The Karaites’ Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al- Başrī (D. 436/1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg
Author(s): Sabine Schmidtke
Published by: Brill
Stable URL: https://www.jstor.org/stable/4057625
Accessed: 02-12-2018 00:51 UTC

REFERENCES
Linked references are available on JSTOR for this article:
You may need to log in to JSTOR to access the linked references.

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at https://about.jstor.org/terms

Brill is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to Arabica
For nearly four centuries, the theological movement of the Mu'tazila played a major role in the Islamic intellectual scene. Following the decline of Mu'tazilism 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 Mu'tazili 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 Mu'tazili doctrines and even have access to a significant quantity of authentic textual materials. For the preservation of primary textual materials of the Mu'tazilis, the literary activities of the Zaydis and the Karaites are of special significance. For they not only adopted Mu'tazili doctrines to a large extent in their own respective theological thinking; they also copied significant amounts of authentic Mu'tazili texts in a

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

The reception of Mu'tazilī thought within Imamism\(^2\) began in the second half of the 3rd/9th century with the Banū Nawbaḥt, particularly Abū Sahl b. Nawbaḥt (d. 311/924) and al-Ḥasan b. Mūsā l-Nawbaḥṭī (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 Mu'tazilī influence whose works are partially preserved is Ṣayḥ 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-Ka'bī l-Balḥī (d. 319/931), the founder of the school of Baghdad. Al-Mufīd's student, al-Ṣārif al-Murtadhā (d. 436/1044), by contrast, adopted the teachings of the school of Baṣrā. As a student of 'Abd al-Ḡabbār b. Ṭāḥī al-Hanāḏānī (d. 415/1025), gādī l-quḍāt of Rayy and head of the Mu'tazilī school of Abū Ḥāṣim al-Ḡubbārī (d. 321/933), the Bahšāmiyya, of his time, al-Murtadhā was particularly influenced by the teachings of Abū Ḥāṣim; with him, the fusion of Imamism and Mu'tazilism reached its final shape. Towards the end of the 6th/12th century, the doctrine of Abū l-Ḥusayn al-Ḡarī (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-Ḡarī is Ṣādīd al-Dīn Maḥmūd b. ʿAlī l-Ḥimmaṣī l-Rāzī (d. after 600/1204). The teachings of Abū l-Ḥusayn al-Ḡarī subsequently strongly marked Imami theological thought, whose main representatives in the following centuries were Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274), Ṣayyid b. Ṣayyid al-Bahlānī (d. 699/1300), the ʿAllāma l-Hillī (d. 726/1325), and al-Fāḍil al-Miqdād al-Suyūṭī (d. 826/1423).

The first Zaydi scholar to show the strong influence of Mu'tazilism\(^3\) was Yaḥyā b. al-Ḥusayn al-Hādī ilā l-Ḥaqq (d. 298/911), a grandson


\(^3\) For the reception of Mu'tazilism among the Zaydis, see Wilferd Madelung: Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhim und die Glaubenslehre der Zaiditen. Berlin 1965; see also idem: "Zu einigen Werken des Imams Abū Ṭālib an-Nāṭiq bi l-Ḥaqq." Der Islam 63 (1986),
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 Ahmad 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 Ahmad 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 ‘Abd Allāh al-Brāṭrī (d. 369/980) and belonged to the circle of followers of ‘Abd al-Ḡabbār in Rayy. Whereas the doctrines of the Bahšāmiyya remained prevalent among later Zaydis, there were some who preferred the doctrine of Abū l-Ḥusayn al-Brāṭrī, such as the Imām al-Mu‘ayyad bi-llāh Yaḥyā b. Ḥamza (d. 747/1346 or 749/1348).

In addition to the reception of Mu‘tazili thought, the Zaydis systematically collected and produced copies of authentic Mu‘tazili 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 Ahmad b. Sulaymān al-Mutawakkil ‘alā llāh (reigned 532/1137-566/1170), a supporter of Mu‘tazili thought, initiated a massive transfer of Zaydi books from the Caspian region to Yemen. His successor, al-Manṣūr bi-llāh ‘Abd Allāh b. Ḥamza (reigned 583/1187-8-614/1217), who was also a strong supporter of Mu‘tazilism, continued to promote the spread of Mu‘tazili 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-Ḥizāna l-Manṣūriyya l-sa‘īda.

to Yemen. 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-Muğni fi abwāb al-tawḥīd wa l-'adl of ‘Abd al-Ḡabbār (vols. 4-9, 11-17, 20), which were subsequently edited in Egypt. Further writings by adherents of the Bahšamiyya were found in Yemen, among them Šarḥ al-ʿUṣūl al-ḥamsa, a paraphrastic recension (taʿlīq) of the Uṣūl al-ḥamsa of ‘Abd al-Ḡabbār by one of his followers, Mānḫūm (d. 1325/1034), as well as the recension of ‘Abd al-Ḡabbār’s Kitāb al-Muḥīṭ bi-l-taklīf by another follower of his, Ibn Mattawayh (d. 1329/1036), Kitāb al-Muğnū fi l-muḥīṭ bi-l-taklīf.

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 Muʿtazīlī doctrines of the Bahšamiyya. Among the Rabbanites, mention should be made in particular of Samuel b. Ḥofni (d. 1013); among the Karaites, the most prominent representatives of this strand were Abū Yaʿqūb Yūsuf al-ʿBaṣīr (Joseph ben Abraham, d. ca. 1040) and his student Abū l-Furqān b. al-ʿAsād (Yesḥa ʿben Yehudah, d. aftr 1065). As was the case with the Zaydis, the Jewish mutakallimūn of the time not only composed original theological treatises; they also extensively copied authentic Muʿtazīlī

---


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-ʿBaṣīr, see Georges Vajda
materials—either in Arabic or in Hebrew script. Fragments of these copies are to be found among the material from the Ben Ezra Genizah and much more extensively in the Abraham Firkovitch collection in St. Petersburg.

