Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

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

SABINE SCHMIDTKE

I

For nearly four centuries, the theological movement of the Muʿtazila played a major role in the Islamic intellectual scene. Following the decline of Muʿtazilism in the centers of the Sunnite world, where it was virtually banned from about the end of the 5th/11th century, its literary legacy was no longer transmitted and was in many cases even actively destroyed. It is mainly due to the reception of Muʿtazilī thought by the Imamis and the Zaydis within Shiism, as well as by Rabbanite and particularly Karaite Jews, that we are relatively well informed today about Muʿtazilī doctrines and even have access to a significant quantity of authentic textual materials.[1] For the preservation of primary textual materials of the Muʿtazilīs, the literary activities of the Zaydis and the Karaites are of special significance. For they not only adopted Muʿtazilī doctrines to a large extent in their own respective theological thinking; they also copied significant amounts of authentic Muʿtazilī texts in a

[1] There are safe indications that Muʿtazilī thought also had an impact on Samaritans and Christians, although we are so far not very well informed about the scope of the respective receptions. For an example of the impact of Muʿtazilism on the Samaritans, see Gerhard Wedel: *Kītāb aṭ-Ṭabbāḫ des Samaritaners Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī. Kritische Edition und kommentierte Übersetzung des ersten Teils*. Diss. Free University Berlin 1987; idem: "Samaritanische Uminterpretation der Anthropomorphismen im Pentateuch." *XXIV. Deutscher Orientalistentag vom 26. bis 30. September 1988 in Köln. Ausgewählte Vorträge*. Ed. Werner Diem & Abdoljavad Falaturi. Stuttgart 1990, pp. 46-54. For a case of reception of Muʿtazilī thought by a Christian, see Ulrich Rudolph: "Christliche Bibelexegese und muʿtazilitische Theologie. Der Fall des Moses bar Kepha (gest. 903 n.Chr.)." *Oriens* 34 (1994), pp. 299-313; see also Sidney H. Griffith: *The Beginnings of Christian Theology in Arabic. Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*. Aldershot 2002. For connections between Muʿtazilī and Ibāḍī thought, see T. Lewicki: "Ibāḍiyya." *Encyclopaedia of Islam*. New edition, vol. 3, p. 658.

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

systematic manner. There are no indications that the same was done by Imami scholars.

The reception of Muʿtazilī thought within Imamism[2] began in the second half of the 3rd/9th century with the Banū Nawbaḫt, particularly Abū Sahl b. Nawbaḫt (d. 311/924) and al-Ḥasan b. Mūsā l-Nawbaḫtī (d. between 300/912 and 316/923). Since none of their writings are preserved, their teachings can only be gleaned from the writings of later Twelvershiis. The first Imami scholar under Muʿtazilī influence whose works are partially preserved is Šayḫ al-Mufīd (d. 413/1022). He departed from the traditionalist theological views of his teacher Ibn Bābawayh (d. 381/991) and adopted most of the doctrines of Abū l-Qāsim al-Kaʿbī l-Balḫī (d. 319/931), the founder of the school of Baghdad. Al-Mufīd's student, al-Šarīf al-Murtaḍā (d. 436/1044), by contrast, adopted the teachings of the school of Baṣra. As a student of ʿAbd al-Ǧabbār b. Aḥmad al-Hamaḏānī (d. 415/1025), *qāḍī l-quḍāt* of Rayy and head of the Muʿtazilī school of Abū Hāšim al-Ǧubbāʾī (d. 321/933), the Bahšamiyya, of his time, al-Murtaḍā was particularly influenced by the teachings of Abū Hāšim; with him, the fusion of Imamism and Muʿtazilism reached its final shape. Towards the end of the 6th/12th century, the doctrine of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044) began to influence increasingly the theological thought of the Twelvershiis. The first Imami who is known to have adopted the doctrines of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī is Sadīd al-Dīn Maḥmūd b. ʿAlī l-Ḥimmasī l-Rāzī (d. after 600/1204). The teachings of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī subsequently strongly marked Imami theological thought, whose main representatives in the following centuries were Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274), Mayṯam b. Mayṯam al-Baḥrānī (d. 699/1300), the ʿAllāma l-Ḥillī (d. 726/1325), and al-Fāḍil al-Miqdād al-Suyūrī (d. 826/1423).

The first Zaydi scholar to show the strong influence of Muʿtazilism[3] was Yaḥyā b. al-Ḥusayn al-Hādī ilā l-Ḥaqq (d. 298/911), a grandson

---

[2] See Wilferd Madelung: "Imāmism and Muʿtazilite Theology." *Shīʿisme imāmite*. Ed. T. Fahd. Paris 1970, pp. 13-29; 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 imāmitischen Theologie*. Berlin 1994; Sabine Schmidtke: *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsāʾī (um 838/1434-35—nach 906/1501)*. Leiden 2000.

[3] For the reception of Muʿtazilism among the Zaydis, see Wilferd Madelung: *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin 1965; see also idem: "Zu einigen Werken des Imams Abū Ṭālib an-Nāṭiq bi l-Haqq." *Der Islam* 63 (1986),

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

of al-Qāsim b. Ibrāhīm (d. 246/860) and the founder of the Zaydi Imamate in Yemen, who followed the doctrines of the school of Baghdad, although he refrained from expressly stating his agreement with it. The teachings of the school of Baghdad were followed by the majority of Yemenī Zaydis of subsequent centuries, such as Yaḥyā's son Aḥmad al-Nāṣir (d. 322/934) and the Yemeni Imam al-Ḥusayn al-Mahdī (d. 404/ 1013). Among the Zaydis of the Caspian region, the doctrines of the school of Baṣra were more popular. Mention should be made in particular of the two Buṭḥānī-brothers, the Imām Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Mu'ayyad bi-llāh (d. 411/1020) and Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq (d. ca. 424/1033), who were students of Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī (d. 369/980) and belonged to the circle of followers of ʿAbd al-Ǧabbār in Rayy. Whereas the doctrines of the Bahšamiyya remained prevalent among later Zaydis, there were some who preferred the doctrine of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, such as the Imām al-Mu'ayyad bi-llāh Yaḥyā b. Ḥamza (d. 747/1346 or 749/1348).

In addition to the reception of Muʿtazilī thought, the Zaydis systematically collected and produced copies of authentic Muʿtazilī writings. This was the case during the 4th/10th and 5th/11th century among the Zaydis of the Caspian region and from the 6th/12th century onwards also among the Zaydis in Yemen. The Yemeni Imām Aḥmad b. Sulaymān al-Mutawakkil ʿalā llāh (reigned 532/1137-566/1170), a supporter of Muʿtazilī thought, initiated a massive transfer of Zaydi books from the Caspian region to Yemen. His successor, al-Manṣūr billāh ʿAbd Allāh b. Ḥamza (reigned 583/1187-8-614/1217), who was also a strong supporter of Muʿtazilism, continued to promote the spread of Muʿtazilī thought as it was formerly received by the Zaydis from the Caspian region by founding an expansive library in his city of residence Ẓafār, *al-Ḫizāna l-Manṣūriyya l-saʿīda.*

It was thanks to this Zaydi initiative of producing and collecting copies of Muʿtazilī texts that these were preserved mostly in Yemen; in the early 1950s large numbers of those manuscripts were discovered and microfilmed during the expedition of a group of Egyptian scholars

---

pp. 5-10; idem: "Religiöse Literatur des Islam. Die Zaidīya." *Grundriss der arabischen Philologie. Band II: Literaturwissenschaft.* Ed. Helmut Gätje. Wiesbaden 1987, pp. 358-363; idem: "Zaydiyya." *Encyclopaedia of Islam.* New edition, vol. 11, pp. 477-481; ʿAlī Muḥammad Zayd: *Muʿtazilat al-Yaman. Dawlat al-Hādī wa fikruhu.* Beirut 1981; idem: *Les tendances de la pensée muʿtazilite au Yémen au VI*ème*/XII*ème *siècle.* Thèse pour le Doctorat d'Etat. Université de Paris III, 1986; idem: *Tayyārāt Muʿtazilat al-Yaman fī l-qarn al-sādis al-hiǧrī.* Ṣanʿā' 1997.

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

to Yemen.[4] Among the manuscripts that were microfilmed were works of various representatives of the Bahšamiyya, including fourteen out of twenty volumes of the encyclopaedic *Kitāb al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa l-ʿadl* of ʿAbd al-Ǧabbār (vols. 4-9, 11-17, 20), which were subsequently edited in Egypt.[5] Further writings by adherents of the Bahšamiyya were found in Yemen, among them *Šarḥ al-Uṣūl al-ḫamsa*, a paraphrastic recension (*taʿlīq*) of the *Uṣūl al-ḫamsa* of ʿAbd al-Ǧabbār by one of his followers, Mānkdīm (d. 425/1034),[6] as well as the recension of ʿAbd al-Ǧabbār's *Kitāb al-Muḥīṭ bi-l-taklīf* by another follower of his, Ibn Mattawayh (d. 429/1036), *Kitāb al-Maǧmūʿ fī l-muḥīṭ bi-l-taklīf*.[7]

Between the end of the 4th/10th century until at least the end of the 5th/11th century there were numerous Jewish *mutakallimūn* who were strongly influenced by the Muʿtazilī doctrines of the Bahšamiyya. Among the Rabbanites, mention should be made in particular of Samuel b. Ḥofni (d. 403/1013); among the Karaites, the most prominent representatives of this strand were Abū Yaʿqūb Yūsuf al-Baṣīr (Joseph ben Abraham, d. ca. 431/1040) and his student Abū l-Furqān b. al-Asad (Yeshūʿa ben Yehudah, d. after 457/1065). As was the case with the Zaydis, the Jewish *mutakallimūn* of the time not only composed original theological treatises;[8] they also extensively copied authentic Muʿtazilī

---

[4] For the expedition and its results, see the report by Ḫalīl Yaḥyā Nāmī: *al-Baʿṯa al-miṣriyya li-taṣwīr al-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya fī bilād al-Yaman*. Cairo 1952; *Qāʾima bi-l-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya l-muṣawwara bi-l-mīkrawfīlm min al-Ǧumhūriyya l-ʿarabiyya l-Yamaniyya*. Cairo 1387/1967. For further references, see Geoffrey Roper: *World Survey of Islamic Manuscripts III*. London 1994, pp. 645ff.—For more recent efforts to search and catalogue the holdings of Yemeni public and private libraries, see ʿAbd Allāh al-Ḥabšī: *Fihris maḫṭūṭāt baʿḍ al-maktabāt al-ḫāṣṣa fī l-Yaman*. London 1994; M. Wafādār Murādī: "Fihrist-i ālifbāʾī-yi mīkrūfīlm-hā-yi tahiyya šude az Kitābḫāna-yi Ǧāmiʿ Ṣanʿā'." *Kitābdārī wa-iṭṭilāʿ rasānī. Faṣlnāma-yi Kitābḫāna-yi Markazī wa-Astān-i Quds Raḍawī* 2 iii (1378/1999), pp. 127-173; Ḥasan Anṣārī Qummī: "Guzārišī az nusḫa-hā-yi ḫaṭṭī-yi Yaman." *Āyina-yi mīrāṯ* 3 iv (Spring 1380/2001), pp. 105-111; ʿAbd al-Salām ʿAbbās al-Waǧīh: *Maṣādir al-turāṯ fī l-maktabāt al-ḫāṣṣa fī l-Yaman* 1-2. Ṣanʿā' 1422/2002.

[5] ʿAbd al-Ǧabbār al-Hamaḏānī: *Kitāb al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa l-ʿadl*. Ed. Ibrāhīm Madkūr *& al.* Cairo 1961-1965. See also J.R.T.M. Peters: *God's Created Speech. A study in the speculative theology of the Muʿtazilī Qāḍī l-Quḍāt Abū l-Ḥasan ʿAbd al-Ǧabbār bn Aḥmad al-Hamaḏānī*. Leiden 1976, pp. 25ff.

[6] Abū l-Ḥusayn Aḥmad b. Abī Hāšim Mānkdīm: *Šarḥ al-Uṣūl al-ḫamsa*. Ed. ʿAbd al-Karīm ʿUṯmān [as a work of ʿAbd al-Ǧabbār]. Cairo 1384/1965.

[7] Ibn Mattawayh: *Kitāb al-Maǧmūʿ fī l-muḥīṭ bi-l-taklīf*. Vol. 1. Ed. J.J. Houben. Beirut 1965. Vol. 2. Ed. J.J. Houben & D. Gimaret. Beirut 1981. Vol. 3. Ed. Jan Peters. Beirut 1999.—The edition of volume four is currently under preparation by Margaretha T. Heemskerk.

