Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

MS. MAHDAWI 514. AN ANONYMOUS COMMENTARY OF IBN MATTAWAYH'S *KITĀB AL-TADHKIRA*

Sabine Schmidtke

During the fourth/tenth and early fifth/eleventh centuries, Muʿtazilī *kalām* flourished under the Shīʿī reign of the Būyids in Iraq and western Persia. The vizier al-Ṣāḥib ibn ʿAbbād (d. 385/995) in particular favoured and promoted Muʿtazilī teachings. In 367/977 he appointed ʿAbd al-Jabbār ibn Aḥmad al-Hamadhānī al-Asadābādī as chief judge (*qāḍī 'l-quḍāt*) of Rayy, where the latter taught even after his dismissal from office in 385/995 until his death in 415/1025. Representing the Bahshamī school of the Muʿtazila,[1] named thus after its founder Abū Hāshim al-Jubbāʾī (d. 321/933), Qāḍī ʿAbd al-Jabbār became the undisputed head of the Muʿtazila after the death of his teacher Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī in 369/979.[2] ʿAbd al-Jabbār was commonly recognized as the most prominent *kalām* theologian of his time and attracted numerous students, among them Abū Rashīd al-Nīsābūrī, who became the leader of the school upon his teacher's death;[3] Abū Muḥammad Ḥasan

[1] For a detailed account of the Bahshamī school tradition, see M.T. Heemskerk, *Suffering in the Muʿtazilite Theology. ʿAbd al-Ǧabbār's Teaching on Pain and Divine Justice* (Leiden, 2000), pp. 13–71.

[2] For a detailed study on the life and work of Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, see G.S. Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu. ʿAbd al-Ǧabbār and the* Critique of Christian Origins (Leiden, 2004).

[3] On him, see R.M. Frank, 'Abū Rashīd al-Nīsābūrī,' in *EI*², Suppl., pp. 31–2. Of his writings the following have been published: *Fī 'l-tawḥīd*, ed. M.ʿA. Abū Rīda (Cairo, 1969); and *Masāʾil al-khilāf bayna al-baṣriyyīn wa'l-baghdādiyyīn*, ed. M. Ziyāda and R. al-Sayyid (Beirut, 1979). An earlier partial edition of the latter work containing the first portion on substances and accidents was published by Arthur Biram under the title *Die atomische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Bagdadensern* (Berlin, 1902), and a free translation of the entire text was produced by Max Horten (*Die Philosophie des Abu Rashid* [Bonn, 1910]).—For the identification of the text *Fī 'l-tawḥīd* as being part of Nīsābūrī's *Ziyādāt al-sharḥ* (and not of his *Dīwān al-uṣūl* as argued by the editor Abū Rīda), see R.C. Martin, 'The Identification of Two Muʿtazilite MSS,' *JAOS* 98 (1978), pp. 389–93. See also idem, *A Muʿtazilite Treatise on Prophethood and Miracles, being probably the* bāb ʿalā 'l-nubuwwah *from the* Ziyādāt al-sharḥ *by Abū Rashīd al-Nīsābūrī (Died First Half of the Fifth Century A.H.)*. Edited in Arabic with an English Introduction, Historical and Theological Commentaries, PhD thesis (New York University, 1975). Daniel Gimaret contested Martin's identification and suggested that the *Ziyādāt* as extant in the edition of Abū Rīda and in ms. British Library 8613

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

ibn Aḥmad ibn Mattawayh;[4] Abū 'l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044);[5] Abū 'l-Qāsim al-Bustī;[6] the Zaydī *sharīf* Abū 'l-Ḥusayn Aḥmad ibn Abū Hāshim Muḥammad al-Ḥusaynī al-Qazwīnī, known as Mānkdīm Shashdīw (d. 425/1034);[7] the Twelver Shīʿī al-Sharīf al-Murtaḍā (d. 436/1044);[8] the two Caspian Zaydī imams and brothers Abū Ṭālib Yaḥyā ibn al-Ḥusayn al-Buṭḥānī al-Nāṭiq bi'l-Ḥaqq (d. *c.* 424/1033),[9] and Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-Muʾayyad bi'llāh (d. 411/1020).[10] At the same time, Bahshamī doctrine was widely adopted in Jewish, and particularly Karaite circles.[11]

---

originated with a later author; see his 'Les uṣūl al-ẖamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaries,' *AI* 15 (1979), p. 73.

[4] On him, see W. Madelung, 'Ibn Mattawayh,' in *EI*², Suppl., p. 393; M. McDermott, 'Ebn Mattawayh,' in *EIr*; Ṣamad Muwaḥḥid, 'Ibn Mattawayh,' in K.M. Bujnurdī (ed.), *Dāʾirat-i maʿārif-i buzurg-i islāmī* (Tehran 1374/1996–), iv, p. 580.

[5] On him, see W. Madelung, 'Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī,' in *EI*², Suppl., p. 25; M.J. Muqaddam, 'Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī,' in Bujnurdī (ed.), *Dāʾirat-i maʿārif-i buzurg-i islāmī*, v, p. 368; D. Gimaret, 'Abu 'l-Ḥosayn al-Baṣrī,' in *EIr*. See also S.M. Stern, 'Ibn al-Samḥ,' *JRAS* (1956), pp. 31–44; E. Giannakis, 'The Structure of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's Copy of Aristotle's *Physics*,' *ZGAIW* 8 (1993), pp. 251–8; M. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge, 2000), p. 218ff.

[6] On him, see the introduction to Abū 'l-Qāsim al-Bustī, *Kitāb al-baḥth ʿan adillat al-takfīr wa'l-tafsīq* (*Investigation of the Evidence for Charging with* kufr *and* fisq), ed. and introd. W. Madelung and S. Schmidtke (Tehran, 1382/2004).

[7] He is the author of a commentary (*taʿlīq*) on the lost *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa* composed by ʿAbd al-Jabbār. The work was published wrongly as a work by ʿAbd al-Jabbār (ed. ʿA. ʿUthmān [Cairo, 1384/1965; numerous reprints]). On him, see Gimaret, 'Les uṣūl al-ẖamsam,' p. 57ff.

[8] For al-Murtaḍā's theological views, see W. Madelung, 'Imāmism and Muʿtazilite Theology,' in T. Fahd (ed.), *Shīʿisme imāmite* (Paris, 1970), pp. 13–29; M.J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd (d. 413/1022)* (Beirut, 1978). His most extensive theological works are his *Kitāb al-dhakhīra fī ʿilm al-kalām*, ed. A. al-Ḥusaynī (Qum, 1411/[1990–91]) and his *Kitāb al-mulakhkhaṣ fī uṣūl al-dīn*, ed. M.R. Anṣārī Qummī (Tehran, 1381/[2002]). On the *Kitāb al-dhakhīra*, see also S. Schmidtke, 'Nuskha-ī kuhan az *Kitāb al-dhakhīra-i* Sharīf Murtaḍā,' *Maʿārif* 20/2 (1382/2003), pp. 68–84.

[9] On him, see W. Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1965), pp. 178–82; idem, 'Zu einigen Werken des Imams Abū Ṭālib an-Nāṭiq bi l-Ḥaqq,' *Der Islam* 63 (1986), pp. 5–10. An edition of his *Ziyādāt* to a commentary by Qāḍī ʿAbd al-Jabbār on the *Kitāb al-uṣūl* by Ibn Khallād that are extant in what seems to be a unique manuscript (ms. Leiden 2949) is currently being prepared by Camilla Adang and Sabine Schmidtke.

[10] On him, see Madelung, *al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, pp. 177–8.

[11] For the reception of Muslim *kalām* within Jewish circles, see H. Ben-Shammai, 'Kalām in Medieval Jewish philosophy,' in D.H. Frank and O. Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy* (London, 1997), pp. 115–48; D. Sklare, *Samuel Ben Ḥofni and his Cultural World. Texts and Studies* (Leiden, 1996); W. Madelung and S. Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Muʿtazilī Theology among the Karaites in the Fāṭimid Age* (Leiden, 2006).

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

ʿAbd al-Jabbār and his pupils and later followers composed the authoritative works of the later Muʿtazila, among them *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa'l-ʿadl*, a comprehensive exposition of Muʿtazilī doctrine that ʿAbd al-Jabbār dictated over a period of twenty years (360/970–380/990),[12] and his *al-Kitāb al-muḥīṭ fī 'l-taklīf* of which Ibn Mattawayh made an independent, explicative, and at times critical paraphrase entitled *al-Majmūʿ fī 'l-Muḥīṭ bi'l-taklīf*.[13] Manuscripts of most of these works have been preserved until today in Zaydī and Karaite Jewish repositories. While most of the published Muʿtazilī works are based on manuscripts that were discovered in the early 1950s by an expedition of Egyptian scholars in the Great Mosque of Sana'a,[14] the material housed by the many private and smaller public libraries in Yemen and the various European and Russian libraries where the bulk of Muʿtazilī writings of Karaite Jewish provenance is preserved, still needs to be explored in full.[15]

---

[12] ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī, *Kitāb al-mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa'l-ʿadl*, ed. M. ʿIlmī et al. (Cairo, 1961–65).