The significance of the Firkovitch collection with regard to Mu'tazilism 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 Mu'tazilī character. In 1974, Haggai Ben-Shammai drew further conclusions


For Mu‘tazilī material among the Genizah material, see, e.g., Georges Vajda: “De quelques fragments mu‘tazilites en judeo-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).


with regard to the identity of some of the Mu'tazili materials preserved by the Karaites on the basis of Borisov's meticulous descriptions of those thirteen Mu'tazili fragments, comparing them with other fragments from the British Museum. He particularly showed that the Karaites preserved the original version of 'Abd al-Gabbār's Kitāb al-Muḥāfiẓ, of which we possess so far only the later paraphrastic recension of Ibn Mattawayh. He also identified some portions of the Muğnī in the Firkovitch collection missing among the Ṣan‘ā’ 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 Mu'tazilism only, the Bahšamiyya. By contrast, no texts by thinkers earlier than 'Abd al-Gabbār were discovered. Astonishingly enough, this includes not only earlier Mu'tazili texts, but also the writings of the founder of the Bahšamiyya, Abū Hāšim al-Ğubbārī, and his father, Abū ‘Alī (d. 303/916), both of which continued to be the most significant points of reference for later representatives of the Bahšamiyya—not to mention earlier Mu'tazilis. The same applies to rival groups of the Bahšamiyya such as the Iḥṣādīyya, or the school of Baghdad, whose doctrines were to a large extent formulated by Abū l-Qāsim al-Ka‘bī l-Balḥī. Moreover, the Bahšamiyya was not the last innovative and lively school within Mu'tazilism. Abū l-Ḥusayn al-Ḵāšī, who was a student of 'Abd al-Gabbār, while at the same time also trained in philosophy—he was a student of the Christian philosopher Ibn al-Samḥ (d. 418/

---


14 The only work of Abū l-Qāsim al-Balḥī that was found in Yemen is his Maqālāt al-islāmīyyīn that have partly been edited by Fu‘ād Sayyid (Fadl al-i‘tīzāl wa taḥaqāt al-Muṭazīla. Tunis 1974, pp. 63ff.).
developed independent theological views which set him apart from the school of Abū Hāšim al-Ǧubbaʿrī. Despite much criticism by the Bahšamiyya and later heresiographers arguing that he introduced philosophy under the cover of kalām, Abū l-Ḥusayn al- Баšrī’s views were successful to the extent that his school established itself side by side with the Bahšamiyya. Faḥr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1209), for example, states that in his time the schools of Abū l-Ḥusayn al- Баšrī and the Bahšamiyya are the last active of the Muʿtazili schools.

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

---


17 See, e.g., Sādīq al-Dīn Maḥmūd b. ʿAlī l-Himmaṣī l-Rāzī: al-Munqīd min al-taqīdd 1-2. Ed. M.H. al-Yūsuf al-Garawī. Qum 1412/[1991], where he refers to Abū l-Ḥusayn al-巴士’ K. Ṭaṣaffūḥ al-adilla (vol. 1, p. 63) and to his K. al-Gūrā (vol. 1, p. 203), from which he also quotes (vol. 1, pp. 504-505). See also Munqīd, 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-巴士’s without indicating the titles. Al-Ḥimmaṣī further quotes from a risāla by Abū l-Ḥusayn al-巴士 on the issue of kārāmāt (Munqīd, 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 Hulāṣat al-nazar that is preserved in a single manuscript (ms Paris, Bibliothèque Nationale 1252). Hasan Anṣārī and the present writer are currently preparing an edition of this text.
Mu'tazili point of view. Moreover, owing to the impact of the philosophical tradition, al-Râzî also often employed philosophical terminology to express his views, which are otherwise directly based on the positions of Abû l-Ḫusayn al-Ｂãšrî.

Abû l-Ḫusayn al-Ｂãšrî’s thought was less influential among the Zaydis—only a few Zaydis adopted his thought, such as the Imam al-Mu’ayyad Yahyâ b. Hamza. However, they were familiar with his thought 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 Kitâb al-Mu'tamad fi usûl al-dîn and the shorter but completely extant Kitâb al-Fâ’iq fi usûl al-dîn by Abû l-Ḫusayn’s follower Rukn al-Dîn Maḥmûd b. al-Mâlâhîmî l-Ḫwârizmî (d. 536/1141), manuscripts of which were found at the Library of the Great Mosque in Šan‘â'.

---


20 Ibn al-Mâlâhîmî: Kitâb al-Mu’tamad fi usûl al-dîn. The extant parts edited by Wilferd Madelung and Martin McDermott. London 1991; idem: al-Fâ’iq fi usûl al-dîn. Ms. Šan‘â’, Great Mosque, kalâm 53. An edition of this text by Wilferd Madelung and Martin McDermott is about to be published.—Of Yemen, other significant texts by later followers of Abû l-Ḫusayn al-Ｂãšrî are extant, such as the Kûmî fi l-istâqāqa fînā balâqanā min kalâm al-qudamâ by the otherwise unknown Taqû l-Dîn al-Bâhjânî (or: al-Nâgrânî) al-‘Âgâfî—a systematic comparison of the doctrines of the Bahšâmîs and of Abû l-ハウスayn al-Ｂãšrî written between 536/1141 and 675/1276-7, that is preserved.
Mention should also be made of a short work on the principles of faith by Ğār Allāh al-Za mâšārī (d. 538/1144), who was clearly under the influence of Ibn al-Malāhīmī, which is extant in three manuscript copies of Yemeni provenance.\textsuperscript{21} Not found in Yemen (or elsewhere in the Islamic world), however, were any of the theological writings by Abū l-Ḥusayn al-Ḥasrī himself. Nor were any 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-Ḥasrī on the other.