[8] For Samuel b. Ḥofni, see David Sklare: *Samuel Ben Ḥofni and His Cultural World. Texts and Studies*. Leiden 1996. For the writings of Yūsuf al-Baṣīr, see Georges Vajda

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

materials—either in Arabic or in Hebrew script. Fragments of these copies are to be found among the material from the Ben Ezra Genizah[9] and much more extensively in the Abraham Firkovitch collection in St. Petersburg.[10]

The significance of the Firkovitch collection with regard to 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 of the collection, all of which are clearly of Muʿtazilī character.[11] In 1974, Haggai Ben-Shammai drew further conclusions

---

(ed. and tr.): *Al-Kitab al-Muhtawi de Yusuf al-Basir*. Leiden 1985; David Sklare: "Yūsuf al-Baṣīr: Theological Aspects of His Halakhic Works." *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity*. Ed. Daniel Frank. Leiden 1995, pp. 249-270; David 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. For the writings of Yeshūʿa ben Yudah, see David Sklare *& al.: Judaeo-Arabic Manuscripts in the Firkovitch Collections. The Works of Yeshuʿa b. Yehudah. A Sample Catalogue. Texts and Studies*. Jerusalem (forthcoming). See also the general survey by Haggai Ben-Shammai: "Kalam in Jewish Philosophy." *The History of Jewish Philosophy*. Ed. D.H. Frank & O. Leaman. London/New York 1997, pp. 115-148.

[9] For Muʿtazilī material among the Genizah material, see, e.g., Georges Vajda: "De quelques fragments muʿtazilites en judéo-arabe. Notice provisoire." *Journal asiatique* 264 (1976), pp. 1-7; Colin F. Baker & 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). See also Haggai Ben-Shammai: "Medieval History and Religious Thought." *The Cambridge Genizah Collections. Their Contents and Significance*. Ed. Stefan C. Reif with the assistance of Shulamit Reif. Cambridge 2002, pp. 136-151.

[10] 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 particularly Karaite synagogues. 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." *Proceedings of the Twelfth International Congress of the International Society for Masoretic Studies*. Ed. E.J. Revell. 1995, pp. 25-36; Malachi Beit-Arié: "The Accessibility of the Russian Manuscript Collections: New Perspectives for Jewish Studies." *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] *Peʿamim* 89 (Autumn 2001), pp. 5-18; Zeev Elkin & Menachem Ben-Sasson: "Abraham Firkovich and the Cairo Genizas in the Light of His Personal Archive." [Hebrew] *Peʿamim* 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 (with further references).

[11] 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."

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

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.[12] He particularly showed that the Karaites preserved the original version of ʿAbd al-Ǧabbār's *Kitāb al-Muḥīṭ*, of which we possess so far only the later paraphrastic recension of Ibn Mattawayh. He also identified some portions of the *Muġnī* in the Firkovitch collection missing among the Ṣanʿāʾ manuscripts that served as the basis for the edition published in the 1960s in Egypt.

II

Despite the richness of the extant textual material that has been found so far in Yemen, it should not be overlooked that most of it belongs to one strand within Muʿtazilism only, the Bahšamiyya. By contrast, no texts by thinkers earlier than ʿAbd al-Ǧabbār were discovered. Astonishingly enough, this includes not only earlier Muʿtazilī texts, but also the writings of the founder of the Bahšamiyya, Abū Hāšim al-Ǧubbāʾī, and his father, Abū ʿAlī (d. 303/916),[13] both of which continued to be the most significant points of reference for later representatives of the Bahšamiyya—not to mention earlier Muʿtazilīs. The same applies to rival groups of the Bahšamiyya such as the Iḫšīdiyya, or the school of Baghdad, whose doctrines were to a large extent formulated by Abū l-Qāsim al-Kaʿbī l-Balḫī.[14]

Moreover, the Bahšamiyya was not the last innovative and lively school within Muʿtazilism. Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, who was a student of ʿAbd al-Ǧabbār, while at the same time also trained in philosophy—he was a student of the Christian philosopher Ibn al-Samḥ (d. 418/

Akademija Nauk SSSR. Trudy pervoj sessii arabistov 14-17 ijunka 1935 g. (Trudy Instituta Vostokovedenija 24), pp. 113-125. The two articles were reprinted in *Pravoslavniy Palestinskiy Sbornik* 99 (36) (2002), pp. 219-249 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.

[12] 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.

[13] In the Maktabat Ǧāmiʿ Madīnat Šahāra (Yemen) are preserved two leaves of Abū ʿAlī l-Ǧubbāʾī's *Kitāb al-Maqālāt*; cf. ʿAbbās al-Waǧīh: *Maṣādir al-turāṯ*, vol. 2, p. 616.

[14] The only work of Abū l-Qāsim al-Balḫī that was found in Yemen is his *Maqālāt al-islāmiyyīn* that have partly been edited by Fuʾād Sayyid (*Faḍl al-iʿtizāl wa ṭabaqāt al-Muʿtazila*. Tunis 1974, pp. 63ff.).

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

1024)[15]—, developed independent theological views which set him apart from the school of Abū Hāšim al-Ǧubbā'ī. Despite much criticism by the Bahšamiyya and later heresiographers arguing that he introduced philosophy under the cover of *kalām*, Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's views were successful to the extent that his school established itself side by side with the Bahšamiyya. Faḫr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1209), for example, states that in his time the schools of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī and the Bahšamiyya are the last active of the Muʿtazilī schools.[16]

Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's thought proved particularly influential among the Twelvershiis from the end of the 6th/12th century onwards. However, despite scattered quotations of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's lost works in later Imami works,[17] Imami accounts of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's doctrines must be used with some caution as sources for the reconstruction of his thought, particularly given the impact of Faḫr al-Dīn al-Rāzī, whose writings were widely read among Twelvershiis; a significant peculiarity of al-Rāzī's theology is that he often adopted the theological concepts of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, although modifying and interpreting them in such a way that they support the Aš'arī rather than the

---

[15] See S.M. Stern: "Ibn al-Samḥ." *Journal of the Royal Asiatic Society* (1956), pp. 31-44; see also Wilferd Madelung: "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī." *Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Supplement Fascicules 1-2, p. 25; Masʿūd Ǧalāl Muqaddam: "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī." *Dā'irat-i maʿārif-i buzurg-i islāmī* 1-. Ed. Kāẓim Mūsawī Buǧnurdī, Tehran 1374/1996-, vol. 5, p. 368. Daniel Gimaret ("Abo l-Ḥosayn al-Baṣrī." *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, p. 324) holds Stern's identification of Abū l-Ḥusayn with a homonymous student of Ibn al-Samḥ to be "very doubtful"; he further considers the affirmations of later authors such as Faḫr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1209), al-Šahrastānī (d. 548/1153) and Ibn al-Qifṭī (d. 646/1248), that Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī was influenced by the concepts of the philosophers and that he was a philosopher disguised as a theologian, to be "exaggerated".

[16] Faḫr al-Dīn al-Rāzī: *Iʿtiqādāt firaq al-muslimīn wa l-mushrikīn*. Ed. Ṭaha ʿAbd al-Raʾūf Saʿd & Muṣṭafā l-Hawārī. Cairo 1398/1978, p. 42.

[17] See, e.g., Sadīd al-Dīn Maḥmūd b. ʿAlī l-Ḥimmaṣī l-Rāzī: *al-Munqiḏ min al-taqlīd* 1-2. Ed. M.H. al-Yūsuf al-Ġarawī. Qum 1412/[1991], where he refers to Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *K. Taṣaffuḥ al-adilla* (vol. 1, p. 63) and to his *K. al-Ġurar* (vol. 1, p. 203), from which he also quotes (vol. 1, pp. 504-505). See also *Munqiḏ*, vol. 1, pp. 324ff., 327, 434, vol. 2, pp. 5, 24, 87, 105-106, 144, 214, 217, 282-283, 339-341, where the author quotes from writings of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's without indicating the titles. Al-Ḥimmasī further quotes from a *risāla* by Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī on the issue of *karāmāt* (*Munqiḏ*, vol. 1, p. 401). For a discussion of al-Ḥimmaṣī l-Rāzī's sources, see also Cook: *Commanding the Right*, pp. 219-221.—Another Imami work that was apparently written at the beginning of the 7th/13th century and that is clearly under the influence of al-Ḥimmaṣī is the anonymous *Ḫulāṣat al-naẓar* that is preserved in a single manuscript (ms Paris, Bibliothèque Nationale 1252). Ḥasan Anṣārī and the present writer are currently preparing an edition of this text.

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

Muʿtazilī point of view. Moreover, owing to the impact of the philosophical tradition, al-Rāzī also often employed philosophical terminology to express his views, which are otherwise directly based on the positions of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī.

Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's thought was less influential among the Zaydis—only a few Zaydis adopted his thought, such as the Imam al-Muʾayyad Yaḥyā b. Hamza.[18] However, they were familiar with his thought[19] and produced copies of a number of works authored by his followers. Remnants of these works preserved in Yemen form so far the most important basis for our knowledge of his theological doctrines. Mention should be made in particular of the extant fragments of the *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn* and the shorter but completely extant *Kitāb al-Fāʾiq fī uṣūl al-dīn* by Abū l-Ḥusayn's follower Rukn al-Dīn Maḥmūd b. al-Malāḥimī l-Ḫwārizmī (d. 536/1141), manuscripts of which were found at the Library of the Great Mosque in Ṣanʿāʾ.[20]

---

[18] Ms Leiden OR 2587 contains an anonymous portion of a Zaydi *kalām* work entitled *al-Šāmil li-ḥaqāʾiq al-adilla l-ʿaqliyya wa uṣūl al-masāʾil al-dīniyya*. Michael Cook (*Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge 2000, p. 218 n. 115) has shown that this fragment is indeed the latter part of Yaḥyā b. Ḥamza's *al-Šāmil li-ḥaqāʾiq al-adilla wa uṣūl al-masāʾil al-dunyawiyya* (so the title given by ʿAbd Allāh Muḥammad al-Ḥabšī: *Maṣādir al-fikr al-islāmī fī l-Yaman*. Sidon/Beirut 1988, p. 630 no. 31 and by Aḥmad al-Ḥusaynī: *Muʾallafāt al-Zaydiyya* 1-3. Qum 1413, vol. 2, p. 122 no. 1848). Of the *Šāmil*, a number of further manuscript copies are extant in Yemen; see ʿAbd al-Salām ʿAbbās al-Waǧīh: *Maṣādir al-turāṯ fī l-maktabāt al-ḫāṣṣa fī l-Yaman* 1-2. Ṣanʿāʾ 1422/2002, vol. 1, pp. 256, 477, vol. 2, p. 117. The second part of his *Tamhīd fī masāʾil al-ʿadl wa l-tawḥīd* is preserved in Yemen in Maktabat ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Ḥusayn Ġamḍān; see ʿAbd Allāh Muḥammad al-Ḥabšī: *Fihris maḫṭūṭāt baʿḍ al-maktabāt al-ḫāṣṣa fī l-Yaman*. London 1994, p. 256.—Another Zaydi author who was familiar with Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's work and appreciated it was Abū l-Qāsim al-Bustī (late 4th/10th and early 5th/11th century); see his *Kitāb al-Baḥṯ ʿan adillat al-takfīr wa l-tafsīq (Investigation of the evidence for charging with kufr and fisq)*. Edited with an Introduction by Wilferd Madelung & Sabine Schmidtke. Tehran 1382/2003.

[19] The views of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī are referred to by the Zaydi authors ʿAbd Allāh b. Zayd al-ʿAnsī (d. 667/1268) in his *Kitāb al-Maḥaǧǧa al-baydāʾ* (completed in 640/1242) which is extant in at least two manuscripts (ms Munich Glaser 148; Maktabat Āl al-Wazīr (Ṣanʿāʾ); cf. al-Ḥabšī: *Fihris*, p. 48; ʿAbbās al-Waǧīh: *Maṣādir al-turāṯ*, vol. 2, p. 385), and al-Qāsim b. Aḥmad al-Muḥallī (8th/14th c.) in his *Taʿlīq ʿalā šarḥ al-imām al-mašhūr bi-Mānkdīm* (ms Milan, Ambrosiana F 192).