[13] Ibn Mattawayh, *Kitāb al-majmūʿ fī 'l-muḥīṭ bi'l-taklīf*, i, ed. J.J. Houben (Beirut, 1965); ii, ed. J.J. Houben and D. Gimaret (Beirut, 1981); iii, ed. J. Peters (Beirut, 1999). Margaretha T. Heemskerk is currently preparing a critical edition of the fourth volume. Whereas the original *al-Kitāb al-muḥīṭ* seems to be lost in the Islamic world, extensive fragments of the work are extant in the various collections housing material from the Karaite Genizah in Cairo. See H. Ben-Shammai, 'A Note on Some Karaite Copies of Muʿtazilite Writings,' *BSOAS* 37 (1974), pp. 295–304.

[14] For the expedition and its results, see the report by Kh.Y. Nāmī, *al-Baḥtha al-miṣriyya li-taṣwīr al-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya fī bilād al-Yaman* (Cairo, 1952); *Qāʾima bi'l-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya al-muṣawwara bi'l-mīkrūfilm min al-Ǧumhūriyya al-ʿArabiyya al-Yamaniyya* (Cairo, 1387/1967). For further references, see G. Roper, *World Survey of Islamic Manuscripts*, iii (London, 1994), p. 645ff.

[15] For recent efforts to search and catalogue the holdings of Yemeni public and private libraries, see ʿA. al-Ḥabshī, *Fihris makhṭūṭāt baʿḍ al-maktabāt al-khāṣṣa fī 'l-Yaman* (London, 1994); M. Wafādār Murādī, 'Fihrist-i ālifbāʾī-yi mīkrūfīlm-hā-yi tahiyya shude az Kitābkhāna-yi Jāmiʿ Ṣanʿāʾ,' in *Kitābdārī wa-iṭṭilāʿ rasānī. Faṣlnāma-yi Kitābkhāna-yi Markazī wa-Astān-i Quds Raḍawī*, ii/3 (1378/1999), pp. 127–73; Ḥ. Anṣārī Qummī, 'Guzārishī az nuskha-hā-yi khaṭṭī-yi Yaman,' *Āyina-yi mīrāth* 3/4 (Spring 1380/2001), pp. 105–11; ʿA. ʿAbbās al-Wajīh, *Maṣādir al-turāth fī 'l-maktabāt al-khāṣṣa fī 'l-Yaman*, 2 vols. (Sana'a, 1422/2002). For Muʿtazilī materials preserved through the Karaites, see A. 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,' *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 repr. F. Sezgin in coll. with M. Amawi, C. Ehrig-Eggert, E. Neubauer (Frankfurt, 2000), ii, pp. 17–57; D. Sklare (in coop. with H. Ben-Shammai), *Judaeo-Arabic Manuscripts in the Firkovitch Collections. The Works of Yusuf al-Basir. A Sample*

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

By contrast, next to nothing has been preserved of the Muʿtazilī literature prior to ʿAbd al-Jabbār, nor of rivals of the Bahshamiyya, such as the Baghdādī school or the Ikhshīdiyya. The same applies to the *œuvre* of ʿAbd al-Jabbār's student Abū 'l-Ḥusayn al-Baṣrī who deviated from the doctrines of his teacher and later became known as the founder of the last innovative school within Muʿtazilism. None of his theological writings has come down to us, with the exception of three extensive fragments of his *Taṣaffuḥ al-adilla* that have been preserved in the Abraham Firkovitch Collection (Russian National Library, St. Petersburg),[16] and the writings of later adherents to his doctrine are indispensable for a systematic reconstruction of his thought. The most important among these are Rukn al-Dīn ibn al-Malāḥimī al-Khwārazmī (d. 538/1144), the author of an extensive yet incompletely preserved *Kitāb al-muʿtamad fī uṣūl al-dīn* and of the shorter but completely extant *Kitāb al-fāʾiq fī uṣūl al-dīn*,[17] and a certain Taqī al-Dīn al-Najrānī (or: al-Baḥrānī) al-ʿAjalī (end of sixth/twelfth or early seventh/thirteenth century), the author of the *Kitāb al-kāmil fī 'l-istiqṣāʾ fīmā balaghanā min kalām al-qudamāʾ* containing a systematic comparison of the teachings of Abū 'l-Ḥusayn al-Baṣrī and the Bahshamiyya.[18]

Catalogue. Texts and Studies (Jerusalem, 1997); 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; eadem, 'Muʿtazilī Manuscripts in the Abraham Firkovitch Collection, St. Peterburg,' in C. Adang, S. Schmidtke and D. Sklare (eds.), *A Common Rationality. Muʿtazilism in Islam and Judaism* (Würzburg, 2007), pp. 377–462; O. Hamdan and S. Schmidtke, 'Qāḍī ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī (d. 415/1025) on the Promise and Threat. An Edition of a Fragment of his *Kitāb al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl* Preserved in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg (II Firk. Arab. 105, fol. 14–92),' *MIDEO* 27 (2008) [in press].

[16] Abū 'l-Ḥusayn al-Baṣrī, *Taṣaffuḥ al-adilla. The Extant Parts*, introd. and ed. W. Madelung and S. Schmidtke (Wiesbaden, 2006).—Extant and edited is his *opus magnum* on legal methodology, *al-Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh*, 2 vols., ed. M. Hamidullah, A. Bekir, and H. Hanafi (Damascus, 1964–65). The edition also comprises a brief text on juridical dialectic, entitled *Kitāb al-qiyās al-sharʿī*. For an analysis of the latter tract, see W.B. Hallaq, 'A Tenth-Eleventh Century Treatise on Juridical Dialectic,' *MW* 77 (1987), pp. 197–228.

[17] Ibn al-Malāḥimī, *Kitāb al-muʿtamad fī uṣūl al-dīn*, ed. W. Madelung and M.D. McDermott (London, 1991); idem, *Kitāb al-fāʾiq*, ed. W. Madelung and M.D. McDermott (Tehran, 1386/2007).—In addition, Ibn al-Malāḥimī's *Tuḥfat al-mutakallimīn fī 'l-radd ʿalā 'l-falāsifa* has been discovered some years ago. See Ḥ. Anṣārī, 'Kitāb-ī tāzihyāb dar Naqd-i falsafa. Paidā shudan-i Kitāb-i "Tuḥfat al-mutakallimīn-i" Malāḥimī,' *Nashr-i dānish* 18/3 (2001), pp. 31–2. Ḥasan Anṣārī, together with Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, is currently preparing an edition of this work.

[18] Taqī al-Dīn al-Baḥrānī (or: al-Najrānī) al-ʿAjālī, *al-Kāmil fī 'l-istiqṣāʿ fīmā balaghanā min kalām al-qudamāʾ*, ed. al-S.M. al-Shāhid (Cairo, 1420/1999). See also E. Elshahed,

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

Ms. Mahdawī 514 belongs to the literary legacy of the Bahshamiyya. It is a commentary on a work by Ibn Mattawayh on natural philosophy which is known under the titles *al-Tadhkira fī aḥkām al-jawāhir wa'l-aʿrāḍ* and *Kitāb al-tadhkira fī laṭīf [ʿilm] al-kalām*. The commentary, which is not given a title of its own (the colophon rather says: *hādhā ākhir Kitāb al-tadhkira*) and whose author is nowhere identified in the text as such, is preserved in an apparently unique manuscript copy housed at the Aṣghar Mahdawi Library in Tehran and is now available in a facsimile publication.[19] The entire codex consists of 191 leaves (19 × 25 cm) with 40/45 lines to a page, of which the commentary covers 188 folios.[20]

Das Problem der transzendentalen sinnlichen Wahrnehmung in der spätmuʿtazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqīaddīn al-Naǧrānī (Berlin, 1983).

[19] *An Anonymous Commentary on* Kitāb al-Tadhkira *by Ibn Mattawayh. Facsimile Edition of Mahdavi Codex 514 (6th/12th Century)*, introd. and indices S. Schmidtke (Tehran, 2006)—For a brief description of the codex, see M. Taqī Dānishpazūh, 'Fihrist-i nuskha-hā-yi khaṭṭī kitābkhāna-yi khuṣūṣī-yi Aṣghar Mahdawī,' *Nashriyya-yi Kitābkhāna-yi Markazī-yi Dānishgāh-i Tihrān* 2 (1341/1962), pp. 156–7.—Ibn Mattawayh's original work is preserved in five manuscripts: ms. Ambrosiana (Milan), Arabic C 104; mss. Sana'a, Maktabat al-Jāmiʿ al-kabīr (Sharqiyya) nos. 901, 560, 562, 561. For details, see G. Schwarb, S. Schmidtke, D. Sklare (eds.), *A Handbook of Muʿtazilite Manuscripts and Work*, ii. Repertory of Muʿtazilite authors, works and manuscripts (Leiden, forthcoming).—In 1975, a partial edition was published: Al-Ḥasan ibn Mattawayh al-Najrānī al-Muʿtazilī, *al-Tadhkira fī aḥkām al-jawāhir wa'l-aʿrāḍ*, ed. S. Naṣr Luṭf and F. Badīr ʿAwn (Cairo, 1975). Daniel Gimaret has completed a new critical edition of the entire text which will be published shortly (Cairo: IDEO).—Ibn Mattawayh's *Tadhkira* as well as the commentary presented here constituted two of the key texts for the study by Alnoor Dhanani: *The Physical Theory of Kalām. Atoms, Space, and Void in Basrian Muʿtazilī Cosmology* (Leiden, 1994). Dhanani gives the shelfmark of the Mahdawi codex erroneously as ms. Teheran Dānishgāh [sic] 514.

