

## *Shii Treasures in North American and European Libraries*



### **Sixth/Twelfth-Century Zaydī Theologians of Yemen Debating Avicennan Philosophy**

*Hassan Ansari* | ORCID: 0000-0002-3048-8399  
Visiting Professor, School of Historical Studies, Islamic Law and Theology,  
Institute for Advanced Study, Princeton NJ, USA  
[afarhang1349@ias.edu](mailto:afarhang1349@ias.edu)

*Sabine Schmidtke* | ORCID: 0000-0002-6181-5065  
Professor, School of Historical Studies, Islamic Intellectual History,  
Institute for Advanced Study, Princeton NJ, USA  
[scs@ias.edu](mailto:scs@ias.edu)

#### **Abstract**

This article offers critical editions of three texts by Zaydī theologians of sixth/twelfth-century Yemen refuting philosophical notions. The three texts are Qāḍī Jaʿfar b. Aḥmad b. ʿAbd al-Salām al-Buhlūlī’s (d. 573/1177-78) *Kitāb al-Risāla al-munāṣifa li-l-mutakallimīn wa-l-falāsifa* (*Masʿalat al-naḥs*) and two tracts by al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ (d. 584/1188), *al-Masʿala al-kāshifa ʿan buṭlān shubhat al-falāsifa*, a refutation of the philosophers’ doctrine of the eternity of the world, and *Masʿala fi ibṭāl al-qawl bi-talāzum al-hayūlā wa-l-ṣūra wa-anna l-jism murakkab minhumā*, a refutation of hylomorphism. Qāḍī Jaʿfar’s tract, of which only a fragment has come down to us, contains four extensive quotations from an unidentified philosophical work. These are strikingly similar to those cited by Rukn al-Dīn Ibn al-Malāḥimī (d. 536/1141) in his *Tuḥfat al-mutakallimīn fi l-radd ʿalā l-falāsifa*; likewise, Qāḍī Jaʿfar’s responses to the arguments of the philosophers closely resemble those given by Ibn al-Malāḥimī. However, a comparison

of the relevant passages shows that the possibility that Qāḍī Ja‘far had consulted Ibn al-Malāḥimī’s *Tuḥfa* as his source can safely be excluded. Both rather seemed to have relied on a common and so far unidentified source, possibly written by a Mu‘tazilī author. Qāḍī Ja‘far’s tract is thus another early Mu‘tazilī critique of Avicennan philosophy that can shed some additional light on the reception of Ibn Sīnā’s (d. 428/1037) philosophy among the *mutakallimūn* before Ibn al-Malāḥimī.

### Keywords

al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāṣ (d. 584/1188) – Qāḍī Ja‘far b. Aḥmad b. ‘Abd al-Salām al-Buhlūlī (d. 573/1177-78) – Zaydism – Yemen – *kalām* – philosophy – Mu‘tazilism – Rukn al-Dīn Ibn al-Malāḥimī (d. 536/1141) – *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd ‘alā l-falāsifa* – al-Ghazālī – *Maqāṣid al-falāsifa* – *al-Maḍnūn ‘alā ghayr ahlihi* – human soul – Ibn Sīnā

### Introduction

Among the earliest extant Mu‘tazilī works to refute Peripatetic philosophy is Rukn al-Dīn Ibn al-Malāḥimī’s (d. 536/1141) *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd ‘alā falāsifa*, a comprehensive criticism of Avicennan philosophy written between 532/1137 and 536/1141,<sup>1</sup> some decades after al-Ghazālī’s (d. 505/1111) *Tahāfut al-falāsifa*. Ibn al-Malāḥimī writes from the perspective of the teachings of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044), whose doctrines he endorsed in his theological summae as well as in the *Tuḥfa*. The canon of philosophical texts Ibn al-Malāḥimī was familiar with is variegated and considerable: Ibn al-Malāḥimī regularly refers to and quotes from some of Ibn Sīnā’s (d. 428/1037) writings, namely *al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*, *al-Shifā’*, *al-Mabda’ wa-l-ma‘ād*, *Maqāla fī l-quwā al-insāniyya*, and a “*K. al-Nafs*,”<sup>2</sup> though it is uncertain whether he always consulted Ibn Sīnā directly or cites him through an intermediary source. A close comparison of Ibn al-Malāḥimī’s quotations with Ibn Sīnā’s writings might yield valuable clues, but in view of the lack of critical editions of the Avicennan philosophical oeuvre this may not be an easy task. Ibn Sīnā did not compose a work entitled *K. al-Nafs*, to which Ibn al-Malāḥimī attributes a

1 The *terminus post quem* is Ibn al-Malāḥimī’s completion in 532/1137 of his *K. al-Fā’iq*, to which he refers on two occasions in his *Tuḥfa* (pp. 178, 185).

2 See Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfa*, p. 224 (index). He also refers twice to a *khuṭba* by Ibn Sīnā; see *Tuḥfa*, pp. 12:8 ff., 102 (not mentioned in the index).

lengthy quotation,<sup>3</sup> and there are several possible Avicennan writings he could potentially be referring to, including the sections on the *nafs* in the *K. al-Shifā'* or the *K. al-Najāt*. Wilferd Madelung credits Jules Janssens with the suggestion “that the quotation is most likely from the first chapter of Ibn Sīnā’s *K. Aḥwāl al-nafs*”.<sup>4</sup> Indeed, the passage that Ibn al-Malāḥimī says is culled from the *K. al-Nafs* is remotely similar to parts of chapter 1 (*fī ḥadd al-nafs ‘alā sabīl al-ikhtiṣār*) of the *Aḥwāl al-nafs* or *Risāla fī l-nafs wa-baqā’ihā wa-ma’ādiḥā*, Ibn Sīnā’s most comprehensive independent work on the soul.<sup>5</sup> On the other hand, the differences between the passages in the *Tuḥfa* and the *Aḥwāl al-nafs* are so significant that Ibn al-Malāḥimī’s passage can hardly be described as a quotation. This suggests that at least in this case Ibn al-Malāḥimī did not consult Ibn Sīnā directly but rather had an intermediary source at his disposal.

Ibn al-Malāḥimī also consulted a number of so far unidentified books by post-Avicennan philosophers. On one occasion, he refers to a work by an unidentified author who had composed a summary, *takhrīj*, of the views of the philosophers. The work is identified by the *Tuḥfa*’s editors as al-Ghazālī’s (d. 505/1111) *Masā’il al-Maḍnūn bihi min ghayr ahlihi*.<sup>6</sup> That Ibn al-Malāḥimī was familiar with al-Ghazālī is further evident from a critical reference to the latter at the beginning of the *Tuḥfa*,<sup>7</sup> although it is unlikely that he knew al-Ghazālī’s *Tahāfut al-falāsifa*. There is no reference to this work or any similarity with it anywhere in the *Tuḥfa*, and the difference in the arrangement of

3 Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfa*, p. 155:6 ff.

4 Madelung, “Ibn al-Malāḥimī on the Human Soul”, p. 427 n. 5.

5 Ibn Sīnā, “Risāla fī l-nafs wa-baqā’ihā wa-ma’ādiḥā”, pp. 109 ff., esp. p. 115. For the work, extant witnesses, and other editions, see Mahdawī, *Fihrist*, pp. 244-247 no. 121. For Ibn Sīnā’s notion of the soul, see Alpina, *Subject, Definition, Activity*.

6 See Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfa*, pp. iii-iv (introduction). The relevant passage is at pp. 185:23-194:5. The quotations amount to an abbreviated recension of selected passages of the work as it is rendered in the published version of *al-Maḍnūn bihi ‘alā ghayr ahlihi* (*Majmū‘at rasā’il al-Imām al-Ghazālī*, pp. 355-381). The passage at *Tuḥfa*, p. 186:3-18, which runs parallel to *al-Maḍnūn*, p. 373:4-24 [*rukn* 4, *faṣl* 2], is an exception: the differences between the passages in the *Tuḥfa* and the *Maḍnūn* are significant. The remaining quotations are far more similar: *Tuḥfa*, p. 188:17-189:5 = *Maḍnūn*, p. 375:20-29 [*rukn* 4, *faṣl* 4]; *Tuḥfa*, p. 190:6-10 = *Maḍnūn*, p. 376:2-8 [*rukn* 4, *faṣl* 5]; *Tuḥfa*, pp. 190:12-191:11 = *Maḍnūn*, pp. 371:7-372:5 [*rukn* 3, *faṣl* fī l-shafā‘ā]; *Tuḥfa*, pp. 192:16-193:8 = *Maḍnūn*, p. 376:10-27 [*rukn* 4, *faṣl* 6]; *Tuḥfa*, p. 193:20-21 = *Maḍnūn*, p. 377:9-10, 12 [*rukn* 4, *faṣl* 6]. The authenticity of this version of the *Maḍnūn* as a work of al-Ghazālī has been debated, as have been the work’s identity and nature; see e.g. Pourjavady, “Āthār al-Maḍnūn-i Ghazālī”. M. Afifi al-Akiti has unravelled the issue in his 2008 dissertation on the *Maḍnūn* corpus and its components (“The *Maḍnūn* of al-Ghazālī”), in the course of which he also prepared a critical edition of one of the versions of *al-Maḍnūn*. See also al-Akiti, “The Good, the Bad and the Ugly of Falsafa”. Ibn al-Malāḥimī’s lengthy quotations from the work arguably constitute the earliest reception of the work.

7 Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfa*, pp. 3:12-15, 8:7 ff.

the Avicennan proofs and Ibn al-Malāḥimī's counterarguments in a discussion that has a parallel in the *Tahāfut* corroborates this overall impression.<sup>8</sup>

In a number of chapters, Ibn al-Malāimī quotes from an anonymous manual of Avicennan philosophy, which apparently also served as a principal source for al-Ghazālī in his *Maqāsid*. This is suggested by textual parallels between Ibn al-Malāḥimī's *Tuḥfa* and al-Ghazālī's *Maqāsid*, which can be found in the following chapters: *bāb fī dhikr mā rajjahū bihi ikhtiyārahum fī kawn al-bārī' mujīban 'alā ikhtiyār al-muslimīn* (pp. 9-15), *bāb fī dhikr maqālat al-falāsifa fī ṣifāt Allāh 'alā l-taḥṣīl* (pp. 58-114), *bāb fī qawlihim fī l-ajsām al-samāwīyya* (pp. 114-123), *bāb fī ithbāt al-'uqūl al-mujarrada* (pp. 123-129), *bāb fī qawlihim fī kayfiyyat wujūd al-ashyā' min al-mabda' al-awwal wa-huwa dhāt al-bārī' ta'ālā* (pp. 130-135), and *bāb al-kalām fī l-nubuwwa* (pp. 147-154). The relevant passages are invariably introduced with *qālū*, *fa-qālū*, *wa-qālū*, or *thumma qālū*.<sup>9</sup> It may be this very source which Ibn al-Malāḥimī also describes occasionally as a *zubda* of the views of the philosophers—whether this is a generic description or indeed a work title cannot be established at present.<sup>10</sup> One of the chapters of the *Tuḥfa* in which Ibn al-Malāḥimī did not rely on this source is *bāb al-kalām fī l-naḥs* (pp. 154-168), which accordingly has no parallels in al-Ghazālī's *Maqāsid*. In the beginning of the chapter, Ibn al-Malāḥimī refers to a *Kitāb al-Ma'ād* by Abū Ja'far Muḥammad b. Ya'qūb "al-Jadīdī".<sup>11</sup> Nothing is known about this person or the *K. al-Ma'ād*, although Ibn al-Malāḥimī's description of "al-Jadīdī" on another occasion as *ba'd aṣḥābinā*—provided the same person is meant in both places<sup>12</sup>—suggests that he was a Mu'tazilī. Additionally, the fact that

8 See Madelung, "Ibn al-Malāḥimī on the Human Soul", p. 429 n. 7.

9 See Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfa*, pp. 13, 58, 59, 61, 67, 72, 74, 78, 81, 86, 92, 93, 94, 98, 102, 103, 104, 110, 115, 119, 123, 125, 126, 129, 130, 132, 153. The corresponding passages in al-Ghazālī's *Maqāsid* are identified in the annotation to the *Tuḥfa*.