[20] Ibn al-Malāḥimī: *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn*. The extant parts edited by Wilferd Madelung and Martin McDermott. London 1991; idem: *al-Fāʾiq fī uṣūl al-dīn*. Ms. Ṣanʿāʾ, Great Mosque, *kalām* 53. An edition of this text by Wilferd Madelung and Martin McDermott is about to be published.—Outside of Yemen, other significant texts by later followers of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī are extant, such as the *Kāmil fī l-istiqṣāʾ fīmā balaġanā min kalām al-qudamāʾ* by the otherwise unknown Taqī l-Dīn al-Baḥrānī (or: al-Naǧrānī) al-ʿAǧālī—a systematic comparision of the doctrines of the Bahšamīs and of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī written between 536/1141 and 675/1276-7, that is preserved

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

Mention should also be made of a short work on the principles of faith by Ǧār Allāh al-Zamaḫšarī (d. 538/1144), who was clearly under the influence of Ibn al-Malāḥimī, which is extant in three manuscript copies of Yemeni provenance.[21] Not found in Yemen (or elsewhere in the Islamic world), however, were any of the theological writings by Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī himself. Nor were an y contemporary texts of his adversaries discovered that might have given evidence of the harsh disagreements that took place between the adherents of the Bahšamiyya on the one hand and Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī on the other.

III

From the preliminary studies and accounts of scholars such as Borisov, Ben-Shammai and David Sklare on fragments of Muʿtazilī literature among the Firkovitch collection it appears that the Karaites were influenced nearly exclusively by Bahšamī thought, and that it was mostly the theological literature of the Bahšamiyya that the Karaites endeavoured to copy. So far, there have been no indications that they were familiar with the writings and thought of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī.

Recently, a number of texts came to light that prove that the Karaites were well acquainted with his thought and writings. In the Abraham Firkovitch collection in St. Petersburg, three extensive fragments of his largest work on theology, *Kitāb Taṣaffuḥ al-adilla*, that were copied by Karaite Muʿtazilīs were discovered, as well as significant portions of a polemical refutation of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's proof of the existence of God.[22]

---

in a single manuscript (Leiden Or. 487); the last previous owner was Levinus Warner (1619-1665) in Istanbul (I am grateful to Jan Just Witkam for this information); Taqī l-Dīn al-Baḥrānī (or: al-Naǧrānī) al-ʿAǧālī: *al-Kāmil fī l-istiqṣā' fīmā balaġanā min kalām al-qudamā'*. Ed. al-Sayyid Muḥammad al-Šāhid. Cairo 1420/1999. Recently, another extensive work by Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd ʿalā l-falāsifa*, which was believed to have been lost, was found in India by the Iranian scholar Ḥasan Anṣārī l-Qummī. See Ḥasan Anṣārī: "Kitāb-ī tāzihyāb dar Naqd-i falsafa. Paidā šudan-i Kitāb-i, Tuḥfat al-mutakallimīn-i' Malāḥimī." *Našr-i dāniš* 18 iii (2001), pp. 31-32. For the present whereabout of the manuscript, see Muḥammad Kāẓim Raḥmatī: "A Glance to the later school of the Muʿtazila." [Persian] *Hafṭ Āsmān* 3 ix-x (Bahār-Tābestān 1380/Spring-Summer 2001), p. 87 n. 4.—Ḥasan Anṣārī is currently preparing an edition of the work.

[21] See Sabine Schmidtke: "Re-Edition of al-Minhāj fī uṣūl al-dīn by Jār Allāh al-Zamakhsharī." *Maʿārif* 20 iii (1382/2004), pp. 107-148.

[22] During winter term 2002-2003 Wilferd Madelung and the present writer were fellows in a research group at the Institute of Advanced Studies of The Hebrew University of Jerusalem. While working on other projects, we became acquainted with the rich

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

During his lifetime Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī scandalized many of his colleagues by his criticism of prevalent Muʿtazilī teaching. Writing two generations after Abū l-Ḥusayn, al-Ḥākim al-Ǧušamī (d. 494/1101), the continuator of ʿAbd al-Ǧabbār's *Ṭabaqāt al-Muʿtazila*, reports that he caused offence having soiled himself through his involvement with philosophy and by employing arguments considered improper among his Muʿtazilī colleagues.[23] The later sources, however, reveal little about the specific points in his criticism that triggered such a sharp reaction. The polemical refutation of Abū l-Ḥusayn's proof of the existence of God, which is partly preserved in a manuscript of the Firkovitch collection, throws light on the early controversy.[24] The author of the treatise, which is written in Hebrew characters and whose title is unknown, is not named in the extant text, but can safely be identified as Yūsuf al-Baṣīr. Al-Baṣīr, who was a staunch supporter of the theological doctrine of the Bahshamīs, defends the traditional Muʿtazilī proof of the existence of God as the Creator of the world against Abū l-Ḥusayn's criticism and rejects the latter's proof, highlighting the absurd consequences which, he asserts, follow from it.[25]

However, Yūsuf al-Baṣīr was evidently fighting a loosing battle among the Karaites against the doctrine of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī. One indication of this are the three fragments of the latter's largest work on theology, *Kitāb Taṣaffuḥ al-adilla*, that are found in the Firkovitch collection; two of these fragments were described, though not identified, by Borisov.[26]

---

material of the Firkovitch collection in Judaeo-Arabic manuscripts, microfilm copies of which are available at the Jewish National and University Library (JNUL). With the assistance of David Sklare we were able to discover most of the texts that are described in the present paper. In August 2003 the present writer examined those Arabic manuscripts of the Firkovitch collection in the Russian National Library in St. Petersburg that are written in Arabic characters and of which there are no microfilm copies at the JNUL.

[23] Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Muʿtazila*. Ed. S. Diwald-Wilzer. Wiesbaden 1961, p. 119.

[24] II Firk. Yevr.-Arab. I 3118. A critical edition of the extant parts of this treatise, prepared by Wilferd Madelung and the present writer, will soon appear in print.

[25] The significant role of Abū l-Ḥusayn in criticising the early *kalām* proof based on accidents and developing the later proof based on contingency has not been recognized in scholarship. Herbert A. Davidson in his survey *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (Oxford 1987), for example, is unaware of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī and ascribes the crucial developments introduced by him to the later Aš'arī theologians al-Ǧuwaynī and Faḫr al-Dīn al-Rāzī. See also Wilferd Madelung: "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's Proof of the Existence of God." *Festschrift Richard M. Frank*. Ed. James Montgomery. Cambridge (forthcoming).

[26] A. Ya. Borisov: "The Muʿtazilite Manuscripts of the State Public Library in

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

• II Firk. Arab. 655 (25 × 21,4 cm) is written in Arabic characters and consists of 71ff. with 14 to 16 lines per page. The fragment has a title page saying: *al-ǧuzʾ al-ṯāliṯ min Kitāb Taṣaffuḥ al-adilla taṣnīf al-Šayḫ Abī l-Ḥusayn al-Baṣrī raḥimahu llāh*, and it contains a dedication to a pious endowment to Yāšār, 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.[27] Beneath the dedication is a barely legible translation of the title of the manuscript into Hebrew. The person mentioned in the dedication is presumably Sahl b. Faḍl al-Tustarī, a well known Karaite dignitary and the leading Karaite theologian of the second half of the 5th/11th century who was apparently interested in Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's thought; it is to be assumed that the manuscript was copied during his lifetime. Al-Tustarī's own theological views have not yet been examined in detail. It may be noted, however, that in his critical study of Aristotle's Metaphysics (*al-Taḥrīr li-Kitāb Arisṭū fī mā baʿd al-ṭabīʿa*), extracts of which are contained in manuscripts in the British Library[28] and in the Firkovitch collection,[29] he supports the Muʿtazilī creed of Unicity and Justice with its belief in God as a freely choosing agent creating the world in time against the Aristotelian theory of God as the necessitating cause of an eternal world. Against Aristotle's distinction between essence and existence he argues at length that existence is inseparable from essence—rather than additional to it. His discussion here clearly reflects the concepts and terminology of the school of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī rather than those of the Bahšamiyya.

The manuscript consists 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), and it contains nine chapter headings that indicate that the topics dealt with in this fragment belong mainly to questions related to the Divine attributes of knowledge and power. The breaks in the continuity of the text and the chapter headings mentioned in the fragment are as follows:

Leningrad." [Russian] *Biblioteka Vostoka* 8-9 (1935), pp. 85-86 no. 5 (II Firk. Yevr.-Arab. I 4814), pp. 94-95 no. 13 (II Firk. Arab. 28 which is now II Firk. Arab. 103).—Wilferd Madelung and the present writer are currently preparing an edition of the extant fragments of the *Taṣaffuḥ al-adilla*.

[27] קדש על ישר בן השר חסד אלחסתרי ועל דורות בניו אחריו לא ימכר ולא ינאל ארור המחליף

[28] Or. 2572, ff. 20-67; see G. Margoliouth: *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*. Part 3. London 1915, pp. 199-202, no. 896.

[29] II Firk. Arab. 630, ff. 8b-12b.

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

1b باب في حكاية مذهب شيخنا أبي الهذيل في العلم
2a باب الدلالة على أن الله عزّ وجلّ لم يزل قادراً
3a باب الدلالة على أن الله عزّ وجلّ عالم حي فيما لم يزل
Break in the continuity of the text following f. 8
Break in the continuity of the text following f. 16
20a باب في أن العالم لذاته لا يجوز أن يعلم بعلم محدث
Break in the continuity of the text following f. 24
Break in the continuity of the text following f. 25
Break in the continuity of the text following f. 30
32a باب القول بأن الله عزّ وجلّ قادر على القبيح
Break in the continuity of the text following f. 35
40b باب القول في أن الله عزّ وجلّ عالم بكل معلوم
42b باب الدلالة على أن الله عزّ وجلّ قادر على كل جنس من المقدورات ومن كل جنس على ما لا نهاية
Break in the continuity of the text following f. 44
Break in the continuity of the text following f. 46
Break in the continuity of the text following f. 52
59a باب القول في وصف القديم عزّ وجلّ بالقدرة على مقدور غيره
Break in the continuity of the text following f. 60
61a باب القول في أن الله عزّ وجلّ قادر على ما علم أنه لا يفعله وعلى ما أخبر أنه لا يفعله
Break in the continuity of the text following f. 61
Break in the continuity of the text following f. 62
Break in the continuity of the text following f. 63

The order of a number of portions of the fragment that make up a consecutive text could partly be restored, namely ff. 61, 53-60, 62 and ff. 31-35, 9-16, 25, 64-71, and ff. 1-8, 63b, 63a, 36, 37-44, 45-46, 26-30.

• II Firk. Yevr.-Arab. I 4814 is written in Hebrew characters and consists of 71 ff. (18 × 14 cm) with 18 lines per page. The manuscript consists partly of isolated leaves (ff. 1, 10, 29), partly of quires of either eight or ten leaves (ff. 2-9 [8 leaves], ff. 11-20 [10 leaves], ff. 21-28 [8 leaves], ff. 30-37 [8 leaves], ff. 38-47 [10 leaves], ff. 48-55 [8 leaves], ff. 56-63 [8 leaves], ff. 64-71 [8 leaves]). The fragment lacks any chapter headings; breaks in the continuity of the text are to be observed following nearly every quire, namely ff. 9, 20, 29, 37, 47, 55, 63. The order of a number of portions of the fragment that make up a consecutive text can partly be restored, namely ff. 11-20, 38-47, and ff. 1-9, 10b, 10a, 29, 56-63.

• II Firk. Arab. 103 is written in Arabic characters by a different hand than II Firk. Arab. 655. It consists of 147 fols. (16,9 × 12 cm), between 17 to 19 lines per page, and contains twelve chapter headings.

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

The manuscript is badly damaged; virtually none of the leaves is completely preserved, due to damages on its margins and due to the fact that most leaves are badly worm-eaten. It underwent preservation measures in the 1980s but in a way that proved to be detrimental to deciphering it. 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). As is the case with the two other fragments, there appear to be 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 a reader to judge. The manuscript was possibly copied by the famous Karaite writer of the 5th/11th century, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Sulaymān al-Muqaddasī, who wrote among other works a commentary on the Book of Genesis,[30] and who was closely associated with the Tustarī family; the handwriting of II Firk. Arab. 103 is very similar to that of II Firk. Arab. 111 that has the colophon of ʿAlī b. Sulaymān.[31] Moreover, the manuscript is written on small-sized paper that is typical for ʿAlī b. Sulaymān.

Most of the portions of *Taṣaffuḥ al-adilla* that are contained in II Firk. Yevr.-Arab. I 4814 are also to be found in II Firk. Arab. 103; much of what is lacking in II Firk. Yevr.-Arab. I 4814 could therefore in principle be supplemented by material contained in II Firk. Arab. 103, were it not for the major damage to the latter manuscript. The slight differences in wording between the parallel passages in both manuscripts suggest that they apparently represent two slightly different recensions of the text; II Firk. Arab. 103 also contains some additions that have no equivalent in II Firk. Yevr.-Arab. I 4814.