[20] At the end of the codex there are two heavily damaged fragments from two different *kalām* works, each written by a different hand. The first fragment (fol. 188b–189a) is clearly from a Muʿtazilī *kalām* work that evidently also belonged to the Bahshamī tradition, as it starts with a reference to Abū Hāshim al-Jubbāʾī and his *Kitāb al-jāmiʿ* and is again concerned with natural philosophy. The second fragment (fol. 189b–191b) begins with the remark *naqaltuhu min Kitāb al-nihāya fī 'l-kalām*, and contains a discussion of various aspects related to accidents (*aʿrāḍ*). It is written by a so far unidentified Ashʿarī author who refers to the Muʿtazila, whom he defines as *wa-hum Abū Hāshim wa-man tābaʿahu* (fol. 190a, l. 10), and to the philosophers as 'the opponents'. Apart from Abū Hāshim, the anonymous author of this fragment refers to Abū 'l-Hudhayl al-ʿAllāf (d. between 226/840 and 236/850), Abū 'l-Ḥusayn al-Baṣrī, Abū 'l-Qāsim al-Kaʿbī al-Balkhī and Hishām [ibn ʿAmr al-Fuwatī] (d. *c.* 230/844) (fol. 191a, l. 28), Abū Isḥāq al-Naṣībīnī (or al-Naṣībī) (fol. 191a, l. 29), Ibn ʿAyyāsh (fol. 191a, l. 29 and 191b, l. 3), and Abū Yaʿqūb al-Shaḥḥām (d. 257/871?) (fol. 191b, l. 1) among the Muʿtazilīs, and to the Imāmī theologian Hishām ibn al-Ḥakam (fol. 191b, l. 5–6). Among the Ashʿariyya (*aṣḥābunā*) the anonymous author refers to the *qāḍī* Abū Bakr [al-Bāqillānī] (d. 403/1013) (fol. 190a, l. 11, 12, 14, 16), the Imām al-Ḥaramayn [al-Juwaynī] (d. 478/1085) (fol. 190a, l. 11), the *ustādh* Abū Isḥāq (fol. 190a, l. 26, 28), by which Abū Isḥāq al-Isfarāyīnī (d. 418/1027) is meant, and to the not further identified *shaykhunā*

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

Both Ibn Mattawayh's *Tadhkira* and the commentary contain a detailed chapter on substances (*al-qawl fī 'l-jawāhir*), followed by two major sections devoted to physics (*al-kalām fī ithbāt al-juz' wa-furūʿihi*) and to 'biology' (*al-kalām fī 'l-ḥayāt*). These are further subdivided into several *aqwāl*, each consisting of numerous *fuṣūl*. The section on physics contains comprehensive discussions of the annihilation and restoration of substances (*fanā' al-jawāhir wa-iʿādatuhā*) and of atoms and bodies as well as their various properties, viz. colours (*alwān*), tastes (*ṭuʿūm*) and odours (*rawā'iḥ*), heat and cold (*ḥarāra wa-burūda*), pains and pleasures (*ālām wa-ladhdhāt*), sounds, speech and language (*aṣwāt wa-kalām*), spatial states (*akwān*), composition (*ta'līf*), pressure (*iʿtimād*), and moistness and dryness (*ruṭūbāt wa-yabas*). The section on biology deals in detail with desire and distaste (*shahwa wa-nifār*), capability (*qudra*), will and aversion (*irāda wa-karāha*), belief, knowledge, and assumption (*iʿtiqādāt wa-ʿulūm wa-ẓunūn*), rational investigation (*nazar*), and perception (*idrāk*).

The style of the commentary is characteristic of the bulk of Muʿtazilī literature of the Bahshamī tradition that is amply available to us. It is an explicative paraphrase of Ibn Mattawayh's work that closely follows the original in argumentation and doctrinal outlook and can be read independently of the original *Tadhkira*.[21] The commentator differs from Ibn Mattawayh mainly in his wording and in the fact that he often subdivides the text further than is the case in the original *Tadhkira*. Moreover, the commentary by far exceeds the original in length.[22]

The commentary is replete with references to earlier Muʿtazilī authorities and contains numerous references to and quotations from Muʿtazilī writings that are lost, although in most cases the commentator seems to have relied on Ibn Mattawayh's *Tadhkira* for the earlier literature. The two authorities mentioned most often are Abū ʿAlī and his son Abū Hāshim al-Jubbā'ī. Among the generation of Bahshamī Muʿtazilīs following Abū Hāshim, frequent mention is made of Abū ʿAlī Muḥammad ibn Khallād,[23] Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī (d. 369/979)

(fol. 190a, l. 31). The fragment may possibly be part of Fakhr al-Dīn al-Rāzī's *Nihāyat al-ʿuqūl fī dirāyat al-uṣūl* that is extant in manuscript.

[21] For a discussion of the literary genre of commentary literature among the Bahshamīs, see Gimaret, 'Les uṣūl al-ḫamsa,' pp. 48–78.

[22] Roughly estimated, ms. Mahdawī 514 consists of 262,260 words, whereas ms. Ambrosiana Arabic C 104, containing a complete copy of Ibn Mattawayh's *Tadhkira*, consists of 104,850 words.

[23] On him, see D. Gimaret, 'Ebn Kallād,' in *EIr*.

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

and Abū Isḥāq ibn ʿAyyāsh, and of the next generation the most prominent theologian referred to throughout the text is the Chief Judge ʿAbd al-Jabbār. Among the generation of ʿAbd al-Jabbār's students, the author repeatedly mentions Abū Rashīd al-Nīsābūrī and, of course, Ibn Mattawayh himself. In addition to the Bahshamī school tradition, the commentary contains comprehensive accounts of the views of opponents from within and outside the Muʿtazila. The views of Ibn al-Rāwandī (d. 245/860 or 298/912?) and of Ibn Zakariyyā al-Rāzī (d. 313/925 or 323/935) and of the philosophers in general (*al-awāʾil/ al-falāsifa*) are often mentioned and refuted.[24] The views of rivals within the Muʿtazila, such as Muḥammad ibn ʿUmar al-Ṣaymarī (d. 315/927) and his disciples Abū Bakr ibn al-Ikhshīd (d. 326/938)[25] and Abū Aḥmad ibn Salama as representatives of the Ikhshīdiyya, and Abū 'l-Qāsim al-Kaʿbī al-Balkhī (d. 319/913), the founder of the school of the Baghdād in its scholastic phase, are also discussed in detail.

Throughout the entire commentary, different patterns of style can be observed at the beginning of the various *fuṣūl*. Numerous chapters begin with brief quotations from the original *Tadhkira*, introduced by formulas such as *qāla raḥimahu 'llāh*, followed by the opening words of the respective chapters *ilā ākhirihi/ilā ākhir al-faṣl* (fol. 1b–26b, 48a–91a, 101a–146b, 165a–). At times, the formula *qāla raḥimahu 'llāh* is missing and the chapter begins immediately with the opening words *ilā ākhirihi/ ilā ākhir al-faṣl* (fol. 1b, 27b–35b, 52a, 59a, 60a, 65b, 80b, 81b, 83b, 114b, 181a–188a). This is followed by the commentary, introduced by formulas such as *qāla* [*al-shaykh*] *ayyadahu 'llāh/adāma 'llāh ʿulūwahu*. These eulogies suggest that the commentary was dictated by the *shaykh* and that the present manuscript was written down by a student attending his lectures. That the commentary was dictated in a teaching context is further supported by the fact that it neither quotes from nor comments upon Ibn Mattawayh's brief introduction, and that it lacks an introduction of its own (see Appendix). On fol. 157a, l. 40, the view of the Caspian Zaydī Imām Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-Muʾayyad bi'llāh (d. 411/1020) is reported, which may indicate that the commentator himself was a Zaydī. Moreover, at one instance, the text says (fol. 100b,

[24] On both, see S. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and their Impact on Islamic Thought* (Leiden, 1999).
[25] On him, see D. Gimaret, 'Ebn al-Ekšīd,' in *EIr*.