10 Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfa*, p. 131:6 ff. It should be noted, however, that Ibn al-Malāḥimī has a long quotation in *Mu'tamad*, pp. 791-794, which he introduces as follows: *qālū: fa-hādhihi l-maqāla hiya zubdat al-ilāhiyyāt wa-hāṣiluhā ba'da ma'rifat ṣifāt al-Awwal, qālū ...*

11 Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfa*, pp. 154:21-22 (*hakā Abū Ja'far Muḥammad b. Ya'qūb al-Jadīdī raḥimahu Llāh fī taṣnīfihi al-mulaqqab bi-Kitāb al-Ma'ād ...*), 160 (*fa-aḡābahu l-Jadīdī raḥimahu Llāh fa-qāla ...*). It should be noted that the editors' reading of "al-Jadīdī" is in both cases tentative. The manuscript has *الجدوي* and *الجدري*, respectively.

12 See Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfa*, p. 175:16. The way in which the person is introduced here seems to suggest that he is not identical with the previously mentioned Muḥammad b. Ya'qūb al-Jadīdī but rather that he is another author who is mentioned here for the first time. Ibn al-Malāḥimī writes: *wa-qad ṣannaḥa fīhi* [i.e. on the topic of *ī'āda*] *ba'du aṣḥābinā, wa-huwa al-Jadīdī, [muṣannaḥan] wa-dhakara fīhi jamī' aqāwīl al-qā'ilīn bi-l-ī'āda wa-radda 'alayhim*. It is also noteworthy that the name as it appears in the manuscript is here indeed al-Jadīdī, in contrast to the cases discussed above (n. 3). If indeed the reference is to the same person, Ibn al-Malāḥimī is referring here to another work of

Ibn al-Malāḥimī's quotation from the *K. al-Ma'ād* of "al-Jadīdī" on p. 161:6-12 of the *Tuḥfa* is followed by a paragraph in which he presents the arguments of *al-muta'akhhirūn min al-falāsifa*, such as Ibn Sīnā and others,<sup>13</sup> suggests that "al-Jadīdī" lived before Ibn Sīnā.<sup>14</sup> Accordingly, this person's work was only one of the sources consulted by Ibn al-Malāḥimī when composing the *Tuḥfa's bāb al-kalām fī l-nafs*. Although nothing is known about the identity of Abū Ja'far Muḥammad b. Ya'qūb "al-Jadīdī", Wilferd Madelung tentatively identifies him with "al-Ḥarīrī", one of the sources consulted by Abū l-Ḥasan al-Ash'arī (d. 324/936) in his *Maqālāt al-islāmiyyīn* for a view held by Ja'far b. Mubashshir (d. 234/849).<sup>15</sup> Nothing is known about this "al-Ḥarīrī", who is mentioned only once in the *Maqālāt*, in the chapter on the essence of man,<sup>16</sup> and the *Maqālāt's* editor, Hellmut Ritter, also allows the possibility that the *nisba* might be read as "al-Jarīrī".<sup>17</sup> Madelung further assumes al-Ḥarīrī to have been a contemporary of al-Ash'arī,<sup>18</sup> but there is nothing to corroborate this assumption—it is equally possible that he was closer in time to Ja'far b. Mubashshir than to al-Ash'arī.

Ibn al-Malāḥimī also regularly adduces quotations attributed to one (or several) unidentified post-Avicennan author(s), referring to them as *ba'duhum*,<sup>19</sup> and on one occasion he cited Ibn Sīnā's *K. al-Shifā'* through *ba'd al-falāsifa al-muta'akhhirīn*.<sup>20</sup> Ibn al-Malāḥimī was also familiar with some of the writings of al-Shahrastānī (d. 548/1153), to whom he alludes, with a similarly

---

his, not his *K. al-Ma'ād*. The editors of the *Tuḥfa* considered this "al-Jadīdī" identical with the person referred to on pp. 154 and 160 of the *Tuḥfa*; see Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfa*, p. 221 (index).

13 Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfa*, p. 161:13 ff.

14 If, however, the quotation from Ibn Sīnā's "*K. al-Nafs*" (*Tuḥfa*, p. 155:6 ff.) is also gleaned from al-Jadīdī's work, the latter would have lived after Ibn Sīnā. Ibn al-Malāḥimī's reference to al-Jadīdī in *Tuḥfa*, p. 175:13 ff. suggests that al-Jadīdī was an earlier author whose work did not cover the positions and arguments of *al-muta'akhhirīn*. See also *Tuḥfa*, pp. 159-160, where Ibn al-Malāḥimī relies of "al-Jadīdī" for the views of Muḥammad b. Zakariyyā' al-Rāzī. However, as mentioned previously (see n. 4 above), it is not entirely certain whether the "al-Jadīdī" mentioned on p. 175 of the *Tuḥfa* is identical with the person mentioned on pp. 154 and 160.

15 Madelung, "Ibn al-Malāḥimī on the Human Soul", p. 426.

16 Al-Ash'arī, *Maqālāt*, p. 337:2-3. Interestingly, a variant of "al-Ḥarīrī" in one of the witnesses consulted by Ritter has "al-Jarīrī Kitāb al-Rūḥ".

17 Al-Ash'arī, *Maqālāt*, p. 628 (index). See also van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 6, p. 275, where the relevant passage is translated. Van Ess has some additional tentative suggestions about this person's identity, all of which are inconclusive.

18 Madelung, "Ibn al-Malāḥimī on the Human Soul", p. 426.

19 Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfa*, pp. 12, 41, 67, 71, 82, 83, 109, 115, 131, 150, 154, 173.

20 Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfa*, p. 120 (*wa-ḥakā ba'da l-falāsifa al-muta'akhhirīn hādihā l-qawl 'an Abī 'Alī dhakarahu fī K. al-Shifā' qāla ...*); see also *ibid.*, p. 90 (*wa-ḥakā ba'da l-falāsifa*

critical connotation, in the introduction to the *Tuhfa* right after mentioning al-Ghazālī.<sup>21</sup> Al-Shahrastānī had spent some time in Khwārazm, where he delivered a sermon-style *majlis* devoted to creation and order (*al-khalq wa-l-amr*; cf. Qurʾān 7:54),<sup>22</sup> and it is likely that Ibn al-Malāḥimī was familiar with some of his writings, although his own critical approach to Avicennan philosophy differed from that of al-Shahrastānī's *Muṣāraʿat al-falāsifa*, which apparently postdated the *Tuhfa* by a few years.<sup>23</sup> Ibn al-Malāḥimī was likewise familiar with his contemporary Abū l-Barakāt al-Baghdādī (d. 547/1152)<sup>24</sup> and some of the latter's philosophical oeuvre through an intermediary source referred to as *baʿḍ al-mutaʾakhhirīn* or *baʿḍ al-naqala*,<sup>25</sup> indicating that he consulted a work by a contemporary scholar, which would have been written after al-Ghazālī. This may be the same source Ibn al-Malāḥimī refers to elsewhere in the *Tuhfa* as *baʿḍ al-mutaʾakhhirīn* (see above).<sup>26</sup>

Ibn al-Malāḥimī further includes extended criticism of some aspects of Avicennan philosophy in his *al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn*, which predates his *Tuhfa*,<sup>27</sup> and on one occasion he refers in the *Tuhfa* to his *al-Masāʾil al-Isfahāniyya*, a lost work in which he had also criticized aspects of Avicennan thought.<sup>28</sup> When criticizing the philosophers in his *Muʿtamad*, Ibn al-Malāḥimī

---

*al-mutaʾakhhirīn ʿanhum ...*), p. 72:12 (*mā dhakarahu l-mutaʾakhhirīn minhum fī kutubihim ...*). Whether he is always referring to the same source is uncertain.

- 21 Ibn al-Malāḥimī, *Tuhfa*, p. 8:8 ff. The way in which Ibn al-Malāḥimī describes al-Shahrastānī agrees with the descriptions found in the biographies of him by his contemporary Sunnī critics; see Dānishpazhūh, "Dāʾī al-Duʾāt Tāj al-Dīn Shahrastāna"; Madelung and Mayer, *Struggling with the Philosopher*, pp. 6-7 (introduction).
- 22 For details on the publication history of this work, as well as another, so far not consulted manuscript, see Pourjavady and Schmidtke, "Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī Codex", pp. 286-287. A new edition with English translation was published as Mohammad Poor, *Command and Creation*.
- 23 Madelung and Mayer, *Struggling with the Philosopher*, pp. 7-12 (introduction).
- 24 For the different views on his date of death, see Madelung, "Abū l-Barakāt al-Baghdādī".
- 25 Ibn al-Malāḥimī, *Tuhfa*, p. 14 (*baʿḍ al-mutaʾakhhirīn*). A parallel statement is found in Ibn al-Malāḥimī, *Muʿtamad*, pp. 695-696. Ibn al-Malāḥimī refers to the same source, "*baʿḍ al-naqala*", regularly throughout the *Muʿtamad*.
- 26 In the case of Ibn al-Malāḥimī, *Tuhfa*, pp. 120-122, it is evident that *baʿḍ al-mutaʾakhhirīn* is the same, since he is quoting here a work based on Abū l-Barakāt's *Muʿtabar*, which quotes and criticizes Ibn Sīnā. See editors' introduction to Ibn al-Malāḥimī, *Tuhfa*, p. 7.
- 27 Ibn al-Malāḥimī, *Muʿtamad*, pp. 683-798. See also *ibid.*, p. 731:12-13, where Ibn al-Malāḥimī states that he would deal with the philosophers' notion of man's essence and the human soul on a later occasion. This discussion is not preserved in the extant fragments of the *Muʿtamad*.
- 28 Ibn al-Malāḥimī, *Tuhfa*, p. 120:3. In the index to the *Tuhfa* (p. 224), *al-Masāʾil al-Isfahāniyya* is erroneously identified as a work by Ibn Sīnā, but the title is given correctly in Madelung's introduction to the edition of the *Muʿtamad* (p. vi).

makes two references to a *Kitāb al-Miṣbāḥ*.<sup>29</sup> This work cannot be identified at present, but it is evident that its author was a philosopher representing the Avicennan tradition in Khurāsān. One of the two passages has a close parallel in Ibn al-Malāḥimī's *Tuḥfa*, indicating that he also consulted the *K. al-Miṣbāḥ* when writing the *Tuḥfa*.<sup>30</sup>

*Mu'tamad* (p. 727:17-20)

فأما صفاته تعالى فأولها أنه حي، لأنه يعلم ذاته،  
وكل من يعلم فهو حي، وذكر في كتاب الصباح أن  
معنى **الحي هو الدراك الفعال**، ونعني بالفعال أنه  
تصدر عنه أفعال الحياة، **ونعني بالدراك أنه يعقل**  
**الكل**، لأنه مبدأ الكل، وعلمه بالكل هو إدراكه  
للكل، فهذا حياته

*Tuḥfa* (p. 68:9-11)

ثم يقال لهم: إنكم لم تدلوا بدلالة على أن  
حقيقة كونه تعالى حياً راجعة إلى [كونه]  
عالمًا. وقول قائلهم أن **الحي هو الدراك الفعال**  
وأن معنى **الدراك هو أنه يعقل الكل**، هو  
تحكم محض، والدراك كلمة مشتركة بين معانٍ  
مختلفة، والأصل فيه للحوق.

