pp. 649-64.
- Destro, Adriana and Mauro Pesce (eds.), *Rituals and Ethics. Patterns of Repentance – Judaism, Christianity, Islam*. Second International Conference of *Mediterraneanum*, Paris / Leuven 2004.
- Donohue, John J., *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334 H./945 to 403H./1012. Shaping Institutions for the Future*, Leiden 2003.
- Encyclopaedia Iranica* 1-, London [etc.] 1985-.
- The Encyclopaedia of Islam*. New Edition 1-11, Leiden 1960-2004.
- Encyclopaedia of the Qurʾān* 1-6, ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden 2001-06.
- The Encyclopedia of Religion* 1-16, ed. Mircea Eliade [et al.], New York 1987.
- Encyclopaedia of Religion and Ethics* 1-12, ed. James Hastings, New York 1960.
- van Ess, Josef, *Die Gedankenwelt des Ḥārīt al-Muḥāsibī anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert*, Bonn 1961.
- , "Abu l-Hudhayl in Contact. The Genesis of an Anecdote," in *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. Michael E. Marmura, Albany / New York 1984, pp. 13-30.
- , *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* 1-6, Berlin 1991-97.
- Etzioni, Amitai and David E. Carney (eds.), *Repentance. A Comparative Perspective*, Lanham 1997.



- Gimaret, Daniel, “Matériaux pour une bibliographie des Ġubbā’i,” *Journal Asiatique* 264 (1976), pp. 277-332.
- Gramlich, Richard, *Alte Vorbilder des Sufitums* 1-2, Wiesbaden 1995-96.
- Griffel, Frank, *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden 2000.
- Hamdānī, Muḥammad b. ‘Abd al-Malik, *Takmilat tāriḫ al-Ṭabarī*, ed. Yūsuf Kan‘ān, Beirut 1961.
- Hawting, Gerald R., “The *taḥwābūn*, atonement and ‘*āshūrā’*,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17 (1994), pp. 166-81.
- Ibn al-Athīr, ‘Izz al-Dīn, *al-Kāmil fī al-tāriḫ* 1-15, ed. C.J. Tornberg, Leiden 1867-76 [repr. Beirut 1995].
- Ibn Ḥazm, ‘Alī b. Aḥmad, *Kitāb al-Fiṣal fī l-milal*, Cairo 1903.
- Ibn al-Jawzī, Abu l-Faraj ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī, *Ṣifat al-ṣafwa*, eds. Ibrāhīm Ramaḍān and Sa‘id al-Laḥḥām, Beirut 1989.
- , *al-Muntazam fī tāriḫ al-umam wa-l-mulūk*, ed. Na‘īm Zarzūr, Beirut 1992.
- Ibn al-Kathīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, Cairo 1929-32.
- Ibn Māja al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Māja* 1-2, ed. Muḥammad ‘Abd al-Bāqī, Cairo 1952 [repr. Cairo 1972].
- Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Beirut 1955 [repr. Beirut 1992].
- Ibn al-Nadīm, Muḥammad b. Ishāq, *Kitāb al-Fibrīst*, ed. Riḍā Tajaddud, Tehran 1973.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Kitāb al-Taḥaba*, ed. Šābir al-Baṭāwī, Beirut 1992.
- Ibn Qudāma al-Maqdisī, *Kitāb al-Taḥwābūn*, ed. George Makdisi, Damascus 1961.
- Ibn Sa‘d, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kabīr* 1-9, ed. Eduard Sachau [et al.], Leiden 1905-40.
- ‘Iyād, Qāḍī, *Ikmāl mu‘lim bi-fawā’id Muslim* 1-9, ed. Yaḥyā Ismā‘īl, al-Manṣūra (Egypt) 1998.
- Jaffāl, ‘Alī, *al-Taḥaba wa-atḥarubā fī isqāt al-ḥudūd fī l-fiqḥ al-islāmī*, Beirut 1989.
- Jishumī, al-Muḥsin b. Muḥammad al-Bayhaqī al-Ḥākim, *Sharḥ ‘Uyūn al-masā’il*, MS Ṣan‘ā’, al-Maktaba al-Gharbiyya, *‘ilm al-kalām* no. 99.
- Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad b. ‘Alī, *Tāriḫ Baghdād aw madīnat al-salām* 1-14, Beirut 1931.
- Khayyāt, *al-Intiṣār wa-l-radd ‘alā Ibn al-Rāwandī l-mulḥid*, Cairo n.d.
- Kennedy, Philip F., *The Wine Song in Classical Arabic Poetry. Abū Nuwās and the Literary Tradition*, Oxford / New York 1997.
- Kohlberg, Etan, “Some Zaydī Views on the Companions of the Prophet,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39 (1976), pp. 91-98.
- Lev, Yaacov, “Charity and Social Practice. Egypt and Syria in the Ninth-Twelfth Centuries,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24 (2000), pp. 472-507.
- Madelung, Wilferd, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965.

- , “Abū Ishāq al-Ṣābī on the Alids of Ṭabaristān and Gilān,” *Journal of Near Eastern Studies* 26 (1967), pp. 17-57.
- , “Frühe muʿtazilitische Häresiographie. Das *Kitāb al-Uṣūl* des Ğaʿfar b. Ḥarb?” *Der Islam* 57 (1980), pp. 220-36.
- , “A Treatise of the Sharīf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government (*Masʿala fī ʿl-ʿamal maʿa ʿl-sultān*),” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43 (1980), pp. 18-31.
- , *The succession to Muḥammad. A study of the early Caliphate*, Cambridge 1997.
- Makdisi, George, *Ibn ʿAqīl et la résurgence de l’Islam traditionaliste au XI<sup>e</sup> siècle (V<sup>e</sup> siècle de l’Hégire)*, Damascus 1963.
- Mánakdīm Shīshdaw, Abu l-Ḥusayn Aḥmad, *Sharḥ al-Uṣūl al-kbamsa*, ed. [as a work by ʿAbd al-Jabbār] ʿAbd al-Karīm ʿuthmān, Cairo 1965.
- Margoliouth, D.S., *The Table-talk of a Mesopotamian Judge*. Translated from the original Arabic, London 1922.
- Melchert, Christopher, “Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qurʿanic Readings,” *Studia Islamica* 91 (2000), pp. 5-22.
- Miskawayh, *Tajārib al-umam wa-taʿāqub al-himam*, ed. Sayyid Kasrawī Ḥasan, Beirut 2003.
- Padwick, Constance E., *Muslim Devotions. A Study of Prayer-Manuals in Common Use*, London 1961.
- [Pseudo] al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī, “Kitāb Uṣūl al-ʿadl wa-l-tawḥīd,” in *Rasāʾil al-ʿadl wa-l-tawḥīd* 1-2, ed. Muḥammad ʿImāra, Cairo 1971, vol. 1, pp. 102-40.
- , *Majmūʿ kutub wa-rasāʾil al-imām al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī*, ed. ʿAbd al-Karīm Jadabān [Jadbān], Ṣanʿāʾ 2001.
- Reynolds, Gabriel Said, “The Rise and Fall of Qadi ʿAbd al-Jabbar,” *International Journal of Middle East Studies* 37 (2005), pp. 3-18.
- Rūdhrāwarī, *Dhayl kitāb tajārib al-umam*, vol. 6 of Miskawayh, *Tajārib al-umam wa-taʿāqub al-himam*, ed. Sayyid Kasrawī Ḥasan, Beirut 2003.
- Ṣafādī, Khalīl b. Aybak, *Kitāb al-Wāfi bi-l-wafayāt* 1-, ed. Hellmut Ritter [et al.], Wiesbaden 1962-.
- Schmidtke, Sabine, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfterschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des Ibn Abī Ğumbūr al-Aḥsāʾī (um 838/1434-35–nach 906/1501)*, Leiden 2000.
- Stern, M[artin] S[tanley], “Notes on the Theology of Al-Ghazzali’s Concept of Repentance,” *The Islamic Quarterly* 23 (1979), pp. 82-98.
- (transl.), *Al-Ghazzali on Repentance*, New Delhi 1990.
- Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr, *Tārīkh al-rusul wa-l-mulūk* 1-15, ed. M.J. de Goeje [et al.], Leiden 1879-1901.
- Tanūkhī, al-Muḥassin b. ʿAlī, *Nisbawār al-muḥāḍara wa-akbbār al-mudhākara* 1-8, ed. ʿAbbūd al-Shālījī, Beirut 1971-73.

- Tawhīdī, Abū Ḥayyān, *Akblāq al-wazīrayn*, ed. Muḥammad al-Ṭanjī, Beirut 1992.
- Wilzer, Susanna, “Untersuchungen zu Ġazzālīs Kitāb al-Tauba,” *Der Islam* 32 (1957), pp. 237-309; 33 (1958), pp. 51-120.
- Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-udabā’*, Beirut 1991 [repr. Beirut 2002].
- Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar, *Tafsīr al-kashshāf*, ed. Muḥammad Shāhīn, Beirut 1995.



# Between Muʿtazilism and Mysticism

## How much of a Muʿtazilite is Naṣr Ḥāmid Abū Zayd?

*Thomas Hildebrandt*

### *Introduction*

The ideas presented in this paper grew out of a larger inquiry into the position of the Muʿtazila in modern Arabic thought.<sup>1</sup> The starting-point of this research was the concept of “Neo-Muʿtazilism”, a term which is used to denote the modern Muslim interest in classical Muʿtazilite thought and alleged attempts to revive it. “Neo-Muʿtazilism” as an important trend in modern Muslim intellectual life was dealt with for the first time by Ignaz Goldziher, Bernard Michel and Muṣṭafā ʿAbd al-Rāziq during the 1920s.<sup>2</sup> It later became a well-known phenomenon and somewhat fashionable subject thanks to a long article published by Robert Caspar in 1957,<sup>3</sup> and it has been further discussed by scholars such as Detlev Khālid, Louis Gardet and Ulrich Schoen.<sup>4</sup> In 1997, the first monograph on the subject was published by Richard C. Martin and Mark R. Woodward.<sup>5</sup> Under the title “Defenders of Reason in Islam,” it unites many of the names and arguments brought forward in connection with the so-called “revival” of Muʿtazilite thought. Nevertheless, this book is so vague that the need for a more thorough study on the subject was in no way diminished by its appearance.

In attempting to offer such a study, I became increasingly critical of the concept of “Neo-Muʿtazilism” itself. Without going into too many details, I can say that I did not find in the Arab world a single author or group of authors whom I felt could be defined without reservation as “Neo-Muʿtazilite”. Instead, what I

---

<sup>1</sup> *Neo-Muʿtazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*, Leiden 2007.

<sup>2</sup> Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, pp. 315-16, 320-21, 364; Muḥammad ʿAbduh, *Rissalat al Tawhid. Exposé de la religion musulmane*, transl. with an introduction by Bernard Michel and Moustapha Abdel Razik, Paris 1925, pp. lviilix, lxii, lxiv-lxv, lxxxiv, 11 n. 1.

<sup>3</sup> Robert Caspar, “Un aspect de la pensée musulmane moderne. Le renouveau du muʿtazilisme,” *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire* 4 (1957), pp. 141-202.

<sup>4</sup> Detlev Khālid, “Some Aspects of Neo-Muʿtazilism,” *Islamic Studies* 8 iv (1969), pp. 319-47; Louis Gardet, “Signification du ‘renouveau muʿtazilite’ dans la pensée musulmane contemporaine,” in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday*, eds. S.M. Stern, Albert Hourani, and Vivian Brown, Oxford 1972, pp. 63-75; Ulrich Schoen, *Determination und Freiheit im arabischen Denken heute. Eine christliche Reflexion im Gespräch mit Naturwissenschaften und Islam*, Göttingen 1976, pp. 132-38.

<sup>5</sup> Richard C. Martin and Mark R. Woodward (in collaboration with Dwi Surya Atmaja), *Defenders of Reason in Islam. Muʿtazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford 1997.

found was a large number of authors from the most diverse intellectual backgrounds, who had chosen, for very different reasons, to speak about the classical Mu‘tazilite school in positive terms and to present it, or at least some of its ideas, as a solution to a whole range of modern problems. Upon closer examination, the world-view, arguments and aims of these authors – who rarely ever applied the term “Neo-Mu‘tazilism” to themselves – had more to do with the contemporary intellectual trends they were part of (that is, liberalism, Marxism, Islamism, and certain philosophical or other academic traditions) than with the ideas of the very school they referred to as a model for the contemporary Arab and Muslim world. Even in the only two cases which I came across in which an Arab author clearly speaks of himself as a modern Mu‘tazilite – Ḥasan Ḥanafī<sup>6</sup> and Amīn Nāyif Dhīyāb<sup>7</sup> –, I remained highly sceptical as to whether it was appropriate to regard these men as examples of a “Neo-Mu‘tazilite” type of thought worthy of the name, since these self-designations were accompanied by far too much rhetoric, wishful thinking and deviation from old Mu‘tazilite ideas.

Another feature I observed was the relatively limited emphasis placed on theology in the works of the so-called “Neo-Mu‘tazilites”. Of course, theological, dogmatic and metaphysical questions played a prominent role in their respective discussions of classical Mu‘tazilism. Yet there were modern questions of a political, social, theoretical-philosophical or ideological nature which loomed large behind these discussions and which seemed to be what these authors actually had in mind. The discovery of the school as a model for change and a symbol for modernity by modern Arab intellectuals – not even always Muslims, but sometimes Christians as well<sup>8</sup> – clearly had to be seen as an important phenomenon. Yet its analysis could not be founded upon the notion of a mainly theologically motivated return to a ready-made set of ideas. Instead, this analysis had to take into account the different intentions with which Mu‘tazilite concepts were offered as modern models and the respective contexts in which this was done.