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

l. 41) *qāla al-Shaykh Abū Jaʿfar Muḥammad ibn ʿAlī Mazdak adāma 'llāh tawfīqahu*. According to an *isnād* to be found on the title page of a copy of *Taʿlīq Sharḥ al-uṣūl al-khamsa* by Ismāʿīl ibn ʿAlī al-Farrazādī, this Ibn Mazdak was a student of Ibn Mattawayh.[26] Since the wording of the passage deviates from the usual pattern of *qāla [al-shaykh] ayyadahu 'llāh/ adāma 'llāh ʿulūwahu*, Ḥasan Anṣārī has suggested Ibn Mazdak as the author of the present commentary.[27] The author, possibly Ibn Mazdak, changed his convention of introducing new chapters throughout the text at various occasions. Another frequent pattern he employs is to open a new *faṣl* with an explanatory note introduced as *al-gharaḍ bi-hādhā 'l-faṣl/bihi al-kalām fī*…(fol. 35b–37b, 38a, 38b, 39a, 40a, 41a, 41a–42b, 43a–45b, 47a, 92a–100a, 147a–159a, 160b–164b), or to summarize what has been explained so far and to give the gist of what will now follow (*thumma lamma bayyana raḥimahu 'llāh al-kalām fī*…*bayyana al-kalām fī*…) (fol. 38a, 38b, 39a, 39b, 40b, 41a, 42b, 164a). At times he simply indicates what the chapter will be about by the expression *faṣl fī*…(fol. 160a, 160b). In all these cases, the commentator evidently dispenses with quoting from the original *Tadhkira*. There are some few occasions where a chapter starts immediately with the commentary, introduced as a rule by the imperative *iʿlam* (fol. 95a, 95b).

The commentary is concluded by a colophon (fol. 188a, l. 16–18) stating that the end of the *Tadhkira* has been reached (*hādhā ākhir Kitāb al-tadhkira* [sic]) and that it (clearly referring to the commentary) was completed on 26 Shawwāl 570/19 May 1175. If indeed the commentary was dictated by Ibn Mazdak and taken down by a student of his,[28] the date as given in the colophon leaves no doubt that the present copy is not the *mustamlī*'s autograph.

A full study of the commentary described here still needs to be undertaken. In order demonstrate the character of the work in juxtaposition to Ibn Mattawayh's *Tadhkira*, this contribution will conclude with editions of the beginning and of the second part of *al-qawl fī fanāʾ al-jawāhir wa-iʿādatihā* devoted to restoration of substances, as they appear in both texts (ms. Mahdawī 514, fol. 1b, l. 1–13, 38a,

[26] See Mānakdīm, *[Taʿlīq] Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, p. 24, n. 1; Gimaret, 'Les uṣūl al-ḫamsa,' p. 60ff.

[27] Ḥ. Anṣārī, 'Kitābī az maktab-i mutakkilimān-i muʿtazilī Rayy,' *Kitāb-i māh dīn* 104–106 (1385/2006), pp. 68–75.

[28] Ḥasan Anṣārī (see previous note) suggests on the basis of the same *isnād* Ismāʿīl ibn ʿAlī al-Farrazādī to have been the one who took down the commentary.

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

l. 12–39a, l. 15). In the case of Ibn Mattawayh's *Tadhkira*, the edition prepared by Sāmī Naṣr Luṭf and Fayṣal Badīr ʿAwn (Cairo, 1975, pp. 33–34, 237–247) has been used. Obvious errors in the printed edition have been silently corrected.

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

شرح التذكرة (1ب: 1–13)

قال الشيخ السعيد أبو محمد بن الحسن بن متويه رضي الله عنه: فصل اعلم أن المعلومات أجمع لا تخرج عن قسمة تتردد بين النفي والإثبات إلى آخر الفصل
قال الشيخ أيده الله: اعلم أنه رحمه الله: قصد بهذا الفصل حصر أجناس المعلومات وبيان أنواعها وقد حصرها قاضي القضاة عماد الدين رضي الله عنه في بعض المواضع على [...] [كلمة مطموسة في الأصل] فقال هي القديم والجواهر والأعراض، والأولى من القسمة ما ذكره صاحب الكتاب لترددها بين النفي والإثبات وإيرادها على وجه لا يمكن التشغيب فيهما وهي أن المعلومات لا تخلو إما أن تكون لها صفة الوجود أو لا تكون لها صفة الوجود، ما ليس لها صفة الوجود فهي المعدومات وما له صفة الوجود لا يخلو إما أن لا يكون لوجودها أول وإما أن يكون لوجودها أول فترددت هذه أيضاً كالأولى ما لا أول لوجوده ليس إلا القديم تبارك وتعالى والكلام فيه وفي صفاته يفرد بالذكر به ويميز عن الكلام في غيره من المعلومات تعظيماً له تبارك وتعالى. فالذي لوجوده أول إما أن تكون متحيزة عند وجودها وإما أن لا تكون متحيزة إذا وجدت فترددت هذه أيضاً كالأولة والثانية. فما يتحيز عند الوجود ليس إلا الجواهر وهي كلها جنس واحد على ما نبينه فلا نحتاج إلى تكلف القسمة فيها كما احتجنا إليها في الأعراض لوقوعها على أجناس وأنواع، وما لا يتحيز عند الوجود فهي الأعراض وإن لم يكن هذا حالها لأنا نجدها بأنها ما يعرض في الوجود ولا يجب لبثها كلبث غيرها من الجواهر والأجسام ونتحرز بقولنا: ولا يجب لبثها عن الأعراض الباقية كالألوان وغيرها فإنها وإن كانت باقية فإن بقاءها لا يجب كبقاء الجواهر وإذا ثبت هذا فجملة ما ثبت بالدليل أنه عرض اثنان وعشرون ذاتاً وهي الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والآلام والأصوات والتأليف والاعتماد والأكوان والحيوة والقدرة والشهوة والنفار والاعتقاد والظن والنظر والفناء والإرادة والكراهة، وإن كانت في هذه الجملة ما نعلمها ضرورة على طريق الجملة، وأما ما عدا ذلك من العجز والسهو والنسيان والموت والإدراك فمما لا دلالة على إثباتها على ما نفصل القول فيها في مواضعها إن شاء الله

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

كتاب التذكرة (ص 33–34)

الحمد لله وبه نستعين وعليه نتوكل. اللهم إنا نستهديك طريق الحق ونسألك التوفيق للصدق ونعوذ بك من ركوب الهوى وتسليط الشبه ونعتصم بك من الزلل في القول والعمل ونرغب إليك في أن تجعل ما نأتيه خالصاً لك ومطابقاً لرضاك وأن نصلى على نبيك المصطفى محمد خير الأنام وعلى آله البررة الكرام. هذه تذكرة تشتمل على بيان أحكام المعلومات وأوصافها وتجتمع إلى الإيجاز في القول استقصاء في الأدلة والأسئلة وبياناً للأصول والفروع وبالله نستعين وعليه نتوكل.

اعلم أن المعلومات أجمع لا تخرج عن قسمة تتردد بين النفي والإثبات فإما أن تكون لها صفة الوجود [وهو المعبر عنه بالموجود] وإما أن لا تكون لها صفة الوجود وهو المعبر بالمعدوم، والذي له صفة الوجود فإما أن تكون حاصلة له عن أول أو لا عن أول وهذه القسمة كالأولى. فالذي لا أول لوجوده ليس إلا القديم وحده عز وجل والكلام فيه وفي صفاته ينفرد عن الكلام في غيره من المعلومات فلا نجمع بينه وبينها في الذكر إعظاماً له تعالى. والذي لوجوده أول هو المعبر عنه بالمحدث وهو ينقسم إلى ما يتحيز عند الوجود وإلى ما لا يتحيز عند وجوده فالأول هو الجوهر والثاني هو العرض، وإن لم يكن ما ذكرناه حداً له.

والجوهر (فهو) جنس واحد فلا يحتاج من ذكر أقسامه إلى ما نحتاج إليه في العرض فإنه يقع على أنواع وأجناس وجملة ما يثبت بالدليل أنه عرض هو الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والأكوان والتأليف والاعتماد والألم والصوت والحياة والقدرة والشهوة والنفار والإرادة والكراهة والاعتقاد والظن والنظر والفناء ويدخل في هذه الأنواع التي عددناها من الأقسام ما يطول ويكثر ولكني أذكر منها ما ينظم الفائدة إن شاء الله

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

شرح التذكرة (38أ12:–39أ15:)

فصل: اعلم أنه رحمه الله لما بيّن الكلام في أحكام الفناء وما يتصل بذلك أورد الكلام بعد في الإعادة وما يتصل بها من الأبواب فبدأ من ذلك بالجوهر
اعلم أن الجوهر يجوز عليه الإعادة وهذا لا شبهة فيه، وذلك لأن الجوهر باق وهو من فعل الله تعالى يختص بالقدرة عليه يقع منه ابتداءا لا عن سبب، فوجب أن لا يختص بالوجود في وقت دون وقت لأن الأوقات في هذا الباب على سواء فمتى خرج من أن يكون مقدوراً في بعض الأوقات بأن يصير موجوداً فإنه يصح أن يكون مقدوراً في وقت آخر بأن يعدم ويعاد في ذلك الوقت،

ولأن أفعال الله تعالى إذا كان يجوز فيها التقديم والتأخير فلو قدرنا أن القديم تعالى أخّر خلق الجواهر إلى وقت الإعادة فإنه يصح منه إيجادها في ذلك الوقت ابتداءً فكذلك وجب أن يصح منه إيجادها في ذلك الوقت على وجه الإعادة لأن الإعادة ضرب من الإيجاد.