\textbf{III}

From the preliminary studies and accounts of scholars such as Borisov, Ben-Shammai and David Sklare on fragments of Muʿtazīli 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-Ḥasrī. 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, \textit{Kitāb Taṣaffuh al-adīlla}, that were copied by Karaite Muʿtazīlis were discovered, as well as significant portions of a polemical refutation of Abū l-Ḥusayn al-Ḥasrī’s proof of the existence of God.\textsuperscript{22}

\begin{footnotesize}
\begin{itemize}
\item[\textsuperscript{21}] Recently, another extensive work by Ibn al-Malāhīmī, \textit{Tuhfat al-mutakallimin fī l-radd `alā l-falsafā}, which was believed to have been lost, was found in India by the Iranian scholar Ḥasan Anṣārī l-Qummī. See Ḥasan Anṣārī: “Kitāb-i tāzihyāb dar Naqdi falsafa. Paida ṣudan-i Kitāb-i, Tuhfat al-mutakallimin-i’ Malāhīmī.” \textit{Naṣr-i dānīš} 18 iii (2001), pp. 31-32. For the present whereabouts of the manuscript, see Muhammad Kāzim Raḥmatī: “A Glance to the later school of the Muʿtazila.” [Persian] \textit{Huṭta Ṭūmān} 3 ix-x (Bahār-Tābestān 1380/Spring-Summer 2001), p. 87 n. 4.—Ḥasan Anṣārī is currently preparing an edition of the work.
\item[\textsuperscript{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
\end{itemize}
\end{footnotesize}
During his lifetime Abū l-Ḥusayn al-บาشري scandalized many of his colleagues by his criticism of prevalent Mu'tazili teaching. Writing two generations after Abū l-Ḥusayn, al-Ḥākim al-<decltype{\text{Gu}}şamī (d. 494/1101), the continuator of 'Abd al- преимствующей group's  بينما تابع al-Mu'tazila, reports that he caused offence having soiled himself through his involvement with philosophy and by employing arguments considered improper among his Mu'tazili 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 Yusuf al-باشري. Al-باشري, who was a staunch supporter of the theological doctrine of the Bahshamīs, defends the traditional Mu'tazili 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, Yusuf al-باشري was evidently fighting a loosing battle among the Karaites against the doctrine of Abū l-Ḥusayn al-باشري. One indication of this are the three fragments of the latter's largest work on theology, كتاب تابع al-adilla, that are found in the Firkovitch collection; two of these fragments were described, though not identified, by Borisov.26

---

26 A. Ya. Borisov: "The Mu'tazilite Manuscripts of the State Public Library in
II Firk. Arab. 655 (25 × 21.4 cm) is written in Arabic characters and consists of 71 ff. with 14 to 16 lines per page. The fragment has a title page saying: al-guz' al-tālīt min Kitāb Taṣaffūḥ al-adilla taṣnīf al-Šayh Abī l-Ḥusayn al-Baṣrī raḥimahu llāh, and it contains a dedication to a pious endowment to Yāsār, 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. 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-Tahrīr li-Kitāb Aristū fī mā ba’d al-ṭabi‘a), extracts of which are contained in manuscripts in the British Library and in the Firkovitch collection, he supports the Muʿtazīlī 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 Bahṣamiyya.

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:

---

28 It should be noted that the title of the manuscript is not entirely clear from the fragment itself, and that the title as given here is based on the text of the dedication page.
29 II Firk. Arab. 630, ff. 86−12b.
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.
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 ‘Alī b. Sulaymān al-Muqaddasi, who wrote among other works a commentary on the Book of Genesis,30 and who was closely associated with the Tustārī family; the handwriting of II Firk. Arab. 103 is very similar to that of II Firk. Arab. 111 that has the colophon of ‘Ali b. Sulaymān.31 Moreover, the manuscript is written on small-sized paper that is typical for ‘Ali b. Sulaymān.

Most of the portions of Taṣaṣṣuḥ 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.


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
- 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
- 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

All use subject to https://about.jstor.org/terms
The extant parts of Ibn al-Malahimī’s paraphrase of Abū l-Ḥusayn al-
Baṣrī’s *Tasaffuh, al-Mu’tamad fi ʿusūl al-dīn*, which he wrote with the “inten-
tion of condensing, completing and updating” the latter’s work, contain
one chapter of which the parallel chapter in the *Tasaffuh* is completely
preserved in II Firk. Arab. 655; it deals with the subject: “God is capa-
ble of what He knows He will not do and of what He has announced
that He will not do.” In his introduction to the *Mu’tamad* 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. A systematic com-
parison of the two versions of the chapter in the *Tasaffuh* and in the
*Mu’tamad* allows a closer insight into the manner in which Ibn al-
Malāḥimī applied this intention in his recension of the *Tasaffuh*. Moreover,
a comparison of the two texts may show whether and to what extent
the recension of the *Tasaffuh* that was at the disposal of the Karaite
 copied and the recension Ibn al-Malāḥimī used differed from each other.