---

[30] Solomon Leon Skoss: *The Arabic Commentary of ʿAli ben Suleimān the Karaite on the Book of Genesis*. Edited from Unique Manuscripts and Provided With Critical Notes and an Introduction. Philadelphia 1928. Apart from that, ʿAlī b. Sulaymān produced numerous copies of Muʿtazilī manuscripts and authored himself a number of commentaries on writings of earlier Muʿtazilīs. See A.Ya. Borisov: "The time and place of the life of the Karaite author ʿAli b. Sulaymān." [Russian] *Palestinskij Sbornik* 9 (1962), pp. 109-114.

[31] See Sabine Schmidtke: "II Firk. Arab. 111—A copy of al-Sharīf al-Murtaḍā's *Kītāb al-Dhakhīra* completed in 472/1079-80 in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg." [Persian] *Maʿārif* 20 ii (1382/2003), pp. 68-84.

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

II Firk. Arab. 103	II 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 an equivalence between II Firk. Arab. 103 and II Firk. Arab. 655 be found: Firk. Arab. 103, f. 100b:12-end of leaf contains the same text as II Firk. Arab. 655:1b.

The breaks in the continuity of the text and the chapter headings mentioned in II Firk. Arab. 103 are as follows:

Break in the continuity of the text following f. 8
9a باب في [...] الباقي هو المتسمر [...]
10b باب الكلام في المائية
Break in the continuity of the text following f. 10
Break in the continuity of the text following f. 22
Break in the continuity of the text following f. 34
Break in the continuity of the text following f. 35
Break in the continuity of the text following f. 36
Break in the continuity of the text following f. 37
Break in the continuity of the text following f. 43
50b باب في ذكر شبههم [...]
Break in the continuity of the text following f. 55
Break in the continuity of the text following f. 65
Break in the continuity of the text following f. 66
Break in the continuity of the text following f. 67
Break in the continuity of the text following f. 78
Break in the continuity of the text following f. 90
Break in the continuity of the text following f. 92
100b باب في حكاية مذهب شيخنا أبي الهذيل في العلم
Break in the continuity of the text following f. 100
102b باب في ذكر ما احتجوا به مثبتوا الأحوال
109a باب في الشبه النافيين للأحوال

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

Break in the continuity of the text following f. 110

Break in the continuity of the text following f. 111

112b باب في تعليل كونه عزّ وجلّ قادراً [عالماً] حياً

Break in the continuity of the text following f. 112

115a باب في تعليل كونه موجوداً قديماً [وباقياً] ومدركاً

121a باب في أنه عزّ وجلّ يستحق كونه عالماً قادراً حياً لذاته لا لمعانٍ

Break in the continuity of the text following f. 122

Break in the continuity of the text following f. 123

Break in the continuity of the text following f. 135

136a باب في الدلالة على أنه عزّ وجلّ استحق صفاته لا لمعانٍ معدومة

Break in the continuity of the text following f. 136

137b باب في الدلالة على أن القديم عزّ وجلّ لا يجوز أن يكون قادراً عالماً حياً بمعان محدثة

Break in the continuity of the text following f. 137

144b باب الدلالة على أن الله عزّ وجلّ قادر عالم حي لا لمعان قديمة

IV

The extant parts of Ibn al-Malāḥimī's paraphrasis of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Taṣaffuḥ, al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn*, which he wrote with the "intention of condensing, completing and updating" the latter's work,[32] contain one chapter of which the parallel chapter in the *Taṣaffuḥ* is completely preserved in II Firk. Arab. 655; it deals with the subject: "God is capable of what He knows He will not do and of what He has announced that He will not do."[33] In his introduction to the *Muʿtamad* Ibn al-Malāḥimī explains that he omitted some of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's proofs and arguments which he deemed either weak or superfluous, that he included some arguments of his own, and that he would point out when he disagreed with Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī.[34] A systematic comparison of the two versions of the chapter in the *Taṣaffuḥ* and in the *Muʿtamad* allows a closer insight into the manner in which Ibn al-Malāḥimī applied this intention in his recension of the *Taṣaffuḥ*. Moreover, a comparison of the two texts may show whether and to what extent the recension of the *Taṣaffuḥ* that was at the disposal of the Karaite copyist and the recension Ibn al-Malāḥimī used differed from each other.[35]

---

[32] Ibn al-Malāḥimī: *Muʿtamad*, Introduction, p. xi.

[33] II Firk. Arab. 655, ff. 61, 53-59; Ibn al-Malāḥimī: *Muʿtamad*, pp. 599-607.

[34] Ibn al-Malāḥimī: *Muʿtamad*, p. 5.

[35] II Firk. Yevr.-Arab. I 3118 contains evidence that Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī himself

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

From the juxtaposition of the two versions (see appendix) it becomes apparent that the overall structure of the chapter is identical in the *Taṣaffuḥ* and the *Muʿtamad*, and that virtually every building block of the text in the *Taṣaffuḥ* (§§ 1-19) has a parallel in the *Muʿtamad*. In two consecutive passages, Ibn al-Malaḥimī explicitly indicates that he is quoting directly from the *Taṣaffuḥ*, first in § 14a (*qāla l-Šayḫ* Abū l-Ḥusayn *raḥimahu llāh*) and again in § 15a (*qāla l-Šayḫ* Abū l-Ḥusayn). A comparison of the quotations—if indeed Ibn al-Malāḥimī was quoting verbally and not simply paraphrasing—with the respective passages of the Karaite copy of the *Taṣaffuḥ* (§§ 14b, 15b) shows that the two versions do not differ in content or length. However, numerous syntactic variations and at times use of alternative words can be observed; these suggest that the Karaites' version of the *Taṣaffuḥ* differed slightly from the version that was at Ibn al-Malāḥimī's disposal. This is also confirmed by a number of other passages in the chapter that Ibn al-Malāḥimī apparently took directly from the *Taṣaffuḥ* without change in content, length or structure, although he refrains from explicitly saying that he is quoting here. Here again, syntactic deviations and use of alternative words may be observed (§§ 1, 2, 6, 8a, 9a, 9b, 9c, 10, 11d, 11e, 12a, 15d, 17, 17b, 19).

In other passages, Ibn al-Malāḥimī's text differs significantly from the text of the *Taṣaffuḥ*, in that he either reduces the number of proofs or replaces the arguments of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī by different proofs of his own. This is the case in § 7 where Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī argues at length against the view of opponents that knowledge is the necessitating cause of its object (*bi-anna l-ʿilm mūǧib maʿlūmahu*). The introductory passage in which the opponents' view is stated and the reply is formulated (§ 7a) is still parallel—again showing the kind of differences in the texts as described above for the parallel passages. However, most of the subsequent arguments that are to be found in the *Taṣaffuḥ* have

---

had written more than one recension of the work. The author of the polemical treatise, presumably Yūsuf al-Baṣīr, writes that (f. 1a) "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, when he doubted these matters and composed a book which he entitled *Examination of the Proofs* (*Taṣaffuḥ al-adilla*), and then the *kalām* theologians accused him of unbelief, responded according to what has reached me . . .". From Ibn al-Malāḥimī we know, however, that Abū l-Ḥusayn was working on the *Taṣaffuḥ* until the end of his life and that he did not complete the text. Cf. Ibn al-Malāḥimī: *Muʿtamad*, p. 5.

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

no parallel in Ibn al-Malāḥimī's *Muʿtamad* (§§ 7b-g). Ibn al-Malāḥimī uses only the last four arguments of the *Taṣaffuḥ* (§§ 7h, 7i, 7k, 7m), while elaborating extensively on the versions of Abū l-Ḥusayn, and he adds an argument of his own (§ 7l) that has no parallel in the *Taṣaffuḥ*. Ibn al-Malāḥimī ends the entire passage with an editorial statement saying that Abū l-Ḥusayn gave numerous proofs in his *Taṣaffuḥ* and that those he has mentioned are the most obvious among them (§ 7n).

In other passages, Ibn al-Malāḥimī shortened the argumentation of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī; made slight cuts in the text in §§ 11a, 11c, 15c, 16, 17a, 17b and more extensive cuts in §§ 8b, 12b-c, 13b-d, 18b-c. Elsewhere, the line of argumentation is similar in the *Taṣaffuḥ* and the *Muʿtamad*, but the differences between the two versions are more far-reaching then was the case in the quoted passages and in those passages that are comparable to them (e.g. §§ 3-5, 9d, 11b, 12b, 13a, 13c, 16, 18a). The striking differences between the two versions suggest that Ibn al-Malāḥimī is making his own independent formulations in those passages.

Appendix:

	Ibn al-Malāḥimī *al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn* (Ed. Wilferd Madelung & Martin McDermott. London 1991, pp. 599-607)[36]	Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī *Taṣaffuḥ al-adilla* (II Firk. Arab. 655, ff. 61, 53-59 Ed. Wilferd Madelung & Sabine Schmidtke)[37]
§ 1	باب في أنه تعالى قادر على ما علم أنه لا يفعله وعلى ما أخبر أنه لا يفعله	باب القول في أن الله عزّ وجلّ قادر على ما علم أنه لا يفعله وعلى ما أخبر أنه لا يفعله
§ 2	اعلم أن في الذاهبين إلى أنه تعالى لا يقدر على فعل القبيح من يقول: إنه تعالى لا يقدر على ما علم أنه	حكي عن بعض من قال إن الله عزّ وجلّ لا يقدر على القبيح أنه لا يقدر على تكوين ما علم أنه لا

[36] I would like to thank Wilferd Madelung for his permission to reproduce this chapter in this paper.

[37] Thanks are due to the Russian National Library, the owner of II Firk. Arab. 655, for having granted the permission to publish the edition on the basis of this manuscript.

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

يكوّنه، وقال عبّاد: إن ما علم الله عزّ وجلّ أنه يكون يقدر على تكوينه، ولا يقال: يقدر على أن لا يكوّنه، وما يعلم أنه لا يكون لا يقال: يقدر على أن يكوّنه، وإن قيل: أنه يقدر عليه. وقال علي الأسواري: إذا قُرن القول بأنه عزّ وجلّ [61 ب] عالم بأن الشيء لا يكون مع القول بأنه يقدر على تكوينه كان[38] ذلك محالاً متناقضاً، وإذا أفرد كل قول من هذين عن صاحبه صح الكلام. وقال أبو الهذيل وأبو علي وأبو هاشم وأبو القاسم: إن الله عزّ وجلّ قادر على تكوين ما علم وأخبر أنه لا يكون.

لا يكوّنه، وقال العبّاد: إن ما علم تعالى أنه يكون يقدر على تكوينه، ولا يقال: يقدر على أن لا يكوّنه، وما علم أنه لا يكون لا يقال: إنه يقدر على أن يكوّنه، وإن قيل: يقدر عليه. وقال أبو علي الأسواري: إذا قُرن القول بأنه عزّ وجلّ عالم بأن الشيء لا يكون مع القول بأنه يقدر على أن يكوّنه، كان محالاً متناقضاً، وإن أفرد كل واحد منهما عن الآخر صح، وقال الشيخ أبو الهذيل وأبو علي وأبو هاشم وأبو القاسم: إن الله تعالى قادر على تكوين ما علم أنه لا يكون،

§ 3 واعلم أن الله سبحانه قادر على ما علم وأخبر أنه لا يفعله، ونريد بذلك أن ذاته يصح منها فعل ما علم أو أخبر أنه لا يفعله.

يدل على ذلك أنه سبحانه قادر لذاته، ولا مانع من كونه قادراً على ما علم أنه لا يفعله، والقادر لذاته يجب أن يقدر على ما هذه سبيله كما يجب أن يقدر على تكوين ما علم أنه يكوّنه، إذ كان كونه عالماً بأن الشيء لا يكون لا يحيل القدرة على تكوينه، كما لا يحيلها العلم بأنه يكون، فكان عزّ وجلّ قادراً على ذلك.

والذي يدل لذلك هو أن ما لا يكون صحيح تكوينه في نفسه، وهو تعالى قادر لذاته، وعلمه بأنه لا يكون لا يمنع [600] من قدرته على تكوينه، فوجب كونه قادراً عليه كقدرته على ما علم أنه يكون.

§ 4a أما الدلالة على أنه تعالى قادر لذاته فقد تقدمت،

§ 4b وأما أن ما علم أنه لا يكون يصح حدوثه فلأنه من قبيل ما قد حدث، وشروط حدوثه موجودة، أو هي ممكنة الوجود،

§ 5 وأيضاً فهو قادر على ضدّ ما علم أنه لا يكون، ولا مانع من كونه قادراً على ما علم أنه لا يكون، والقادر على الشيء قادر على ضدّه ما لم يمنع مانع من ذلك.