This brief survey of Ibn al-Malāḥimī's sources for the doctrines of the philosophers in his various writings<sup>31</sup> shows how little is still known about the reception of Avicennan philosophy during the decades after Ibn Sīnā's death. Of the ostensibly rich Avicennan tradition of Khurāsān, only a few works by

29 Ibn al-Malāḥimī, *Mu'tamad*, pp. 722, 727.

30 An in-depth analysis of the sources Ibn al-Malāḥimī consulted when composing the *Mu'tamad* and the *Tuḥfa* remains a desideratum.

31 Ibn al-Malāḥimī's *Tuḥfa* has survived in a single extant manuscript, which is nowadays preserved in the library of the Āstān-i Quds in Mashhad. It was copied by a scribe of Persian literary culture, who completed the copy in Dhū l-Ḥijja 1104/August 1693 on the basis of an antigraph dated Rajab 693/1244 and produced by a Zaydī in Yemen. The manuscript was discovered by Hassan Ansari (Ansari, "Kitāb-i tāza yāb dar naqd-i falsafa"), who in 2008, together with Wilferd Madelung, published an *editio princeps* of the book. The remaining extant works by Ibn al-Malāḥimī have also been published over the past fifteen years, as *editio princeps* (*al-Fā'iq fi uṣūl al-dīn* [2007]), in a revised and enlarged edition (*al-Mu'tamad fi uṣūl al-dīn* [2012]), or in facsimile (*al-Tajrīd fi uṣūl al-fiqh* [2011]), prompting a number of studies revolving around Ibn al-Malāḥimī's oeuvre. These include Madelung, "Ibn al-Malāḥimī's Refutation of the Philosophers"; Madelung, "Ibn al-Malāḥimī on the Human Soul"; Griffel, "Theology Engages with Avicennan Philosophy"; Genequand, "Le Scepticism et sa réfutation selon al-Malāḥimī"; Adamson, "Abū Bakr al-Rāzī on Animals"; Deghani Farsani and Rezania, "Ibn al-Malāḥimī on Zoroastrianism"; and Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*. For Koloğlu's study, see also the review by M. Cüneyt Kaya in *Ilahiyat Studies* 1, no. 2 (2010), pp. 264-266.

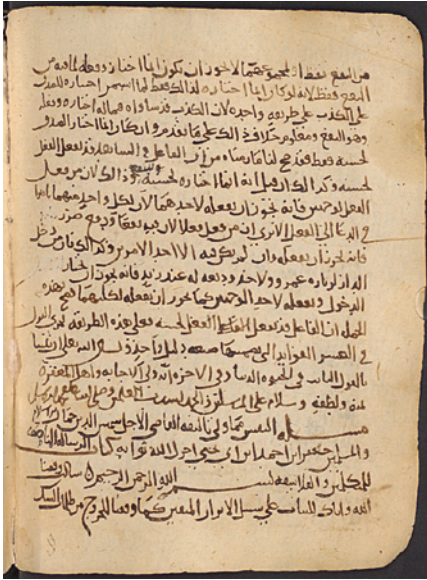


FIGURE 1

Bahmanyār, ‘Umar Khayyām, Lawkarī, and others have come down to us,<sup>32</sup> and it is evident from sources such as Ibn Funduq’s (d. 565/1169-70) *Tatimmat Sīwān al-ḥikma* how much has been lost. Filling this gap constitutes a major desideratum, but its achievement depends on the discovery of additional sources.

Text 1, which is presented here in *editio princeps*, constitutes such a discovery and provides another building block which may allow us to learn more about the reception of Avicennan philosophy before Ibn al-Malāḥimī. The text is a fragment of a tract dealing with the definition of the human being by the Zaydi Yemeni scholar Qāḍī Ja‘far b. Aḥmad b. ‘Abd al-Salām al-Buhlūlī (d. 573/1177-78), entitled *Mas‘alat al-naḥs—Kitāb al-Risāla al-munāṣiḥa li-l-mutakallimīn wa-l-falāsifa*, which is incompletely preserved as Ms. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cod.arab. 1192, fols 163v-170v (fig. 1). The question of the essence of man was a crucial one for the *mutakallimūn*, and it has been discussed repeatedly and at length over the centuries.<sup>33</sup> The *mutakallimūn* considered it essential to show that man is the visible body which serves as the substrate for an entitative determinant or accident of life as a result of which man knows, perceives, and wills. The opposite view of Ibn Sīnā and his followers—that only an immaterial soul, which is distinct from the

32 See al-Rahim, *Creation of Philosophical Tradition*.

33 See al-Ash‘arī, *Maqālāt*, pp. 329 ff.; Abū l-Qāsim al-Balkhī, *Maqālāt*, pp. 461-463. See also the various writings by al-Sharīf al-Murtaḍā and other Imāmī writers on the question of the essence of man, included in Ansari and Schmidtke, *Imāmī Thought in Tradition*, vol. 3.

material body, can perceive objects of intellection (*ma'qūlāt*), which are equally immaterial—was unacceptable for the *mutakallimūn*.

In his tract, Qāḍī Ja'far juxtaposes the arguments of the theologians for man's essence (*al-shakhṣ al-mushāhad / al-jumla*) with those of the philosophers, who distinguish between *shakhṣ* and *naḥṣ*, siding with the position of the theologians and refuting the arguments of the philosophers. The arrangement of the tract evokes Qāḍī Ja'far's characteristic systematic approach in his theological books.<sup>34</sup> The second part of the tract, which presents the arguments of the philosophers (fols 168r ff.), shows Qāḍī Ja'far's intimate familiarity with Avicennan philosophy. He adduces four lengthy quotations (§§17, 23, 28, 31), each followed by a critical *interventio* (*i'tirāḍ*; §§18-21, 24-27, 29-30). Although Qāḍī Ja'far does not identify his source, comparison with Ibn al-Malāḥimī's *Tuḥfa* shows striking parallels between the two texts, both with respect to the quotations from philosophers and with respect to the replies. The similarity between the relevant passages in the two works allows reconstruction of parts of the heavily damaged final page of Qāḍī Ja'far's text (fig. 170v; fig. 2), containing the fourth argument of the philosophers (§31).

However, the comparison of the relevant passages in the two works also shows that the possibility that Qāḍī Ja'far had consulted Ibn al-Malāḥimī's *Tuḥfa* as his source can safely be excluded. Instead, both seem to have relied on a common, so far unidentified source, possibly written by a Mu'tazilī author. Whereas Ibn al-Malāḥimī had access to a variety of philosophical works, the same cannot be said of Qāḍī Ja'far. The latter had studied in Rayy with some of the city's leading Zaydī scholars, who represented the Bahshamite tradition,<sup>35</sup>

34 See e.g. the outline of the structure of his *Mishkāt al-miṣbāḥ fi ḥayāt al-arwāḥ*, an auto-commentary on his *Miftāḥ al-naẓar wa-miṣbāḥ al-fikar*; Ms. Milan, Ambrosiana, ar. D 544, fol. 3r-v:

واعلم أنّ الكلام في مسائل الاعتقاد يتعلّق بثمانية فصول أحدها بيان المذهب في المسئلة وثانيها بيان الدليل على صحّة ذلك المذهب وثالثها بيان تحقيق ذلك الدليل ورابعها بيان الأسئلة الواردة على ذلك الدليل والتحقيق وخامسها بيان أجوبة تلك المسئلة وسادسها بيان مذاهب المخالفين في تلك المسئلة وسابعها ٣ بيان شبههم التي يتعلّقون بها وثامنها بيان حلّ تلك الشبهة وإبطالها وبتمام هذه الثمانية الفصول تكمل معرفة ما يتعلّق بكلّ مسألة غير أن الذي لا بدّ منه لكلّ واحد من أراد وقوع اعتقاده علمًا يقينيًا هو الثلاثة الفصول المتقدمة فإنّها من فروض الأعيان التي يجب على كلّ مكلف وهي التي لا يخلو شيء من المسائل عنها وإنّ جاز أن يخلو عن ما سواها وما عدا ذلك من الخمسة الفصول الباقية فالعلم بها من فروض الكفايات التي إذا أقم بها البعض سقطت عن البعض الآخر ...

35 An in-depth study of Qāḍī Ja'far's thought remains a desideratum. See Zayd, *Tayyārāt*, passim; Ansari, Schmidtke, and Thiele, "Zaydi Theology in Yemen", pp. 477-478; Schwarb, "Mu'tazilism", pp. 15-20.



FIGURE 2

and it is highly unlikely that Qāḍī Jaʿfar had access to philosophical books in Rayy. However, Ibn al-Malāḥimī relates on three occasions in his *Muʿtamad* that he had corresponded with one Ismāʿīl b. ʿAlī al-Rāzī who was *min aṣḥābinā*, that is, a Muʿtazilī scholar,<sup>36</sup> and Hassan Ansari has tentatively identified this person as Abū Muḥammad Ismāʿīl b. ʿAlī al-Farrazādī, the author of *Taʿlīq Sharh al-Uṣūl al-khamsa*, a work that was taught in Rayy and was brought by Qāḍī Jaʿfar to Yemen.<sup>37</sup> It is possible that Ismāʿīl b. ʿAlī al-Farrazādī is the author of yet another Muʿtazilī refutation of the philosophers which has not come down to us but which was studied at the time by Qāḍī Jaʿfar and which was based on one or more sources that Ibn al-Malāḥimī, too, had consulted.<sup>38</sup>

Since Qāḍī Jaʿfar's tract is incompletely preserved and breaks off at the end of fol. 170v, the overall scope of the text is uncertain. The title as it appears in

36 Ibn al-Malāḥimī, *Muʿtamad*, pp. 371, 376, 378.

37 See Wilferd Madelung's introduction to his revised and enlarged edition of Ibn al-Malāḥimī's *Muʿtamad*, p. 6 n. 3.

38 It should be noted that Ibn Sīnā, in turn, was familiar with Bahshamite doctrines, and he wrote a responsum, *Risāla li-baʿḍ al-mutakallimīn ilā l-Shaykh fa-ajābahum*, to refute the views of the theologians and ʿAbd al-Jabbār in particular, whom he must have known as their stays in Rayy overlapped; see Ibn Sīnā, "Risāla li-baʿḍ al-mutakallimīn ilā l-Shaykh fa-ajābahum". For a discussion, see Dhanani, "Rocks in the Heavens!?" See also Ibn Sīnā, *Mubāḥathāt*, pp. 348-349, containing another critique of the Muʿtazilīs of Rayy. This text is part of the *mulḥaqāt* to the work, the origins of which are uncertain. For a discussion, see Reisman, *Making of the Avicennan Tradition*, pp. 248 ff.

the manuscript, *Mas'alat al-naḥs*—*Kitāb al-Risāla al-munāṣifa li-l-mutakallimīn wa-l-falāsifa*, may suggest that *Mas'alat al-naḥs* constitutes only a section of the otherwise more comprehensive *Kitāb al-Risāla al-munāṣifa li-l-mutakallimīn wa-l-falāsifa*, in the course of which Qāḍī Ja'far also discusses other controversial questions. In the following table, verbatim agreements between the texts of Qāḍī Ja'far and Ibn al-Malāḥimī are rendered in red. In two cases, the position of verbatim agreements or otherwise nearly identical passages differs in the two works, and the corresponding phrases are rendered in green. Evident parallels which are phrased differently in the two texts are rendered in blue.