### *Abū Zayd: Linking “literary exegesis” with the Mu‘tazila*

One example for my argument that we should not be too quick to label someone as a “Neo-Mu‘tazilite” is the Egyptian author Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. He

<sup>6</sup> Ḥasan Ḥanafī, “Mādhā ya‘nī: al-yasār al-islāmī?” in *al-Yasār al-islāmī. Kitābāt fi l-nabḍa al-islāmīya*, ed. Ḥasan Ḥanafī, Cairo 1981, pp. 5-48, here pp. 13-15.

<sup>7</sup> Amīn Nāyif Dhīyāb, *Jadal al-aḥkār. Qirā‘a fī aḥkār ḥizb al-taḥrīr ḥawla aḥkār al-ulūbiyya wa-l-qaḍā’ wa-l-qadar wa-l-‘ajal wa-l-rizq wa-l-hudā wa-l-ḍalāl wa-l-naṣr wa-l-jazā’*, Amman 1995. See also Dhīyāb’s website [www.mutazela.cjb.net](http://www.mutazela.cjb.net) [consulted 11.05.2007].

<sup>8</sup> I am thinking here especially of the Egyptian scholar Albert Nasri Nader, whose most important works on the school are *Falsafat al-Mu‘tazila. Falāsīfat al-islām al-asbaqīm* 1-2, Alexandria 1950-51, and *Le système philosophique des Mu‘tazila (premiers penseurs de l’Islam)*, Beirut 1956, as well as the Iraqi priest Suhayl Qāshā, resident of Lebanon, and his *Ru‘ya jadīda fī l-Mu‘tazila*, Beirut 1997.

was described as a modern Mu‘tazilite in the original sense of the word (*mu‘tazilī mu‘āṣir bi-l-ḥaqīqa lā al-majāz*) by his colleague Jābir ‘Uṣfūr in 1991 and as a Neo-Mu‘tazilite by Stefan Wild in 1993.<sup>9</sup> Although Navid Kermani, who closely followed Abū Zayd’s work for a number of years,<sup>10</sup> tries to prove the author’s differentiated relationship to the school,<sup>11</sup> his alleged Mu‘tazilite outlook is often mentioned in relevant contexts and discussions. Not surprisingly, Abū Zayd is presented by Martin and Woodward as one of those modern Muslim authors who write appreciatively about the Mu‘tazila and in an essentially theological context.<sup>12</sup>

What they have in mind is, first of all, Abū Zayd’s MA thesis of 1976, published in 1981, which deals with the concept of “metaphorical expression” (*majāz*) in the Qur’ān according to the exegetical theory and practice of the Mu‘tazila.<sup>13</sup> It is true that Abū Zayd here shows a great deal of respect for the rationalist theology of the school. He owes this respect partly to one of his teachers, the philosopher Ḥasan Ḥanafī who – following his return from Paris in 1966 – fascinated many of his students with his outspoken criticism of the hierarchical structure and “reactionary” nature of classical Ash‘arite thought.<sup>14</sup> It would be wrong, however, to conclude that Abū Zayd subscribes to the theological system of the Mu‘tazila as such. Rather, he praises it in his introduction from a materialistic – or, one might say, vulgar Marxist – point of view, for the socio-political aspirations with which it was formulated: the Mu‘tazilite theories of *qudra* and *ikhtiyār* (that is, man’s ability to act independently of divine determination) are presented by him as a means of overcoming the passive and fatalistic notion of politics advocated by the Umayyad caliphs, who sought to preserve their own power by presenting it, through the notion of divine *jabr* (coercion), as an expression of God’s will. Other Mu‘tazilite positions, according to Abū Zayd, were either directly connected to this set of problems or developed within the same context.<sup>15</sup> This way of presenting the Mu‘tazila and of explaining its origins is a

<sup>9</sup> Jābir ‘Uṣfūr, “‘Maḥmūd al-naṣṣ’ wa-l-i‘tizāl al-mu‘āṣir,” *Ibdā‘* 9 iii (1991), pp. 30-47, here p. 33; Stefan Wild, “Die andere Seite des Textes. Naṣr Ḥāmid Abū Zaid und der Koran,” *Die Welt des Islams* 33 (1993), pp. 256-61, here p. 259.

<sup>10</sup> Navid Kermani, “Die Affäre Abū Zaid. Eine Kritik am religiösen Diskurs und ihre Folgen,” *Orient* 35 i (1994), pp. 25-49; *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept wahy in Naṣr Ḥāmid Abū Zayds Maḥmūd an-naṣṣ*, Frankfurt 1996; “From Revelation to Interpretation. Naṣr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Qur’an,” in *Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an*, ed. Suha Taji-Farouki, Oxford / London 2004, pp. 169-92. Abū Zayd’s autobiographical account *Ein Leben mit dem Islam*, Freiburg 1999, transl. from the Arabic by Chérifa Magdi, was narrated by Kermani.

<sup>11</sup> Kermani, *Offenbarung als Kommunikation*, pp. 64-69.

<sup>12</sup> Martin and Woodward, *Defenders of Reason in Islam*, pp. 215-16.

<sup>13</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Ittijāh al-‘aqlī fī l-tafsīr. Dirāsa fī qaḍīyyat al-majāz fī l-Qur’ān ‘inda l-Mu‘tazila*, [Beirut 1981] Beirut <sup>4</sup>1996.

<sup>14</sup> Abū Zayd, *Ein Leben mit dem Islam*, pp. 96-99.

<sup>15</sup> Abū Zayd, *al-Ittijāh al-‘aqlī fī l-tafsīr*, pp. 11-42.

common feature in most liberal, modernist and “progressive” Arab works about the school and therefore not unique to Abū Zayd.<sup>16</sup>

Abū Zayd’s originality in dealing with the Mu‘tazila stems from his interests as a linguist and a specialist in Arabic literature with a thorough background in the so-called “literary exegesis” (*al-tafsīr al-adabī*) which was developed at his own faculty at the University of Cairo (previously, the Egyptian University) from the 1930s onwards by Amin al-Khūlī and a number of his pupils, such as Muḥammad Aḥmad Khalaf Allāh and al-Khūlī’s daughter ‘Ā’isha ‘Abd al-Raḥmān “Bint al-Shāṭī”.<sup>17</sup> The basic idea of this school of thought is that the Qur’ān should be regarded as the greatest “literary work” in the history of Arabic language and literature and, as such, be subjected to the same methods of interpretation which are generally applied in the field of literary criticism. When Khalaf Allāh’s PhD thesis caused one of the major scandals about religious questions in modern Egyptian history in 1947, the uproar was mainly due to the fact that the author had denied the historical validity of Qur’ānic storytelling (*qasāṣ*). He had argued that it was not historical facts that God had intended to transmit through the Qur’ān, but a set of religious principles and moral values which are embedded in the Qur’ānic narratives and to be found behind the actual wording of its verses. Central to Khalaf Allāh’s argumentation was the idea of God’s “intention” (*qaṣd*). This term had come into modern usage after the re-discovery of the Mālikī jurist al-Shāṭībī (d. 790/1388)<sup>18</sup> and was taken up by Khalaf Allāh to support his thesis that God, in his wisdom, had made use in the Qur’ān of certain ideas and forms of expression which were current in the Arabian peninsula at the time of Muḥammad in order to achieve certain psychological effects on the prophet and his immediate followers. In place of the historical accuracy of the Qur’ān, Khalaf Allāh empha-

<sup>16</sup> Some examples are Aḥmad Amin, *Duḥā l-Islām* 1-3, [Cairo 1933-36] Cairo <sup>6</sup>1961, vol. 3, p. 81; Chikh Bouamrane, *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane. Solution mu‘tazilite*, Paris 1978, pp. 8-9, 16-17, 24-26; Muḥammad ‘Imāra, *al-Mu‘tazila wa-mushkilat al-ḥurriyya al-insāniyya*, [Beirut 1972] Cairo / Beirut <sup>2</sup>1988, pp. 29-30, 147-55; Ḥusayn Muruwā, *al-Naẓā‘āt al-māddiyya fī l-falsafa al-‘arabiyya al-islāmiyya* 1-2, [Beirut 1978] Beirut <sup>6</sup>1988, vol. 1, pp. 567-68; Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, “al-‘Aqlāniyya al-‘arabiyya wa-l-siyāsa. Qirā’a siyāsiyya fī uṣūl al-Mu‘tazila,” *al-Waḥda* 51 (1988), pp. 65-68.

<sup>17</sup> The most important works to be mentioned here are Amin al-Khūlī, *al-Tafsīr. Ma‘ālim ḥayātībi wa-mimbajuhū l-yawm*, Cairo 1944; Muḥammad Aḥmad Khalaf Allāh, *al-Fann al-qasāṣī fī l-Qur’ān al-karīm*, Cairo 1950-51; ‘Ā’isha ‘Abd al-Raḥmān, *al-Tafsīr al-bayānī li-l-Qur’ān al-karīm* 1-2, Cairo 1962-69. For further information see Jacques Jomier, “Quelques positions actuelles de l’exégèse coranique en Egypte révélées par une polémique récente (1947-1951),” *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Etudes Orientales du Caire* 1 (1954), pp. 39-72; Rotraud Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971, pp. 134-52; Katrin Speicher, “Einige Bemerkungen zu al-Ḥūlī’s Entwurf eines *tafsīr adabī*,” in *Encounters of Words and Texts. Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild*, eds. Lutz Edzard and Christian Szyska, Hildesheim 1997, pp. 3-21; Issa J. Boullata, “Modern Qur’ān Exegesis. A Study of Bint al-Shāṭī’s Method,” *The Muslim World* 64 ii (1974), pp. 103-13.

<sup>18</sup> See Maribel Fierro, “al-Shāṭībī,” in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 9, pp. 364-65.



sized God’s “artistic freedom” in narrating the stories of the Qur’ān in a manner which he considered appropriate in order to achieve the desired results.<sup>19</sup>

This literary approach to the Qur’ān provides the background for Abū Zayd’s interest in the Mu‘tazilite understanding of *majāz*. The term is not treated by him primarily as a theological concept, but as a key to a whole world of linguistic and rhetorical considerations which are intertwined with the theological and, as such, socio-political aims of the Mu‘tazila.<sup>20</sup> The focal point of his study is the question of the Muslim understanding of the relationship between the statements of the Qur’ān and their meaning in the mind of their reader or hearer. As Abū Zayd explains, this question is closely related to the different Muslim understandings of the relationship between the words and the objects they mark (*‘alāqat al-ism bi-l-musammā*).<sup>21</sup> When Abū Zayd discusses the Mu‘tazilite and Ash‘arite theories about the “constitution” or “coining” (*murwāda‘a*) of words and language in general, he does not conceal his sympathy for the Mu‘tazilite idea of human “convention” (*iṣṭilāḥ*) with regard to the usage of language, and his distance from the Ash‘arite idea of a pre-fabricated language which reached mankind through divine “instruction” (*tawqīf*). He explains the relationship between these ideas and the respective theories of the two schools concerning God’s attributes (*ṣifāt*), in particular the attribute of “speech” (*kalām*) which belonged, for the Mu‘tazila, to the “attributes of the act” (*ṣifāt al-fi‘l*) as opposed to the “attributes of the essence” (*ṣifāt al-dhāt* or *ṣifāt al-nafs*) and, for the Ash‘ariyya, like all divine *ṣifāt*, to his eternal and essential attributes. These theories, again, were connected to the ideas of the two groups concerning the metaphysical status of the Qur’ān. While in the view of the Mu‘tazila, the Qur’ān was the result of a divine act and, as such, “produced in time” (*muhdatl*) or “created” (*makblūq*), according to the Ash‘arites it was part of the divine essence and, as such, “eternal” (*qadīm*) and “uncreated” (*ghayr makblūq*). For the Ash‘arites, the Arabic language must have been eternal as well, since otherwise their theory of the eternal wording of the Qur’ān would not have made sense.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> For details see Wielandt, *Offenbarung und Geschichte*, pp. 135-37.

<sup>20</sup> Cf. on this subject: Lothar Kopf, “Religious Influences on Medieval Arabic Philology,” *Studia Islamica* 5 (1956), pp. 33-59; Henri Loucel, “L’origine du langage d’après les grammairiens arabes,” *Arabica* 10 (1963), pp. 188-208, 253-81; 11 (1964), pp. 57-72, 151-87; John Wansbrough, “*Majāz al-Qur’ān*. Periphrastic Exegesis,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33 (1970), pp. 247-66; Bernard G. Weiss, “Medieval Muslim Discussions of the Origin of Language,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 124 i (1974), pp. 33-41; Wolfhart Heinrichs, “On the Genesis of the *ḥaḳīqa majāz* Dichotomy,” *Studia Islamica* 59 (1984), pp. 111-40; C.H.M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur’anic Exegesis in Early Islam*, Leiden 1993; Janusz Danecki, “Is Language a Human Creation? Al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār on the origin of language,” *Hémispheres* 10 (1995), pp. 45-52; Mustafa Shah, “The Philological Endeavors of Early Arabic Linguists. Theological Implications of the *tawqīf-i-ṣṭilāḥ* Antithesis and the *majāz* Controversy,” *Journal of Qur’anic Studies* 1 i (1999), pp. 27-46; 2 i (2000), pp. 43-66.

<sup>21</sup> Abū Zayd, *al-Ittijāh al-‘aqlī fi l-tafsīr*, p. 83.