[38] كان: فإن، الأصل.

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

وإنما قلنا: إن علمه بأن الشيء لا يكون ليس بوجه يحيل القدرة عليه، لأنه لو أحال القدرة لأحالها من وجه معقول، ولا وجه في ذلك إلا أن يقال: إن العلم بأن الشيء لا يوجد يوجب أن لا يوجد، فالقدرة على إيجاده قدرة على إخراج العلم من كونه موجباً، وذلك محال،

§ 6 وأما أن كونه عالماً بأنه لا يكون لا يحيل القدرة على تكوينه فلأنه لو أحاله لكان محيلاً له لوجه معقول، ولا وجه في ذلك يُعقل إلا أن علمه بأنه لا يكون يوجب أن لا يكون، فلو قدر على تكوينه لأخرج علمه بأنه لا يكون عن كونه موجباً،

وإما أن يقال: إن العلم وإن لم يوجب وجود المعلوم فإن القدرة على إيجاده قدرة على إخراج العلم من كونه علماً بأن المعلوم لا يوجد وقلب حقيقته، وكلا الأمرين باطل، فإذن ليس في العلم بذلك وجه إحالة.

§ 7a أو يقال: إن العلم، وإن لم يوجب كون المعلوم، فإن قدرته على إيجاده تخرج علمه من كونه علماً. والأول باطل لأن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به ولا يوجبه على ما هو به،

§ 7b وإنما قلنا: إن العلم لا يوجب معلومه، لأنه لو أوجبه لكان إما أن يوجبه من حيث هو اعتقاد أو من حيث أن معلومه على ما هو به أو من حيث أنه ثقة أو لمجموع ذلك، وهو أنه علم. فإن أوجبه من حيث هو اعتقاد وجب أن يكون اعتقاد وجود الشيء موجباً [53أ] لوجوده واعتقاد عدمه موجباً لعدمه، فيلزم إذا اعتقد زيد أن الشيء يوجد، واعتقد عمرو أن ذلك الشيء بعينه لا يوجد أصلاً، أن يوجد ذلك الشيء ولا يوجد معاً، ويلزم إذا أردنا أن يوجد الشيء في المستقبل أن نعتقد وجوده فيوجد، وأن لا يوجد المعاد لاعتقاد منكر به أنه لا يوجد، وأن يكون اعتقادنا أن الله عزّ وجلّ يفعل فعلاً من الأفعال موجباً لذلك، وإن كان الاعتقاد موجب معتقده بشرط حصول معتقده على ما تناوله وجب أن يكون لحصول معتقده تأثير في حصوله، لأن له تأثيراً في وجوب

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

حصوله، فوجوب الحصول هو الحصول وزيادة.

ويلزم أن يكون اعتقادنا أن الله عزّ وجلّ يقيم القيامة موجباً لذلك، وإن أوجبه من حيث هو ثقة لم يصح لأن[39] كونه ثقة لا يعقل إلا مضافاً، وهو أنه ثقة بحصول معتقده، فيلزم أن يكون لحصول معتقده تأثير في حصوله، فيكون للشيء تاثير في نفسه.

§ 7c

وأيضاً، لو كان كونه اعتقاداً أو ثقة موجباً للمعتقد لكان إما أن يوجبه إيجاب العلل أو إيجاب الدواعي، فإن أوجبه إيجاب العلل أو الأسباب لم يكن تصرفنا فعلنا لأنه موجَب فينا وقبح أمرنا ونهينا ومدحنا وذمنا، وإن أوجبه إيجاب الدواعي والإلجاء لزم كون الإنسان ملجاءً غير مختار، وقبح أمره ونهيه وذمه ومدحه، ولزم في أفعال الله عزّ وجلّ قبح مدحه عليها لأنه عالم بها، ونحن نعلم أنه يفعل كثيراً منها.

§ 7d

وأما كون الاعتقاد موجباً لذلك من حيث هو علم فباطل، لأنا قد بيّنا أن كونه اعتقاداً لا يوجب ذلك ولا كونه اعتقاداً بشرط حصول معلومه على ما تناوله ولا كونه ثقة وسكون نفس، وما أفسد ذلك يفسد كونها موجبة على انفرادها وعلى اجتماعها لأنه إذا لم يوجب معلومه من حيث هو اعتقاد فقط وإنما يوجبه من حيث هو علم فإنما يوجبه من حيث أن معلومه على ما هو به [53 ب] وأنه يقتضي سكون النفس إلى حصول المعلوم على ما هو به. وفي ذلك كون معلومه على ما هو به لأنه على ما هو به، وذلك أنه كان على ما هو به لأجل اعتقاد من حيث أن معتقده على ما هو به وأن النفس ساكنة إلى أنه على ما هو به.

[39] لأن: إضافة في هامش الأصل.

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

وأيضاً، فالعلم هو الوقوف على الشيء كما أن الحسّ هو الوقوف على الشيء، وكما أن إحساسي الجسم بيدي هو وقوف على الجسم وكثافته، وليس هو علة موجبة لكثافته، فكذلك العلم، لأن المفهوم منه هو أنه وقوف على الشيء لا أنه موجب له.

§ 7e

وأيضاً، لو كان العلم موجباً للمعلوم لم يخل العلم إما أن يتبع اختيار العالم وإما أن يجب عن ذاته وإما أن يتبع طريقه كالإدراك والدليل، فلو تبع اختيار العالم لكنا إذا أردنا أن يوجد الشيء أن نختار أن نعلم وجوده، فيلزم من ذلك وجوده، ويلزم إذا اختار زيد أن يعلم وجود شيء في هذا الوقت، واختار عمرو أن يعلم أنه بعينه لا يوجد في ذلك الوقت، أن يعلم كل واحد منهما ما أراد أن يعلمه، لأنه ليس بأن يكون علم زيد مانعاً من علم عمرو بأولى من العكس، وفي ذلك ثبوت العلمين بوجود الشيء وأن لا يوجد في وقت واحد معاً، ووجوده وعدمه في وقت واحد معاً لأجل إيجاب العلمين.

وإن تبع العلم الدليل فمعلوم أنه ليس كل علم حاصلاً عن دليل، بل كثير من المعارف تتبع الإدراك، وعلم البارئ عزّ وجلّ لا يتبع الدليل.

وأيضاً، فالدليل ضربان: أحدهما لولا المدلول ما كان الدليل، كالقادر لولاه ما كان دليله وهو صحة الفعل، والآخر لولا الدليل ما كان المدلول، كاستدلالنا بكون القادر عالماً غنياً على أنه لا يفعل القبيح. فالضرب الأول الدليل [فيه] تابع للمدلول فإن كان العلم تابعاً للدليل والدليل تابعاً للمدلول وهو المعلوم فالعلم إذن تابع للمعلوم. وأما الضرب الثاني فإنه يلزم منه ذلك أيضاً، لأنه إن كان العلم

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

تابعاً [54؟] للدليل حتى أنه يحصل من حيث علم الدليل أن الدليل قد اقتضى المدلول فقد حصل العلم تابعاً لحصول المدلول في نفسه عن ذلك الدليل. وإن كان العلم يحصل تبعاً للإدراك فالكلام على هذا القول من وجوه: منها أن العلم بما ليس بمدرك لا يتبع الإدراك، ومنها أن كون البارئ عزّ وجلّ عالماً لا يتبع الإدراك لأنه عالم فيما لم يزل، ومنها أن يقال: فالإدراك لماذا يتبع؟ فإن قالوا: يتبع كون المدرَك على ما هو به، لزم كون العلم تابعاً للمعلوم على ما هو به بواسطة الإدراك، وإن كان الإدراك تابعاً للاختيار لزم إذا أحببنا أن يكون الشيء مدركاً أن نختار إدراكه فنصير مدركين له، ويصير هو في نفسه مدركاً، ولزم إذا أراد زيد إدراك الجسم حاراً في وقت وأراد عمر إدراكه بارداً في ذلك الوقت أن يدركاه على الصفتين، وأن يكون الجسم على الصفتين في حالة واحدة.

§ 7f وأيضاً، فإن الإدراك للشيء على صفة هو متناول له على صفة، وفي ضمن ذلك كون ما تناوله الإدراك على ما تناوله، فتناول الإدراك له على تلك الصفة تابع لحصول الصفة، فلو تبع حصول الصفة للإدراك لكان كل واحد منهما تابعاً للآخر.

§ 7g وأيضاً، فإن إدراك الجسم بأيدينا ولمسنا له ليس به يحصل جسماً كثيفاً، وإن كان العلم يحصل بحسب اقتضاء الذات له وبالعلم يحصل المعلوم لم تكن الذات بأن تقتضي العلم بأن الشيء سيوجد وغيره لا يوجد بأولى من أن تقتضي العلم بالعكس، إذ ليس يتخصص بحسب كون الشيء في نفسه مما يوجد، ولا يلزمنا مثل ذلك في حصول المعلومات على ما هي عليه لأن من المعلومات ما يحصل على

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Baṣrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

ما هي عليه بحسب ما يختاره الفاعل ولأجل الحكمة أو غير ذلك، ومنها ما يجب للذات، [54 ب] وليس يمكن أن يقال مثل ذلك في العلم إذا لم يتبع المعلوم لأن الذات الواحدة توجب كونها عالمة بوجود شيء وبعدم شيء، فقد أوجبت العلم بالوجود وبالعدم، فلم أوجبت العلم بعدم هذا ووجود ذاك بأولى من العكس؟ وأما الذات الموجبة لصفة من الصفات أو لحكم من الأحكام فليست توجب حكماً وتقتضيه وضدّه لشيئين، فيقال: لم أوجبت الحكم لهذا وتقتضيه لهذا بأولى من العكس؟

وأيضاً، لو كان العلم موجباً كون معلومه لكان الإنسان مضطراً غير مختار لإيجاد الأشياء، لأن الله عزّ وجلّ عالم بأجمعها، ونحن نفصل بين ما نحن مضطرين إليه وغير مضطرين إليه.

§ 7h وإنما قلنا ذلك لأن أفعالنا يجب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا، ولو أوجب علم العالم وقوعها بحسب علم العالم لا بحسب دواعينا فنكون مضطرين إلى أفعالنا، ونحن نفصل بين ما نضطر إليه وبين ما لا نضطر إليه،

وأيضاً، كان يلزم كلما كثر العالمون أن [يشتد] الاضطرار لتكاثر الأسباب، لأنه لا فصل بين علم الله عزّ وجلّ وبين علومنا في حصول معلوماتها.

§ 7i وكان يلزم أن يكون كلما كثر العالمون أن تشتد الاضطرار لتكاثر الأسباب، وكل ذلك محال.

وأيضاً، يلزم أن لا يستحق المدح والذم ولا يحسن الأمر والنهي لأنا مضطرين غير مختارين.

§ 7k ولو كان العلم يوجب كون معلومه لما حسن من الحكيم التكليف، لأن الأفعال كانت لا تقع بحسب دواعي العبيد وكانوا لا يستحقون بها مدحاً ولا ذماً ولا ثواباً ولا عقاباً، والتكليف لا يحسن إلا تعريضاً للثواب على ما سنبينه إن شاء الله تعالى، ويلزم ألا يحسن أمر ولا نهي في الشاهد

§ 7l أيضاً إذا كان علم العالم يوجب الأفعال، ولكان الفاعل لها أسوأ حالاً من الملجأ، وقد علمنا حسنها وحسن المدح والذم بها اضطراراً، ويلزم أن لا يستحق تعالى المدح والشكر والعبادة على ما فعله من الإحسان، لأن كونه عالماً أوجب ذلك

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

وكذلك ما سيفعله من الثواب، لأن علمنا بأنه سيفعله يوجب ذلك. ولأن العلم بالشيء حقيقته هو وقوف على ما عليه [601] الشيء في نفسه، ولو صار على ما هو به لمكان العلم لبطل حقيقة العلم ولَتعلق كل واحد بالآخر.

وأيضاً، يلزم على إيجاب العلم للمعلوم الاستغناء عن القدرة وأن لا يقع الفرق بين الصحيح والزمن.

§ 7m وأيضاً، لو أوجب العلم معلومه لاستُغني عن القدرة في إيجاد الفعل، وذلك يبطل الفرق بين الصحيح والزمن والقوي والضعيف، وكان يلزم إذا أراد الواحد أن يوجد أفعالاً أن يختار العلم بها فتوجد، وكان يجب لو اختار غيره العلم بأنها لا توجد أن لا توجد، إذ ليس أحد العلمين بأن يوجب معلومه أولى من الآخر، فكان يؤدي ذلك إلى اجتماع النقيضين أو إلى اجتماع الضدين.