Qāḍī Ja'far's quotations of the philosophers' arguments

Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd 'alā l-falāsifa*

§17 وقد تمسكت الفرقة الأخرى لما ذهبوا إليه من إثبات النفس على الحدّ الذي تذكره بوجوه، نحن الآن نذكرها ونذكر ما أُجيبوا عنها لينظر الناظر في ذلك بعين النصفة ويتبع فيه فائدة العلم والمعرفة، فمن ذلك قولهم:

لو كان محلّ العلم منقسمًا لوجب أن يكون العلم منقسمًا ومحلّ انقسام العلم، كذلك انقسام محله أيضًا.

[ص 161: 13-14] وأما المتأخرون من الفلاسفة كابن سينا وغيره فقد احتجوا لإثبات النفس بأشياء، منها قالوا:

[ص 161: 14-18] إن العلوم العقلية محصورة، وفيها آحاد، والواحد لا ينقسم، فلو كان محلّها جسم الإنسان، والجسم منقسم، لزم انقسام آحاد العلوم، وذلك محال. وإيراد هذا على طرقتهم أن يقال: لو كان محلّ العلم جسمًا منقسمًا فالعلم منقسم، لكن العلم الحالّ غير منقسم، فعلمه ليس جسمًا، وإنما محله جوهر روحاني، وهو النفس، لأنها لا تنقسم. وهذا قياس شرطي استثنى فيه نقيض التالي، فيتج نقيض المقدم.

قالوا:

[ص 161: 18-19] قالوا:

وهاتان مقدمتان معلومتان علمًا أوليًا ضروريًا، فإذا صحّ أنّ محلّ العلم غير منقسم ثبت أنه ليس بجسم وليس بعد ذلك إلا أن يكون محلّه النفس على ما بينهاها.

وهاتان المقدمتان من الأوليات، الأولى أن كل حالّ في منقسم منقسم، والثانية أن العلم واحد لا ينقسم.

(cont.)

Qāḍī Ja'far's quotations of the philosophers' arguments

Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd 'alā l-falāsifa*

§18 الاعتراض على ذلك أن يقال:

[ص 161: 162-20: 2] والجواب:

إنا لا نسلّم أن المقدمتين في قياسكم هذا من لا نسلّم كون هاتين المقدمتين مما يعلم علمًا أوليًا ضروريًا. الأوليات.

أما الأولى، وهو أن كل حال في منقسم منقسم، ليس من الأوليات، لأن لمنازع أن ينازع في ذلك فيقول: إن الحال كالصفة والحال للمحل، فلا يتمتع أن يكون الموصوف منقسمًا، والصفة والحالة واحدة من حيث هي صفة.

أما المقدمة الأولى، وهي قولهم: لو كان محل العلم منقسمًا لوجب أن يكون العلم منقسمًا، فلا يصحّ إذ لا يتمتع أن يكون المحل منقسمًا والحال فيه غير منقسم إذ ليس في انقسام المحل انقسام ما يحله.

ألا ترى أنكم تقولون: إن القوة الوهمية تدرك المعاني، وفي المعاني ما هو معنى واحد كعداوة الذئب للشاة، ومع ذلك فإنّ هذا الذئب للشاة، وكذلك الحافظة والذاكرة، وليس محلها النفس عندهم، بل محلها جسم، ولا يجب عندهم أن يتقسم ذلك بحسب انقسام محله فما أجبتم به في الوهم بمعنى واحد، والذكر والحفظ له، كان جواب مخالفكم في العلم.

ألا تراهم يقولون القوة الوهمية مدركة للمعاني وفي المعاني ما هو معنى واحد كعداوة الذئب للشاة، ومع ذلك فإنّ هذا المعنى واحد غير منقسم ومحلّه الجسم المنقسم وكذلك القوة الحافظة والذاكرة لا يتحلّ النفس عندهم بل محلها الجسم ولا يتقسم الحال من هذه الأمور لأجل انقسام محله، وكذلك لا يتمتع أن يكون العلم غير منقسم.

(cont.)

Qāḍī Ja'far's quotations of the philosophers' arguments

Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd 'alā l-falāsifa*

§19 ثم لو سلّمنا لهم أنّ العلم لا يجوز حلوله فيما ينقسم لم يلزم من ذلك إثبات النفس على ما توهموه لجواز أن يحلّ في جزء واحد من جملة أجزاء العلة، فالقلب، وإن كان ممّا يجوز انقسامه من حيث أنه أجزاء مؤلفة والجزء منه الذي هو الجوهر وهو النقطة ممّا لا يجوز عليه الانقسام، فقد حلّ العلم فيما لا ينقسم من غير حاجة إلى إثبات النفس على ما ذكره.

ومتى قالوا أنّ النقطة ممّا يتجرى بالقوة بما لا يتناهى فكذلك يجب في الحالّ فيها أن يكون متجزياً.

قلنا: ليس هذا العلم بأولي عندهم لأنهم إنما يدعون تجزي النقطة بقياسات غامضة، [ف]قولهم على هذا أنّ العلم ينقسم ليس بأولي.

§20 وأما المقدمة الثانية، وهو قولهم: ومحال انقسام العلم، فلا نسلم أنّها أولية أيضاً لأنّ العلم الذي هو معنى يوجب كون العالم عالمًا ليس مما يعلم ثبوته ضرورة بل يعلم باستدلال غامض، فكيف يكون العلم بأنّه ممّا لا يجوز عليه الانقسام ضرورياً أولياً لأنّ الإشكال إذا جاز أن يعرض في إثبات وجوده فهو بأن يعرض في أنّ الانقسام هل يجوز عليه أم لا أحق وأولى.

[ص 162: 2-4] أما الثانية، وهو أنّ العلم الواحد لا ينقسم، ليس من الأوليات أيضاً، لأنه يمكن من ينازع أن يقول: إن العلم الواحد كحله، فكما أن محله جسم واحد فالحالّ فيه واحد، وكما أن محله مجموع أجزاء، وهو جسم واحد، فالعلم أيضاً مجموع معانٍ، وهو علم واحد.

(cont.)

## Qāḍī Ja'far's quotations of the philosophers' arguments

Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd 'alā l-falāsifa*

§21 ثم لقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون العلم مما يجوز عليه الانقسام بأن يكون اسماً لمجموع أشياء كما أن الكلام اسم لمجموع حروف وأشياء كثيرة وإن وقع عليه اسم واحد ويكون ذلك من أسماء الجمل وكما أن الجسم مجموع أشياء وإن وقع عليه اسم واحد، ففتى أخذوا في الاستدلال على بطلان ذلك لم يتم لهم إلا باستدلالات غامضة يظهر بها أن ذلك مما [لا] يعلم ضرورةً علمياً أولياً فلم يصح ما قالوه في ذلك، وهذا بين لمن تأمله.

§22 ثم من أعجب الأشياء أن العلم بأن هذا الشخص المشاهد هو المتصرف في هذه الأفعال المستحق لهذه الأحكام هو علم أولي ضروري على ما تقدم ذكره وهو أظهر مما ذكره بل أكبر العلوم والقوم يطلبون دفعه بأمثال هذه الأمور المشتبهة الغامضة ويدعون مع ذلك كونها أولية، وهذا عكس ما يقتضيه العقل وضد ما توجهه النصفة.

[ص 162: 9-5] على أن من يقول: إن العلم يحل القلب،

يقول: إنه يحل الجزء الواحد، وهو النقطة، وإنه لا يتجزأ: فالحال فيه لا يتجزأ،

ومتى قلت: إن النقطة تتجزأ بالقوة إلى ما لا يتناهى، فكذلك يصح في الحال فيه،

قيل لكم: وليس هذا بعلم أولي عندهم، لأنكم إنما تدعون: إنا نعلم أن النقطة تتجزأ بقياسات غامضة، فقولكم على هذا: إن محل العلم منقسم، ليس بأولي، فلم يكن قياسكم هذا قياساً برهانياً.

[ص 162: 14-9] ثم العجب أن العلم بأن العالم هو هذا الشخص هو علم أولي أظهر مما ذكرتم، ثم تريدون أن تبطلوا ما هو أولي بما ليس بأولي، فهو أظلم.

ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون العلم أمراً غير منقسم، فهو الإضافة التي تعلقها بين العالم والمعلوم، وليس بحال لا في العالم ولا في المعلوم، بل أمر يتصل بينهما كالإضافات بين الأشياء، مثل الأبوة والبنوة والأخوة؟ فإنه لا يمكن أن يقال: إن الأخوة حالة في هذا الشخص أو في هذا، وكذلك الأبوة والبنوة.

(cont.)

Qāḍī Ja'far's quotations of the philosophers' arguments

Ibn al-Malāhimī, *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd 'alā l-falāsifa*

§23 ومن جملة ما تعلقوا به في ذلك قولهم:

[ص 167: 16-8] ومنها قولهم:

إن القوة العقلية تدرك الكليات العقلية المجردة عن القرائن فتدرك الإنسان المطلق عند إدراكها المعين والإنسان المطلق هو غير الإنسان الشخصي، لأن الشخص مشاهد في مكان مخصوص والمطلق مجرد عن هذه الأمور بل يدخل فيه كل ما يمكن أن يطلق عليه اسم الإنسان بل لو عدم كل إنسان شخصي لبقيت حقيقة الإنسان المطلق في العقل وهذا لكل شيء يشاهده الحس مشخصاً، فإذا كان الكلي مجرداً عن القرائن لم يخل تجرده إما أن يكون إضافة إلى المأخوذ منه الذي هو الشخص المخصوص، وهذا محال لأن المأخوذ منه ذو وضع ومقدور وهيئة ومكان، وإما أن يكون بالإضافة إلى الآخذ وهو النفس العاقلة فينبغي أن لا يكون وضع ولا مقدور وأن لا يكون ذات أجزاء وأبعاد وإلا رام فيما حل فيها أن يكون كذلك وقد عُرِفَ خلافه بما تقدم.

إن القوة العقلية تدرك كليات العقلية المجردة عن القرائن، فتدرك الإنسان المطلق عند إدراكها شخص إنسان معين، والإنسان المطلق هو غير الإنسان الشخصي، لأن الشخصي مشاهد في مكان مخصوص على حال مخصوص ومقدار مخصوص ووضع مخصوص، والمطلق مجرد عن هذه الأمور، بل يدخل فيه كل ما يمكن أن يطلق عليه اسم الإنسان مما سيجد في المستقبل، بل لو عدم كل إنسان شخصي لبقية حقيقة الإنسان المطلق في العقل، وهكذا في كل شيء يشاهده الحس مشخصاً. فإذا كان الكلي مجرداً عن القرائن لم يخل لجزئه (كذا) [إما أن يكون بالإضافة إلى المأخوذ منه، وهذا محال، لأن المأخوذ ذو وضع زائد بمقدار وهيئة، وإما أن يكون بالإضافة إلى الآخذ، وهو النفس العاقلة، فينبغي أن لا يكون للنفس وضع، وأن لا يمكن إليه إشارة ولا له مقدار، وإلا لو ثبت ذلك لثبت للذي حل فيه.