<sup>22</sup> Abū Zayd, *al-Ittijāh al-‘aqlī fi l-tafsīr*, pp. 70-73, 242-43.

All this, according to Abū Zayd, had to do with the Muʿtazilite and Ashʿarite approaches to the concept of the “semantic meaning” (*dalāla*) of words and expressions and, ultimately, with their respective ways of understanding the Qurʾān. He points out that the Muʿtazila considered not only, like the Ashʿariyya, the knowledge of the rules of the *muwāḍaʿa* of language, but also at least some knowledge about the “intention” (*qaṣd*) and “state” (*ḥāl*) of the speaker, as a necessary prerequisite for the understanding of linguistic expressions. Without this additional knowledge, the Muʿtazila claimed, there could be no clear idea of the *dalāla* of the words of any speaker, including God. This position, in turn, was linked to the Muʿtazilite theory of the possibility of knowing God rationally, that is without regard to what has been said in his revelation. Unlike the Ashʿarites, who regarded the Qurʾān as the only source of knowledge about God and considered his speech as meaningful only in itself, the Muʿtazilites understood the Qurʾān in the light of their rational conception of God’s qualities and intentions. This is why they assigned a greater role to human reason in deciding where *majāz* could be found.<sup>23</sup>

The emergence and historical development of the concept of *majāz* is described by Abū Zayd in reference to a number of thinkers, such as Ibn ʿAbbās (d. 68/688), Mujāhid (d. 104/722 or earlier), Jahm Ibn Ṣafwān (d. 128/746), Muqātil Ibn Sulaymān (d. 150/767), Abū ʿUbayda (d. about 207/822), al-Farrāʾ (d. 207/822) and al-Jāḥiẓ (d. 255/869).<sup>24</sup> Particular importance is attached to the *Kitāb al-Nukat fī iʿjāz al-Qurʾān* by the Muʿtazilite author al-Rummānī (d. 384/994), since he recognised the important psychological function of the Qurʾānic usage of *majāz* in captivating its hearers and readers.<sup>25</sup> At the end of his work, Abū Zayd takes a closer look at the use of the concept of *majāz* by ʿAbd al-Jabbār (d. 415/1025), who had found in it an important tool for solving the contradictions between the literal meaning of a number of Qurʾānic expressions and the dogmatic positions of his school,<sup>26</sup> positions which – as Abū Zayd explains in his introduction – were directly connected to the socio-political interests of the Muʿtazila. Here, it seems, lies the main reason why his research did not turn him into a fully-fledged advocate of the Muʿtazilite theological system. His MA the-

<sup>23</sup> Abū Zayd, *al-Ittijāh al-ʿaqlī fī l-tafsīr*, pp. 83-90, 242-43.

<sup>24</sup> Abū Zayd, *al-Ittijāh al-ʿaqlī fī l-tafsīr*, pp. 93-117. His main sources are the *tafsīr* of al-Ṭabarī, al-Suyūṭī’s *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, Muqātil’s *al-Asbāb wa-l-nazāʾir fī l-Qurʾān al-karīm* (ed. Shaḥāta, Cairo 1975), Abū ʿUbayda’s *Majāz al-Qurʾān* (ed. Sezgin, Cairo 1970), al-Farrāʾ’s *Maʿānī l-Qurʾān* (1-3, eds. Najātī, al-Najjār, and Shalabī, Cairo 1955-73), al-Jāḥiẓ’s *Kitāb al-Ḥayawān*, his *Kitāb al-Uṭhmāniyya*, his *al-Bayān wa-l-tabyīn*, and a number of his *Rasāʾil*.

<sup>25</sup> Abū Zayd, *al-Ittijāh al-ʿaqlī fī l-tafsīr*, pp. 117-22. Al-Rummānī’s *kitāb* was published in *Thalāth rasāʾil fī iʿjāz al-Qurʾān*, eds. Khalaf Allāh and Salām, Cairo 1955.

<sup>26</sup> Abū Zayd, *al-Ittijāh al-ʿaqlī fī l-tafsīr*, pp. 180-239. He draws especially on ʿAbd al-Jabbār’s *Mutashābih al-Qurʾān*, his *Kitāb al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl*, especially vols. 4 (*Ruʾyat al-Bārī*), 6 (*al-Taʿdīl wa-l-tajwīr*), 8 (*al-Makhlūq*) and 16 (*Iʿjāz al-Qurʾān*), and Mānak-dīm’s *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa* (ed. ʿUṭhmān, Cairo 1965), which Abū Zayd treats, in agreement with the editor, as a work of ʿAbd al-Jabbār.

sis, as Abū Zayd recalls in his autobiography, led him instead to the discovery “that the Qurʾān had become the arena of a political and social struggle which was being fought with the weapons of theology, that is with concepts, definitions and dogmas.”<sup>27</sup>

### *Linking mysticism with hermeneutics*

This subject – the different Muslim approaches to understanding the Qurʾān in the light of their specific socio-political and dogmatic agendas – became the *Leitmotiv* in Abū Zayd’s subsequent research, and he linked it to the general problem of the capabilities and limits of man in his desire to understand the Qurʾānic message. From the rationalistic solutions of the Mu‘tazila, Abū Zayd turned to two subjects which show, as he soon came to be convinced, surprising similarities: Islamic mysticism and Western semiotic and hermeneutical thought. In embarking upon a comprehensive investigation of the mystical thinker Ibn ‘Arabī (d. 638/1240) and his “exegetical philosophy” (*falsafat al-taʾwīl*), Abū Zayd was looking for a deeper theoretical understanding of the principle of *taʾwīl*, and he found it – following a suggestion of Ḥasan Ḥanafī – in the hermeneutical works of authors such as Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Althusser, Ricœur and, above all, Gadamer.<sup>28</sup> The dynamic, relativistic and individualistic approach of modern hermeneutics and Islamic mysticism to the issues of understanding and truth left a great impression on Abū Zayd, and in his autobiography he contrasts it with the “apodictic judgements” of his MA thesis – a form of self-criticism which must be understood as an allusion to the apodictic judgements of the Mu‘tazila as well.<sup>29</sup> He even describes himself here as a proponent of mystical pantheism and as being dissatisfied with the rationalistic image of God as it was held by the school.<sup>30</sup>

Abū Zayd’s findings on Ibn ‘Arabī were presented in a study for which he was granted the PhD degree in 1981. This work, which was published two years later,<sup>31</sup> begins with essentially the same observation as his work on the Mu‘tazila: the interpretations of the Qurʾān offered by Ibn ‘Arabī are closely connected to the situation of his time and the socio-political and dogmatic interests of mystical Islam.<sup>32</sup> Although this materialist and historicist way of understanding Ibn

<sup>27</sup> Abū Zayd, *Ein Leben mit dem Islam*, p. 111.

<sup>28</sup> Abū Zayd, *Ein Leben mit dem Islam*, pp. 115-17.

<sup>29</sup> Abū Zayd, *Ein Leben mit dem Islam*, p. 119.

<sup>30</sup> Abū Zayd, *Ein Leben mit dem Islam*, p. 209.

<sup>31</sup> Naşr Ḥāmid Abū Zayd, *Falsafat al-taʾwīl. Dirāsa fī taʾwīl al-Qurʾān ʿinda Muḥyī l-Dīn Ibn ʿArabī*, [Beirut 1983] Beirut <sup>4</sup>1998. A more recent book on the subject by Abū Zayd which was originally written for a non-specialized Western audience, but which hitherto remains untranslated (p. 15), is his *Hākādibā takallama Ibn ʿArabī*, Cairo 2002.

<sup>32</sup> Abū Zayd, *Falsafat al-taʾwīl*, pp. 33-37.

‘Arabī might have led Abū Zayd to assume a certain distance from the object of his study, he shows considerable admiration for Ibn ‘Arabī’s “comprehensive philosophical method which lends order to existence and to the text at the same time” and for the exegetical depth of his influential work, *al-Futūḥāt al-makkiyya*.<sup>33</sup> More importantly, Abū Zayd’s occupation with Ibn ‘Arabī led him to the discovery of mystical Qur’ānic exegesis – in addition to the rationalistic approach of the Mu‘tazila – as a second source of inspiration for his own exegetical reasoning. The importance of Ibn ‘Arabī, for him, lies in what he considers his hermeneutical and semiotic method in understanding the Qur’ānic revelation and the world in general. This interpretation of Ibn ‘Arabī, together with one of the most interesting modern critiques of Mu‘tazilite linguistic concepts, can be found in an article published by Abū Zayd in 1986 under the title “Signs in the Heritage”.<sup>34</sup>

This article attempts to make a comparison between classical Arab-Islamic linguistic thought and the arguments of modern semiotics (*‘ilm al-‘alāmāt*) in order to find similarities and possible points of contact between the two approaches. It draws especially on the ideas of the Mu‘tazilites al-Jāḥiẓ and ‘Abd al-Jabbār, the Ash‘arite al-Jurjānī (d. 471/1078) and the mystic Ibn ‘Arabī, and emphasizes, in spite of the differences between their schools of thought, the internal unity and cohesion of the Arab-Islamic linguistic discipline as such – a discipline which is lauded by Abū Zayd for what he calls its “clear semiotic starting-point” in dealing with language.<sup>35</sup> All linguistic thinkers in the classical Arab-Islamic culture, he says, regarded language as a “meaningful system” (*nizām dāll*) and as part of the epistemological order within which man was entrusted (*mukallaf*) with the task of living up to a set of divine instructions and expectations. Basing itself upon the Qur’ān, the entire Arab-Islamic linguistic tradition considered the world as being full of “signs” (*āyāt*) of the existence of its Creator and claimed that man’s ability to fulfil the divine commands was essentially dependent upon his ability to grasp the *dalāla* of these signs and to extract their meaning (*ma‘nā*) through a process of understanding or “reading”.<sup>36</sup>

Although Abū Zayd is full of admiration for the ideas of the Arab-Islamic linguists in general, he has certain priorities, and his main sympathies are not on the side of the Mu‘tazila. Admittedly, he still prefers the Mu‘tazilite theory of human “convention” (*iṣṭilāḥ*) to the Ash‘arite theory of divine “instruction” (*taẓwīf*) with

<sup>33</sup> Abū Zayd, *Falsafat al-ta’wīl*, p. 18.

<sup>34</sup> Naṣr Hāmid Abū Zayd, “al-‘Alāmāt fi l-turāth. Dirāsa istikhshāfiyya,” first publ. in *Anzimat al-‘alāmāt fi l-luḡha wa-l-adab wa-l-thaqāfa. Madkhal ilā l-simyūtiqā*, eds. Naṣr Hāmid Abū Zayd and Sīzā Qāsim, Cairo 1986, pp. 73-132, here used in the reprinted version in Abū Zayd, *Isbkāliyyāt al-qir’a wa-‘āliyyāt al-ta’wīl*, Beirut <sup>4</sup>1996, pp. 51-116.

<sup>35</sup> Abū Zayd, “al-‘Alāmāt fi l-turāth,” p. 86.

<sup>36</sup> Abū Zayd, “al-‘Alāmāt fi l-turāth,” pp. 54, 56-57, 101.

respect to the origins of language, and the Mu‘tazilite insistence on the possibility of knowing God rationally to the Ash‘arite position that God can be known solely through revelation.<sup>37</sup> But he has some important reservations concerning the rational approach of the Mu‘tazilites to the concept of *majāz*. The problem, as he sees it, lies in the fact that men like al-Jāhiz and ‘Abd al-Jabbār, who were interested in the description of language as a precise tool of the human mind, shied away from accepting, on the theoretical level, too many different forms of *majāz*. The principal function of language, for both, was information or notification (*ba-yān* according to al-Jāhiz, *inbā’* according to ‘Abd al-Jabbār), and as thinkers who strove for dogmatic clarity, they saw the existence of different levels of linguistic *dalāla* as a disturbing phenomenon. This is why ‘Abd al-Jabbār regarded the tendency of words, being placed together in a sequence, to bring about a semantic or metaphorical change in their meaning (*taḥawwul dalāli* or *majāzī*) as a kind of flaw (*‘ayb*) of language in general. In order to save language from theoretical devaluation, he thus defined human “convention” and the clear “intention” of the speaker as necessary prerequisites for *majāz*. Not even in poetry were he and al-Jāhiz prepared to accept the deviation of an author from the commonly agreed-upon norms of expression, and thus they missed the important individual character of metaphorical speech. In this context, ‘Abd al-Jabbār – always according to Abū Zayd – even neglected certain forms of *majāz*.<sup>38</sup>

The difficulties the Mu‘tazila had with the *dalāla* of language stemmed, as Abū Zayd explains, from what ‘Abd al-Jabbār describes as the breadth (*ittisā’*) of its possibilities. The complexity of language may give it an advantage over other sign systems with regard to the transmission of information, but this can easily become a disadvantage given the liability of linguistic expressions to ambiguity.<sup>39</sup> In order to solve this problem, ‘Abd al-Jabbār defined the rules for the use of *majāz* according to the example of the “analogy from the known to the unknown” (*qiyās al-ghā’ib ‘alā l-shāhid*) and thus restricted it to the allegorical comparison (*mushābaha* or *muqārana*). For him, just as in the case of the analogy between *‘ālam al-ghayb* and *‘ālam al-shabāda*, the two sides of this comparison – the real and the allegorical meaning of a term – showed some similarities, but they were strictly not to be confused with each other.<sup>40</sup> This attempt to explain the workings of lan-

<sup>37</sup> Abū Zayd, “al-‘Alāmāt fi l-turāth,” pp. 61-75.