§ 7n وقد أكثر في كتاب التصفح من إبطال القول بأن العلم موجب معلومه، والذي ذكرناه هو أظهر ذلك.

فإن احتجوا فقالوا: ما علم وقوعه لا يجوز أن لا يقع، فعلمنا أن العلم يوجبه، قيل لهم: ما تريدون بقولكم: لا يجوز؟ فإن قالوا: لا يصح ولا يمكن، قيل لهم: هذا موضع الخلاف، وإن قالوا: لا نشك في أنه لا يقع، قيل لهم: هذا معناه أنه في نفسه يقع، ونحن قد وقفنا على ذلك، فكأنكم قلتم: الدلالة على أن العلم يوجب المعلوم هو أنا نعلم أنه يقع معلومه،

§ 8a فإن احتجوا فقالوا: ما علم تعالى أنه يقع لا يجوز أن لا يقع، فعلمنا أن علمه يوجب وقوعه، قيل لهم: ما تعنون بقولكم: إنه لا يجوز أن لا يقع؟ فإن قالوا: معناه أنه لا يصح ولا يمكن أن لا يقع، قيل لهم: هذا موضع الخلاف، وإن قالوا: معناه أنا لا نشك في أنه يقع، قيل لهم: إن معنى قولكم هذا أنه في نفسه مما يقع، وأنتم وقفتم على ذلك، فكأنكم قلتم: الدلالة على أن العلم يوجب وقوعه هو أنا نعلم أنه يقع،

فيقال لكم: و لم إذا علمنا ذلك كان العلم موجباً؟ وما أنكرتم أن المعلوم يقع لأنه في نفسه مما يقع لا لأجل العلم؟ وإنما العلم هو وقوف على وقوعه وتبين له، كما أن المرآة وصلة إلى الرؤية للوجه أسمر، فلا يجوز أن لا يكون أسمر ليس لأن المرآة

§ 8b فيقال لكم: و لم إذا علمتم ذلك كان العلم موجباً لوقوعه؟ وما أنكرتم أنه إنما يقع لأنه في نفسه مما يقع، لا لأجل العلم، وإنما العلم موقوف على وقوعه تبيُّنٌ له، كما أن المرآة وصلة إلى رؤية الوجه أسمر، ولا يجوز أن يكون أسمر لأن المرآة علة

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

علة موجبة لسمرته، ولا رؤيتنا له أسمر علة لذلك، بل إنما رأيناه أسمر لأنه في نفسه أسمر، وإحساسنا للجسم حاراً لم يوجب كونه حاراً وإن لم يجز مع ذلك أن لا [55أ] يكون حاراً، لكن إنما أحسسناه حاراً لأنه في نفسه كذلك، فكذلك العلم. ويلزم على هذا الاعتلال أن يكون علمنا بأن الله عزّ وجلّ يفعل أفعاله موجباً لأفعاله لأنه لا يجوز مع علمنا أنه يفعلها أن لا يفعلها.

موجبة لكونه أسمر، ولا رؤيتنا له كذلك موجبة لسمرته، بل إنما رأيناه أسمر، وأرته المرآة أسمر، لأنه في نفسه كذلك.

§ 9a

فأما القول بأن القدرة على ما علم أنه لا يكون قدرة على قلب حقيقة العلم فلذلك كان قدرة على محال فإن المخالف يروم بيانه، ويمكن ذكر بيانه من وجهين، أحدهما أن يقول: لو وجد ما علم العالم أنه لا يوجد لم يخل إما أن يكون عالماً بأنه يوجد وإما أن يكون عالماً بأنه لا يوجد، فإن كان عالماً بأنه لا يوجد كما كان من قبل كان علمه متعلقاً بالشيء على خلاف ما هو به، وإن كان عالماً بأنه يوجد انقلب علمه، وكلا القسمين محال، وفيهما انقلاب العلم.

وأما الثاني، وهو أن القدرة على ما علم أنه لا يكون هو قدرة على قلب علمه عن حقيقته فإنه يمكن بيانه بوجهين، أحدهما أن يقال: لو وُجد ما علم العالم أنه لا يوجد لم يخلُ إما أن يكون عالماً بأنه لا يوجد أو يكون عالماً بأنه يوجد، فإن كان عالماً بأنه لا يوجد كما كان من قبل كان علمه متعلقاً بالشيء على خلاف ما هو به، وإن كان عالماً بأنه يوجد انقلب علمه، وكلا القسمين محال، فما أدى إليه كان محالاً.

§ 9b

الجواب: يقال لهم: لو وجد ما علم الله عزّ وجلّ أنه لا يوجد لكان فيما لم يزل عالماً بأنه يوجد بدلاً من كونه عالماً بأنه لا يوجد، وليس ذلك هو انقلاب علمه بأنه لا يوجد، وإنما هو حصول علم آخر بدلاً من هذا العلم لأنكم فرضتم وجود المعلوم بدلاً من عدمه، فلزم ذلك أن يتبعه خلاف ما تبع العدم، ومن توابع المعلوم العلم، فينبغي أن يتبع ما فرضتم من[40] خلاف المعلوم خلاف ما كان تابعاً من العلم.

والجواب أن يقال لهم: لو وجد ما علم تعالى لم يزل أنه لا يوجد لكان تعالى عالماً لم يزل بأنه يوجد، وليس ذلك بانقلاب لعلمه بأنه لا يوجد، بل هو حصول علم بدلاً عن علم يتْبَعِه معلومه، لأنكم فرضتم وجود المعلوم بدلاً عن عدمه، فيلزمه أن يتعبه من العلم خلاف ما يتبع المعلوم الآخر، وهو العدم، لأن المتبوع، إذا فُرض على خلاف ما هو عليه، فإن التابع له [يجب] أن يتبعه في فرضه، فيصير على خلاف ما يتبع المتبوع الأول.

§ 9c

ألا ترى أنه لو قيل لنا: أرأيتم فرعون المستحق للذم

ألا ترى أنه لو قيل: إن فرعون المستحق للذم على

[40] من: في + (حاشية) من، الأصل.

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

على معصيته لو لم يكن عاصياً، بل كان مطيعاً، ما الذي كان يستحق؟

قلنا: كان يستحق المدح بدلاً من الذم، وليس ذلك بانقلاب لذات الذم مدحاً، لأنا لم نقل: إنه لو أطاع بدلاً من المعصية لاستحق الذم ثم يصير الذم مدحاً، كذلك لم نقل: إنه لو وجد الإيمان من فرعون لكان الله عزّ وجلّ عالماً فيما لم يزل إلى أن وجد الإيمان منه بأنه لا يؤمن، فلما آمن صار علم الله بأنه لا يؤمن هو بعينه علماً وتبيناً بأنه يؤمن، فنكون قد حكمنا بانقلاب العلم لأن هذا هو انقلاب الشيء، أعني أن يصير الشيء نفسه حقيقة أخرى وشيئاً آخر. فأما أن يحصل شيء [55ب] بدلاً من شيء فليس ذلك بانقلاب.

فإن قالوا: إنا نسمي هذا انقلاباً، قيل: فنحن نقول بمعناه، ولا يضرّنا تسميتكم للمعنى الصحيح بعبارة فاسدة.

فإن قالوا: أفحصول هذا العلم بدلاً من هذا العلم ليس هو محال؟

قيل: حصول علم بدلاً من علم إذا فرض أن معلوم العلم الأول لم يحصل، بل حصل معلوم العلم الثاني، غير محال، بل المحال هو أن يفرض حصول معلوم العلم الثاني، ويكون الحاصل هو العلم الأول دون الثاني.

والطريقة الأخرى هي أن يقولوا: لو وجد ما علم الله عزّ وجلّ أنه لا يوجده لم يخل علمه بأنه لا يوجده إما أن يكون علماً بأنه لا يوجده وإما أن يكون علماً بأنه يوجده، فإن كان علماً بأنه لا يوجده كان علمه متعلقاً بالشيء لا على ما هو به،

كفره لو آمن و لم يكن عاصياً أكان يستحق الذم؟

§ 9d فمن جوابنا: لا، بل كان يستحق المدح، ولا يكون ذلك انقلاباً للذم مدحاً؟ فكذلك هذا في العلم مع المعلوم، لأن المعلوم أصل له والعلم تابع، فمتى فرض على خلافه وتبعه العلم لم يكن ذلك انقلاباً للعلم. يبين هذا أنا لم نقل: إنه لو آمن فرعون لكان تعالى عالماً لم يزل بأنه لا يؤمن، فإذا آمن صار علمه بأنه لا يؤمن علماً بأنه يؤمن، فنكون قد حكمنا بانقلاب العلم، كما أنا لم نقل: إنه، لو آمن فاستحق المدح بدلاً عن الذم، إنه انقلب الذم مدحاً، لأن حقيقة انقلاب الشيء هو أن تصير حقيقته حقيقة أخرى، فأما إن حصل شيء بدلاً عن شيء آخر لم يكن ذلك انقلاباً للأول.

§ 10 فإن قالوا: إنا نسمي هذا انقلاباً، قيل لهم: ونحن نقول بمعناه ولا يضرّنا تسميتكم الفاسدة.

فإن قالوا: فحصول العلم الثاني بدلاً عن العلم الأول هو [603] محال،

قيل لهم: إنه متى فرض خلاف معلومه كان المحال هو ألا يثبت العلم الثاني تابعاً لمعلومه، بل يثبت العلم الأول، فأما حصول العلم الثاني، وقد حصل معلومه، فليس بمحال.

§ 11a والوجه الثاني أن يقال: لو وجد ما علم تعالى أنه لا يوجد لم يخل علمه بأنه لا يوجد إما أن يكون علماً بأنه لا يوجد، فيكون قد تعلق بالمعلوم على خلاف ما هو به، أو يكون علماً بأنه يوجد فيكون قد انقلب، وكلا الأمرين محال، فالقدرة على ذلك

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

لأنه تعلق بأنه لا يوجده وهو يوجده، وإن كان علماً بأنه يوجده كان قد انقلب علمه، وكلا الأمرين محال، وفيهما انقلاب العلم، فالقدرة على ذلك قدرة على انقلاب العلم.

تؤدي إلى أحدهما فكان محالاً،

§ 11b

الجواب: يقال لهم: قد أخللتم بقسم آخر هو قولنا، وهو أنه لو وجد ما علم أنه لا يوجد ما كان علمه علماً بأنه يوجده ولا علماً بأنه لا يوجده،

والجواب: إنكم أخللتم بقسم آخر وهو قولنا، وذلك لأنه متى فرض وجود ما علم أنه لا يوجد فإنه يكون عنده تعالى علم بأنه يوجد ولا يكون عنده علم بأنه لا يوجد،

بل لا يكون ذلك التبين والعلم، وإنما كان يحصل بدلاً منه العلم بأنه يوجده، وهذا هو الواجب لأن العالم إنما يعلم الشيء على ما هو به، فإذا كان الذي به المعلوم هو أنه لا يوجده علمه كذلك.

وقد بيّنا في الجواب الأول أن ذلك هو الواجب فيما يتبع غيره وأنه متى فرض ذلك الغير على خلاف ما هو به فإن ما يتبعه يصير مفروضاً على خلاف ما كان عليه تبعاً لما صار عليه متبوعه.

وكما يلزم ذلك في العالم مع المعلوم كذلك يلزم في العلم مع معلومه خصوصاً على قولنا، فإن عندنا العلم بالشيء ليس إلا كون العالم عالماً به على ما تقدم.

§ 11c

فإذا فرض السائل أنه يوجد فقد فرض أن الذي به المعلوم هو أنه يوجد، فإذا كان هذا هو المفروض حصوله، وكان هذا المفروض يتبعه علم العالم به على ما هو به، تبع هذا الفرض فرض حصول العلم بأنه يوجد، لأن الأشياء التي تتبعها أغيارها ينبغي إذا فرضت أن يلزم فرضها فرض أغيارها.

§ 11d

ألا ترى [56أ] أن السواد لو فرضناه اعتماداً لزم من ذلك كونه مولّداً للحركة، والمطيع يلزمه استحقاق الثواب والمدح، فلو فرض عاصياً بدلاً من كونه مطيعاً لزم أن يتبعه ما يتبع المعصية من استحقاق العقاب والذم بدلاً من الثواب والمدح، ولا يكون ذلك قلباً للثواب والمدح عن حقائقهما، بل حصول ذم بدلاً من مدح.