35 II Firk. Yevr.-Arab. I 3118 contains evidence that Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī himself
From the juxtaposition of the two versions (see appendix) it becomes apparent that the overall structure of the chapter is identical in the *Tasaffuh* and the *Mu'tamad*, and that virtually every building block of the text in the *Tasaffuh* (§§ 1-19) has a parallel in the *Mu'tamad*. In two consecutive passages, Ibn al-Malahimi explicitly indicates that he is quoting directly from the *Tasaffuh*, first in § 14a (*qāla l-Sayḥ Abū l-Ḥusayn rahimahu llāh*) and again in § 15a (*qāla l-Sayḥ Abū l-Ḥusayn*). A comparison of the quotations—if indeed Ibn al-Malahimi was quoting verbally and not simply paraphrasing—with the respective passages of the Karaite copy of the *Tasaffuh* (§§ 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 *Tasaffuh* differed slightly from the version that was at Ibn al-Malahimi's disposal. This is also confirmed by a number of other passages in the chapter that Ibn al-Malahimi apparently took directly from the *Tasaffuh* 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-Malahimi's text differs significantly from the text of the *Tasaffuh*, in that he either reduces the number of proofs or replaces the arguments of Abū l-Ḥusayn al-Ḥaṣrī by different proofs of his own. This is the case in § 7 where Abū l-Ḥusayn al-Ḥaṣrī argues at length against the view of opponents that knowledge is the necessitating cause of its object (*bi-anna l-'ilm muğib ma'lūmahu*). 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 *Tasaffuh* have...
no parallel in Ibn al-Malāḥimi’s Mu’tamad (§§ 7b-g). Ibn al-Malāḥimi uses only the last four arguments of the Tasaffūh (§§ 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 Tasaffūh. Ibn al-Malāḥimi ends the entire passage with an editorial statement saying that Abū l-Ḥusayn gave numerous proofs in his Tasaffūh and that those he has mentioned are the most obvious among them (§ 7n).

In other passages, Ibn al-Malāḥimi 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 Tasaffūh and the Mu’tamad, but the differences between the two versions are more far-reaching than 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-Malāḥimi is making his own independent formulations in those passages.

Appendix:

Ibn al-Malāḥimi
al-Mu’tamad fi uṣūl al-dīn

Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī
Tasaffuḥ al-adilla
(II Firk. Arab. 655, ff. 61, 53-59 Ed. Wilferd Madelung & Sabine Schmidtke)37

§ 1
باب الفقول في أن الله عزّ وجلّ قادر على ما علم أنه لا يفعله
وعلى ما أخبر أنه لا يفعله

§ 2
ب.BufferedReader_limits::max في أنه تعالى قادر على ما علم
اعلم أنه تعالى قادر على فعل القائم من يقول: إن تعالى لا يقدر على ما علم أنه

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.
لا يكون، وقال عبد الله: إنما علم تعلته أنه يكون
يقدر على تكوينه، ولما: بقدر على أن لا
يكون، وما علم أنه لا يكون لا بقول: بقدر
على أن يكون، وإن قيل: بقدر عليه. وقال
على الأسودري: إذا قرن القول بأنه عز وجل وحُل
بً، بما أن الشيء لا يكون مع القول بأنه يكون
يكون، كان حالاً مناقضاً، وإن أفرد كل واحد
منهما عن الآخر صح، وقال الشيخ أبو الحذيل وأبو
علي وأبو هاشم وأبو القاسم: إن الله تعالى قادر
على تكوين ما علم أنه لا يكون،
والذي يبذل لذلك هو أن ما لا يكون صحيح
يكونه في نفسه، وهو تعالى قادر لذاته، وعلمه بأنه
لا يكون لا يمنع [600] من قدرته على تكوينه،
فوجب كونه قادرًا عليه كقدرته على ما علم أنه
يكون.

أما الدلالة على أنه تعالى قادر لذاته فقد تقدمت،
وأما أن ما علم أنه لا يكون صحح حدوثه فلاقله من
قيل ما قد حدث، وشروط حدوثه موجودة، أو
هي ممكنة الوجود.

وأيضًا فهو قادر على قدما ما علم أنه لا يكون;
ولا مانع من كونه قادرًا على ما علم أنه لا يكون،
والقدرة على الشيء قادر على ضده لم يمنع
من ذلك.

كان: فإن الأصل. 38
ورأى أن كونه عالمًا بأنه لا يكون ليستوجه يجعل القدرة على تكوينه فإنلا أو أحال القدرة لأحالًا من معقول، ولا وجه في ذلك بعقل إلا أن علمه بأنه لا يكون يوجب أن لا يكون، فلقد قدر على تكوينه لأجره علمه بأنه لا يكون عن كونه موجبة،

ورأى قنال: إن علمه بأن الشيء لا يكون ليستوجه يجعل القدرة عليه، لأنه لو أحال القدرة لأحلاً من وجه معقول، ولا وجه في ذلك إلا أن يقال: إن العلم بأن الشيء لا يوجد يوجب أن لا يوجد، فالقدرة على إيجاده قنر على إيجاده العلم من كونه موجبة، وذلك عالل،

أو يقال: إن العلم وإن لم يوجد كون العلم، فإن قدرته على إيجاده أخرج علمه من كونه علمًا. والابن باباً لأن العلم يتعلق بالعلم على ما هو به ولا يوجه على ما هو به:

ورأى قنال: إن العلم لا يوجه معلمًه، لأنه لو أوجه لكان إما أن يوجه من حيث هو اعتقاد أو من حيث أن معلم على ما هو به أو من حيث أنه ثقة أو مجموع ذلك، وهو أنه علم. فإن أوجهه من حيث هو اعتقاد يوجب أن يكون اعتقاد وجود الشيء موجبة [53] لوجوده واعتقاد علمه موجبةً معلمًه، فإنما إذا اعتقاد زبد أن الشيء يوجد، واعتقاد عمرو أن ذلك الشيء بعينه لا يوجد أصلاً، لأن يوجد ذلك الشيء ولا يوجد مشأ، ويلزم إذا أدرنا أن يوجد الشيء في المستقل أن اعتقاد وجوده فيوجد، وأن لا يوجد المعلم للاعتقاد مبكر به أنه لا يوجد وأن يكون اعتقادنا أن الله عز وجل يفعل فعلًا من الأفعال موجبةً لذلك، وإن كان الاعتقاد موجب معتقد بشرط حصول معتقد على ما تدانو وجب أن يكون محلفعل معتقدة تكون في حصوله، لأن له تأثير في وجوه

This content downloaded from 128.112.203.193 on Sun, 02 Dec 2018 00:51:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms
حصوله، فوجع الحصول هو الحصول وزاده.
ويعلم أن يكون اعتقادنا أن الله عزّ وجلّ يقيم القيامة موجبة لذلكل، وإن أوجهه من حيث هو ثقة لم يصل لأن 39 كونه ثقة لا يعقل إلا مضاها، وهو أنه ثقة بحصول معقده، فإن مر أن يكون للحصول معقده تأثير في حصوله، فيكون للشيء تأثير في نفسه.

وأيضاً، لر كان كونه اعتقاداً أو ثقة موجبة للمعتقد لكان إذا أن يوجد إجاب العقل أو إجاب الدواعي، فإن أوجهه إجاب العقل أو الأسباب لم يكن تصرفاً فعلنا لأنه موجب فيما وقع أمناً وحناً ودمنا وذننا، وإن أوجهه إجاب الدواعي والإجابة لزم كون الإنسان مليحاً غير مختار، وقبح أمره وفيه ومدحه، ولزم في أفعال الله عزّ وجلّ قبي مدحه عليها لأنه عام بما، ونحن نعلم أنه يفعل كثير من منها.

وأما كون الاعتقاد موجبة لذلكل من حيث هو علم فباطل، لأننا قد بتنا أن كونه اعتقاداً لا يوجب ذلك ولا كونه اعتقاداً بشرط حصول معلومه على ما تناوله ولا كونه ثقة ونسكن نفس، وما أفسد ذلك فเศ كونها موجبة على انتقادها وعلى اجتماعها إلا إنما يوجب معلومه من حيث هو اعتقاد فقط وإنما يوجب من حيث هو علم فإما يوجب من حيث أن معلومه على ما هو به 53 [ونه يقضي 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 معقده على ما هو به، وله النفس ساكنة إلى أنه على ما هو به.
ويذهب، ففعلم هو الوقوف على الشيء، كما أن الحسن هو الوقوف على الشيء، وكما أن إحساس الحسن بديء هو وقوف على الجسم وكتبه، وليس هو علة موجبة لكتابه، وكذلك العلم، لأن الغيوم منه هو أن وقوف على الشيء لا أن موجب له.

وإذا كان العلم موجبًا للمعلوم لم يقل العلم إما أن ينعتي العلم وإنما أن يجب عن ذاته وإنما أن ينعتي طريقه كالإدراك والدليل، فلو ينعتي العلم لنا إذا أردنا أن يأخذ الشيء، أن أختار أن نعلم وجوده، فإن مر من ذلك وجوهه، ويعلم إذا انتظر زيد أن يعلم ووجود شيء في هذا الوقت، واتباع عمره أن يعلم أنه بعيدة لا يوجد في ذلك الوقت، أن يعلم كل واحد منهما ما أراد أن يعلمه، لأنه ليس بأن يكون علم زيد معاً من علم عمر بن أبي يحيى في ذلك الوقت، ويعلم وجود الشيء وأن لا يوجد في وقت واحد معًا، ووجوده وعده في وقت واحد معًا لأجل إجابة العلمين.

وإن ينعت العلم الدليل فمعلوم أنه ليس كل علم حاصلًا على دليل، بل كثير من المعازف ينعت الإدراك، وعلم البارئ عذر وحول لا ينعت الدليل.

ويذهب، فدائمًا والدليل ضربان: أحدهما لا لوا المخلوف ما كان الدليل، كالفارث لولا ما كان دليل وهو صحة الفعل، وأخرى لولا الدليل ما كان المخلوف، كاستدلالا كونه قادر عالياً على أن لا يفعل الفضيحة، فالضرب الأول الدليل [فيه] تابع للمخلوف فإن كان العلم تابعًا للدليل والدليل تابعًا للمخلوف وهو المعلوم فلا يعلم دائمًا تابع للمعلوم، وأما الفضيحة الثانية فإنه يلزم منه ذلك أيضًا، لأن إن كان العلم...
تابعاً [55] 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 بيكار إذترك التكلام على هذا الفنول من وجهة: منها أن العلم بما ليس بณيرك لا يتبين الإدراك، ومنها أن كون البائرة عرّ وحلّ عالماً لا يتبين الإدراك لأنه عالم فيما لم ير، ومنها أن يقال: فالإدراك إذا يتبين؟ فإن قالوا: يتبين كون المنكر على ما هو، لزم كون العلم تابعاً للمعلوم على ما هو معه بإكراه، وإن كان الإدراك تابعاً للإدراك لزم إذا أختبأ أن يكون الشيء منكرًا أن نختار إدراكاً فنصير مدشر كله، ويصير هو في نفسه مدكرًا، ولزم إذا آدر زيد إدراك الجسم حاراً في وقت وأدر عصر إدراكه بارداً في ذلك الوقت أن يشركه على الشيءين، وأن يكون الجسم على الصفتين في حالة واحدة.