فصل: الغرض بهذا الفصل الكلام في بيان الخلاف بين مشايخنا في كيفية الإعادة
وجملة القول في ذلك أنه لا خلاف بينهم أن الذات إذا كان مما يجوز عليه البقاء وكان مما يختص القديم تعالى بالقدرة عليه ابتداءً لا عن سبب فإنه يصح إعادته وإنما الخلاف بينهم فيما يدخل جنسه تحت مقدور العباد هل يصح إعادته أو لا؟

فذهب الشيخ أبو علي إلى أنه لا تصح إعادته وذهب الشيخ أبو هاشم إلى أنه يصح إعادته،

وأما مسبب السبب أنه هل يصح إعادته أو لا يصح فلأبي هاشم مذهبان، أحدهما أنه يصح إعادته ابتداءً والثاني أنه لا يصح إعادته لا ابتداءً ولا متولداً عن سبب،

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

كتاب التذكرة (ص 237–247)

فصل [في إمكان إعادة الجواهر بعد إفنائها]
اعلم أن الجواهر تصح إعادتها بعد إفنائها، وليس في ذلك خلاف بين شيوخنا. والدليل عليه أن الجوهر قد صح كونه مقدوراً لله جل وعز مبتدءً وصح أنه باق وأنه لا ينتهي في الوجود إلى حد لا يجوز وجوده من بعد. فإذا صحت هذه الجملة وجب أن لا تختص في صحة وجودها من جهة القادر لنفسه بحال دون حال وأن يكون إذا امتنع إيجاده وهو موجود فهو استحالة ذلك. فإذا عدمت الجواهر فقد عادت إلى ما كانت عليه في الأول وزال المانع. فكما وجب في الابتداء صحة أن يوجدها تعالى فكذلك من بعد لأن الإعادة ليست بأزيد من إيجاد مخصوص.
وبعد، فلا بد من صحة التقديم والتأخير على الجوهر لأنه باق غير متولد عن سبب ولا يدخل تحت القدرة. وإذا صح التقديم والتأخير عليه فلو قدرنا أن الله تعالى أخّر إيجاده إلى الوقت الذي جعلناه وقتاً للإعادة لكان لا بد من القول بصحة وجودها ابتداءً فكذلك إذا عدمت الجواهر الموجودة تجب صحة إعادتها لأن الإعادة من ضرب من تأخير إيجاد المعاد.

فصل [في جواز إعادة الباقيات]
اعلم أن شيوخنا رحمهم الله لم يختلفوا في جواز إعادة الباقيات إذا اختص القديم جل وعز بالقدرة عليها وكانت مبتدأة، وهذا سبيل الأجناس التي لا تدخل تحت القدر مما تختص بصحة البقاء والطريقة في صحة إعادتها ما تقدم وإنما اختلفوا في الباقي إذا استوى في القدرة عليه جميع القادرين كالتأليف وغيره.
فقال الشيخ أبو علي: إن الإعادة في هذا النوع وأمثاله مستحيل وإنما تصح فيما لا تتناول القدرة جنسه إذا كان باقياً.
قال أبو هاشم: بل يكفي كونه باقياً وأن يكون القديم جل وعز هو الفاعل له وإن كان جنسه داخلا تحت القدرة. هذا هو الذي قاله أبو هاشم
وله مذهبان في أن الواقع بسبب من جهة الله تعالى: هل يصح منه أن يوجده بعينه ابتداء أم لا؟ قال في الجامع الكبير: إنه يصح وجوده لا عن ذلك السبب بل مبتدءً فعلى هذا القول يكفي في شروط صحة الإعادة ما تقدم. وقال في الأبواب: بل لا يصح في المتولد عن سبب أن يوجد إلا عنه. فعلى هذا القول، وهو الصحيح من قوليه، يجب أن يزاد فيقال: وأن لا يكون متولداً عن سبب لا يبقى لأنه إذا لم يبق سببه وكانت إعادته لا تكون إلا بإعادة سببه أدى إلى أن لا يصح فيه الإعادة.

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

وهذا هو الصحيح وهو الذي اختاره قاضي القضاة. وإذا كان كذلك فشروط الإعادة عنده على المذهب الأول هو أن يكون الفعل مما يجوز عليه البقاء وكان من فعل الله جلّ وعزّ سواء كان متولداً عن سبب أو مبتدءً بعد أن تكون الإعادة على سبيل الابتداء، وعلى المذهب الثاني يعتبر في شروط الإعادة أن يكون من فعل الله تعالى وكان مما يجوز عليه البقاء ويكون مبتدءً لا متولداً عن سبب. وإنما قلنا: إن ما كان متولداً عن سبب فإنه لا يصح إعادته لأنه سببه لا يخلو إما أن يكون مما يجوز عليه البقاء أو لا يجوز عليه البقاء. فإن كان لا يجوز عليه البقاء لم يصح الإعادة في المسبب لأن سببه لا تصح إعادته من حيث لا يجوز عليه البقاء ولا يجوز أن يعاد بسبب آخر، ولا على وجه الابتداء لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون له وجهان في الحدوث، أحدهما على وجه الابتداء والثاني على وجه التوليد. فإذا جاز أن يحصل على الوجهين في الوقتين جاز أن يحصل عليهما في وقت واحد إذ لا منافاة بينهما فيؤدي ذلك إلى صحة مقدور واحد بين قادرين. ولا يجوز أن يعاد أيضاً بسبب آخر لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون المسبب الواحد له سببان يشتركان في توليده وذلك لا يجوز لأن فيه صحة مقدور واحد بين قادرين وإن كان سببه مما يجوز عليه البقاء فإذا أعيد المسبب يجب أن يعيد سببه أيضاً. فإذا أعيد سببه فإنه كما يتعلق بتوليد هذا المسبب على وجه الإعادة وجب أن يكون له مسبب آخر على وجه الابتداء كما يكون له على وجه الإعادة فيؤدي ذلك إلى أن يكون له مسببات ما لا تتناهي على وجه الابتداء وعلى وجه الإعادة، وذلك لأنه إذا تعدى في التوليد عن مسبب واحد إلى ما زاد ولا حاصر وجب أن يتعدى إلى ما لا نهاية له من المسببات وهذا كما نقول في القدرة أنها لو تعدت في التعلق عن وجه واحد إلى ما زاد عليه ولا حاصر، وجب أن تتعدى في التعلق إلى سائر الوجوه. وبعد، فإن السبب لو صح إعادة مسببه بإعادته أدى إلى أن يكون له مسببات ما لا تتناهي إذ لا اختصاص له ببعض المسببات دون بعض.

فإن قيل: ما أنكرتم أن هذه القضية تجب في السبب الذي تكون حالتا حدوثه وبقائه واحداً سواء في التوليد، وهلا فصلتم بين هذا السبب والمسبب الذي يختص بالتوليد حالة الحدوث كالمجاورة مع التأليف فإنها تختص بالتوليد حالة الحدوث، وقلتم: إن السبب الذي تكون حالة حدوثه وحالة بقائه سواء فإنه لو أعيد به مسببه أدى إلى أن يكون له مسببات ما لا يتناهي. وأما السبب الذي يختص بالتوليد حالة الحدوث فإنه إذا أعيد به مسببه لا يقتضي أن تكون له مسببات ما لا تتناهي كما فصلتم ما يبقى من الأسباب وبين ما لا يبقى الفصل الذي ذكر تم.

قيل له: هذا لا يصح لأن السبب الذي يختص بالتوليد حالة الحدوث فحالتا حدوثه أعني حالة الحدوث على الابتداء وحالة الحدوث على وجه الإعادة في باب التوليد لحالة الحدوث وحالة البقاء فيما يولد في حال البقاء فكما أن ما يولد في حال البقاء لو قيل أن مسببه يعاد به أدى إلى أن تكون له مسببات ما لا تتناهي فكذلك هذا

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

والصحيح على ما ذكره قاضي القضاة أن نجمع إلى الشروط التي تقدمت أن لا يكون متولداً أصلا سواء كان سببه باقياً أو غير باق. أما إذا لم يبق فالحال ما تقدم وإذا بقى فمن حقه أن يكون له في كل حال مسبب غير ما تقدم، كما يجب في القدرة أن يكون مقدورها في كل حال غير مقدورها في الحالة الأخرى. وعلى هذا ثبت في اللازم من الاعتماد أن الحاصل عنه في كل حال من الحركات غير ما تقدم.
فلو جوزنا الإعادة على مسببه لكان إنما يصح بإعادة سببه ومن حقه أن يوجد على وجه ابتداء جزءاً وعلى وجه الإعادة جزءا آخر فيتعدى إلى ما لا يتناهى كما نقوله في القدرة.