ألا ترى أنا لو فرضنا السواد اعتماداً للزمه أن يكون مولّداً للهويّ، ولو فرضنا المطيع عاصياً لزمه استحقاق الذم والعقاب، ولو فرضنا العاصي مطيعاً لزمه استحقاق المدح والثواب، وكل ذلك ليس بقلب للمدح والذم ولا للثواب والعقاب، بل يكون إثبات الذم بدلاً عن المدح وإثبات الثواب بدلاً عن العقاب،

§ 11e

ولو قال قائل: كيف علم الله عزّ وجلّ فيما لم يزل

ولو قال قائل: كيف علم الله تعالى هذه البسرة

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

هذه البسرة الحمراء؟ لقلنا: إنها ستكون حمراء، فإن قال: فلو كانت صفراء بدلاً من كونها حمراء، كيف كان عالماً بها؟ قلنا: لو كانت كذلك علمها فيما لم يزل أنها ستكون كذلك لأنه لا يجوز مع كونها صفراء أن لا يعلمها صفراء ويعلمها حمراء.

الحمراء لم يزل؟ لقلنا: كان يعلم أنها ستكون حمراء، فإن قيل: لو كانت صفراء؟ لقلنا: كان يعلم لم يزل أنها ستكون صفراء، لأنه يستحيل أن تكون صفراء ولا يعلمها تعالى صفراء.

§ 12a فإن قالوا: إنا نفرض وجود الشيء مع علم الله عزّ وجلّ أنه لا يوجده، فلا يمكنكم أن تقولوا: إنه يكون عالماً بأنه يوجده، لأنا قد فرضنا مع ذلك كونه عالماً بأنه لا يوجد،

[604] فإن قالوا: إنا نفرض كونه تعالى عالماً بأن الشيء لا يوجد ونفرض مع ذلك وجوده، فلا يمكنكم، والحال هذه، أن تقولوا: إنه يكون عالماً بأنه يوجد،

§ 12b قيل لهم: إن أردتم بقولكم: مع أنه عالم بأنه لا يوجد، أنكم مع ما قد ثبت من أنه عالم بأنه لا يوجد تفرضون خلاف ما قد ثبت من أنه لا يوجد الشيء، فتقولون: لو وجد، قلنا لكم: إذا فرضتم خلاف الثابت من إيجاد الشيء لزم خلاف الثابت من العلم الذي من حقه أن يتبع المعلوم وليس ذلك بمحال.

قيل لهم: فكأنكم بفرضكم هذا منعتم من أن يتبع التابع متبوعه، وقد أحلتم في ذلك لما تقدم من أنه لا يمكن فرض الشيء حاصلاً وفرض ما يتبعه غير حاصل، كما بيناه في فرض السواد اعتماداً أو فرض العاصي مطيعاً والمطيع عاصياً. يبين هذا أنكم متى فرضتموه عالماً بأن الشيء لا يوجد اقتضى ذلك كونه مما لا يوجد، فإذا فرضتم مع ذلك أنه يوجد فكأنكم فرضتم أنه يوجد ولا يوجد. فإن قيل: يلزمكم ذلك، قيل لهم: إنما كان يلزمنا لو قلنا: إنه متى فرض وجوده صح أن يكون عالماً بأنه لا يوجد، فأما إذا قلنا: بل يكون عالماً بأنه يوجد لم يلزمنا ما قلتم.

وإن أردتم بهذا الكلام أنكم تفرضون وجود ذلك الشيء وتمنعون[41] من أن يتبع ذلك فرض علمه بأنه يوجد، فقد أحلتم في الفرض لأنكم قلتم: نفرض إيجاد الشيء ونمنع من أن تجيبوا بأنه يلزمه ما يجب أن يلزمه من خلاف العلم الثابت، وقد بيّنا فساد ذلك

§ 12c وقلنا: إن من فرض شيئاً فقال: إنه هو الحاصل لا غير، وكان لذلك توابع ولوازم، وقال: لا تتبعه، فقد أحال وأخرج تلك اللوازم من كونها لوازم. يبين ذلك أنكم بفرضكم وجود ما علم الله سبحانه أنه لا يوجد مع [56ب] فرضكم أن العلم لا يكون خلاف هذا العلم، بل يكون علماً

[41] تمنعون: تمنعونا، الأصل.

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Baṣrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

بأنه لا يوجد، قد فرضتم الشيء ونفيه، لأنكم بفرضكم أن العلم يكون علماً بأنه لا يوجد ويتبعه أنه لا يوجد، وبقولكم: يوجد، قد فرضتم أنه يوجد، فكأنكم قلتم: يوجد ولا يوجد، فإن قالوا: يلزمكم ذلك، قيل لهم: إنما كان يلزمنا ذلك لو قلنا: إن الله عزّ وجلّ لو أقام القيامة الآن كان عالماً بأنه لا يقيمها الآن، فأما ونحن نقول: يكون عالماً بأنه يقيمها الآن، فلا يلزمنا. يبين ذلك أن الله عزّ وجلّ علم فرعون أنه يعصي لأنه في نفسه يعصي،

§ 13a

فإذا قال القائل: فلو آمن، فكأنه قال: فلو كان كموسى في أنه ممن يؤمن، فالواجب أن يقال: لو كان كموسى لكان الذي يعلم الأمور كما تكون يعلمه يؤمن كموسى. فإن قلت أنت: بل يعلمه يكفر، فقد قلت أنت: إنه يعلم الشيء لا على ما هو به، فبان أنه من المحال أن نفرض وجود ما علم العالم أنه لا يوجد ونمتنع من فرض حصول العلم بأنه يوجد بدلاً من العلم بأنه لا يوجد.

فإن قالوا: لو قدر العبد على إيجاد ما علم الله تعالى أنه لا يوجده لكان قادراً على جعل القديم عالماً بأنه يوجده، لأنكم قلتم: لو أوجده لكان تعالى عالماً بأنه يوجده، قيل لهم: إنما كان يلزمنا ما قلتم لو قلنا: إنه إذا أوجده صار تعالى عالماً بأنه سيوجده، فأما إذا قلنا: إنه تعالى يكون عالماً لم يزل بأنه سيوجده، لم يلزمنا ما قلتم. يبين ذلك أنا لا نقول: إن وجود الشيء يقتضي كونه تعالى عالماً بأنه وجد، وإنما المقتضى لذلك عندنا هو ذاته، والمعلوم متعلق علمه، فهو بمنزلة الشرط، والحكم لا يضاف إلى الشرط، وإنما يضاف إلى المقتضي.

§ 13b

فإن قيل: فالتكليف إذن قد تناول المحال، قيل: إنما كان متناولاً للمحال لو قيل للمكلّف: افعل الطاعة واجعل العالم عالماً بأنك تعصي وأنك لا تفعل، هذا هو المحال، ولم يقل ذلك للمكلّف فيكون قد كلف المحال. إن قيل: يلزمكم إذا كان فرعون قادراً على الإيمان وكان منه صحيحاً أن يصح منه أن يصير البارئ عزّ وجلّ عالماً بأنه يؤمن بدلاً من كونه عالماً بأنه لا يؤمن، قيل: قولك: الإيمان منه صحيح، إن أردت به أنه يترقب منه الإيمان ويتوقع منه مع علم الله عزّ وجلّ أنه لا يؤمن فلا، وذلك

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Baṣrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

أن قولنا: صحيح منه الإيمان، ربّما أوهم الترقب. وإن أردت أن الإيمان غير محال منه، فذلك صحيح، وقولك: يصح أن يجعل البارئ عزّ وجلّ عالماً بأنه يؤمن، إن أردت به أنه بعد كونه عالماً بأنه لا يؤمن يجعله عالماً [57أ] بأنه يؤمن، حتى يكون فيما لم يزل عالماً بأنه لا يؤمن أصلاً، ثم يصير بعد ذلك عالماً بأنه يؤمن، فلا يلزمنا ذلك، لأنا لم نقل: إنه لو آمن فرعون لاجتمع للبارئ سبحانه كلا العلمين، بل نقول: لو آمن لعلم فيما لم يزل ولا يزال أنه يؤمن بدلاً من العلم بأنه لا يؤمن، وإن أردت أن قدرة فرعون على الإيمان هي قدرة على ما لو فعله لكان الله عزّ وجلّ عالماً فيما لم يزل بأنه يؤمن فصحيح، ولا نقول: إنها قدرة على أن يجعله عالماً بأنه يؤمن، لأن ذلك يفيد أنها قدرة على إفادة الله عزّ وجلّ العلم فيما لم يزل بأنه يؤمن وأنه إذا كان ممن يؤمن كان الله سبحانه عالماً بإيمانه إذا اختار فرعون أن يعلم الله عزّ وجلّ ذلك، حتى لو لم يختر أن يعلم الله عزّ وجلّ إيمانه مع أنه يؤمن لم يعلمه الله، وليس ذلك بصحيح، بل الله عزّ وجلّ يجب كونه عالماً بالكائنات وما سيكون وما لا يكون، لو كان لكان عالماً بأنه كائن من غير أن يقف ذلك على إفادة مفيد ولا على اختيار مختار أن يعلم ما هو كائن في نفسه، فينبغي أن لا تطلق هذه العبارة الموهمة، بل يطلق ما لا يوهم، فنقول: فرعون قادر على ما لو فعله من الإيمان لكان الله عزّ وجلّ عالماً بأنه يؤمن، فعلمه بأنه يؤمن موقوف على اختياره الإيمان في نفسه، وليس بموقوف على اختياره أن يعلم ما هو مختار له في نفسه من كفر أو من إيمان.

§ 13c فإن قالوا: قولكم: لو آمن فرعون لكان الله عزّ إن قالوا: قولكم: لو أوجد العبد خلاف ما علم

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

وجلّ عالماً فيما لم يزل بأنه يؤمن بدلاً من كونه عالماً بأنه يكفر، هو بدل من الماضي وهذا من المحال عندكم، قيل: إن أردتم بقولكم: البدل من الماضي، أنه يكون فيما لم يزل عالماً بأنه يؤمن بدلاً من كونه عالماً بأنه يكفر فصحيح لأنه لا يمكن أن يكون فرعون في نفسه ممن يؤمن والعالم بالأمور على ما هي عليه لا يعلمه على ما هو عليه من الإيمان، بل يعلمه على خلاف ما هو عليه، لأن ذلك مناقضة، وليس يفسد ذلك بأن تسمونه بدلاً [57ب] لأن الصحيح لا يبطل باختياركم إن تعروا عنه ببعض العبارات. وإن أردتم بقولكم: يدل أن فرعون لو آمن الآن لكان الله عزّ وجلّ فيما لم يزل إلى أن آمن فرعون عالماً بأنه لا يؤمن أصلاً، ثم خرج من كونه عالماً فيما لم يزل بأنه لا يؤمن أصلاً وصار الآن عالماً فيما لم يزل بأنه يؤمن، فذلك باطل غير متصور، ولسنا نقول ذلك، وإنما يحصل علم بدلاً من العلم لا أن العلم الأول يستقر حصوله فيما لم يزل ثم يصير بعد استقرار حصوله فيما لم يزل غير حاصل فيما لم يزل، ولو أخبر الله عزّ وجلّ بأنه لا يقيم القيامة الآن، فلو أقامها الآن لكان عزّ وجلّ ممن يقيمها، ولو كان كذلك ما أخبر بأنه لا يقيمها الآن، ولو أخبر النبي أن زيد القرشي لا يدخل اليوم هذه الدار، فلو دخلها اليوم بدلاً من أن لا يدخلها لكان النبي عليه السلام غير مخبر بذلك بدلاً من كونه مخبراً بذلك.

§ 13d

فإن قالوا: فلو دخلها زيد القرشي مع إخبار النبي عليه السلام أنه لا يدخلها فصلنا القول عليهم وأجبناهم بما أجبنا به من قال لنا: لو وجد ما علم الله سبحانه أنه لا يوجد مع أن الله عزّ وجلّ قد علم أنه لا يوجد.

الله تعالى لكان عالماً لم يزل بأنه يوجده بدلاً من كونه عالماً بأنه لا يوجده، هو إثبات للبدل عن الماضي، وهو محال عندكم، قيل لهم: إنما كان إثباتاً للبدل عن الماضي لو قلنا: [605] إنه تعالى يكون عالماً بأنه لا يوجده إلى وقت إيجاده، ثم إذا أوجده كان تعالى عالماً لم يزل بأنه يوجده، فأما إذا قلنا: إنه متى أوجده فإنه لا يكون تعالى عالماً لم يزل بأنه لا يوجده، وإنما يكون تعالى عالماً لم يزل بأنه يوجده، فهذا ليس بإثبات للبدل عن الماضي، وهو ليس بمحال، بل خلافه هو المحال على ما بيناه، فإن سميتم هذا المعنى الصحيح بدلاً عن الماضي لم يضرنا ذلك، وقلنا: إن ذلك ليس بمستحيل، وإنما المستحيل هو القسم الأول.