<sup>38</sup> He denied, for example, the ability of names to bring about a *taḥawwul majāzī* although, as Abū Zayd explains, there are clear examples of the metaphorical use of names, as in the expressions “an issue which has no Abū Ḥasan [‘Alī b. Abī Ṭālib, i.e. someone who has the ability to resolve difficult questions]” and “no *fatwās* are being issued as long as Mālik [Ibn Anas, i.e. the leading *muftī* of the time] is in town.” Abū Zayd, “al-‘Alāmāt fi l-turāth,” pp. 102-10. References for this and the following are vols. 5 (*al-Firaq ghayr al-islāmiyya*), 8 (*al-Makhlūq*), 15 (*al-Tanabbu‘āt wa-l-mu‘jizāt*) and 16 (*Ijāz al-Qur‘ān*) of ‘Abd al-Jabbār’s *Kitāb al-Mughnī*, the *Sharḥ al-Uṣūl al-kbāmsa*, and al-Jāhiz’s *Kitāb al-Ḥayawān*.

<sup>39</sup> Abū Zayd, “al-‘Alāmāt fi l-turāth,” pp. 87-89.

<sup>40</sup> Abū Zayd, “al-‘Alāmāt fi l-turāth,” pp. 108-10.

guage according to the example of logic prevented ʿAbd al-Jabbār, in the judgement of Abū Zayd, from realizing the distinctive features of linguistic *dalāla*.<sup>41</sup>

A better approach to the problems of metaphorical speech is seen by Abū Zayd in the ideas of the Ashʿarite philologist al-Jurjānī. Instead of concentrating, from a dogmatic perspective, on the question of divine intention, he was interested, as Abū Zayd shows, in a scientific explanation of the “miraculous nature” (*iʿjāz*) of the Qurʾān. This led him, especially in his works *Asrār al-balāgha* and *Dalāʾil al-iʿjāz*, to a philosophy of language in which texts are understood as being much more than the mere sum of the words used. For al-Jurjānī, the *dalāla* of a text stems instead from the “interaction of the meanings of the signs with the meanings of their composition” (*tafāʿul dalālāt al-ʿalāmāt wa-dalālāt al-tarkīb maʿan*), as Abū Zayd puts it.<sup>42</sup> This means that the complexity of language, which had been feared by ʿAbd al-Jabbār, came to be seen by al-Jurjānī as its outstanding feature by which it distinguishes itself in a positive sense from other existing sign systems. Central to his argumentation was the concept of the “arrangement” or “formulation” (*naẓm*) of texts, as it was used with regard to the composition of poetry – a fact which enabled al-Jurjānī to detect the importance of the individual author or speaker and his artistic creativity. At the same time, Abū Zayd sees in al-Jurjānī, especially in his reflections on poetical theory, a remarkable sense for the hermeneutical problem of understanding (*muʿdilat “al-fabm”*) on the part of the reader or recipient (*mutalaqqī*) of a text. This leads him to the conclusion that al-Jurjānī not only departed in a fruitful fashion from the linguistic ideas of the Muʿtazila, but that he also came close to ideas which the mentor of modern semiotics, the Swiss linguist Ferdinand de Saussure (d. 1913), was to profess at the beginning of the 20<sup>th</sup> century.<sup>43</sup>

The dogmatic-rationalist approach of the Muʿtazila and the rhetorical one of al-Jurjānī were surpassed, however, by the mystical vision of language of Ibn ʿArabī. It would exceed the scope of the present study to examine Abū Zayd’s comments on the refined linguistic philosophy of the 13<sup>th</sup>-century thinker in detail. What is important is that he regards Ibn ʿArabī’s approach to language as a “semiotic” one *par excellence*. Consistent with the mystical theory that every phenomenon possesses an inner (*bāṭin*) and an outer (*ẓāhir*) side, and with the Qurʾānic idea that God can be known through his signs, Ibn ʿArabī imagined the world, in Abū Zayd’s view, as a constant process of communication and as an “italic text” (*naṣṣ māʾil*) or as a “text in the semiotic sense” in which interpretation (*taʾwīl*), understanding (*fabm*) and reading (*qirāʾa*) belong to the most fundamental elements of human existence. In this context, Abū Zayd also commends Ibn ʿArabī for his awareness that “truth” is something which can be reached only by the “knowing mystic” (*ʿārif*) who possesses the ability to transcend the visible or

<sup>41</sup> Abū Zayd, “al-ʿAlāmāt fi l-turāth,” pp. 105-6.

<sup>42</sup> Abū Zayd, “al-ʿAlāmāt fi l-turāth,” pp. 89.

<sup>43</sup> Abū Zayd, “al-ʿAlāmāt fi l-turāth,” pp. 76, 92-97.

outer surface of things and texts – the Qur’ānic text included – and grasp the inner or essential meaning of all manner of phenomena, without denying the subjective and relative nature of his own, individual truth.<sup>44</sup>

*Maḥbūm al-naṣṣ: Mu‘tazilite concepts, hermeneutical endeavour*

The concept of communication which comes into play here is of central importance in what is generally regarded as Abū Zayd’s most important book, *Maḥbūm al-naṣṣ*, published in 1990.<sup>45</sup> This book depicts the Qur’ān as the result of a communicative relationship between its divine “sender” (*mursil*) and its human “receiver” (*mutalaqqī*), and the sign system or “code” (*shifra*) of human language as God’s chosen medium (*wasīla*) for the transmission of his message (*risāla*). It stresses the principle of *ta’wīl* – which it regards as “the other side of the text” – and the importance of the methods of literary exegesis, especially with regard to the phenomenon of *majāz*. And it tries to show, on the basis of the works of eminent Ash‘arite scholars such as al-Zarkashī (d. 794/1392) and al-Suyūṭī (d. 911/1505), that literary and historical approaches to the interpretation of the Qur’ān were nothing strange to Islamic civilization, not even within the Sunni mainstream. For this, Abū Zayd draws heavily on well-known exegetical concepts such as the “causes of revelation” (*asbāb al-nuzūl*), “abrogating and abrogated” (*nāsikh wa-mansūkh*), “definite and ambiguous” (*muḥkam wa-mutashābih*), “clear and obscure” (*wāḍiḥ wa-ghāmiḍ*), “general and particular” (*‘āmm wa-khāṣṣ*) and the “relationship” (*munāsaba*) between the different suras and verses – concepts which he discusses in terms of their hermeneutical significance. The idea of human convention (*iṣṭilāḥ*) with respect to the origins of language, and the concept of divine intention (*qaṣd*), are also fundamental to *Maḥbūm al-naṣṣ*. In the Qur’ānic revelation, God employed the language, mythology and religious conventions of a specific people in a specific geographical and historical setting, and he did so with a specific intention. The task of reading the divine message and of transforming it into meaning has been left up to man and is considered, in this book, as a necessary step which cannot be taken but in the light of the constantly changing cultural, socio-political and historical situation.

The question of influences on Abū Zayd in *Maḥbūm al-naṣṣ* is not easy to answer, since he rarely indicates them explicitly. Nevertheless, it should have become clear from the previous discussion whence most of his ideas are derived. Departing from al-Khūlī’s literary approach to the Qur’ān, Abū Zayd has taken up a number of central elements from the Mu‘tazilite linguistic and exegetical

<sup>44</sup> Abū Zayd, “al-‘Alāmāt fi l-turāth,” pp. 81-86, 99-101. All references here are to Ibn ‘Arabī’s *al-Futūḥāt al-makkiyya*.

<sup>45</sup> Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Maḥbūm al-naṣṣ. Dirāsa fi ‘ulūm al-Qur’ān*, [Beirut 1990] Beirut <sup>2</sup>1994. On this book see especially Wild, “Die andere Seite des Textes;” Kermani, *Offenbarung als Kommunikation*; idem, “From Revelation to Interpretation.”

tradition – especially the concepts of *iştilāh*, *majāz* and *qaṣd* (although the idea of *qaṣd* had already entered the school of al-Khūlī through the influence of al-Shāṭibī). At the same time, he has developed a critical attitude towards the rigid and rationalist way in which the Mu‘tazilites dealt with the Qur’ānic language in order to justify their own dogmatic presuppositions. As an alternative to this narrow form of exegesis, Abū Zayd has turned to the more artistic approach of the Ash‘arite al-Jurjānī with his stress on concepts such as *nazm* and *i‘jāz*, and his respect not only for the complexity of language, but also for the hermeneutical problem of understanding. Nonetheless, Abū Zayd’s hero with regard to the Islamic development of a hermeneutical and semiotic world-view is Ibn ‘Arabī, whom he commends for his recognition of *ta’wīl* as one of the principal elements of existence. All this would not have come together in the thought of Abū Zayd without the influence of the modern and mainly Western linguistic, hermeneutical and semiotic tradition to which, especially in the context of *Maḥbūm al-naṣṣ*, two more names must be added: the Russian linguist Jurij M. Lotman, who described art as a form of communication based on the exchange of signs in the form of linguistic and non-linguistic texts,<sup>46</sup> and the Japanese orientalist Toshihiko Izutsu, who analyzed the Qur’ān and its semantic structure with the help of a theory of linguistic *Weltanschauung* and by means of a model of communication between God and man which has left clear traces in Abū Zayd’s argumentation.<sup>47</sup>

### *The reading of texts vs. dogmatic shadow-boxing*

The Mu‘tazilite influences on Abū Zayd’s work, as we can see, are not many, and they rarely have much to do with the strictly dogmatic positions of the school. Instead of striving for a revival of the theological teachings of the Mu‘tazilites, Abū Zayd is interested in those linguistic and exegetical aspects of their thought that help him to develop his own hermeneutical theories out of what the Arab-Islamic heritage has to offer. This approach is not only accompanied by a critical attitude towards theology (*‘ilm al-kalām*), which is depicted within the framework of the egoistic struggle between the different groups and sects of Islam for intel-

<sup>46</sup> Jurij M. Lotman, *Die Struktur literarischer Texte*, transl. Rolf-Dietrich Klein, Munich 1972. See also Kermani, *Offenbarung als Kommunikation*, pp. 7-8. One influence on Lotman which may be mentioned here is Claude Elwood Shannon and Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana 1949. Abū Zayd translated two of Lotman’s articles for the volume *Anzimat al-‘alāmāt*, eds. Abū Zayd and Qāsim, pp. 265-81, 314-44.

<sup>47</sup> Toshihiko Izutsu, *The Structure of Ethical Terms in the Koran. A Study in Semantics*, Tokyo 1959 [revised ed.: *Ethico-Religious Concepts in the Qur’ān*, Montreal 1966]; idem, *God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo 1964. See also Kermani, *Offenbarung als Kommunikation*, pp. 18-21; Abū Zayd, *Maḥbūm al-naṣṣ*, p. 57 n. 2; Abū Zayd, *Ein Leben mit dem Islam*, pp. 119-20. As mentioned by Kermani, Izutsu’s theories have their roots in ideas professed by men such as Alexander von Humboldt, Leo Weisgerber, Edward Sapir and Benjamin Whorf.



lectual and socio-political domination, and a favourable estimation of the philosophical and semiotic value of mysticism; it also runs contrary to the bold call of modern ideological thinkers, such as Muḥammad ‘Imāra and Ḥasan Ḥanafī, for a return to the “progressive” and “enlightened” political and theological system of the Mu‘tazila.<sup>48</sup> Although he is not always mentioned by name, it is especially his former teacher Ḥanafī who is repeatedly criticized by Abū Zayd for what he regards as his superficial, unrealistic, utilitarian and *salafī* way of rattling on about a return to his favourite aspects of the Arab-Islamic heritage as a solution to all manner of modern problems.<sup>49</sup> In sharp contrast to Ḥanafī’s project of a “revolutionary” renewal of Arab-Islamic civilization through a comprehensive “reconstruction” of its heritage, Abū Zayd stands for a historical and critical “reading” of this heritage in order not only to demonstrate its dependence on historical and cultural factors and to distinguish between its positive and negative aspects, but also to prove its often overlooked variety and plurality.

This concept, plurality (*ta‘addudiyya*), is of central importance especially in Abū Zayd’s more recent works,<sup>50</sup> and it can be seen in connection with his critical stance towards dogmatic theology, known as *‘ilm al-kalām* or *‘ilm al-tawḥīd*. In Islam, there is a tradition of criticism towards the “science of [mere] speech” for the fruitless and potentially destructive quarrels which its representatives pursued over “unsolvable” problems instead of sticking to the clear content of the Qur’ānic message,<sup>51</sup> but Abū Zayd is not part of this tradition. His distance from theological thinking stems less from his suspicion towards dialectical reasoning, than from his belief that it has always been the role of the *mutakallimūn* to support a set of socio-political interests with the help of theological arguments, that is, with a certain interpretation of the Qur’ān. Abū Zayd does not offer such an interpretation himself; he prefers instead to deal with questions of a largely theo-

<sup>48</sup> Ḥanafī, “Mādhā ya‘nī: al-yasār al-islāmī?” pp. 13-15; Muḥammad ‘Imāra, “al-Dirāsa,” in *Rasā’il al-‘adl wa-l-tawḥīd* 1-2, ed. M. ‘Imāra, vol. 1, Cairo 1971, pp. 5-75, especially pp. 10-15. Among ‘Imāra’s works on the school are also *al-Mu‘tazila wa-mushkilat al-ḥurriyya al-insāniyya* and *al-Islām wa-falsafat al-ḥukm*, Beirut 1977.