§ 7f

وأيضاً، فإن الإدراك للشيء على صفة هو من ظلم له على صفة، وفي ضمن ذلك كون ما تناوله الإدراك على ما تناوله، تناول الإدراك له على تلك الصفة تابع لحصول الصفة، فهو يثبت حصول الصفة للإدراك لكون كل واحد منها تابعاً للأخرى.

§ 7g

وأيضاً، فإن الإدراك الجسم يأدبهما ولسنله ليس به يحصل جسماً كذبغاً، وإن كان العلم يحصل بحسب اقتضاء الذات له وبالعلم يحصل العلم لم تكن الذات بأن اقتضى العلم بأن الشيء سيوجه وغيره لا يوجد بأول من أن اقتضى الشيء بالعكس، إذ ليس يخصص بحسب كون الشيء، في نفسه مما يوجد، ولا يلزمًا مثل ذلك في حصول المعلومات على ما هي عليه لأن من المعلومات ما يحصل على
ما هي عليه بحسب ما يختاره الفاعل ولأجل الحكمة أو غير ذلك، ومنها ما يشبه الذاتين، [§ 46] وليس يمكن أن يقال مثل ذلك في العلم إذ لا يثبت العلم أن الذات الواحدة توجب كونها عائلة بوجود شيء وبدون شيء، فقد أوجب العلم بالوجود والعدم، فلم أوجب العلم بعدم هذا ووجود ذلك بأولى من الممكن؟ أما الذات المرجعة لصفة من الصفات أو حكم من الأحكام فليست توجب حكماً وتقتضيه وضعته ليسين، فقيل: فلم أوجب الحكمة هذا وتقتضيه هذا بأول من الممكن؟

وأيضاً، لو كان العلم موجباً كون معلومه لكنا الإنسان مضطراً غير عذر لتجاوز الأشياء، فإن الله عز وجل عالم بأجمعه، وعن نفسل بين ما فين مصداقها وغير مصداقها إليه.

وكان يلزم أن يكون كلما كثر العقلان أن تشدد الاضطراب لثاني الأسباب، وكذا ذلك عالم.

ولو كان العلم يوجب كون معلوماً لما حسن من الحكم التكليف، لأن الأفعال كانت لا تقع بحسب دواعي العيب وكنما لا يستحقون ما مدحه ولا دماء ولا نوايا ولا عقاباً، والتكليف لا يحسن إلا تعرضاً للثواب على ما نسبتهين إن شاء الله تعالى، ويلزم أن لا يحسن أمر ولا شيء في الشيء.

أيضاً إذا كان العلم يوجب الأفعال، ولكن الفاعل لما أشاراً حالياً من اللحمة، وقد علمنا حالاً وحسن المدح ولذمها ما اضطرار، ويلزم أن لا يستحق تعالى المدح والشكر والفاتح على ما فعله من الإحسان، لأن كونه عائلاً أوجب ذلك
وكان ذلك ما سيفعله من الثواب، لأن علمنا بأنه سيفعله يوجب ذلك. وإن العلم بالشيء حققه هو وقوع على ما عليه [601] الشيء في نفسه، ولو صار على ما هو لما كان العلم ليطلب حققة العلم وتتعلق كل واحد بالآخر.

§ 7m
وأيضاً، لو أوجب العلم معلومه لاستغنى عن القدرة وأن لا يقع الفرق بين الصحيح والزمن. إذا أراد الواحد أن يوجب أفعالاً عن يخطئ العلم ما فترود، وكان يجب أن لا يختار غيره العلم بأن لا يوجد أن لا يوجد، إذ ليس أحد العلميين بأن يوجب معلومه أولى من الآخر، فكان يؤدي ذلك إلى اجتماع الفضيين أو إلى اجتماع الضدين.

§ 7n
وقد أكثر في كتب التصريح من إبطال الفعل بأن العلم موجب معلومه، والذي ذكرناه هو أظهر ذلك.

§ 8a
فإن احتشوا فقالوا: ما علم تعالى أنه يجوز أن لا يقع، فكلنا أن العلم يوجب وقوعه، فإن لم يكن حقه: ما اعتمده بقولكم: إنه لا يجوز أن لا يقع، فإن قالوا: لم يكن أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع، فإن لم يكون أن لا يقع.

§ 8b
فقال لكم: ولم إذا علمتم ذلك كان العلم موجباً لوقوعه وما أنكرتم أنه إذا يقع لأنه في نفسه ما يقع لا لأجل العلم وإنما العلم موجب على وقوعه ضربان له، كما أن المرأة وصلة إلى رؤية الوجه آخر، ولا يجوز أن يكون آخر لأن الوجه عن
فأما القول بأن القردة على ما علم أنه لا يكون
قدرة على قلب حقائق العلم فذلك كان قدرة
على معلّم فإن المحالج بورم يئيه، ونكن ذكر
بيان من وجهين، أحدهما أن يقول: لو وجد ما
علم العلم أنه لا يوجد لم يتعلّما أن يكون عالياً
بائنَاً لأنه لا يوجد، أو يكون عالياً بأنه يوجد، فإن كان
عالياً لأنه لا يوجد كما كان من قبل كان عليه
متعلقاً بالشيء على خلاف ما هو به، وإن كان
عالياً لأنه يوجد انقلب عليه، وكلا القسمين محال,
فما أدى إليه كان محالاً.