(cont.)

Qāḍī Ja'far's quotations of the philosophers' arguments

Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd 'alā l-falāsifa*

§24 الاعتراض

[ص 167: 168-17: 3] والجواب

يقال لهم: لا نسلم أنّ المدرك المعقول فيما ذكرتموه مجرد عن القرائن، فما أوردوه من المسميات الإنسان المطلق فهو ينقض ما توهموه لأنه إنما يتصوره العقلاء كالشخص الذي له أوضاع وأعضاء مرتبة بعضها فوق بعض وله قائمة مديدة، ولهذا فإنهم يفصلون في بصرهم بين صورهم الإنسان المطلق وبين صورة الفرس المطلق في الشكل والأوضاع، ولو لا ذلك لما كان التصور معقولاً، فبطل قولهم إنّ المطلق مجرد عن الوضع والمقدار.

إن حاصل قياسكم هذا أن المدرك للمعقولات هو العقل، والمدرك للمجرد يجب أن يكون مجرداً، فيقال لكم: لو سلم أنّ المدرك مجرد عن الوضع والمقدار فلم يجب أن يكون مدرّكه مجرداً؟

فإن قالوا: لما ذكرناه من أن تجرده إما أن يكون من قبل المأخوذ منه أو من الآخذ، قيل لهم: أفتعلمون أنه لا يجوز أن يكون لذلك علة غير ما ذكرتم، وهو علم أولي، كالعالم بأن العدد إما أن يكون زوجاً أو فرداً؟ فإن ادعوه علماء كبروا، وإن ادعوه أولياً ازدادت مكابرتهم. ويقال لهم: لم كانت العقول مجردة، وكذلك النفوس، وما العلة في ذلك؟

فإن قالوا: لأن موجبها مجرد،

قيل لهم: فيلزمكم أن تكون كل الأشياء مجردة، لأن مبدأها مجرد،

وقيل لهم: ليس يصور المركب صورته في المرآة وحاسة العين وإن لم يكن مجرداً؟ فصح أن المركب يوجب مجرداً، والمجرد يدل على مركب.

وقيل: إن المدرك يتعلق بالمدرك على ما هو عليه في نفسه، لا أنه يصير المدرك على ما هو عليه لأجل المدرك، وهذا يقتضي أن العقل يدرك الإنسان المطلق مجرداً في نفسه، لا أنه يجعله مجرداً، فبطل أيضاً قولكم: إنه مجرد لأجل العقل.

(cont.)

Qāḍī Ja'far's quotations of the philosophers' arguments

Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd 'alā l-falāsifa*

يَحَقِّقُ ذَلِكَ أَنَّ مَا يَعْقِلُ مَجْرَدًا عَنْ قَرَائِنِهِ الَّتِي لَيْسَتْ دَاخِلَةً فِي حَدِّهِ وَحَقِيقَتِهِ، فَأَمَّا مَا يَدْخُلُ فِي الْحَدِّ وَالْحَقِيقَةِ فَكَيْفَ يَصِحُّ تَصَوُّرُهُ مَجْرَدًا عَنْهُ، فَهَلْ هَذَا إِلَّا تَصَوُّرٌ لَهُ عَلَى خِلَافِ مَا هُوَ بِهِ فِي حَدِّهِ وَحَقِيقَتِهِ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْإِنْسَانَ الْمَطْلُوقَ إِنَّمَا يَتَصَوَّرُ عَلَى هَذِهِ الْهَيْئَةِ الَّتِي هِيَ ذَاتُ أَوْضَاعٍ مَخْصُوصَةٍ وَمَقْدَارٍ مَخْصُوصٍ حَتَّى لَوْ بَطَلَ تَصَوُّرُهُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ لَمْ يَصِحُّ تَصَوُّرُهُ أَصْلًا، فَلَمْ يَصِحَّ لَهُمْ مَا ادَّعَوْا مِنْ تَجْرَدِ الْمَطْلُوقِ.

§25 ثم لو سلمنا لهم تجرده عن القرائن فليس في ذلك ما يدل على أن المدرك له العالم به يجب أن يكون مجرداً عن القرائن إذ لو كان إدراكه للمجرد يوجب كونه مجرداً ويدل على ذلك لكان إدراكه للمركب المشخص يوجب كونه مركباً مشخصاً، ولا شك أن في المعلومات والمعقولات ما هو مركب غير مجرد عن القرائن، فهم فيه بين أمرين: إن قالوا أن النفس هي العالمة بكل ذلك والمدركة له لزمهم على قود هذا الكلام أن تكون مركبة غير خالية عن القرائن، وإن قالوا أن العالم به والمدرك له سواها وهو الشخص المركب المشاهد سلموا ما أردناه من ذلك،

وقيل لهم: فإذا كان هذا الشخص هو العالم بالأشياء المركبة والأمور التي لم تتجرد عن القرائن فما المانع من إدراكه المعقولات المجردة، فإن راموا إثبات مانع من ذلك لم يجدوا إليه سبيلاً، ثم تعليلهم لتجرد المعلوم بتجرد العالم به تعليل لا يصح لأن العالم إنما يعلم الشيء ويدركه على ما هو به، فإن كان المعلوم مجرداً علمه مجرداً لا أنه يكون لأجل إدراكه له ولا علمه به.

[ص 168: 3-8] ثم يقال لهم: إن الإنسان المطلق إنما يعقل مجرداً عن قرائنه التي ليست داخلية في حقيقة حده. فأما ما يدخل في حده فكيف يتصوره العقل على غير حقيقته؟ فإذا كان ما يتصور من الإنسان المطلق يتصور كالشخص، والشخص ذو وضع، بل ذو أوضاع، لأن أعضائه مرتبة بعضها فوق بعض، وذو قامة مديدة، ويفصل تصوره بين صورة الإنسان المطلق وبين الفرس المطلق في الشكل والصورة، فبطل قولكم: إن المطلق مجرد عن الوضع والمقدار.

فهذا غاية ما احتجوا به لإثبات النفس، فإذا بطل القول بذلك بطل كل ما فُرعوا عليه.

(cont.)

Qāḍī Ja'far's quotations of the philosophers' arguments

Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd 'alā l-falāsifa*

ألا ترى أنا نعلم أنّ الفرس مثلاً على ما هو به من صفات الخيل، ولم يكن فرساً على ما هو به لأجل علمنا به، وكذلك سائر المعلومات فلم يصحّ تعليلهم تجرد المعلوم بتجرد العالم، على أنّ هذا التعليل يوجب أن يكون المعلوم بصفة العالم وهذا [..] أن يكون المعلوم على ما هو عليه لأجل العالم به، فيلزم من ذلك أن يكون من علم شيئاً وجب أن يكون المعلوم بصفة العالم به حتى إذا علم أحدنا الفرس وغيره من الحيوانات بل سائر الجمادات وأنواع النبات وجب أن تكون هذه المعلومات بصفة العالم بها من الناس لأجل أنه عالم بها كما قاله في تجرد المعلوم أنه إنما ثبت لتجرد العالم به، وفساد ذلك لا يخفى.

§26 فأما استدلالهم على العالم المدرك للأمور المجردة بما أوردوه من القسمة، وقولهم أن تجرده لا يخلو إما أن يكون لأجل المأخوذ منه أو لأجل الآخذ على ما ذكره، فإنه لا يصحّ لأنها قسمة غير حاصرة ولا دائرة بين إثبات ونفي، ولم يذكروا طريقة تقتضي صحتها. ويقال لهم: هل تعلمون صحة هذه القسمة علماً أولياً كما تعلمون أن العدد إما أن يكون زوجاً أو فرداً وأن الكل أكبر من الجزء، فإن ادعوا كون ذلك معلوماً كابروا وإن ادعوا كونه أولياً كانت المكابرة أظهر لأن ذلك ليس بمعلوم فضلاً عن أن يكون أولياً إذ من الجائز أن يكون تجرد المطلق لغير ما ذكره لوصحّ تجرده.

(cont.)

Qāḍī Ja'far's quotations of the philosophers' arguments

Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd 'alā l-falāsifa*

§27 ثمّ يقال لهم: لماذا كانت العقول والنفوس مجردة عن القرائن وما علة ذلك؟ فإن قالوا: لأنّ موجبها مجرد، قيل لهم: فيلزمكم أن تكون الأشياء كلها مجردة لأن مبدأها وموجبها مجرد، وذلك باطل، فلم يصحّ التعليل بذلك، فظهر لك بهذه الجملة بطلان هذا الحكم وبطلان علته.

§28 ومن جملة ذلك قولهم:

[ص 163: 15-5] ومنها قولهم:

لو كان العقل يعقل المعقولات بألة جسمانية لما عقل نفسه، ولا شكّ أنه يعقل نفسه فثبت أنه لا يعقل بألة جسمانية.

لو كان العقل يعقل المعقولات بألة جسمانية فهو لا يعقل نفسه، والتالي محال، لأن العقل يعقل نفسه، فالمقدم محال.

والدليل على صحة المقدمة الأولى، وهي أنه لو عقل المعقولات بألة جسمانية لما عقل نفسه، أنا لما كانت الرؤية لما نراه من الأجسام بألة جسمانية [لم] تر الرؤية نفسها، فكذلك كان يجب في العقل، والمقدمة الثانية تصحّ إذ لو لم يعقل نفسه لم يعقل غيره، ومعلوم أنه يعقل غيره، فصحّ أنه يعقل نفسه.

§29 الاعتراض

والجواب

إنا لا نسلم صحة واحدة من المقدمتين لأنهما مبنيتان على أنّ العقل هو الذي يعقل، وذلك مدفوع، بل العاقل هو الشخص والعقل آلة بها يعقل الأشياء فهو في كونه آلةً جاريًا مجرى العين والأذن وسائر الآلات التي بها يدرك الحيّ ما يدركه.

إنكم بنيت هذه الشبهة على أصول غير مسلمة عندنا. وعندنا أن العقل لا يعقل شيئاً، وإنما الحي هو الذي يعقل المعقولات بالعقل، فالعقل آلة الحي، والآلة لا تعقل شيئاً.

§30 ثمّ استدلالهم على صحة المقدمة الأولى غير صحيح، لأنه ليس فيه أكثر من مجرد التشبيه من غير جامع يجمع بين الأمرين ولا بيان لمشاركتها في وجه الحكم حتى إذا ثبت لأحدهما ثبت مثله للآخر، ومثل هذا تشبيه لا يعجز عنه أحد، وما هذا إلا بمثابة قول [القائل]: هذه الفرس لا يقدر على قطع هذه المسافة كما أنّ هذه الفرس لا يقدر... على قطعها أو قوله...

ثمّ يقال لهم: ما دليلكم لقولكم: إنه لو عقل شيئاً بألة جسمانية لكان لا يعقل نفسه؟

قالوا: لأن الرؤية لما تعلقت بألة جسمانية، وهو البصر، لم تر الرؤية نفسها، وكذلك السمع لا يسمع نفسه، فلو تعلق النفس أيضاً بقلب الإنسان لما عقلت نفسها.

(cont.)