<sup>49</sup> An explicit critique of Ḥanafī’s thought is Abū Zayd’s article “al-Turāth bayna l-ta’wīl wa-l-talwīn. Qirā’a fi mashrū‘ al-yasār al-islāmī,” first publ. in *Alif. Journal of Comparative Poetics* 10 (1990), pp. 54-109, reprinted in Abū Zayd, *Naqd al-khiṭāb al-dīnī*, [Cairo 1992] Cairo <sup>2</sup>1994, pp. 137-93. Not mentioned, but present, is Ḥanafī, for example, in Abū Zayd’s “al-‘Alāmāt fi l-turāth,” pp. 51-53, and in his “Qirā’at al-nuṣuṣ al-diniyya. Dirāsa istikshāfiyya li-anmāt al-dalāla,” first publ. in *Majallat al-ma‘had al-miṣrī li-l-dirāsāt al-islāmiyya fi Madrīd* 1990, reprinted in Abū Zayd, *Naqd al-khiṭāb al-dīnī*, pp. 195-225, here pp. 202-3, 206. The term *salafī* is taken from Abū Zayd’s article “al-Turāth bayna l-tawjīh al-idyūlūjī wa-l-qirā’a l-‘ilmiyya,” in Abū Zayd’s *al-Naṣṣ, al-sulṭa, al-ḥaqīqa. Al-Fikr al-dīnī bayna irādāt al-ma‘rifā wa-irādāt al-haymana*, [Beirut 1995] Beirut <sup>2</sup>1997, pp. 13-66, here p. 53.

<sup>50</sup> See for example Abū Zayd, “al-Turāth bayna l-tawjīh al-idyūlūjī wa-l-qirā’a al-‘ilmiyya,” pp. 64-66, and “al-Tanwīr al-islāmī. Judhūruhū wa-āfāquhū min al-Mu‘tazila wa-bn Rushd ilā Muḥammad ‘Abduh,” *al-Qāhira* 150 (1995), pp. 29-45.

<sup>51</sup> See Louis Gardet, “‘Ilm al-kalām,” in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 3, pp. 1141-50, especially p. 1148.

retical and methodological nature in order to demonstrate that there is something historical, individual and relative in *every* interpretation. This discourse of plurality and relativity stands in clear contrast to the modern and often ideological Arab-Islamic usage of the term *tawḥīd* which, of course, is used in the first place to denote the “oneness” of God, but which corresponds, on a structural level, with the attempt to bring about a political, ideological and religious kind of unity (*wahda*) and, one might say, uniformity.<sup>52</sup> This discourse of *tawḥīd* has no appeal for Abū Zayd, be it on the modern ideological level or on the level of classical Islamic theology of which the Mu‘tazila, of course, is an integral part. It is not surprising that Abū Zayd, in an explicit critique of Ḥanafī’s project for an “Islamic Left”, rebukes his former teacher for underestimating the role of the principle of ‘*adl* (divine justice) in the thought of the Mu‘tazilites and for concentrating on the role they assigned to the principle of *tawḥīd*.<sup>53</sup>

### *The createdness of the Qurʾān*

This distance from theological argumentation and the rhetoric of *tawḥīd* can also be detected in what must be considered as Abū Zayd’s most courageous and most important borrowing from the Mu‘tazila: his definition of the metaphysical status of the Qurʾān. Although he has always been critical of the idea of an uncreated and eternal Qurʾān which, according to *Mafhūm al-naṣṣ*, denies “the dialectical relationship between the text and the cultural reality,”<sup>54</sup> he avoided, up to and including that study, showing clear agreement with the opposite position, namely, the theory of the “creation of the Qurʾān” (*kbalq al-Qurʾān*), for which the Mu‘tazila has been blamed time and again through the course of Islamic history.<sup>55</sup> Only in a number of articles which appeared in the 1990s does he take a clear stance on this issue.<sup>56</sup> There, Abū Zayd for the first time openly endorses the notorious Mu‘tazilite position. Nevertheless, he gives it a new meaning which removes it from its original theological context which was composed of arguments concerning God’s attributes and uniqueness, and places it within the context of one of his own themes, the historicity (*tārīkhiyya*) of the Qurʾān. Classical arguments, such as the claim that the idea of the eternity of the

<sup>52</sup> Some aspects of this phenomenon are described by Tamara Sonn, “Tawḥīd,” in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 4, pp. 190-98.

<sup>53</sup> Abū Zayd, “al-Turāth bayna l-ta’wil wa-l-talwin,” p. 175.

<sup>54</sup> Abū Zayd, *Mafhūm al-naṣṣ*, p. 42.

<sup>55</sup> On this idea see, with further references, J.D. Pearson, “al-Ḳurʾān,” in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 5, pp. 400-32, here p. 426.

<sup>56</sup> Abū Zayd, “Qirāʾat al-nuṣūṣ al-dīniyya;” idem, “al-Tārīkhiyya. Al-Mafhūm al-multabis;” first published as “Mafhūm ‘al-tārīkhiyya’ al-muftarā ‘alayh;” in Abū Zayd, *al-Taḥkīr fī zaman al-takfīr. Didd al-jabl wa-l-zayf wa-l-khurāfa*, Cairo 1995, pp. 197-230, reprinted in reversed form in Abū Zayd’s *al-Naṣṣ, al-sulṭa, al-ḥaqīqa*, pp. 67-89; “al-Turāth bayna l-tawjīh al-idyūlūjī wa-l-qirāʾa al-‘ilmiyya.”

Qurʾān contradicts the principle of *tawḥīd* and therefore leads to a form of idolatry (*ʔathaniyya*),<sup>57</sup> and the comparison of this idea with the erroneous Christian dogma of the “divine nature” of Christ,<sup>58</sup> are mentioned by him, but they are not at the core of his argumentation. Instead, he takes up these arguments as an additional means of convincing his readers that God cannot have communicated with man outside of history and that the Qurʾān, therefore, belongs to the world of *ḥudūth*, *tārīkhiyya* and *zamāniyya*. He even emphasizes that he does not want to discuss the question of the nature of the Qurʾān from a theological (*lābūṭī*) perspective, since this would make him party to a controversial dogmatical issue (*qadiyya ʔaqīdiyya kbilāfiyya*).<sup>59</sup> At the same time, he clearly recognises the fact that with the notion of *kbalq al-Qurʾān*, he and the Mu‘tazila have different things in mind. Yet he claims that these things – strict monotheism<sup>60</sup> in the case of the Mu‘tazila, and the historicity of the divine speech in his own case – are directly bound up with one another, even though the “philosophical” consequences of the idea of the createdness of the Qurʾān might have “escaped the notice” of the school (*rubbamā ghābat ʔan al-mu‘tazila*).<sup>61</sup>

### Conclusion

Since the Arab re-discovery of the Mu‘tazila in the first half of the 20<sup>th</sup> century, the work of Abū Zayd certainly constitutes one of the most serious attempts to integrate Mu‘tazilite forms of argumentation into modern Muslim discourse. Although this gives a certain legitimacy to the term “Neo-Mu‘tazilite”, it should not be applied to Abū Zayd without reservation and without a clear idea of that which it is supposed to represent. As I have tried to show in this paper, Abū Zayd’s exegetical ideas are further removed from the spirit of dogmatic theology and closer to hermeneutical thought and to a mystical approach to religion than a concentration on this term would suggest.

### References

ʔAbd al-Jabbār b. Aḥmad b. ʔAbd al-Jabbār al-Hamadhānī al-Asadābādī, *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʔadl* 4-9, 11-17, 20, ed. Muṣṭafā Ḥilmī [et al.], Cairo 1961-65.

<sup>57</sup> Abū Zayd, “al-Tārīkhiyya. Al-Mafhūm al-multabis,” pp. 72, 74.

<sup>58</sup> Abū Zayd, “Qirāʔat al-nuṣūṣ al-dīniyya,” pp. 204-5. This argument can already be found in one of the letters by which the caliph al-Maʔmūn initiated the *miḥna*. See Martin Hinds, “Miḥna,” in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 7, pp. 2-6, here p. 5.

<sup>59</sup> Abū Zayd, “Qirāʔat al-nuṣūṣ al-dīniyya,” p. 204.

<sup>60</sup> *Waḥdāniyyat [Allāb] al-muṭlaqa wa-tafarrudubū l-kāmīl*, as he says in his MA thesis. See Abū Zayd, *al-Ittijāh al-ʔaqlī fī l-tafsīr*, p. 245; compare *ibid.*, pp. 70, 79.

<sup>61</sup> Abū Zayd, “al-Turāth bayna l-tawjīh al-idyūlūjī wa-l-qirāʔa al-ʔilmiyya,” p. 33.

- ‘Abd al-Raḥmān, ‘Ā’isha, *al-Tafsīr al-bayānī li-l-Qur’ān al-karīm* 1-2, Cairo 1962-69.
- ‘Abduh, Muḥammad, *Rissalat al Tarwīd. Exposé de la religion musulmane*, transl. with an introd. by Bernard Michel and Moustapha Abdel Razik, Paris 1925.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, “al-‘Alāmāt fi l-turāth. Dirāsa istikhāfiyya,” in *Anzimat al-‘alāmāt*, ed. Qāsim and Abū Zayd, pp. 73-132 [repr. in Abū Zayd, *Isbkāliyyāt al-qirā’a wa-ālīyyāt al-ta’wīl*, Beirut <sup>4</sup>1996, pp. 51-116].
- , *Falsafat al-ta’wīl. Dirāsa fī ta’wīl al-Qur’ān ‘inda Muḥyī l-Dīn Ibn ‘Arabī*, [Beirut 1983] Beirut <sup>4</sup>1998.
- , *Hākadhā takallama Ibn ‘Arabī*, Cairo 2002.
- , *al-Ittijāb al-‘aqlī fī l-tafsīr. Dirāsa fī qāḍiyyat al-majāz fī l-Qur’ān ‘inda l-Mu’tazila*, [Beirut 1981] Beirut <sup>4</sup>1996.
- , *Ein Leben mit dem Islam*, transl. from the Arabic by Chérifa Magdi, narrated by Navid Kermani, Freiburg 1999.
- , *Mafhūm al-naṣṣ. Dirāsa fī ‘ulūm al-Qur’ān*, [Beirut 1990] Beirut <sup>2</sup>1994.
- , “Mafhūm ‘al-tārikhiyya’ al-muftarā ‘alayh,” in Abū Zayd, *al-Tafkīr fī zaman al-takfīr. Didd al-jabl wa-l-zayf wa-l-khurāfa*, Cairo 1995, pp. 197-230 [repr. in reversed form as “al-Tārikhiyya. Al-Mafhūm al-multabis,” in Abū Zayd, *al-Naṣṣ, al-sulṭa, al-ḥaqīqa*, [Beirut 1995] Beirut <sup>2</sup>1997, pp. 67-89].
- , *Naqd al-khiṭāb al-dīnī*, [Cairo 1992] Cairo <sup>2</sup>1994.
- , *al-Naṣṣ, al-sulṭa, al-ḥaqīqa. Al-Fikr al-dīnī bayna irādat al-ma’rifa wa-irādat al-baymana*, [Beirut 1995] Beirut <sup>2</sup>1997.
- , “Qirā’at al-nuṣūṣ al-dīniyya. Dirāsa istikhāfiyya li-anmāt al-dalāla,” *Majallat al-ma’had al-miṣrī li-l-dirāsāt al-islāmiyya fī Madrīd* 1990 [repr. in Abū Zayd, *Naqd al-khiṭāb al-dīnī*, [Cairo 1992] Cairo <sup>2</sup>1994, pp. 195-225].
- , “al-Tanwīr al-islāmī. Judhūruhū wa-āfāquhū min al-Mu’tazila wa-bn Rushd ilā Muḥammad ‘Abduh,” *al-Qāhira* 150 (1995), pp. 29-45.
- , “al-Turāth bayna l-ta’wīl wa-l-talwīn. Qirā’a fī mashrū‘ al-yasār al-islāmī,” *Alif. Journal of Comparative Poetics* 10 (1990), pp. 54-109 [repr. in Abū Zayd, *Naqd al-khiṭāb al-dīnī*, [Cairo 1992] Cairo <sup>2</sup>1994, pp. 137-93].
- , “al-Turāth bayna l-tawjīh al-idyūlūjī wa-l-qirā’a l-‘ilmiyya,” in Abū Zayd, *al-Naṣṣ, al-sulṭa, al-ḥaqīqa*, [Beirut 1995] Beirut <sup>2</sup>1997, pp. 13-66.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid and Sīzā Qāsim (eds.), *Anzimat al-‘alāmāt fī l-lugha wa-l-adab wa-l-thaqāfa. Madkhal ilā l-simyūṭiqā*, Cairo 1986.
- Amīn, Aḥmad, *Duḥā l-islām* 1-3, [Cairo 1933-36] Cairo <sup>6</sup>1961.
- Bouamrane, Chikh, *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane (Solution mu’tazilite)*, Paris 1978.
- Boullata, Issa J., “Modern Qur’ān Exegesis. A Study of Bint al-Shāṭi’'s Method,” *The Muslim World* 64 ii (1974), pp. 103-13.
- Caspar, Robert, “Un aspect de la pensée musulmane moderne. Le renouveau du mo’tazilisme,” *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Etudes Orientales du Caire* 4 (1957), pp. 141-202.