والثاني، وهو أن القردة على ما علم أنه لا
يكون هو المرة على قلب حقيقة العلم فذلك كان قدرة
على معلّم فإن المحالج بورم يئيه، ونكن ذكر
بيان من وجهين، أحدهما أن يقول: لو وجد ما
علم العلم أنه لا يوجد لم يتعلّما أن يكون عالياً
بائنَاً لأنه لا يوجد، أو يكون عالياً بأنه يوجد، فإن كان
عالياً لأنه لا يوجد كما كان من قبل كان عليه
متعلقاً بالشيء على خلاف ما هو به، وإن كان
عالياً لأنه يوجد انقلب عليه، وكلا القسمين محال,
فما أدى إليه كان محالاً.

الجواب: يقول لهما: لو وجد ما علم الله عزّ وجلّ
أنه لا يوجد لكنما فيما لم يزل عالياً لأنه يوجد بالداً
من كونه عالياً لأنه لا يوجد، وإذا هو حصول علم
القردة على ما علم عليه لأنه لا يوجد، فإنما هو خلاف
وهو العلم، لأن المبتعث، إذا تعلّما على خلاف ما
هو عليه فإن التبع له [يجب] أن يتعيّن في فرض،
فيصير على خلاف ما يتعيّن للمبوع الأول.

لا ترى أنه لو قيل لنا: إن فروع المستحق للعلم على

من: في + (جاهليّة) من الأصل. 40
§6d

Then it is said: For the sake of the mad, one may not focus on their beliefs. However, this is a mistake, for they may focus on the mad, but not on their beliefs. Thus, if one focuses on the mad, one may become mad. But if one focuses on their beliefs, one may become convinced. Thus, one may not focus on the mad, for they may become mad, but one may focus on their beliefs, for they may become convinced.

§10

Then it is said: If one focuses on the mad, one may become mad, and if one focuses on their beliefs, one may become convinced. Thus, one may focus on their beliefs, for they may become convinced, but one may not focus on the mad, for they may become mad.

§11a

Then it is said: If one focuses on the mad, one may become mad, but if one focuses on their beliefs, one may become convinced. Thus, one may focus on their beliefs, for they may become convinced, but one may not focus on the mad, for they may become mad.

THE THOUGHT OF ABU L-HUSAYN AL-BAŞRİ
لا يوجد نص يمكن قراءته بشكل طبيعي من الصورة المقدمة. يرجى تقديم نص مكتوب للقراءة. 

This content downloaded from 128.112.203.193 on Sun, 02 Dec 2018 00:51:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms
لا يمكن فرض ضمير هذا منعت ممن أن يتع ذكى تلك كرد ما لا يوجد، فإذا ضرر تجاه ذلك أنه يوجد فكأ كرد ضرر أنه يوجد ولا يوجد. فإن قيل: إذا كرد ثم إذا كان يلزم سألنا: إن من ضرر وجود صلح أن يكون عالمًا لأنه لا يوجد، فأنا إذا قلنا: بل يكون عالمًا بأنه يوجد بل يلزمنا ما قلنا.

ولقدما: إن من ضرر شيءٌ قال: إن هو الحاصل لا غير، وكان لذلك تواضع ولازم، وقال: لا تتعجل، فقد أحسن وخرج ذلك اللوم من كودا لوازم. فيضن ذلك أنه يوجد ضرر وجود ما علم الله سبحانه أنه لا يوجد مع العلم لا يكون هذا العلم، بل يكون علماً...
فإن قال المتألق: فلما أخذ الشيء، فلما كان كوماسي في أن ينون، فلما أخذ الشيء، فلما كان كوماسي في أن ينون، فلما كان كوماسي في أن ينون. فلما كان كوماسي في أن ينون. فلما كان كوماسي في أن ينون.

فإن قالت: إنما كفر بذلك، فإنه لا يوجد، نقص وحده ما علم العالم سنة أخرى.

فإن قيل: فالكلمة. إنما شيء، وإنما شيء، وإنما شيء، وإنما شيء، وإنما شيء، وإنما شيء، وإنما شيء.

فإن قيل: فالكلمة. إنما شيء، وإنما شيء، وإنما شيء، وإنما شيء، وإنما شيء، وإنما شيء، وإنما شيء.
إن قالوا: فولكم: لو آمن فرعون لكان الله عزز وجل معلمه، ولم يأثر سمعه لقوله، بل يلقي لهِ عنايا...
وحلٌ عالياً فيما لم يزل بأنه يؤمن ببلدٍ من كونه عالياً بأنه لا يوجد، وهو إثبات للبدل عن الماضي، وهو حال عندهم: إنما كان بإثابة للبدل عن الماضي لم تقننا: [605] إنه تعالى يكمن عالياً بأنه لا يوجد إلى وقت إخضاعه، ثم إذا أوجد كان تعالى عالياً لم يزل بأنه يوجد، فأما إذا قننا: إنه من أوجد فإنه لا يكمن تعالى عالياً لم يزل بأنه لا يوجد، وإنما يكمن تعالى عالياً يزل بأنه يوجد، فهذا ليس بإثبات للبدل عن الماضي، وهو ليس بمحال، بل حاله هو الماضي على ما بيناه، فإن فيهم هذا المفعول الصحيح بدلًا عن الماضي لم يحضرنا ذلك، وقلنا: إن ذلك ليس مستحيل، وإنما المستحيل هو الفضل الأول.

§ 13d
§ 14a. The thought of Abu l-Husayn al-Basri

§ 14b. And this, which is said in the hadiths of the Prophet, is a mark of his having understood the sentence. This is not to say that he comprehended the sentence, for it is said: "Whoever says the word of the Lord, a slave of the Lord has spoken." And he understood that the word of the Lord is a slave of the Lord.