Qāḍī Ja'far's quotations of the philosophers' arguments

Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd 'alā l-falāsifa*

قيل لهم: هذا مجرد تشبيه من غير أن تجمعوا بين الأمرين بجامع، فما أنكرتم أن يخالف العقل الرؤية في هذا الباب، ويكون وجه الفرق بينهما أنه ما من شيء إلا ويصح أن يعقل هويته بآلة جسمانية، وليس كذلك الرؤية، لأنه لا يصح أن ترى، ولهذا لا يصح أن يراها غيرها، فلم يصح أن ترى نفسها بآلة أو من غير آلة؟

§31 ومن جملة ذلك قولهم

[ص 163 :16-23] ومنها

أنّ القوى [الدراكة بآلة] جسمانية يعرض لها من المواظبة بإدامة [الإدراك] كلال [كما أن القوة المحركة] لإدامة [ال-]حركة تفسد مزاج الأجسام وكذلك فالأمر الجليل يوهنها [وربما يف-]سدها حتى لا [يدرك] عقبيها الخفي منها كالص- [وت العظيم للسمع والنور العظيم للبصر] فإنه ربما يفسد الحاسة أو عق- [يبها إدراك] الصوت الخفي أو المرئيات ال- [دقيقة بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بحلاوة] دونها والأمر في القوة العقلية بخلافه لأن إدامتها للنظر في المعقولات لا تتعبها ودركها للضروريات [الجلية يقويها على إدراك النظريات] الخفية ولا يضعفها [وإن عرض] لها في بعض الأوقات كلال فذلك لاستعمالها القوة الخيالية واستعاتها بها] فتضعف القوة الخيالية فلا تخدم العقل فظهر أن:.....‡

أنّ القوى الدراكة بآلة جسمانية يعرض لها من المواظبة على العمل بإدامة الإدراك كلال، [كما أن القوة المحركة] لإدامة الحركة تفسد من إخراج [كذا في المتن] الأجسام، وكذلك فالأمور الجليلة توهنها وربما تفسدها حتى لا تدرك عقبيها الأخرى، كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم للبصر، فإنه ربما يفسد الحاسة، أو يمنع عقبيه إدراك الصوت الخفي والمرئيات الدقيقة، بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعده بحلاوة دونها. والأمر في القوة العقلية بخلافه، لأن إدامتها للنظر في المعقولات لا تتعبها، ودركها للضرورات الجلية يقويها على إدراك النظريات الخفية، ولا يضعفها، وإن عرض لها في بعض الأوقات كلال فذلك لاستعمالها القوة الخيالية واستعاتها بها، فتضعف آلة القوة الخيالية، فلا تخدم العقل.

The majority of Qāḍī Ja'far's writings still need to be edited. Some of the oldest and most precious codices containing his writings are preserved among the manuscripts of the Caprotti collection, in Munich, Milan, and the Vatican.<sup>39</sup> Besides Ms. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cod.arab. 1192, fols 163v-170v, which contains the present tract, Ms. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cod.arab. 1191 contains Qāḍī Ja'far's *Mishkāt al-miṣbāḥ fī ḥayāt al-arwāḥ*, an autocommentary on his *Miftāḥ al-naẓar wa-miṣbāḥ al-fikar* (fols 3r-85r), as well as his *Maqāwid al-inṣāf* (fols 129r-142v; figs 4, 5).<sup>40</sup> The codex was copied by the Yemeni Zaydī scholar 'Imrān b. al-Ḥasan b. Nāṣir al-'Udhri al-Hamdānī (d. during the 630s/1230s) in the Madrasa al-Manṣūriyya in Ḥūth and is dated 4 Sha'bān 579 (22 November 1183) (fol. 142v; fig. 6)<sup>41</sup> Additionally, there is a note at the end of the *Mishkāt* indicating that the work had been collated with Muḥyī al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad Ibn al-Walīd al-Qurashī's (d. 623/1226) copy of the text (fol. 85r; fig. 3). Ibn al-Walīd was a companion of Imām al-Manṣūr bi-Llāh 'Abd Allāh b. Ḥamza (r. 593/1197 to 614/1217), and he played a central role in the selection, transcription, and collation of books that were copied for the latter's Khizāna al-Manṣūriyya.<sup>42</sup> Ms. Milan, Ambrosiana, ar. D 544<sup>43</sup> is another multitext volume which contains several of Qāḍī Ja'far's works and was copied in 555/1160, during the author's lifetime (fols 126v, 214r). The codex contains the *Mishkāt al-miṣbāḥ* (fols 1r-107r; beginning missing; fig. 7); various excerpts from unidentified works, most likely all by Qāḍī Ja'far (fols 107r-108v);

39 For manuscripts of Qāḍī Ja'far's writings in the libraries of Yemen, see al-Wajīh, *A'lām al-mu'allifīn al-Zaydiyya*, vol. 1, pp. 280-283 no. 308. For the codices containing works by Qāḍī Ja'far in Milan and the Vatican, see also Lucas, "Qāḍī Ja'far in the Biblioteca Ambrosiana".

40 The third work included in the codex is al-Ḥākim al-Jishumī's *Taḥkīm al-'uqūl* (fols 86r-129r), a copy of which is also included in Ms. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cod.arab. 1192.

41 See Ansari and Schmidtke, *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*, p. 30 and passim (with further references).

42 See Ansari and Schmidtke, *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*, ch. 1 and passim. For a description of Ms. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cod.arab. 1191, see Sobieroj, *Arabische Handschriften*, pp. 285-287 no. 133. Digital images of the codex are available at <https://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0000/bsb00006253/images/>. Descriptions of both Cod.arab. 1191 and 1192 are also included in Ansari, *Az ganjīna-hā-yi nusakh-i khattī*, pp. 392-412.

43 For a description of the codex, see Löfgren and Traini, *Catalogue*, vol. 2, pp. 406-407 no. 300. For a more detailed description of the *majmū'a*, see Ansari, "Nuskha-hā-yi Ambrūziānā (5)".



FIGURE 3



FIGURE 4

*al-Taqrīb fī uṣūl al-fiqh* (fols 109r-126r; fig. 8);<sup>44</sup> another set of excerpts from other works (fol. 126r-v); and *al-Bayān fī uṣūl al-fiqh*, which is a commentary on chapter 7 of al-Ḥākim al-Jishumī's *Uyūn al-masā'il*, entitled *fī adillat al-shar'* (fols 127r-214r; figs 9, 10).<sup>45</sup> The codex concludes with *Faṣl fīmā yaridd 'alā l-Bāṭiniyya* (fols 214v-215v) and *Ibānat al-manāḥij fī naṣīḥat al-Khawārij* (fols 215v-224r), which is incomplete at the end. Ms. Milan, Ambrosiana, ar. E 269 is another copy of Qāḍī Ja'far's *Mishkāt al-miṣbāḥ*, possibly copied during the eighth/fourteenth century.<sup>46</sup>

44 A critical edition and translation of the chapter on *ijmā'* in this work, on the basis of Mss. Milan, Ambrosiana, ar. D 544 and Vatican, ar. 1165, has been published in Lucas, "Consensus in Yemeni-Zaydī Jurisprudence", pp. 66-78.

45 A critical edition and translation of the section on *ijmā'* in this work, too, again on the basis of Mss. Milan, Ambrosiana, ar. D 544 and Vatican, ar. 1165, is available in Lucas, "Consensus in Yemeni-Zaydī Jurisprudence", pp. 78-81.

46 See Löfgren and Traini, *Catalogue*, vol. 3, p. 110 no. 1099 for a brief description of the codex.





FIGURE 9



FIGURE 10

Ibn al-Malāḥimī’s *Tuḥfa* was accessible to the Zaydīs of Yemen from the sixth/twelfth century onwards. Al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāṣ (d. 584/1188) composed *al-Barāhīn al-zāhira al-jaliyya ‘alā anna l-wujūd zā’id ‘alā l-māhiyya*, a tract in which he criticizes Ibn al-Malāḥimī’s critique of the philosophers, who maintain that existence (*wujūd*) is additional to essence (*māhiyya*) in the case of created beings. Throughout the tract, al-Raṣṣāṣ cites the *Tuḥfa* extensively.<sup>47</sup> The reason he criticizes Ibn al-Malāḥimī is that al-Raṣṣāṣ argues from the perspective of Bahshamite theology. According to Abū Ḥāshim al-Jubbā’ī’s notion of “states” (*aḥwāl*), the essence (*dhāt*) of a thing is real whether or not the thing exists, while existence is a state (*ḥāl*) of a thing, distinct from its essence, and it is brought about by an agent (*fā’il*). For Ibn al-Malāḥimī, following Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, *wujūd* and *māhiyya* are identical, as in his view the reality of a thing is identical with its existence. Though they are both grounded in their respective doctrinal outlooks, Ibn al-Malāḥimī and al-Raṣṣāṣ employ a terminology that is different from that of the Mu‘tazilīs of the fifth/eleventh century, whether ‘Abd al-Jabbār and his Bahshamite circle in the case of al-Raṣṣāṣ or Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī in the case of Ibn al-Malāḥimī: Ibn al-Malāḥimī seems to be the first Mu‘tazilī author to use the expression *zā’id ‘alā l-māhiyya* in this context.<sup>48</sup>

47 Ansari, “*Al-Barāhīn al-zāhira*”.

48 See e.g. Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfa*, p. 62:9. According to Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim (*al-Mustaṭāb*, Ms. Ṣan‘ā, Maktabat Muḥammad al-Manṣūr, fol. 66v), al-Raṣṣāṣ also

Text 2, *al-Mas'ala al-kāshifa 'an buṭlān shubhat al-falāsifa*, is another tract by al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ, one in which he refutes the philosophers' doctrine of the eternity of the world. The tract opens with a question which lays out the philosophers' reasoning for their doctrine, and it is followed by al-Raṣṣāṣ's responsum. This structure suggests that the text was most likely composed an independent tract. This possibility is further corroborated by the concluding formula *tamma dhālika*. The philosophers' view is presented summarily in the opening question, and its contents suggests that al-Raṣṣāṣ did not consult Ibn al-Malāḥimī's *Tuḥfa* when writing the responsum, provided he had access to the book when doing so. Remarkably, however, significant portions of this text parallel al-Raṣṣāṣ's discussions in his *K. al-Taḥṣīl fi l-tawḥīd wa-l-ta'dīl*, in a chapter seeking to prove that substances and bodies have a producer (*bāb al-dalāla 'alā anna li-l-jawāhir wa-l-ajsām muḥdithan*), with only a few variations, the most important one being that al-Raṣṣāṣ replaces "*al-jawāhir wa-l-ajsām*" by "*al-'ālam*". Although it is unknown whether the responsum predates the *Taḥṣīl* or vice versa, the parallel wording in these passages perhaps allows some glimpses into al-Raṣṣāṣ's work modes.

*al-Mas'ala al-kāshifa 'an buṭlān shubhat al-falāsifa*

*K. al-Taḥṣīl fi l-tawḥīd wa-l-ta'dīl*  
(Ms. Milan, Ambrosiana, ar. E 206)

وإنما قلنا بأن وجود العالم فيما لم يزل محال، لأنه  
 [213ب: 8-14] أما الدلالة على حدوث الجواهر والأجسام  
 قد ثبت أن العالم محدث موجود بعد العدم وأن  
 فهي أن الجواهر والأجسام لم تخل من حوادث  
 كل محدث يحتاج إلى محدثٍ يحدثه سابق له  
 محصورة، وكل ما لم يخل من حوادث محصورة  
 في الوجود، والدليل على أن العالم محدث أن العالم  
 لم يخل من حوادث محصورة، وكل ما لم يخل من  
 حوادث محصورة فهو محدث.

composed a refutation of al-Ghazālī's *Maqāṣid al-falāsifa*. Cf. also Thiele, *Theologie*, pp. 48-49 no. 1.16. Thiele's suggestion that the refutation was entitled *Maqāṣid* is evidently wrong; rather, al-Raṣṣāṣ's refutation was directed against the *Maqāṣid*. Although this book has not come down to us, the evidence of its existence suggests that the Zaydīs of sixth/twelfth-century Yemen had access to al-Ghazālī's *Maqāṣid*. The later biographical literature also credits al-Raṣṣāṣ with a work entitled *Munāqaḍat ahl al-manṭiq*, which is lost; see e.g. Ibn Abī l-Rijāl, *Maṭla' al-budūr*, vol. 2, p. 105; see also Thiele, *Theologie*, p. 53 no. 1.21. According to an interlinear addition to Yaḥyā b. al-Ḥusayn's *Mustaṭāb* (fol. 66v), this work is in fact identical with al-Raṣṣāṣ's refutation of al-Ghazālī's *Maqāṣid*.