- Danecki, Janusz, "Is Language a Human Creation? Al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār on the origin of language," *Hémispheres* 10 (1995), pp. 45-52.
- Dhiyāb, Amīn Nāyif, *Jadal al-afkār. Qirā’a fī afkār hizb al-tahrīr ḥawla afkār al-ulūhiyya wa-l-qadā’ wa-l-qadar wa-l-ajal wa-l-rizq wa-l-hudā wa-l-ḍalāl wa-l-naṣr wa-l-jazā’*, Amman 1995.
- The Encyclopaedia of Islam*. New Edition 1-11. Leiden 1960-2004.
- Gardet, Louis, "Signification du ‘renouveau mu‘tazilite’ dans la pensée musulmane contemporaine," in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday*, eds. S.M. Stern, Albert Hourani, Vivian Brown, Oxford 1972, pp. 63-75.
- Goldziher, Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920.
- Ḥanafī, Ḥasan, "Mādhā ya‘nī: al-yasār al-islāmī?" in *al-Yasār al-islāmī. Kitābāt fī l-nahḍa al-islāmiyya*, ed. Ḥasan Ḥanafī, Cairo 1981, pp. 5-48.
- Heinrichs, Wolfhart, "On the Genesis of the *ḥaḳīqa majāz* Dichotomy," *Studia Islamica* 59 (1984), pp. 111-40.
- Hildebrandt, Thomas, *Neo-Mu‘tazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*, Leiden 2007.
- ‘Imāra, Muḥammad, *al-Islām wa-falsafat al-ḥukm*, Beirut 1977.
- , *al-Mu‘tazila wa-mushkilat al-ḥurriyya al-insāniyya*, [Beirut 1972] Cairo / Beirut 21988.
- (ed.), *Rasā’il al-‘adl wa-l-tawḥīd* 1-2, Cairo 1971.
- Isutzu, Toshihiku, *God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo 1964.
- , *The Structure of Ethical Terms in the Koran. A Study in Semantics*, Tokyo 1959 [revised ed.: *Ethico-Religious Concepts in the Qur’ān*, Montreal 1966].
- Jābirī, Muḥammad ‘Ābid, "al-‘Aqlāniyya al-‘arabiyya wa-l-siyāsa. Qirā’a siyāsiyya fī uṣūl al-Mu‘tazila," *al-Waḥda* 51 (1988), pp. 65-68.
- Jomier, Jacques, "Quelques positions actuelles de l’exégèse coranique en Egypte révélées par une polémique récente (1947-1951)," *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Etudes Orientales du Caire* 1 (1954), pp. 39-72.
- Kermani, Navid, "Die Affäre Abū Zaid. Eine Kritik am religiösen Diskurs und ihre Folgen," *Orient* 35 i (1994), pp. 25-49.
- , "From Revelation to Interpretation. Nasr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Qur’an," in *Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an*, ed. Suha Taji-Farouki, Oxford / London 2004, pp. 169-92.
- , *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept wahy in Naṣr Ḥamīd Abū Zayds Maṣḥūm an-naṣṣ*, Frankfurt 1996.
- Khalaf Allāh, Muḥammad Aḥmad, *al-Fann al-qaṣaṣī fī l-Qur’ān al-karīm*, Cairo 1950-51.
- Khālid, Detlev, "Some Aspects of Neo-Mu‘tazilism," *Islamic Studies* 8 iv (1969), pp. 319-47.

- Khūli, Amīn, *al-Taḥsīn. Maʿālim ḥayātībī wa-minḥajubū l-yaʿwam*, Cairo 1944.
- Kopf, Lothar, "Religious Influences on Medieval Arabic Philology," *Studia Islamica* 5 (1956), pp. 33-59.
- Lotman, Jurij M., *Die Struktur literarischer Texte*, transl. Rolf-Dietrich Klein, Munich 1972.
- Loucel, Henri, "L'origine du langage d'après les grammairiens arabes," *Arabica* 10 (1963), pp. 188-208, 253-81; 11 (1964), pp. 57-72, 151-87.
- Mānakdīm Shashdīw, Abu l-Ḥusayn Aḥmad, *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, ed. [as a work by ʿAbd al-Jabbār] ʿAbd al-Karīm ʿUthmān, Cairo 1384/1965.
- Martin, Richard C. and Mark R. Woodward (with Dwi Surya Atmaja), *Defenders of Reason in Islam. Muʿtazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford 1997.
- Muruwwa, Ḥusayn, *al-Nazaʿāt al-māddiyya fī l-falsafa al-ʿarabiyya al-islāmiyya* 1-2, [Beirut 1978] Beirut 1988.
- Nader, Albert Nasrī, *Le système philosophique des Muʿtazila (premiers penseurs de l'Islam)*, Beirut 1956.
- Nādir, Albīr Naṣrī, *Falsafat al-muʿtazila. Falāsifat al-islām al-asbaqīn* 1-2, Alexandria 1950-51.
- The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* 1-4, ed. John L. Esposito, New York / Oxford 1995.
- Qāshā, Suhayl, *Ruʿya jadīda fī l-Muʿtazila*, Beirut 1997.
- Schoen, Ulrich, *Determination und Freiheit im arabischen Denken heute. Eine christliche Reflexion im Gespräch mit Naturwissenschaften und Islam*, Göttingen 1976.
- Shah, Mustafa, "The Philological Endeavors of Early Arabic Linguists. Theological Implications of the *tawqīf-iṣṭilāḥ* Antithesis and the *majāz* Controversy," *Journal of Qurʾānic Studies* 1 i (1999), pp. 27-46, and 2 i (2000), pp. 43-66.
- Speicher, Katrin, "Einige Bemerkungen zu al-Ḥūlīs Entwurf eines *tafsīr adabī*," in *Encounters of Words and Texts. Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild*, eds. Lutz Edzard and Christian Szyska, Hildesheim 1997, pp. 3-21.
- ʿUṣfūr, Jābir, "'Maḥūm al-naṣṣ' wa-l-ʿitizāl al-muʿaṣir," *Ibdāʿ* 9 iii (1991), pp. 30-47.
- Versteegh, C.H.M., *Arabic Grammar and Qurʾānic Exegesis in Early Islam*, Leiden 1993.
- Wansbrough, John, "Majāz al-Qurʾān. Periphrastic Exegesis," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33 (1970), pp. 247-66.
- Weiss, Bernard G., "Medieval Muslim Discussions of the Origin of Language," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 124 i (1974), pp. 33-41.
- Wielandt, Rotraud, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971.
- Wild, Stefan, "Die andere Seite des Textes. Naṣr Ḥāmid Abū Zaid und der Koran," *Die Welt des Islams* 33 (1993), pp. 256-61.

## Index

- Ab Ḥasda/Hisda *see* Abu l-Ḥasan al-Şūrī  
‘Abbād b. Sulaymān 477  
‘Abbāsids 11, 39, 471  
‘Abd Allāh b. ‘Amr b. ‘Alī b. Yaḥyā b. al-  
Hasan al-Ḥaydānī Abī ‘Amr al-Tamīmī 87,  
88  
‘Abd Allāh b. Ḥamza al-Manşūr bi-llāh 338  
‘Abd Allāh b. Saba’ 49, 50, 51  
‘Abd Allāh b. al-Zubayr 55  
‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadhānī,  
“Qāḍī l-quḍāt” 11, 13, 15, 18, 19, 21, 23,  
27, 28, 29, 46, 49, 51, 55, 75, 83, 88, 90,  
92, 93, 94, 95, 101, 102, 103, 104, 105,  
106, 107, 108, 128, 129, 130, 131, 132,  
133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140,  
141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148,  
149, 150, 151, 152, 153, 154, 161, 163,  
164, 229, 232, 298, 331, 377, 380, 387,  
392, 393, 394, 395, 396, 407, 413, 416,  
444, 445, 447, 452, 470, 471, 472, 473, 474,  
475, 477, 478, 479, 481, 482, 483, 484, 485,  
486, 488, 489, 500, 502, 503, 504  
‘Abd al-Malik b. ‘Abd al-‘Azīz 25  
‘Abd al-Raḥmān “Bint al-Shāṭi’”, ‘Ā’isha 498  
‘Abd al-Rāziq, Muştafa’ 495  
‘Abd al-Razzāq b. Muḥammad b. Ṭāhir al-  
Samāwī 101, 102  
Abu l-‘Abbās al-Qalānisi 48  
Abū ‘Abd Allāh al-Başrī 11, 19, 21, 54, 55,  
102, 163, 466, 467, 471, 473, 474, 475, 484  
Abū ‘Abd Allāh b. al-‘Abbās al-  
Rāmahurmuzī 445  
Abū ‘Alī b. Ḥamdān 471, 472, 473, 474, 475  
Abū ‘Alī Ḥasan b. ‘Alī al-Başrī *see* Yefet ben  
Eli  
Abū ‘Alī al-Jubbā’ī 11, 12, 19, 21, 22, 23, 24,  
25, 27, 28, 29, 39, 40, 49, 53, 54, 82, 91,  
92, 95, 138, 139, 147, 151, 152, 162, 163,  
391, 393, 412, 416, 445, 451, 464, 465,  
466, 473, 474, 477, 478, 479, 482, 483, 487,  
488  
Abū Bakr 41, 43, 44, 49, 50, 51, 54, 55, 310  
Abū Bakr Aḥmad b. Dirār al-Dirārī 24, 25  
Abū Bakr al-‘Atṭār (Ibn Miqşam) 486  
Abū Bakr b. Abī Quḥāfa 54  
Abū Ḥanīfa 108  
Abu l-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad b. ‘Ubayd  
b. al-Zubayr al-Asadī (Ibn al-Kūfī) 304  
Abu l-Ḥasan al-Şūrī (Ab Ḥisda / Işhāq b. Fa-  
raj b. Mārūth) 20, 349, 351, 357, 361, 362,  
363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370,  
371, 372  
Abū Ḥāshim al-Jubbā’ī 11, 13, 21, 74, 75, 83,  
92, 95, 104, 130, 132, 139, 147, 151, 162,  
163, 232, 237, 331, 337, 339, 391, 393,  
412, 441, 445, 477, 478, 483  
Abu l-Hudhayl b. al-‘Allāf 49, 129, 136, 393,  
476  
Abu l-Ḥusayn al-Başrī 11, 13, 14, 15, 18, 19,  
22, 52, 54, 104-105, 107, 163, 229, 230,  
231, 232, 234, 237, 297, 298, 299, 300,  
302, 303, 304, 305, 306, 308, 310, 311,  
313, 314, 331, 335, 339, 419, 420, 421,  
441, 452  
Abu l-‘Imrān Mūsā b. Ya’qūb b. Işhāq 353  
Abū Işhāq b. ‘Ayyāsh 11, 150, 151  
Abū Ja’far Muḥammad b. Ya’qūb al-Jadīdī  
335  
Abū Muḍar Maḥmūd b. Jarīr al-Ḍabbī al-  
Işfahānī 331, 332  
Abū Muḥammad b. Ḥamdān 471  
Abū Mujālid 44, 53  
Abū Muslim Muḥammad b. Baḥr al-Işfahānī  
471, 472, 473  
Abu l-Qāsim al-Bustī 14  
Abu l-Qāsim al-Ḥusayn b. ‘Alī al-Maghribī  
84, 87  
Abu l-Qāsim b. al-Ḥusayn b. Shabīb al-  
Tihāmī 338  
Abu l-Qāsim al-Ka’bī al-Balkhī 13, 19, 23,  
27, 29, 39, 40, 41, 45, 46, 47, 48, 49, 50,  
51, 52, 53, 54, 55, 56, 75, 83, 139, 416,  
470, 473, 474, 476  
Abu l-Qāsim al-Kātib al-Balkhī 52  
Abu l-Qāsim al-Wāsiṭī 467  
Abū Rashīd al-Nisābūrī 12, 104, 412  
Abū Rīda, Muḥammad ‘Abd al-Hādī 104  
Abū Sa’id b. Afīf 353  
Abū Sa’id Lāwī b. Ḥasan al-Başrī *see* Levi ben  
Yefet  
Abū Shujā’ al-Rūdhrawārī, 468, 470  
Abū ‘Ubayda 500

- Abū Zayd, Naşr Ḥāmid 20, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509  
 Abū Zur‘a ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Amr al-Başrī 25  
 Adam 134, 135, 365, 489  
 Aflaḥiyya 27  
 Āghā Buzurg al-Ṭīhrānī 101  
 Ahl al-ḥadīth *see* Traditionalists  
 Aḥmad b. Dāwūd al-Makkī 25  
 Aḥmad b. Ḥanbal 26, 47  
 Aḥmad b. Sahl b. Hishām al-Marwazī 470  
 -Ahwāz 309, 464  
 ‘Ā’isha 43, 44, 45, 53, 55  
 -‘Alam (Mount) 305  
 Aleppo 17, 352  
 ‘Ali al-Aswārī 23  
 ‘Ali b. Abī Ṭālib 26, 27, 40, 41, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 313, 467  
 ‘Ali b. Būya *see* ‘Imād al-Dawla  
 ‘Ali b. Kāma 469  
 ‘Ali b. Shlūmū *see* ‘Ali b. Sulaymān al-Maqdisī  
 ‘Ali b. Sulaymān al-Maqdisī (‘Ali b. Shlūmū) 160, 419, 422, 428, 434, 436, 437, 440, 441  
 Althusser, Louis 501  
 ‘Amr b. ‘Ubayd 47, 49  
 Ansari, Hassan 16, 331  
 Arabs 303, 311  
 Aristotle 59, 70, 72, 75, 77, 335, 429  
 Aşḥāb al-ḥadīth *see* Traditionalists  
 -Ash‘arī, Abū l-Ḥasan 12, 21, 26, 29, 39, 46, 60, 61, 65, 66, 70, 81  
 -Ash‘arī, Sa‘d b. ‘Abd Allāh 29  
 Ash‘ariyya 47, 102, 108, 135, 139, 140, 237, 364, 370, 499, 500  
 Ashdod 352  
 Ashīmūn 312  
 Ayyubids 353, 354  
 Azāriqa 28  
  