وبعد، فإذا كان لهذا السبب مسببات فلو صحت إعادتها لم تكن بأن يعود بعضها أولى من بعض لأنه مع وجود السبب وزوال العوارض لا يقف وجود مسببه على الاختيار.
فإن قال: هذه القضية إنما تستمر في السبب الباقي الذي يستوى حال حدوثه وحال بقائه في التوليد كما قلتم في الاعتماد فأما إذا كان الكلام في الكون المولد للتأليف فهو إنما يولده في حال الحدوث فقط فقد صار ليس له إلا مسبب إعادة هذا الجزء الواحد من التأليف بعينه فقط فلا يقتضي التعدي الذي ذكرتم فهلا إذ سويتم بين المسبب الذي يبقى سببه والذي لا يبقى فضلتم هذا الضرب من التفضيل في الأسباب؟

قيل له: يجب في المجاورة، إن قلنا فيها بما ذكرته، أن يكون المتولد عنها حال الحدوث ثانياً غير ما يتولد عنها أولاً لأن حالتي الحدوث على هذه المجاورة تتنزل منزلة حالة البقاء مما يستوي في باب التوليد فيه حال الحدوث وحال البقاء فيلزم ما قلناه من قبل ويحل الكون محل الاعتماد في هذا الوجه، وإن كان الحال في الاعتماد أظهر.

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في أن ما لا يبقى من الذوات لا تجوز عليه الإعادة لا خلاف بين مشايخنا في أن ما لا يبقى من الذوات لا يجوز عليه الإعادة. قال الفقيه: وأظن أن الخلاف في ذلك مع هؤلاء المجبرة من النجارية والأشعرية وأما مقدورات العباد فإنه لا يصح عليها الإعادة عندنا، [38ب] وذهب البغداديون إلى أن فيها ما يصح الإعادة.

أما الكلام في أن ما لا يبقى لا يصح عليه الإعادة هو أن القول بصحة الإعادة عليه قول بصحة وجوده في وقتين مع تخلل العدم فلو جاز وجوده في وقتين مع تخلل العدم فكذلك وجب أن يجوز وجوده وقتين من غير تخلل العدم إذ ليس هاهنا ما يمكن إن يشار إليه، فيقال أنه يمنع من ذلك إلا وجوده والوجود لا يصح أن يكون مانعاً من ذلك لأن الشيء وإن ثبت أنه يمنع ضده فإنه لا يمنع مثله بالاتفاق، وقد علمنا أن صفة الوجود في الذوات صفة واحدة. فإذا صح وجوده في الوقت الثاني من غير تخلل العدم فكذلك في الثالث والرابع وما والاه من الأوقات إذ لا اختصاص له ببعض الأوقات دون بعض فيؤدي إلى أن يصح وجوده في كل وقت ففي هذا إلحاق له بالباقيات، وهذا يؤدي إلى انقلاب ذاته لأن ما لا يبقى من الذوات لو صح عليه الإعادة لوجب أن يصح فيها التقديم والتأخير فإنه ما من وقت إلا ويصح فيه وجوده فسواء فيما قبل أو فيما بعد فإذا صح وجوده في كل وقت فلا يجب انتفاؤه بل يجب أن يكون باقياً أبداً، وهذا يؤدي إلى قلب ذاته.

وأما الكلام في أن مقدورات القدر لا يصح عليها الإعادة:

اعلم أن مقدورات القدر على ضربين، منها ما لا يجوز عليها البقاء فلا يصح عليها الإعادة ومنها (واما، الأصل) ما يجوز عليه البقاء. فلو قلنا: إنه يجوز عليه الإعادة فلا يخلو القول في ذلك إما أن يقال أن القديم تعالى يعيده أو يقال أن الواحد منا يعيده. لا يصح أن يقال أن القديم تعالى يعيده لأن ذلك يؤدي إلى أن يصح مقدوراتنا أن تكون مقدورات لله تعالى وذلك لا يجوز لاستحالة مقدور واحد بين قادرين، ولا يجوز أن يقال أن الواحد منا يعيده لأنه لا يخلو إما أن يعيد بتلك القدرة أو بغيرها من القدر. لا يصح أن يقال أنه يعيد بتلك القدرة لأن تلك القدرة لو صح أن يعاد بها مقدورها لأدى إلى أن تكون لها مقدوران في حالة واحدة على وجه الابتداء وعلى وجه الإعادة، وذلك لا يجوز كما بينا في السبب. وإن أعاد بغيرها من القدر لم يجز أيضاً لأن ذلك يؤدي إلى تعلق القدرتين بمقدور واحد وتعلق القدرتين بمقدور واحد يقتضي صحة مقدور واحد بين قادرين لأن هاتين القدرتين لو حصلت كل واحدة منهما لقادر واحد لكان المقدور الواحد مقدوراً لهما، وقد علمنا خلاف ذلك.

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

فصل [في استحالة إعادة ما لا يبقى]

فأما ما لا يبقى فالإعادة مستحيلة عليه وما يبقى إذا اختص في حدوثه بوقت فالإعادة غير جائزة عليه وذلك نحو مقدورات القدر. وقد ذهب الأشعري إلى جواز إعادة ما لا يبقى وفي المجبرة من جوز إعادة مقدورات القدر وهو محكي عن بعض البغداديين وغيرهم من أهل العدل.

والذي يبطل القول بصحة الإعادة فيما لا يبقى أن تجويزها يقتضي قلب جنسه من حيث تقتضي فيه جواز البقاء عليه لأن إعادته تقتضي صحة وجوده في وقتين، ثم لا فرق بين وجوده فيهما على وجه التوالى أو على وجه يتخلل بين الوقتين ثالث، لأن الصفة لا تحيل نفسها وإن أحالت غيرها. والوجود في الحالين صفة واحدة ولو وجد في وقتين أو صح ذلك فيه على ما ذكرنا لألحقه بالباقيات. وبعد، فإذا جوزت إعادته فقد قيل بجواز التقديم والتأخير عليه، لأنه إذا عدم صح أن يعاد في الثاني وصح تأخيره إلى الثالث والرابع، ثم كذلك في كل وقت فيجب إذا أن لا يشار إلى وقت إلا ويصح أن يوجد فيه معاداً، وهذا يقتضي أن الحالة التي تلي الحالة الأولى في صحة وجوده فيها كالحالة الثانية التي قد تخللها حال انقطع فيها الوجود وهذا يوجب صحة البقاء عليه واتصال الوجودية فيجب أن تمتنع عليه الإعادة وأن يكون كما اختص حدوثه بوقت أن يختص وجوده بوقت واحد وإلا لزم ما ذكرناه.

وبمثل هذه الطريقة نبطل جواز الإعادة على مقدور القدر لأنه وإن كان فيها ما لا تختص في الوجود بوقت فجميعها تختص في الحدوث بوقت فتلحق بما لا يصح البقاء عليه. والأصل فيه أن من حكم القدرة الواحدة أنها لا تتعلق والوقت والجنس والمحل واحد من الفعل فلو جوزنا الإعادة على مقدورها لبطل هذا الحكم لأنه لا بد من أن يعاد بهذه القدرة بعينها، فإن القدرة الأخرى لا تتعلق بهذا المقدور ولا تتعلق به قادر آخر. وإذا وجب ذلك، وقد صح أن مقدورها في كل حال غير مقدورها في حال أخرى، فيجب لو صحت إعادة مقدورها أن تتعلق القدرة الواحدة بجزء من الفعل على وجه الابتداء وبجزء آخر على وجه الإعادة فتخرج عن الحكم الذي ذكرناه.

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

فإن قيل: ما أنكرتم أن هذه القدرة تتعلق بمقدورها على وجه الإعادة ولا تتعلق بمقدور آخر على وجه الابتداء، قيل له: هذا لا يصح لأنه لو كان كذلك لوجب أن لو قدرنا بقاء القدرة والمقدور إلى وقت الإعادة أن لا يكون لها مقدور بعد ذلك، وهذا يؤدي إلى قلب جنسه وذاته فلا يجوز.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال أنها تتعلق بكل واحد منهما على سبيل البدل بأن تتعلق بأحد منها على وجه الإعادة بدلاً من تعلقها بالآخر على وجه الابتداء ولا يلزم ما قلتم؟ قيل له: هذا لا يصح لأن هذا إنما يقال في الضدين، وكلامنا إنما وقع في المتماثل والمتجانس فثبت بهذه الجملة أن مقدورات القدر لا يصح عليها الإعادة، وإنما لا يصح عليها الإعادة لأمرٍ يرجع إلى القدر. فإذا ثبت أن انتفاء صحة الإعادة عليها لأمرٍ يرجع إلى القدر صح القولُ بصحة الإعادة فيما كان من فعل الله تعالى مما يدخل جنسه تحتَ مقدورات العباد خلافاً لما ذهب إليه أبو علي.