(cont.)

*al-Mas'ala al-kāshifa 'an butlān shubhat al-falāsifa*

*K. al-Taḥṣīl fi l-tawḥīd wa-l-ta'dīl*  
(Ms. Milan, Ambrosiana, ar. E 206)

وهذا الدليل مبني على مقدمتين، إحداهما أن العالم لم يخل من حوادث محصورة، والثانية أن كل ما لم يخل من حوادث محصورة فهو محدث.

وهذه الدلالة تشتمل على مقدمتين، إحداهما قولنا أن الجواهر والأجسام لم تخل من حوادث محصورة، والأخرى قولنا وكل ما لم يخل من حوادث محصورة فهو محدث.

والمقدمة الأولى من هاتين المقدمتين مشتقة على أربع دعاوي، الأولى أن في العالم أعراضاً، وهذا مما يسلّمه المخالفون لنا في هذه المسألة الموردون بهذه الشبهة، والثانية أن تلك الأعراض محدثة، وهي أيضاً مما يسلّمونه، والثالثة أن العالم لم يخل منها، وهي أيضاً مما يسلّمونه. ولو نازعوا في هذه الثلاث الدعاوي أو في شيء منها لبيتنا صحتها بالأدلة المبسطة في كتب الكلام بما لا يتسع هذا الموضوع ذكره.

والمقدمة الأولى تتضمن أربع دعاوي، الأولى أن في الجواهر والأجسام أعراضاً هي غيرها، والثانية أن تلك الأعراض محدثة، ...

وأما المقدمة الثانية، وهي أن كل ما لم يخل من حوادث محصورة فهو محدث، فهي من المقدمات الأولية التي لا تحتاج في التصديق بها إلى نظر واستدلال، وكشف ذلك أنه إذا لم يخل من حوادث محصورة فلم يتقدمها وإذا لم يتقدمها فهو إما معها وإما بعدها، وما كان وجوده مع وجود المحدث غير سابق له أو بعده فهو محدث بالضرورة، إذ لو كان قديماً لوجب أن يتقدم على المحدث ويسبقه سبقاً لا أول له، فإذا ثبت حدوث العالم، فالذي يدل على أن كل محدث محتاج إلى محدث سابق له في الوجود أن المحدث موجود على سبيل الجواز، إذ لو كان موجوداً على سبيل الوجوب لم يكن

[216]: 216-12ب: 15]

وأما المقدمة الثانية، وهي أن كل ما لم يخل من حوادث محصورة فهو محدث، فهي من المقدمات الأولية التي لا تحتاج في التصديق بها إلى نظر واستدلال، وكشف ذلك أنه إذا لم يخل من حوادث محصورة فلم يتقدمها وإذا لم يتقدمها فهو إما معها وإما بعدها، وما كان وجوده مع وجود المحدث غير سابق له أو بعده فهو محدث بالضرورة، إذ لو كان قديماً لوجب أن يتقدم على المحدث ويسبقه سبقاً لا أول له، فثبت بهذه الجملة حدوث الأجسام والجواهر، فأما الذي يدل على أن كل محدث محتاج إلى محدث فهو أن المحدث موجود

(cont.)

*al-Mas'ala al-kāshifa 'an buṭlān shubhat  
al-falāsifa*

*K. al-Taḥṣīl fi l-tawḥīd wa-l-ta'dīl*  
(Ms. Milan, Ambrosiana, ar. E 206)

بوجوب الوجود في حالٍ أولى مما قبله من  
الأحوال، فكان يجب وجوده في الأزل وقد  
ثبت حدوثه.

على سبيل الجواز، إذ لو كان موجوداً على سبيل  
الوجوب لم يكن بوجوب الوجود في حالٍ أولى مما  
قبله من الأحوال، فكان يجب وجوده في الأزل  
وقد ثبت حدوثه.

وإذا كان موجوداً على سبيل الجواز لم يكن بد من  
مؤثر يخرج من الجواز إلى الوجود وإلا وجب  
بقاؤه على الجواز والعدم الأصلي، فلما خرج من  
العدم إلى الوجود وخرج وجوده من الجواز إلى  
الوجوب، لم يكن بد من أمرٍ أخرجه من العدم إلى  
الوجود وأخرج وجوده من الجواز إلى الوجود.  
وذلك الأمر لا يخلو إما أن يكون مؤثراً على سبيل  
الصحة وهو الفاعل، أو على سبيل الإيجاب وهو  
العلّة، ولا يجوز وجود العالم لعلّة لأن تلك العلة  
كانت لا تخلو إما أن تكون معدومة أو موجودة،  
ولا يجوز أن تكون معدومة لأن العدم الأصلي لا  
أول له، فكان يجب وجود العالم فيما لم يزل لعدم  
العلّة فيما لم يزل، وذلك باطل لما قدّمنا من الدلالة  
على حدوثه ولأن العدم مقطعة الاختصاص  
والعدم لا يوجب إلا بشرط الاختصاص  
بالمعلول حتى يكون بأن يوجب له الصفة أولى  
من أن يوجبها لغيره.

وإذا كان موجوداً على سبيل الجواز لم يكن بد من  
مؤثر يخرج من الجواز إلى الوجود وإلا وجب  
بقاؤه على الجواز والعدم الأصلي، فلما خرج من  
العدم إلى الوجود وخرج وجوده من الجواز إلى  
الوجوب، لم يكن بد من أمرٍ أخرجه من العدم إلى  
الوجود وأخرج وجوده من الجواز إلى الوجود.  
وذلك الأمر لا يخلو إما أن يكون مؤثراً على سبيل  
الصحة وهو الفاعل، أو مؤثراً على سبيل الإيجاب  
وهو العلة، ولا يجوز وجود الحوادث لعلّة لأن تلك  
العلّة لا تخلو إما أن تكون معدومة أو موجودة،  
ولا يجوز أن تكون معدومة لأن العدم الأصلي  
لا أول له، فكان يجب وجود الحوادث فيما لم يزل  
لعدم العلة فيما لم يزل، وذلك محال.  
وإذا كانت موجودة فلا تخلو إما أن تكون قديمة  
أو محدثة، ولا يجوز أن

(cont.)

*al-Mas'ala al-kāshifa 'an butlān shubhat  
al-falāsifa*

*K. al-Taḥṣīl fi l-tawḥīd wa-l-ta'dīl*  
(Ms. Milan, Ambrosiana, ar. E 206)

وإذا كانت موجودة فلا تخلو إما أن تكون قديمة أو محدثة، ولا يجوز أن يكون وجود العالم لعلّة قديمة لأنه كان يجب وجود العالم فيما لم يزل، وقد ثبت حدوثه، ولا يجوز أن يكون وجود العالم لعلّة محدثة لأنها تكون حينئذٍ موجودة على سبيل الجواز فكان يجب احتياجها في وجودها إلى علّة، والكلام في تلك العلّة كالكلام فيها، فإما أن تحتاج كلّ علّة إلى علّة إلى ما لا نهاية له وذلك محال، وإما أن تنتهي إلى محدث لا يحتاج في وجوده إلى علّة، فيجب الاقتصار هاهنا والقضاء بأن العالم لا يحتاج في وجوده إلى علّة لأن ما زاد على العالم مقدّر مفروض فليس بعضها بالإثبات ولا بالنفي أولى من البعض، فيجب نفي الجميع من المقدّر المفروض والاقتصار على المحقق المعلوم، فبطل أن يكون وجود الحوادث لمؤثر على سبيل الإيجاب. وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يكون وجوده لمؤثر على سبيل الصحة والاختيار وهو الفاعل وصح أن للجواهر والأجسام محدثاً وفاعلاً.

وإذا كانت موجودة فلا تخلو إما أن تكون قديمة أو محدثة، ولا يجوز أن يكون وجود العالم لعلّة قديمة لأنه كان يجب وجود العالم فيما لم يزل، وقد ثبت حدوثه، ولا يجوز أن يكون وجود العالم لعلّة محدثة لأنها تكون حينئذٍ موجودة على سبيل الجواز فكان يجب احتياجها في وجودها إلى علّة، والكلام في تلك العلّة كالكلام فيها، فإما أن تحتاج كلّ علّة إلى علّة إلى ما لا نهاية له وذلك محال، وإما أن تنتهي إلى محدث لا يحتاج في وجوده إلى علّة، فيجب الاقتصار هاهنا والقضاء بأن العالم لا يحتاج في وجوده إلى علّة لأن ما زاد على العالم مقدّر مفروض فليس بعضها بالإثبات ولا بالنفي أولى من البعض، فيجب نفي الجميع من المقدّر المفروض والاقتصار على المحقق المعلوم، فبطل أن يكون وجود العالم لمؤثر على سبيل الإيجاب. وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يكون وجوده لمؤثر على سبيل الصحة والاختيار وهو الفاعل وصح أن للجواهر والأجسام محدثاً وفاعلاً.

المؤثر على سبيل الصحة هو الذي يمكنه قبل حصول تأثيره أن يؤثر وأن لا يؤثر. وإذا كان ذلك معناه وجب تقدّمه على تأثيره لوقتٍ يمكنه فيه أن يؤثره وأن لا يؤثره.

يكون وجود الحوادث لعلّة قديمة لأنه كان يجب وجودها فيما لم يزل، لوجود علتها فيما لم يزل وذلك محال، ولا يجوز أن يكون وجود الحوادث لعلّة لأنها تكون حينئذٍ موجودة على سبيل الجواز فكان يجب احتياجها في وجودها إلى علّة، والكلام في تلك العلّة كالكلام فيها، فإما أن تحتاج كلّ علّة إلى علّة إلى ما لا نهاية له وذلك محال، وإما أن تنتهي إلى محدث لا يحتاج في وجوده إلى علّة، فيجب الاقتصار هاهنا والقضاء بأن الحوادث لا تحتاج في وجودها إلى علّة لأن ما زاد على الحوادث المعلومة مقدّر مفروض فليس بعضها بالإثبات ولا بالنفي أولى من البعض، فيجب نفي الجميع من المقدّر المفروض والاقتصار على المحقق المعلوم، فبطل أن يكون وجود الحوادث لمؤثر على سبيل الإيجاب. وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يكون وجوده لمؤثر على سبيل الصحة والاختيار وهو الفاعل وصح أن للجواهر والأجسام محدثاً وفاعلاً.