 Babylon 309, 310  
 Baghdad 11, 13, 15, 24, 25, 28, 39, 46, 60, 64, 65, 70, 75, 82, 91, 466  
 -Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir 42, 45, 46, 47, 48, 49, 56  
 Baghdādī Mu‘tazilis 11, 13, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 60, 143, 416, 478  
  
 Bahā’ al-Dīn Muḥammad b. Ḥasan Ibn Isfandiyār 52  
 Bahshamiyya 11, 13, 14, 16, 19, 21, 22, 83, 95, 102, 229, 235, 237, 445  
 Bakr b. Ukht ‘Abd al-Wāhid b. Zayd 476  
 Balkh 75  
 Banū Hāshim 303, 304  
 Banu l-Naḍir 304  
 Banū Qaynuqā‘ 304  
 Baron, Salo Wittmayer 354  
 Basra 21, 82, 91, 157, 164, 165, 310, 312  
 Basran Mu‘tazilis 11, 40, 51, 53, 54, 60, 91, 161, 163  
 Batihīyya 27  
 Bāṭiniyya 335  
 Batriyya 27, 41, 43  
 -Baydāwī, ‘Abd Allāh b. ‘Umar 139  
 -Bayhaqī, Zayd b. al-Ḥasan b. ‘Ali 24  
 Ben Asher 159  
 Ben-Ḥayyim, Ze‘ev 355  
 Ben Naphtali 159  
 Ben-Shammai, Haggai 15, 158, 159, 218, 377, 389  
 Ben-Zvi, Yizhaq 355  
 Benjamin of Tudela 351  
 Berlin 356  
 Biram, Arthur 12  
 Bishr b. al-Mu‘tamir 40, 41, 42, 43, 45, 47, 54, 129, 476, 478  
 Borisov, Andrej Jacovlevič 15, 377, 380, 387, 389, 422  
 Broadie, Alexander 355  
 Budapest 15  
 Bukhārā 335  
 Būyids 468, 471  
 Byzantines 311, 312  
 Byzantium 311  
  
 Cairo (Fustāt) 15, 17, 157, 350, 352, 353, 356, 357, 422  
 Caspar, Robert 495  
 Caucasus 17  
 Chiesa, Bruno 234  
 Children of Ishmael 304  
 Children of Israel *see* Israelites  
 Christians 130, 223, 298, 306, 307, 310, 312, 313, 332, 333, 496  
 Companions of the Prophet 28, 48, 54, 143, 467, 473, 474, 484  
 Constantinople *see* Istanbul



- Cook, Michael 487  
 Cowley, Arthur Ernest 363  
 Crimea 17, 378  
 Crown, Alan D. 352, 355, 356  
 Ctesiphon *see* Madā'in
- Dahriyya 333, 428  
 Damascus 17, 350, 351, 352, 353, 354, 362  
 David (King) 311  
 David al-Fasi 160  
 David b. Boaz 162  
 Dāwūd b. Marwān al-Muqammaş 16, 163  
 Dayşāniya 223  
 Dead Sea 308  
 Dexinger, Ferdinand 354  
 -Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad 49, 84  
 Dhiyāb, Amīn Nāyif 496  
 Dilthey, Wilhelm 501  
 Dīrār b. 'Amr 23, 47, 48, 49, 81  
 Dīrāriyya 46  
 Dualists 333, 427, 428  
 Duranim 310
- Ebied, Rifaat 298  
 Egypt 13, 17, 60, 313, 352, 353, 365, 377, 378  
 Elam *see* al-Māhin  
 Ephah 308  
 van Ess, Josef 45, 65  
 Europe 352  
 Eve 489  
 Ezekiel 312, 315
- Faḍl b. Mufarraj 459  
 Fakhr al-Dīn 'Abd Allāh b. al-Hādī b. Yaḥyā  
 b. Ḥamza 23  
 Fārāb 60  
 -Fārābī 19, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67,  
 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78,  
 332, 335  
 Fārān *see* Paran (Mount)  
 -Farrā' 500  
 Fārs 471  
 Fāthiyya 27  
 Faṭimids 353  
 Firkovitch, Abraham 17, 157, 357, 358, 363,  
 378  
 Flavius Josephus 354  
 Florentin, Moshe 356  
 Frank, Richard 21, 61, 65  
 Fraser, James G. 352
- Fustāt *see* Cairo
- Gadamer, Hans-Georg 501  
 Gardet, Louis 140, 495  
 Gaza 352  
 Gerizim, Mount 349, 354, 357, 361  
 Germany 356  
 -Ghazalī, Abū Ḥāmid 107, 331, 333, 334, 485  
 Gimaret, Daniel 17, 22, 133, 139, 389  
 Goldziher, Ignaz 495
- Habakkuk 314  
 -Hādī ilā l-Ḥaqq Yaḥyā b. al-Ḥusayn 24, 53  
 -Ḥādītha 84  
 Hagar 302, 308  
 -Ḥajūrī, Yūsuf b. Muḥammad 23  
 -Ḥākim al-Jishumī, al-Muḥsin b. Muḥammad  
 al-Bayhaqī 22, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 51,  
 52, 53, 55, 56, 83, 84, 466, 467, 472, 474,  
 475  
 Halkin, Abraham 363  
 Hamdan, Omar 387  
 -Hamdānī, Muḥammad b. 'Abd al-Malik  
 466, 467, 473, 474, 475  
 Ḥamza b. 'Abd al-Muṭṭalib 54  
 Ḥanafī, Ḥasan 496, 497, 501, 507, 508  
 Ḥanafīyya 332  
 Ḥanbaliyya 60, 64, 66, 76, 108  
 -Ḥārīth b. Abī Usāma 25  
 Ḥarrān 353  
 -Ḥārūnī, Abū l-Ḥusayn Aḥmad 21  
 -Ḥārūnī, Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn 21-  
 22, 24  
 Harviainen, Tapani 352, 357  
 -Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib 54  
 -Ḥasan b. Sāliḥ 41  
 Ḥashwiyya 25, 26, 364, 371  
 Ḥaydān 87  
 Heemskerck, Margaretha T. 13  
 Heidegger, Martin 501  
 Ḥijāz 304, 307, 313  
 Hilāl b. al-'Alā' al-Raqqī 25  
 -Hillī, al-Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭaḥhar 150  
 -Ḥimmaşī al-Rāzī, Sadīd al-Dīn Maḥmūd b.  
 'Alī b. Ḥasan 19, 297, 298, 299, 300, 313,  
 314  
 Hippocrates 353  
 Hishām b. al-Ḥakam 26  
 Hit 17  
 Ḥolon 349

- Horten, Max 12  
 Ḥumayd b. Aḥmad al-Muḥallī al-Hamdānī 337  
 von Humboldt, Alexander 506  
 -Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib 54  
 -Ḥusaynī, Aḥmad 101, 422, 423, 427, 428
- Ibāḍiyya 28  
 Ibn ʿAbbās, ʿAbd Allāh 500  
 Ibn Abī ʿAllān, Abu l-Qāsim 464, 465, 466, 472, 473, 474, 482, 487  
 Ibn Abi l-Ḥadīd, ʿAbd al-Ḥamīd 40, 44, 45, 46, 54, 55  
 Ibn Abī Maryam 25  
 Ibn Abī Uṣaybiʿa 353  
 Ibn ʿArabī, Muḥyi l-Dīn 501, 502, 504, 506  
 Ibn al-Dāʿī, Abū ʿAbd Allāh 474  
 Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad b. ʿAlī 22  
 Ibn Hindū, Abu l-Faraj ʿAlī b. al-Ḥusayn 335  
 Ibn al-Hitī 159  
 Ibn al-Ikhshīd, Abū Bakr Aḥmad b. ʿAlī 82, 83, 84, 92, 95, 104, 478  
 Ibn al-Jawzī 469, 470  
 Ibn Khallād, Abū ʿAlī 11, 163, 393  
 Ibn al-Khallāl al-Baṣrī, Abū ʿUmar 19, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 99  
 Ibn al-Kūfī *see* Abu l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad b. ʿUbayd b. al-Zubayr al-Asadī  
 Ibn Kullāb 106, 108  
 Ibn al-Malāḥimī al-Kh<sup>w</sup>ārizmī, Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad 13, 14, 16, 17, 19, 22, 104, 105, 230, 232, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 421  
 Ibn Mattawayh, Abū Muḥammad Ḥasan b. Aḥmad 13, 16, 17, 102, 104, 145, 147, 232, 377, 389, 397  
 Ibn Miqṣam *see* Abū Bakr al-ʿAttār  
 Ibn al-Murtaḍā, Aḥmad b. Yaḥyā 83  
 Ibn al-Nadīm, Muḥammad b. Iṣḥāq 22, 25, 82, 84, 85, 87, 91, 304  
 Ibn Qutayba, ʿAbd Allāh b. Muslim 299  
 Ibn Rabban al-Ṭabarī 19, 298, 299, 300, 302, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 313  
 Ibn al-Rāwandī 12, 41, 42, 44, 45, 49, 50, 65, 66  
 Ibn Shahrāshūb 89  
 Ibn Shannabūdh 486  
 Ibn Sinā, Abū ʿAlī 331, 332, 334, 335, 354  
 Ibn Ṭāwūs, ʿAlī b. Mūsā 27, 85, 86, 87, 92
- Ibn Tibbon, Moshe 19  
 Ikhshīdiyya 13, 83  
 Ikhwān al-Ṣafāʾ 128  
 ʿImād al-Dawla (ʿAlī b. Būya) 471  
 Imāmiyya (Imāmis, Imāmi Shīʿis, Twelver Shīʿis, Shīʿa) 14, 26, 27, 28, 46, 50, 51, 52, 56, 87, 135, 297, 313  
 ʿImāra, Muḥammad 507  
 ʿImrān b. Shāhīn 466  
 India 16  
 Iran 17, 64, 65, 71, 337  
 Iraq 17, 71, 75, 84, 162, 165, 313, 337  
 Isaac 304  
 Isaiah 309, 310, 311, 312, 314  
 Iṣfahān 471  
 Iṣḥāq b. Faraj b. Mārūth *see* Abu l-Ḥasan al-Ṣūfī  
 Ishmael 302, 303, 304, 305, 309, 311, 314  
 -Iskāfi, Abū Jaʿfar 40, 41, 43, 44, 54  
 Ismāʿiliyya 335  
 Israel 158, 312, 349, 355  
 Israelites (Children of Israel) 303, 304, 309, 314, 365  
 Istanbul 352  
 Izutsu, Toshihiko 506  
 ʿIzz al-Dawla Bakhtiyār 467, 468
- Jaʿfar b. Abī Ṭālib 54  
 Jaʿfar b. Aḥmad b. ʿAbd al-Salām b. Abī Yaḥyā 337  
 Jaʿfar b. Ḥarb 40, 41, 43, 44, 53, 55, 91, 92, 95, 466, 487, 488, 489  
 Jaʿfar b. Mubashshir 41, 42, 43, 44, 53, 54, 477, 479  
 Jaffa 352  
 -Jāḥiz, Abū ʿUthmān 12, 44, 50, 52, 74, 500, 502, 503  
 Jahm b. Ṣafwān 142, 500  
 Jahmiyya 142  
 Jārūdiyya 41  
 -Jazīra 313  
 Jerusalem 17, 157, 158, 162, 164, 165, 234, 309, 349, 353, 355, 357, 377, 379  
 Jesus (al-Masiḥ / Christ) 25, 26, 305, 332, 509  
 John Philoponus 335  
 Jordan river 489  
 -Jundārī 22  
 -Jurjānī, Muḥammad b. ʿAlī 101, 502, 504, 506

- Ka'ba 303, 309  
 Karaites 15, 157, 158, 162, 163, 165, 350,  
 351, 353, 377, 387  
 Karrāmiyya 236  
 -Kāzimayn 468  
 Kedar 308, 309, 311, 314  
 Kermani, Navid 497, 506  
 Khalaf Allāh, Muḥammad Aḥmad 498  
 Khālid, Detlev 495  
 -Khath'amī 469, 470  
 -Khatīb al-Baghdādī 49  
 Khawārij 28  
 Khaybar 304, 313  
 -Khayyāt, Abu l-Ḥusayn 12, 26, 39, 41, 42,  
 43, 44, 45, 49, 52, 53, 54, 55, 144, 476  
 -Khūlī, Amin 498, 505, 506  
 Khurāsān 39, 470  
 Khūzistan 309  
 Kh<sup>v</sup>ārizm 331  
 -Kindī, Abū Ya'qūb 69, 335  
 Kohlberg, Etan 85  
 Kullābiyya 102, 237  
 Kush (rivers of) 313  
 Kuthayyir al-Nawā' 41  
  
 -Labbād, Qāḍī 163  
 Lebanon 310, 353, 496  
 Lebedev, Victor 378, 412, 437  
 Levi ben Yefet (Abū Sa'īd Lāwī b. Ḥasan al-  
 Baṣīr) 19, 157, 158, 159, 160, 161, 162,  
 163  
 London 351, 356  
 Lotman, Jurij M. 506  
 Lucknow 336  
  