§ 15a. The thought of Abu l-Husayn al-Basri

§ 15b. And this, which is said in the hadiths of the Prophet, is a mark of his having understood the sentence. This is not to say that he comprehended the sentence, for it is said: "Whoever says the word of the Lord, a slave of the Lord has spoken." And he understood that the word of the Lord is a slave of the Lord.

§ 15c. And this, which is said in the hadiths of the Prophet, is a mark of his having understood the sentence. This is not to say that he comprehended the sentence, for it is said: "Whoever says the word of the Lord, a slave of the Lord has spoken." And he understood that the word of the Lord is a slave of the Lord.

§ 15d. And this, which is said in the hadiths of the Prophet, is a mark of his having understood the sentence. This is not to say that he comprehended the sentence, for it is said: "Whoever says the word of the Lord, a slave of the Lord has spoken." And he understood that the word of the Lord is a slave of the Lord.
وخلقهم: إنكم أثرتموه على حواكما إثبات
البلد عن الماضي، وعلى ما ذكرتم هو أهم، لأثرك
من فلم: إن أم فرعون لم يكن تعالى بل ذ ل
بأنه يكثر ولا يمر عام لم ذلك، مع أنكم فرضتموه
عالمًا، لأنه يكثر، وهذا هو إثبات البلد عن الماضي،
لأنه بعد كونه عالمًا بأنه يكثر يظل عندكم من
كونه عالمًا بذلك وكونه غير عام في جامع.

3

هذا أبا هاشم فإنه يقول: إن قول القائل:
لو وجد ما علم الله عز وجل وأنه لا يوجد لكان
بأنه لا يوجد أو يكون عالمًا بأنه يوجد، هو تعلق
للمحال بالجائز، فالجائز هو وجود ذلك الشيء،
والم全面发展 عالمًا بأنه لا يوجد أو كونه عالمًا
بأنه يوجد.

وهلحصم أن يقول: أبطل هذا المجال هذا الجائز أو
لا يتعلق به؟ إن قلت: لا يتعلق به، فإنه حين يمتنع
على الح Percy تعلقه به، وطلب قولك: إن ذلك
على المجال بالجائز، وإن كان يتعلق به لم يصح
أن يكون حقيقة؟ لا، يمكن أن يرتفع أن سماحة
به المجال لا يكون حقيقة، وإذا أفرز أن سماحة
مستحيلة لزمن أن يكون الآخر مستحيلة.

43 فرر من أن يكون الآخر مستحيلة.

إن قال أن يجمع له فائدة؟ فإن قال بالأول قبل له: فيوجود إلا أن يصح وصفه بالوصفين فإن أفرد أحدهما عن الآخر، لأن ما يستحمل ثبوت من نفسه لا يصح الخير عن ثبوت في الأحوال كلها، وإن قال بالثاني قبل له: فلمما لا يصح وصفه بالأمر على الاجتماع كما يصح ذلك إذا أفرد أحدهما عن الآخر؟

فجأة التمائم على الأسوأ في قوله أن يفصص الله عز وجل بالقدرة على إقامة القيامة في هذا اليوم ويفرد الوصف بذلك ويفرد الوصف بأنه يعلم أنه عز وجل لا يقيقها اليوم ولا يجمع بين الوصفين فإنقال: بقدر على إقامة القيامة اليوم وهو عالم بأنه لا يقيقها اليوم، لأن ذلك حاول مناضل، فإنه يقال له: أجل للباري عز وجل أن يقدر على إقامة القيامة اليوم وأن يكون عالماً بأنه لا يقيقها اليوم؟ فإن قال: لا يجمع ذلك له، بل له أحادها، فإنه القدرة على إقامةها اليوم ولا يعلم أنه لا يقيقها اليوم تعلال الله عنها، وإنما إن يعلم أنه لا يقيقها اليوم ولا يقدر على إقامةها اليوم، قيل له: فإذا لم يجمع له كلا الأمرين فيعني أن لا يحسن منا أن نخبر بالموضوع كل واحد منهما له، لا يقولون منفرين ولا متمرين.

لا ترى أن الجسم إذا اختص بالسودون الطول أو بالطول دون السودون لم بحر أن يخبر بصورة كل واحد منهما لا يقولون منفرين ولا متمرين لأن أحد الحيوين يكون كذاباً اجتماع مع الخير الصداق، أو يفرد عنه، والثواب مع ذلك قد يتفق حصله في أن كلا الأمرين لا يجمعاً للباري عز وجل، وإن قال: يجمعاً للباري عز وجل كلا الأمرين، قبل: فيه أن يسم الإجابة يحصل كل واحد من الأمرين له تائيد منفرين أو متمرين، إذ كان إفران الحيوين لا يوهم ثبوت أمر لا يجوز ثبوت.

لا ترى أن الجسم الطويل السودون يحسن أن يخبر عن طوله وعن السودان متمرين أو منفرين؟ [59] فظاهر الكلام ينتقد أنه معنى في كلا الأمرين إذا جمعاً بين الحيوين، ولا يصح 44 إذا لم
وبدل عليه أيضاً قول الله عز وجلّ (الي قادرين على أن يرزقون بنانة) (75/4) فوصف نفسه تعالى بأنه قادر على ذلك مع علمنه بأنه لا يفعل وقوله تعالى (وَرُزِقْنَا لَأَلْيَانًا كُلَّ نَّفْسٍ مُّنْذًا) (32/13) مع علمنه أنه لا يطيها هدها، ومن لا يقدر على الشيء لا يقول: لو كنت فعلت.