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Baṣrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

§ 14a قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله:

وهذا الجواب هو جواب شيوخنا البغداديين ولم أرهم سندوه بنصرة. وقاضي القضاة كان يعتمد في الجواب ما يحكيه عن الشيخ أبي علي[42]، وهو أن ما علم الله عزّ وجلّ بأنه لا يكون لو كان لكان خطأ أن نقول: إنه يكون العالم عالماً بأنه يكون، وخطأ أن نقول: لا يكون عالماً بأنه لا يكون، فنمتنع من كلا الجوابين ولا نجيب بأحدهما مع أنه محال، فتكون القدرة عليه قدرة على محال.

§ 14b وهذا الذي نصرناه هو جواب شيوخنا البغداديين، وإن لم يسندوه بما نصرناه، فأما قاضي القضاة فإنه كان يختار في جواب هذا السؤال جواب الشيخ أبي علي رحمه الله، وهو أنه لو قدّر وجود ما علم الله تعالى بأنه لا يوجد لكان خطأ أن يقال: إنه كان يعلم بأنه لا يوجد، وخطأ أن يقال: كان يعلم أنه يوجد، فنمتنع من كلا الجانبين لفسادهما، وإذا امتنعنا من ذلك لم يلزمنا أن تكون القدرة على خلاف ما علمه قدرة على المحال.

§ 15a قال الشيخ أبو الحسين:

وللخصم أن يقول: أيخلو الله عزّ وجلّ لو آمن فرعون من أن يكون عالماً بأنه يكفر أو لا يكون عالماً بذلك؟ فإن قالوا: لا يخلو من ذلك ويكون عالماً بأنه يكفر، قيل لهم: فقد شهدتم بأن علمه [58أ] تعلق بالشيء لا على ما هو به، فإن صح ذلك فلمَ خطّأتم الجواب به؟

§ 15b وللخصم أن يقول: أيخلو سبحانه لو آمن فرعون من كونه عالماً بأنه يكفر أو كونه غير عالم بذلك؟ فإن قالوا: لا يخلو من ذلك ويكون عالماً بأنه يكفر، قيل لهم: فقد قلتم: إنّ علمه تعلق بالشيء لا على ما هو به، وإذا صح ذلك فلمَ خطّأتم الجواب به؟

وإن قالوا: يخلو من كونه عالماً بكفره ومن كونه عالماً بإيمانه، قيل لهم: أفتقولون: إنه لا يعلم بشيء من حال فرعون من كفر أو إيمان؟ فلو قالوا: بلى، كانوا قد قالوا إن الله سبحانه تخفى عليه الأمور وذلك محال، وليس هو من قولهم.

§ 15c وإن قالوا: يخلو من كونه عالماً بكفره وكونه عالماً بإيمانه، قيل لهم: فقد قلتم: إن الله تعالى يخفى عليه بعض الأمور، وهو مستحيل، وليس من قولكم،

فإن قالوا: خطأ أن يقال: يخلو من العلم بكفره أو إيمانه، وخطأ أن يقال: لا يخلو من ذلك، قيل لهم: فهذا أشد استحالة مما هربتم منه، لأن استحالة ذلك معلومة باضطرار، والذي هربتم منه معلوم فساده باستدلال، فإن كان هذا المحال لازماً على وجود ما علم الله عزّ وجلّ أنه لا يكون فوجود ما

§ 15d وإن قالوا: لو آمن فرعون لكان خطأ أن يقال: يخلو من العلم بكفره وإيمانه، وخطأ أن يقال: لا يخلو من العلم بذلك، قيل لهم: فهذا أشد استحالة مما هربتم منه، [606] لأن استحالة هذا معلومة باضطرار، وما هربتم منه معلوم فساده باستدلال، وإذا كان هذا المحال لازماً على وجود ما علم تعالى

42 علي: هاشم + (حاشية) علي، الأصل.

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

علم أنه لا يكون محال، وتعلق القدرة به محال على ما تذهبون إليه.

أنه لا يوجد وجب كون ذلك محالاً وتعلقِ القدرة به محالاً.

§ 16

ويقال لهم: أنتم اعترضتم جوابنا أنه لو آمن فرعون لكان البارئ عزّ وجلّ عالماً فيما لم يزل بأنه يؤمن، وقلتم: إن هذا هو البدل من الماضي، وذلك لازم لكم لأنكم تقولون: إن البارئ عزّ وجلّ عالم بأن فرعون يكفر، فلو آمن لم يكن عالماً فيما لم يزل بأنه يكفر ولا غير عالم بذلك، فقلتم: يخلو فيما لم يزل من الأمرين لو آمن فرعون مع أنه فيما لم يزل ولا يزال يعلم أنه لا يؤمن، فقد صرتم إلى ما ألزمتموناه.

ويقال لهم: إنكم ألزمتمونا على جوابنا إثبات البدل عن الماضي، وعلى ما ذكرتم هو ألزم، لأنكم متى قلتم: لو آمن فرعون لم يكن تعالى عالماً لم يزل بأنه يكفر ولا غير عالم بذلك، مع أنكم فرضتموه عالماً بأنه يكفر، وهذا هو إثبات البدل عن الماضي، لأنه بعد كونه عالماً بأنه يكفر يخلو عندكم من كونه عالماً بذلك وكونه غير عالم به.

§ 17a

وحكي عن شيخنا أبي هاشم أنه قال: قول القائل: لو وجد ما علم الله عزّ وجلّ أنه لا يوجد لكان القول بأنه يكون عالماً بأنه لا يوجد أو القول بأنه لا يكون عالماً بأنه لا يوجد، بل يكون عالماً بأنه يوجد، هو تعليق المحال بالجائز، فالمحال أن يكون عالماً بأنه يوجد أو عالماً بأنه لا يوجد، والجائز هو وجود ما علم أنه لا يوجد.

فأما الشيخ أبو هاشم فإنه يقول: إن قول القائل: لو وجد ما علم الله تعالى أنه لا يوجد لكان عالماً بأنه لا يوجد أو يكون عالماً بأنه يوجد، هو تعليق للمحال بالجائز، فالجائز هو وجود ذلك الشيء، والمحال هو كونه عالماً بأنه لا يوجد أو كونه عالماً بأنه يوجد.

§ 17b

وللخصم أن يقول: هذا المحال يتعلق بوجود ما علمه الله عزّ وجلّ أنه لا يوجد أو لا يتعلق به؟ فإن قلت: لا يتعلق به، فبيّن ذلك حتى يمتنع على الخصم أن يعلقه به، وإن كان يتعلق به واستحال عندك أن يتعلق المحال [58ب] بالجائز ويتبعه فيجب أن لا يكون أحدهما جائزاً والآخر مستحيلاً، بل إذا كان أحدهما مستحيلاً يجب أن يكون الآخر كذلك، وقد أقررت أن أحدهما مستحيل[43] فلزمك أن يكون الآخر مستحيلاً.

وللخصم أن يقول: أيتعلق هذا المحال بهذا الجائز أو لا يتعلق به؟ إن قلت: لا يتعلق به، فبيّنه حتى يمتنع على الخصم تعليقه به، وبطل قولك: إن ذلك تعليق للمحال بالجائز، وإن كان يتعلق به لم يصح أن يكون أحدهما جائزاً والآخر محالاً، لأن ما يتعلق به المحال لا يكون جائزاً، وإذا أقررت أن أحدهما مستحيل لزمك أن يكون الآخر مستحيلاً.

[43] مستحيل: مستحيلا، الأصل.

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

§ 18a

فأما الكلام على الأسواري في قوله أنه يوصف الله عزّ وجلّ بالقدرة على إقامة القيامة في هذا اليوم ويفرد الوصف بذلك ويفرد الوصف بأنه يعلم أنه عزّ وجلّ لا يقيمها اليوم ولا يجمع بين الوصفين فيقال: يقدر على إقامة القيامة اليوم وهو عالم بأنه لا يقيمها اليوم، لأن ذلك محال متناقض، فإنه يقال له: أيجتمع للبارئ عزّ وجلّ أن يقدر على إقامة القيامة اليوم وأن يكون عالماً بأنه لا يقيمها اليوم؟ فإن قال: لا يجتمع ذلك له، بل له أحدهما، إما القدرة على إقامتها اليوم ولا يعلم أنه لا يقيمها اليوم تعالى الله عن ذلك، وإما أن يعلم أنه لا يقيمها اليوم ولا يقدر على إقامتها اليوم، قيل له: فإذا لم يجتمع له كلا الأمرين فينبغي أن لا يحسن منا أن نخبر بحصول كل واحد منهما له، لا بقولين متفرقين ولا مجتمعين.

وأما ما قاله أبو علي الأسواري: إن الجمع بين الوصفين له محال، وهو أن يقال: يقدر على إيجاد ما علم أنه لا يوجده، ويصح إفراد كل واحد من الوصفين عن الآخر، فيقال: يقدر على أنه يوجد كذا، مفرداً عن الوصف، ويقال: يعلم أنه لا يوجد، مفرداً عن الوصف الأول، فإنه يقال له: أيستحيل أن تجتمع له تعالى فائدتا هذين الوصفين، فلذلك استحال الجمع بين الوصفين [607] أو لا يستحيل أن تجتمع له فائدتاهما؟ فإن قال بالأول قيل له: فينبغي أن لا يصح وصفه بالوصفين وإن انفرد أحدهما عن الآخر، لأن ما يستحيل ثبوته في نفسه لا يحسن الخبر عن ثبوته في الأحوال كلها، وإن قال بالثاني قيل له: فلماذا لا يصح وصفه بالأمرين على الاجتماع كما يصح ذلك إذا انفرد أحدهما عن الآخر؟

§ 18b

ألا ترى أن الجسم إذا اختص بالسواد دون الطول أو بالطول دون السواد لم يجز أن يُخبر بحصول كل واحد منهما لا بقولين متفرقين ولا مقرنين لأن أحد الخبرين يكون كذباً اجتمع مع الخبر الصدق أو انفرد عنه، ويكون مع ذلك قد وافق خصمه في أن كلا الأمرين لا يجتمعان للبارئ عزّ وجلّ. وإن قال: يجتمع للبارئ عزّ وجلّ كلا الأمرين، قيل: فيجب أن يحسن الإخبار بحصول كل واحد من الأمرين له بخبرين متفرقين أو مقرنين، إذ كان إقران الخبرين لا يوهم ثبوت أمر لا يجوز ثبوته.

§ 18c

ألا ترى أن الجسم الطويل الأسود يحسن أن يخبر عن طوله وعن سواده بخبرين مجتمعين أو مفرقين؟ [59أ] فظاهر كلامه يقتضي أنه منع في كلا الأمرين إذا جمعنا بين الخبرين، ولا يمنع[44] إذا لم

[44] يمنع: يمتنع، الأصل.

Postprint von: Schmidtke — The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044).
In: Arabica 53,1 (2006). 108–142.
https://doi.org/10.1163/157005806775143524

نجمع بينهما. وهذا باطل لأن ما يجتمع في نفسه لا يستحيل اجتماعه لأجل كلامنا وإخبارنا، بل إنما يقبح إخبارنا لأجل أن المخبر عنه ليس بحاصل على حد ما تناوله الخبر. ويمكن تأويل كلامه على وجه صحيح، فنقول: إنه عنى بقوله: إنا إذا جمعنا بين القولين كان محالاً، أي إنا إذا قلنا: إنه قادر على أن يقيم القيامة الآن، ويكون مع أنه يقيمها الآن عالم بأنه لا يقيمها الآن، ولا يتبع إقامته لها العلم بأنه يقيمها، فإن كان أراد هذا فهو صحيح، وإن نعدّ أن يكون هذا مراده فصح بما قدمناه أنه لا وجه يحيل كونه قادراً على ما علم أنه لا يكون.

§ 19

ويدل عليه أيضاً قول الله عزّ وجلّ ﴿بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ (4/75) وقد علم أنه لا يسوّي بنانه وقوله عزّ وجلّ ﴿وَلَوْ شِئْنَا لأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ (13/32) وقد علم أنه لأنا فيها كلها هداها ولا يقول من لا يقدر على الشيء: لو شئت لفعلت.

ويدل من جهة السمع على صحة قولنا قوله تعالى ﴿بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ (4/75) فوصف نفسه تعالى بأنه قادر على ذلك مع علمه بأنه لا يفعله وقوله تعالى ﴿وَلَوْ شِئْنَا لأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ (13/32) مع علمه بأنه لا يؤتيها هداها، ومن لا يقدر على الشيء لا يقول: لو شئت فعلت.