فصل لما بيّن رحمه الله الكلام في الإعادة وما يصح فيه الإعادة وما لا يصح، بيّن الكلام في أن الإعادة لا يجوز أن تكون لمعنى
فقد ذهب عباد بن سلمان الصيمري وهشام بن عمرو وأبو بكر الزبيري إلى أن الإعادة تكون لمعنى، وهكذا ذهبوا في الحدوث أنه لمعنى إلا أبو بكر الزبيري فإنه لم يساعدهم في الحدوث.
وذهب أبو الهذيل إلى أن الإعادة تتعلق بقول صادر من قبل الله تعالى كما قال في الإيجاد وكذلك الإفناء.

والدليل على أن الإعادة لا يجوز أن تكون لمعنى ما قد ثبت أن المعاد ليس له بكونه معاداً حالة وصفة أكثر من أنه وجد بعد عدم تقدمه وجود هذا هو المعنى في الإعادة، إلا أن أهل اللغة استطالوا هذه العبارة فأجروا لفظ المعاد. فإذا لم يكن له بكونه معاداً حالة وصفة فلا يصح أن يقال أنه لمعنى أو لنفسه، لأن استحقاق الصفة لمعنى أو للنفس فرع على ثبوت الصفة في الأصل.
والدليل على أن المعاد ليس له بكونه معاداً حالة وصفة هو الدليل بأن الباقي ليس له بكونه باقياً حالة وصفة لأن المعاد لو كان لمعنى لوجب لو أن الله تعالى أخر الإيجاد ابتداءً إلى وقت الإعادة لم يكن ذلك المعنى بأن يؤثر في وجوده على وجه الابتداء أولى من أن يؤثر

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

ولا يمكن أن يقال: إن في الثاني لا يصح أن يوجد بها ١غير ذلك المعاد، لأن هذا يقتضي أن لو بقي الفعل الذي هو مقدور بهذه القدرة ولم ينتف ولم يعدم وكانت القدرة أيضاً باقية أن لا يكون لها مقدور في الوقت الثاني أصلاً وهذا يقتضي أن تعلقها بالمقدور هو موقوف على فناء هذا المعاد دون أن يرجع إلى ذاتها وقد عرفنا خلافه.

وليس يمكن أن يقال: إنها تتعلق بالجزء الواحد معاداً بدلاً من كونه مبتدءً بدلاً من كونه معاداً. فإذا وجد الفعل على أحد هذين الوجهين بطل صحة وجود الفعل الثاني على الوجه الآخر فلا نسلم تعلقها بالجزئين على هذين الوجهين، وذلك لأن الطريقة إنما تصح لو كان الفعلان ضدين فيقال بدخول البدل فيهما ونحن نصور الكلام في الإلزام الذي أوردناه في مثلين يصح وجودهما وإن اختلف الوجه الذي عليه يوجدان. وإذا صح أن المانع من جواز إعادة مقدورات القدر أمر يرجع إلى القدر وما يجب لها من الأحكام، فيجب أن يمتنع من القديم جل وعز أن يعيد الباقيات إذا فعلها ابتداءً، وإن كانت من جنس مقدور القدرة لأنه قادر لنفسه، فالمانع فيه غير حاصل.

فصل [في أن المعاد لا يعاد بإعادة]

والمعاد لا يكون معاداً بإعادة. وقد حكي ذلك عن العباد وهشام بن عمرو وأبي بكر الزبيري. وكذلك قالوا في المحدث أنه محدث بإحداث إلا أبو بكر الزبيري فإنه ما ساعدهما على ذلك في المحدث وأثبت المعاد معاداً لمعنى لما ظن أن له صفة زائدة على الحدوث فأجراها مجرى تحرك الجوهر في الحاجة إلى معنى.

وأما أبو الهذيل فإنه جرى على طريقته في الإحداث والإفناء والإعادة فجعل هذه الأمور متعلقة بقول وإرادة فيقول جل وعز «عد» أو «افن» أو «ابق» وقد تقدم إفساد ذلك في غير موضع.

وإنما منعنا أن يكون معاداً لمعنى لأنه ليس يفيد أكثر من وجود بعد عدم تقدمه وجود. فإذا عاد إلى الحالة الأولى قالوا: هذا معاد. واستطال أهل اللغة إيراد هذه الجملة فاقتصروا على ما ذكرناه من قولهم معاد فإذا صح أنه لا يكون موجوداً لعلة، فكذلك لا يكون معاداً لعلة.

وبعد، فإذا كان يصح من الله تعالى أن يوجد الجوهر ابتداء في الوقت الذي أوجده معاداً، فيجب أن لا يكون بد من وجود هذا المعنى فيه، فإذا أوجده على وجه الإعادة فيجب أن لا يصير هذا المعنى بأن يكون مقتضياً لكونه معاداً دون أن يكون مبتدءً إلا لمعنى آخر، ثم يتصل بمعان لا تتناهي وليس يجب ثبوت المعنى لأجل اختلاف الاسم عليه كما لم يجب ذلك في كونه باقياً. وكذلك فلا يجب لأجل أنه جاز وجوده وجاز أن يبقى معدوماً، أن يثبت

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira. In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162. https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

في وجوده على وجه الإعادة إلا لمعنى، ثم الكلام في ذلك المعنى كالكلام في المعنى الأول فيؤدي إلى ما لا يتناهي من المعاني.
فإن قيل: إنه إذا أخر إيجاده إلى وقت الإعادة فإنه لا يكون معاداً بل يكون مبتداءً فلا يجب أن يكون لمعنى، قيل له: هذا لا يصح لأن الإعادة ليس بأكثر من تأخير الإيجاد إلى وقت مخصوص، فمتى أخّر الإيجاد إلى ذلك الوقت كان معاداً وإن لم يسم معاداً فتغير الاسم لا تغير المعنى، وفي مسألتنا إذا أخّر الإيجاد إلى وقت الإعادة لزم ما ذكرناه من أنه لا يكون ذلك المعنى بأن يؤثر في الوجود على وجه الابتداء أولى من أن يؤثر على وجه الإعادة إلا بمعنى آخر، ثم يلزم إثبات ما لا يتناهى من المعاني.
فإن قيل: إنه حصل معاداً بعد أن لم يكن معاداً فيجب أن يكون ذلك لمعنى، قيل له: هذا لا يكون مقتضياً أن تكون الإعادة لمعنى إذ لو كان كذلك لوجب أن يكون الموجود موجوداً لمعنى لأنه حصل موجوداً بعد أن لم يكن موجوداً فوجب أن يكون ذلك لمعنى، فإن ارتكب ذلك فقد ثبت فيما تقدم فساد ذلك.

فصل الغرض بهذا الفصل الكلام بأن المعاد إذا أعيد فصفته في حال الإعادة هي صفته في حال الوجود ابتداءً لا مثالها ولا خلافها
وإنما قلنا ذلك لأنه لو صح أن يحصل على صفتين مثلين في حالتين لصح أن يحصل عليهما في حالة واحدة لأن الشيء لا يمنع مثله كما لا يمنع نفسه وإنما يمنع ضده، وهذا يؤدي إلى حصول التزايد في هذه الصفة وقد بينا أن هذه الصفة لا تقبل التزايد.

فصل ثم لما بيّن رحمه الله الكلام في الإعادة وما يصح إعادته وما لا يصح، بيّن الكلام من بعد في من يجب إعادته
وجملة القول في ذلك أنا لو خُلّينَا والعقل لكُنَّا نقول بأن القديم تعالى لا تجب عليه إلا إعادة من يجب له عليه تعالى حق إما الثواب وإما العوض، فأما من لم يجب له عليه حق وإنما يجب لله عليه حق فإنه لا تجب إعادته إلا أن السمع ورد بأن الحيوانات كلها معادة، قال تعالى (وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ) (سورة التكوير (81): 5)

والغرض بهذا الفصل الكلام في [+ أن ما، الأصل] من يعيده الله تعالى ما يجب عليه أن يعيده منه؟ فذهب أبو علي إلى أنه يجب أن يعيد كل جزء من الحي حتى الأقطع وجب عليه أن يعيد اليد المبانة منه. وهذا المذهب حكاه عنه أبو هاشم إلا أنه استبعد هذا المذهب منه وذهب الشيخ أبو هاشم إلى أنه إنما يجب أن يعيد الأجزاء التي لا يكون الحي حياً إلا

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

المعنى الذي قالوه، لأنه لو وجب ذلك في المعاد لوجب في الحادث، لأن هذه العلة موجودة فيه ومع هذا لم نقل بحدوثه لأجل معنى.