 MacDonald, John 355  
 Macuch, Rudolf 356  
 -Madā'in 307  
 Madelung, Wilferd 13, 41, 52, 160, 300  
 Ma'din Banī Sulaym 304-305  
 Maghrib 313  
 -Mahdī li-Dīn Allāh 'Alī b. Muḥammad b.  
 'Alī 88  
 -Māhīn (Media; Elam) 309  
 Majī' Allāh 305  
 Majūs 223  
 -Malaṭī, Abu l-Ḥusayn 41, 42  
 Mamluks 354  
 -Ma'mūn 509  
  
 Mānakdīm Shashdīw, Abu l-Ḥusayn Aḥmad  
 13, 46, 51, 52, 53, 55, 56, 103, 104, 140,  
 149, 389, 407, 477, 478, 479, 484, 500  
 Manchester 356  
 Manicheans 223  
 -Maṣūr, Muḥammad 337  
 Maṣūr Judah ben Daniel 160  
 Margoliouth, George 159  
 Martin, Richard C. 495, 497  
 Mary 134  
 Mashhad 336  
 -Masīḥ *see* Jesus  
 -Māturīdī, Abu l-Manṣūr 48, 71  
 Mawṣil *see* Mosul  
 McDermott, Martin 13  
 Mecca 303, 304, 305, 307, 308, 309, 310, 311  
 Media *see* al-Māhīn  
 Medina 303, 304  
 Michel, Bernard 495  
 Midian 308  
 Milan 17  
 Mingana, Alphonse 298, 300, 311  
 Moses 220, 303, 304, 305, 307, 349, 359  
 Mosul 84  
 Mourners of Zion 157, 162, 164  
 -Mu'allim al-Barakāt 361  
 Mu'āwiya 44  
 Mu'ayyid al-Dawla 468, 469, 471, 472, 473,  
 476, 483  
 -Mu'ayyid bi-llāh Yaḥyā b. Ḥamza 22  
 -Muḡhīra b. Shu'ba 55  
 Muhadhhdhib al-Dīn Yūsuf b. Abī Sa'īd al-  
 Sāmīrī 353  
 -Muḡhallī, Sulaymān b. Muḥammad 23  
 Muḥammad (Prophet) 41, 49, 50, 52, 54, 55,  
 62, 103, 106, 107, 149, 150, 297, 298, 299,  
 302, 303, 304, 305, 306, 307, 311, 313,  
 314, 315, 498  
 Muḥammad b. Zayd 52  
 Muḥammad b. Zayd b. Rizām al-Ṭā'ī 335  
 Mu'izz al-Dawla 466, 467, 468, 471, 473, 474,  
 475, 476, 484, 486  
 Mujāhid, Abu l-Hajjāj 500  
 Mujbira 19, 102, 364, 366, 367  
 Munk, Salomo 15  
 Muqātil Ibn Sulaymān 500  
 -Muqtadir 60, 471  
 -Murdār, Abū Mūsā 42, 43, 44, 47, 54, 477,  
 488

- Murji'a 25, 28  
 Mūsā *see* Moses  
 Mūsā b. Kathīr al-Washshā' 25  
 Muṭarrifiyya 23  
 -Mutawakkil 43  
 Muwaffaq al-Dīn Ya'qūb al-Sāmīrī 354  
  
 Nābulus 349, 350, 351, 352, 354, 357, 363  
 Nader, Albert Nasri 496  
 Najaf 19, 101  
 -Najashī 50  
 Najdiyya 28  
 -Najjār, al-Ḥusayn b. Muḥammad 102, 103, 106  
 Najjāriyya 102  
 -Nasafī, Abu l-Mu'īn 46, 47, 48, 49, 51, 56  
 Nāshī' al-Akbar 41  
 -Nāṣir li-Dīn Allāh Aḥmad b. Yahyā 53, 90  
 Nawāsib 28  
 -Nawbakhtī, al-Ḥasan b. Mūsā 50, 331, 393  
 -Nazzām, Abū Ishāq 47, 74, 128, 129, 135, 143, 393, 395  
 Nebaioth 308  
 Nemoy, Leon 15  
 Netherlands 154  
 Nuwayhiq, 'Ādil 298  
 Nyberg, Henrik Samuel 12  
  
 Oman 308  
 Origenes 360  
  
 Palestine 350, 351, 352, 353, 378  
 Paran (Mount) (Fārān) 304, 305, 306, 307, 312, 314  
 Paris, 351, 355, 356  
 Perlmann, Moshe 299  
 Persia *see* Iran  
 Persians 311  
 Peters, J.R.T.M. 389  
 Philosophers 331, 332, 333, 335  
 Pietro della Valle 351  
 Pines, Shlomo 12  
 Plato 335  
 Pohl, Heinz 356  
 Pomerantz, Maurice 413  
 Proclus 335  
 Prophet *see* Muḥammad  
 Pumbedita 11  
  
 Qadariyya 364, 366, 367  
  
 Qarāmiṭa 26, 27  
 Qāshā, Suhayl 496  
 -Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī 41, 53, 477  
 -Qirqisānī, Abū Yūsuf Ya'qūb 15, 162, 369, 428  
 Qiryat Luza 349  
 Qulwa 305  
 -Qūmisī, Daniel 158, 162  
 Quraysh 46, 47, 48, 56  
  
 Rabbanites 163, 350, 353  
 -Raṣṣās, Aḥmad b. al-Ḥasan 338  
 -Raṣṣās, Ḥusām al-Dīn al-Ḥasan b. Muḥammad 19, 337, 338, 339  
 Rawāfiq 26, 27  
 Rayy 468, 469, 470  
 Rayyān 305  
 -Rāzī, Abu Bakr b. Zakariyya' 335  
 Reynolds, Gabriel Said 470  
 Ricœur, Paul 501  
 Ritter, Hellmut 12  
 Robertson, Edward 362  
 Rome 19, 85  
 Rossi, E. 87, 88  
 Rothschild, Jean-Pierre 356, 357  
 -Rummānī, Abu l-Ḥasan 'Alī b. 'Īsā b. 'Alī b. 'Abd Allāh 500  
  
 Sa'adya Gaon 163  
 Ṣa'da 16, 87  
 Ṣadaqa al-Sāmīrī 353  
 -Ṣafadī, Khalil b. Aybak 469, 470  
 Ṣaḥāba *see* Companions of the Prophet  
 -Ṣāhib Amin al-Dawla 353  
 -Ṣāhib Ibn 'Abbād 90, 91, 413, 468, 469, 470, 472, 473, 474, 475, 476, 483, 484, 485  
 Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī (Yāshār ben Ḥesed al-Tustarī) 421, 429, 432, 434, 435, 436, 437, 440, 441, 459  
 Sahl b. Maḥliḥ 159, 160  
 Salmon b. Yeruhim 162  
 Sāmānids 470, 471  
 Samaria 349  
 Samaritans 18, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 371  
 Samuel ben Ḥofni Gaon 11, 16, 163, 164  
 Ṣan'ā' 13, 16, 104, 337, 377, 380, 387, 389  
 Sapir, Edward 506  
 Sarah 302  
 de Saussure, Ferdinand 504

- Şaymarī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar 82, 83, 84, 92, 95  
 Sayyid, Fu’ād 40, 470  
 Schleiermacher, Friedrich 501  
 Schmidtke, Sabine 300, 387  
 Schoen, Ulrich 495  
 Schreiner, Martin 15  
 Schur, Nathan 351  
 Schwarb, Gregor 99, 229, 388, 396  
 Se‘ir 304, 305  
 -Shāfi‘ī 47, 332, 333  
 Shahāra 23  
 -Shahḥām 53  
 -Shām *see* Syria  
 Shannon, Claude Elwood 506  
 Shāpūr Dhu l-Aktāf 311  
 -Sharīf al-Murtaḍā, ‘Alī b. al-Ḥusayn 90, 422, 427  
 -Shāṭibi 498, 506  
 -Shaykh al-Mufid, Abū ‘Abd Allāh 44, 45, 46, 52, 53, 56  
 Shayṭān al-Ṭāq 26  
 Sheba 308, 309  
 Shehadeh, Haseeb 352, 357, 363  
 Shekhem *see* Nābulus  
 Shurayk b. ‘Abd Allāh 49, 50, 51, 55  
 Şifātiyya 236  
 Sinai (Mount) 304, 305, 307  
 Sklare, David 16, 379  
 Sobernheim, M. 352  
 St. Petersburg 16, 157, 229, 356, 377, 379  
 Stroumsa, Sarah 16  
 Subuktagīn 466  
 Sufis 135  
 Şufriyya 28  
 Sulaymān b. Jarīr 41  
 Sura 11  
 -Suyūṭī, Abū l-Faḍl 500, 505  
 Syr Darya 60  
 Syria 60, 303, 304, 313, 351, 378  
 -Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad 25  
 -Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr b. Yazid 500  
 Ṭaj al-Dīn al-Subkī 83, 84  
 Takrīt 84  
 Tal, Abraham 356, 363  
 Ṭalḥa b. ‘Ubayd Allāh 43, 44, 45, 53, 55  
 -Tanūkhī, Abū ‘Alī al-Muḥassin 464, 465, 472, 489  
 -Tanūkhī, Abū l-Qāsim ‘Alī b. al-Muḥassin b. ‘Alī 487  
 Taqī al-Dīn al-Bahrānī (or: al-Najrānī) al-‘Ajālī 14, 104  
 -Tawḥīdī, Abū Ḥayyān 469, 470  
 Tehran 17  
 Tel Aviv 349  
 Thomas, David 298  
 Tigris 307, 310, 488, 489  
 Tinīs 437  
 Tobias ben Moshe 217, 218  
 Traditionalists (ahl al-ḥadīth / aṣḥāb al-ḥadīth) 28, 39, 43, 60, 64, 66, 76, 83  
 Tropper, Josef 352  
 Tsedaka, Benyamin 355, 357, 363  
 Turkomans 353  
 -Ṭūsī, Abū Ja‘far 50, 139  
 Twelver Shi‘a *see* Imāmiyya  
 Tyre 362  
 ‘Umar b. al-Khaṭṭāb 41, 49, 50, 51, 53-54, 310, 467, 473, 484  
 Umayyads 497  
 Umm Kulthūm 467  
 ‘Uṣfūr, Jābir 497  
 ‘Uthmān, ‘Abd al-Karīm 101  
 ‘Uthmān b. ‘Affān 28, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 54, 55  
 Vajda, Georges 15  
 -Wajīh, ‘Abd al-Salām ‘Abbās 24  
 Walzer, Richard 60, 69  
 Wāṣil b. ‘Aṭā’ 43, 47, 49, 476  
 -Wāsiṭī, Abū Ishāq Ibrāhīm b. Aḥmad b. Marwān 25  
 Weaver, Warren 506  
 Wedel, Gerhard 356, 363  
 Weisgerber, Leo 506  
 Weiss, Raphael 362  
 West Bank 349  
 Whorf, Benjamin 506  
 Wild, Stefan 497  
 Wolfson, Harry Austryn 15  
 Woodward, Mark R. 495, 497  
 Yaaqov b. Aaron 358, 361, 362  
 Yahyā b. ‘Adī 335  
 Yahyā b. Ma‘īn 25  
 Yāqūt al-Ḥamawī 84, 469, 470

- Yaramram (Mount) 305  
 Yāshār ben Ḥesed al-Tustarī *see* Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī  
 Yefet ben ʿElī (Abū ʿAlī Ḥasan b. ʿAlī al-Baṣrī) 15, 157, 159, 160, 162  
 Yemen 12, 13, 14, 16, 17, 19, 22, 23, 24, 29, 83, 87, 88, 92, 305, 308, 309, 311, 331, 387, 389  
 Yeshuʿah ben Yehudah 158, 396, 397  
 Yūḥannā b. Ḥaylān 60  
 Yūsuf al-Baṣīr, Abū Yaʿqūb 11, 15, 16, 18, 19, 158, 160, 161, 162, 163, 217, 218, 225, 226, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 362, 452, 456  
 -Zamakhsharī, Jār Allāh Maḥmūd b. ʿUmar 14, 139, 485  
 -Zarkashī 505  
 Zayd b. ʿAlī Foundation 16  
 Zayd b. Šālīḥ al-Ḥanafī 469  
 Zaydiyya (Zaydis) 16, 24, 26, 41, 42, 48, 51, 53, 87, 88, 92, 337, 467  
 Zephaniah 313, 314, 315  
 Zimmermann, Fritz 60  
 -Zubayr b. al-ʿAwwām 41, 43, 44, 45, 53, 55  
 Zucker, Moshe 162  
 Zūfār 308

ORIENT-INSTITUT  
ISTANBUL

---

ISTANBULER TEXTE UND STUDIEN

1. Barbara Kellner-Heinkele, Sigrid Kleinmichel (Hrsg.), *Mir ‘Alīšīr Nawwā’i. Akten des Symposiums aus Anlaß des 560. Geburtstages und des 500. Jahres des Todes von Mir ‘Alīšīr Nawwā’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 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 türksprachigen 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 (12<sup>th</sup> – 14<sup>th</sup> centuries)*. Würzburg 2011.
25. Börte Sagaster, Karin Schweißgut, Barbara Kellner-Heinkele, Claus Schönig (Hrsg.), *Hoşsohbet: 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 (15<sup>th</sup> to Early 19<sup>th</sup> Century)*. Würzburg 2012.
29. Hüseyin Ağuıçenođlu, *Zwischen Bindung und Abnabelung. Das „Mutterland“ in der Presse der Dobrudscha 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 Yazıcioğlu*. In Vorbereitung.
33. Martin Greve (Ed.), *Writing the History of "Ottoman Music"*. Würzburg 2015.