فصل [في أن صفة المعاد لا تتغير]
وكل ما يعاد فصفته بالوجود هي التي كانت أولاً لا أنه يحصل مثلها فإنه لو صح كونه على حالين بالوجود في وقتين لصح كونه عليها والوقت واحد. وهذا يقتضي صحة وقوع التزايد في هذه الصفة، وذلك مما قد أبطلناه من قبل.

فصل [في بيان وجوب الإعادة على الله]
اعلم أن كل من تجب إعادته فهو كل من له حق على الله جل وعز من ثواب وعوض. وإذا كان لا يمكن توفيره إلا بالإعادة وجبت، لأن الواجب ليس يتم دونها، ثم السمع قد دلنا على أنه تعالى يعيد من عليه حق كالعقاب ويعيد سائر الحيوانات ويتفضل عليها.

فأما القدر الواجب في إعادة من له أو عليه حق فهو القدر الذي لا بد منه في كونه حياً على ما قاله أبو هاشم دون ما قاله أبو علي في كتاب الإنسان من وجوب إعادة سائر الأبعاض حتى قال في من قطع يده أنه يجب إعادتها بعينها، وقد استبعد أبو هاشم هذه الحكاية عنه. وكما أوجب أبو هاشم ما ذكرناه فقد أوجب في المعاد من هذه الأجزاء أن يعاد التأليف الذي كان فيها معها. ثم حكى الشيخ أبو عبد الله رجوعه عن هذا القول إلى وجوب إعادة الحياة بعينها وبه قال هو. وذكر من بعد في جواب مسألة الصاحب أنه لا تجب إعادة الحياة بعينها وإنما تجب إعادة ما لا تكون حياة إلا له سواء كانت هذه بعينها أو غيرها. وهذا التحقيق في الخلاف بينهم قد حكاه قاضي القضاة في الخلاف بين الشيخين، ودل ذلك على اتفاقهم على وجوب إعادة ما لا يكون الحي حيا إلا معه من الأجزاء وإنما اختلفوا في

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

بها وأما ما عدا ذلك فلا يجب. قال: ويجب أيضاً أن يعيد التأليف بعينه، ثم رجع فقال: لا يجب إعادة التأليف بعينه وإنما يجب مثله، والذي يجب إعادته بعينه إنما هو الحياة، وهذا هو الذي ذهب إليه أبو عبد الله البصري، ثم أن أبا عبد الله ذهب في جواب مسائل الصاحب إلى أن الحياة أيضاً لا تجب إعادتها بعينها وإنما تجب إعادة مثلها، وهذا الخلاف على الحد الذي ذكرناه ذكره قاضي القضاة في الخلاف بين الشيخين، وبهذه الحكاية [39أ] نبّه على أنهم متفقون أن الذي يجب عليه تعالى إعادته إنما هي الأجزاء التي لا تكون الحي حياً إلا بها، وإنما وقع الخلاف بينهم في ما عدا هذه الأجزاء هل تجب إعادته بعينه أم لا؟ يبين ذلك أن من مذهبهم أن عرضاً من الأعراض إذا وجد في محل [لا يصح، الأصل] فكان لا يصح وجوده إلا في ذلك المحل، ومنهم من قال أنه تجب إعادة التأليف بعينه وكذلك تجب إعادة الحياة بعينها، ومنهم من قال: تجب إعادة الأجزاء كلها بأعيانها حتى الأقطع يجب أن تعاد يده المقطوعة، واختلافهم شتى على اتفاقهم أنه يجب على الله تعالى إيجاد الأجزاء التي لا تكون الحي حياً إلا بها، ويسقط بهذا تشنيع من شنع علينا بأن مشايخكم مختلفون في الإعادة، فإنهم لم يختلفوا في الإعادة وإنما اختلفوا في تفاصيلها.
وجملة القول أن الذي تجب إعادته إنما هي الأجزاء التي لا يكون الحي حياً إلا بها على ما ذهب إليه أبو هاشم وقرره أبو عبد الله، فأما ما عدا ذلك من التأليف والحياة فإنه لا تجب إعادته بعينه وإنما تجب إعادة ما لا يكون من التأليف إلا له، وكذلك إعادة الحياة التي لا تكون حياة إلا له. والدليل على صحة هذا القول أن الذي تجب إعادته إنما هو العاصي والمطيع، والمطيع والعاصي إنما هو هذه الجملة التي يكون الحي حياً بها وإليها يتوجه استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب،
يبين ذلك [أن] حال الإيجاد مشبه بحال البقاء، وقد ثبت أن في حال البقاء إنما يتوجه المدح والذم والثواب والعقاب إلى هذه الأجزاء التي لا يكون الحي حياً إلا بها دون ما زاد عليها بدليل أنه لو تعدى إلى زيادة أو نقصان فإنه لا يتغير ما يستحقه من المدح والذم والثواب والعقاب. يزيد ما قلناه وضوحاً أنا لو قدرنا تجدد التأليف حالاً بعد حال وكذلك تجدد الحياة حالاً بعد حال فإنه لا يتغير ما يستحقه من المدح والذم والثواب والعقاب.

فأما الشيخ أبو هاشم حيث ذهب المذهب الأول في أن التأليف تجب إعادته بعينه قال: قد ثبت أن التمييز إنما يقع فيما يرجع إلى التخطيط والهيئة والتركيب والصورة، وذلك راجع إلى التأليف فتجب إعادته بعينه،

إلا أن الشيخ أبا عبد الله اعترض على هذا فقال: التأليف حكمه مقصور على المحل وما كان حكمه مقصوراً على المحل لا يقع به التمييز وإنما يقع التمييز فيما يرجع حكمه إلى

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

هل يجب ضم غيره إليه حتى يجري مجراه في وجوب الإعادة أم لا؟ ويبين ذلك ما قد تقرر من مذهبهم أن الموجود في محل لا يصح وجوده إلا فيه فلا بد لمن أوجب إعادة ذلك التأليف بعينه أو تلك الحياة بعينها أن يوجب وجودها في تلك الأجزاء لا غير. وعلى هذا قال الشيخ أبو علي بوجوب إعادة اليد المقطوعة، ولولا اتفاقهم على وجوب إعادة أجزاء الأصل لم يكن لذكر ذلك فائدة فيبطل تشنيع من يشنع عليهم في هذا الباب.

والصحيح أنه إنما تجب إعادة الأجزاء التي لا بد منها في كونه حياً لأنها هي المطيعة والعاصية والمؤلمة. فأما الأبعاض التي قد يبقى حياً من دونها فهي زوائد يصح فيها التبدل وكذلك الحال في المعاني.

يبين هذا أن حال الإعادة مشبهة بحال البقاء، ومعلوم أنه يبقى حياً مع فقد هذه الزوائد وهكذا فلو قدرنا أن الحياة والتأليف مما لا يصح البقاء عليهما وأنهما يحدثان حالاً بعد حال لما أثر ذلك في كون الحي هو الأول. فيجب إذا كان الذي يصح أن يحيا به زيد غير منحصر بعدد، أن تجوز إعادة الحياة التي كان حياً بها بعينها وأن يصح بدلا من ذلك إيجاد الحياة التي عرف من حالها ما ذكرناه.

ولما قال الشيخ أبو هاشم بالقول الأول جعل العلة في وجوب إعادة التأليف أن هذه الجملة به تبين من غيرها، لأن التميز يقع بين زيد وعمرو بالصورة، وإلا فالأجزاء من جنس واحد فلهذا وجبت إعادته كما وجبت إعادة الأجزاء التي لا بد منها في كونه حياً.

واعترض الشيخ أبو عبد الله ذلك فقال: كيف تقع البينونية بالتأليف مع أن حكمه يختص بالمحل، فالواجب وقوعها بما يرجع حكمه إلى الجملة وهو الحياة، وقد بينا أنه لا معتبر بواحد منهما وأن ما تجب إعادته هو القدر الذي لا بد منه في كونه حياً وما بعد ذلك فالعلم به موقوف على السمع، وقد دل على أن المثاب يعاد على أحسن صورة وأكملها، وأن المعاقب يعاد على صورة شوهاء تنفر الطباع، نسأل الله الكريم السلامة من عقابه.

Postprint von: Schmidtke — MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira.
In: Islamic Thought in the Middle Ages, eds. Anna Akasoy and Wim Raven (2008). 139–162.
https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.32

الجملة وإن كان ولا بد فإنما تجب إعادة الحياة بعينها لأن حكمها يرجع إلى الجملة على أنا قد بينا أن الحياة لا تجب إعادته بعينها، وهذا القدر هو الذي يعتمد في العقل، فأما السمع فإنه ورد بأن الله جلّ وعزّ يعيد المثابين على أحسن الصورة وأبين خلق ويعيد المعاقبين على أقبح صورة وأشوه هيئة، اعاذنا الله من النار وجعلنا من الفائزين برحمته.