Text 3, *Mas'ala fi ibtāl al-qawl bi-talāzum al-hayūlā wa-l-ṣūra wa-anna l-jism murakkab minhumā*, is a brief text by al-Ḥasan al-Raṣṣās, containing a refutation of hylomorphism. In the course of the tract, al-Raṣṣās mentions the philosophical doctrine only cursorily, without presenting any of the arguments put forward by the philosophers. Rather, he argues against the concept on the basis of his Bahshamite understanding of beings and their bodies. He was

evidently familiar with the concept of hylomorphism but was not, at least in this text, in a position to elaborate on the views of Avicennan philosophers. It is possible that this brief tract, which is preserved in a single witness, is not an independent text but rather represents an extract from a larger work. Al-Raṣṣās also discusses hylomorphism on two occasions in his *al-Kāshif*,<sup>49</sup> but there are no textual parallels between those discussions and our text.

Texts 2 and 3 are both included in Ms Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Glaser 215, a multitext codex containing a number of fragmentary works which presumably dates to the eighth/fourteenth century and was written down by a single hand. The codex also includes other texts by al-Raṣṣās, namely *al-Ajwiba al-qaṭʿiyya ʿan al-masāʾil al-ʿudhriyya* (fols 1v-6r) and *al-Masāʾil al-fiqhiyya* (fols 6r-14r).<sup>50</sup> Al-Raṣṣās is identified as the author of the *Ajwiba*, the *Masāʾil*, and *al-Masʾala al-kāshifa ʿan buṭlān shubhat al-falāsifa*. Since *Masʾala fī ibṭāl al-qawl bi-talāzum al-hayūlā wa-l-šūra wa-anna l-jism murakkab minhumā* follows right after *al-Masʾala al-kāshifa*, it is plausible that it, too, is by al-Raṣṣās. This is corroborated by the structure and the style of the tract. The editions of texts 2 and 3 complement al-Raṣṣās's other writings that have become available in critical edition since Ansari published his *editio princeps* of *al-Barāhīn al-zāhira*, the first work by al-Raṣṣās to appear in print. Al-Raṣṣās's works published to date include *K. al-Muʾaththirāt wa-miftāḥ al-mushkilāt*,<sup>51</sup> *Mukhtaṣar fī ithbāt al-aʿrād*,<sup>52</sup> *al-Ṭarāʾiq al-mustaḥdatha*,<sup>53</sup> *al-Ashr al-fawāʿid al-lāzima ʿan ṣiġhat dalīl wāhid*,<sup>54</sup> *al-Mūjaz fī uṣūl al-dīn*,<sup>55</sup> and *Masʾala fī kayfiyyat wujūd al-aʿrād*.<sup>56</sup> Among his still unpublished works are his *al-Kāshif li-l-baṣāʾir ʿan ithbāt al-jawāhir*, a book on *kalām* atomism; his *Kayfiyyat kashf al-aḥkām wa-l-ṣifāt ʿan khaṣāʾis al-muʾaththirāt wa-l-muqtaḍayāt*, a work devoted to the ontology of the qualities of beings; and his *K. al-Taḥṣīl fī l-tawḥīd wa-l-taʿdīl* as well as his autocommentary on the latter work, *Tahdhīb al-Taḥṣīl*.<sup>57</sup>

49 Ms. Milan, Ambrosiana, ar. E 460, fols 26v-27v, 36r-38r.

50 Hassan Ansari has published a preliminary edition of this work; see Ansari, "Critical Reception". A critical edition, with English translation, is currently under preparation by Hassan Ansari and Jan Thiele.

51 Edited in Thiele, *Kausalität*.

52 Edited in Thiele, "Zaydi Treatise".

53 Edited in Ahmadi, Ansari, and Thiele, "New Methods".

54 Edited and distributed online by al-Shāmī; significant portions of *al-Ashr al-fawāʿid* are missing in this edition.

55 Edited and distributed online by al-Shāmī.

56 This text is edited by Ahmadi, Ansari, and Thiele in this issue of *Shii Studies Review*.

57 For a recently discovered copy of the work (not mentioned in Thiele, *Theologie*), see Ansari, "Majmūʿa".

## Acknowledgments

A discussion of the three tracts discussed in this paper was presented by Hassan Ansari as “Les réfutations des philosophes par les zaydites au VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles” at the eighth international conference of SIHSPAI (International Society for the History of Arabic and Islamic Science and Philosophy), held on the theme “Science and Philosophy in Classical Islamic Civilization” at the Institute of Ismaili Studies, London, in December 2010. See also Ansari’s 2013 blog post, “Chand matn-i tāza dar radd-i bar falāsifa”. Thanks are due to Jan Thiele, who pointed out to us parallels to texts 2 and 3 in some of al-Raṣṣās’s other works. We also thank the Bayerische Staatsbibliothek in Munich and the Biblioteca Ambrosiana in Milan for permission to include selected images from their Arabic manuscript collections.

## Bibliography

- Adamson, Peter, “Abū Bakr al-Rāzī on Animals”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 94 (2012), pp. 249-273.
- Ahmadi, Mostafa, Hassan Ansari, and Jan Thiele, “Do Accidents Need a Substrate? Critical Edition of al-Ḥasan al-Raṣṣās’s *Mas’ala fī kayfiyyat wujūd al-a’rād*”, *Shii Studies Review* 5 (2021), pp. 203-218.
- Ahmadi, Mostafa, Hassan Ansari, and Jan Thiele, “‘The New Methods’ (*Al-ṭarā’iq al-mustaḥḍata*) by al-Ḥasan al-Raṣṣās: *Editio Princeps* of a Treatise on Miscellaneous Theological Topics”, *Nouvelles Chroniques du manuscrit au Yémen* 11 (2020), pp. 76-106.
- al-Akīti, M. Afifi, “The Good, the Bad, and the Ugly of Falsafa: Al-Ghazālī’s *Maḍnūn*, *Tahāfut*, and *Maqāsid*, with Particular Attention to their Falsafī Treatments of God’s Knowledge of Temporal Events,” *Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, ed. Y. Tzvi Langermann, Turnhout: Brepols, 2010, pp. 51-100.
- al-Akīti, M. Afifi, “The *Maḍnūn* of al-Ghazālī: A Critical Edition of the Unpublished *Major Maḍnūn* with Discussion of his Restricted, Philosophical Corpus”, PhD dissertation, University of Oxford, 2008.
- Alpina, Tommaso, *Subject, Definition, Activity. Framing Avicenna’s Science of the Soul*, Berlin: de Gruyter, 2021.
- Ansari, Hassan, *Az ganjīna-hā-yi nusakh-i khaṭṭī: Mu’arrifi-i dast niwīsh-t-hā-yi arzish-mand az kitābhāna-hā-yi buzurg-i jahān dar ḥawza-yi ‘ulūm-i islāmī*, Isfahan: Daftar-i Taḥlīghāt-i Islāmī Ḥawza-yi ‘Ilmiyya-yi Qum, 2015.
- Ansari, Hassan, “*Al-Barāhīn al-zāhira al-jalīyya ‘alā anna l-wujūd zā’id ‘alā l-māhiyya* by Ḥusām al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣās”, *A Common Rationality: Mu’tazilism in Islam and Judaism*, ed. Camilla Adang, Sabine Schmidtke, and David Sklare, Würzburg: Ergon, 2007, pp. 337-348.

- Ansari, Hassan, "Chand matn-i tāza dar radd-i bar falāsifa", blog post, *Barrasī-hā-yi tārikhī*, 28 Isfand 1392, <http://ansari.kateban.com/post/2109>.
- Ansari, Hassan, "Critical Reception of Mankdīm's [Ta'liq] Šarh al-Uṣūl al-Ḥamsa within the Zaydis of Yemen: An Unpublished Evidence from al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣās", unpublished paper [https://www.academia.edu/34892137/Critical\\_reception\\_of\\_Mankd%C4%ABm\\_s\\_Ta\\_l%C4%ABq\\_%C5%A0ar%E1%B8%A5\\_al\\_U%E1%B9%A3%C5%ABl\\_al\\_%E1%B8%AAamsa\\_within\\_the\\_Zaydis\\_of\\_Yemen\\_An\\_unpublished\\_Evidence\\_from\\_al\\_%E1%B8%A4asan\\_b\\_Mu%E1%B8%A5ammad\\_al\\_Ra%E1%B9%A3%E1%B9%A3%C4%81%E1%B9%A3](https://www.academia.edu/34892137/Critical_reception_of_Mankd%C4%ABm_s_Ta_l%C4%ABq_%C5%A0ar%E1%B8%A5_al_U%E1%B9%A3%C5%ABl_al_%E1%B8%AAamsa_within_the_Zaydis_of_Yemen_An_unpublished_Evidence_from_al_%E1%B8%A4asan_b_Mu%E1%B8%A5ammad_al_Ra%E1%B9%A3%E1%B9%A3%C4%81%E1%B9%A3).
- Ansari, Hassan, "Kitāb-i tāza yāb dar naqd-i falsafa: Paydā shudan-i *Kitāb-i Tuḥfat al-mutakallimīn*-i Malāḥimī," *Nashr-i Dānish* 18, no. 3 (2001), pp. 31-32.
- Ansari, Hassan, "Majmū'a-yi bisyār bā ahamiyyat az āthār-i kalāmī-yi madrasa-yi Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣās", blog post, *Barrasī-hā-yi tārikhī*, 28 Bahman 1395, <https://ansari.kateban.com/post/3138>.
- Ansari, Hassan, "Nuskha-hā-yi Ambrūziānā (5)", blog post, *Barrasī-hā-yi tārikhī*, 19 Bahman 1395, <http://ansari.kateban.com/post/3127>.
- Ansari, Hassan, Sabine Schmidtke, and Jan Thiele, "Zaydī Theology in Yemen", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 473-494.
- Dānishpazhūh, Muḥammad Taqī, "Dā'ī al-Du'āt Tāj al-Dīn Shahrastāna", *Nāma-yi Āstān-i Quds* 7 (1346/1968), pp. 71-80; 8 (1347/1969), pp. 61-71.
- Dehghani Farsani, Yoones, and Kianoosh Rezania, "Ibn al-Malāḥimī on Zoroastrianism", *Iranian Studies* (2020), pp. 1-37.
- Dhanani, Alnoor, "Rocks in the Heavens!? The Encounter between 'Abd al-Jabbār and Ibn Sīnā", *Before and after Avicenna*, ed. David Reisman, Leiden: Brill, 2003, pp. 127-144.
- Genequand, Charles, "Le Scepticism et sa réfutation selon al-Malāḥimī", *Medieval Arabic Thought: Essays in Honour of Fritz Zimmermann*, ed. Rotraud Hansberger, M. Afifi al-Akiti, and Charles Burnett, London: Warburg Institute / Turin: Nino Aragno Editore, 2012, pp. 53-60.
- al-Ghazālī, *Majmū'at rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, ed. Ibrāhīm Amīn Muḥammad, Cairo: al-Maktaba al-Tawfiqiyya, n.d.
- Griffel, Frank, "Theology Engages with Avicennan Philosophy: Al-Ghazālī's *Tahāfut al-Falāsifa* and Ibn al-Malāḥimī's *Tuḥfat al-Mutakallimīn fī l-Radd 'alā l-Falāsifa*", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 435-455.
- Ibn Abī l-Rijāl Aḥmad b. Šāliḥ, *Maṭla' al-budūr wa-majma' al-buḥūr fī tarājim rijāl al-Zaydiyya*, ed. Majd al-Dīn b. Muḥammad b. Manšūr al-Mu'ayyidī, 4 vols, Sa'da: Markaz Ahl al-Bayt li-l-Dirāsāt al-Islāmiyya, 2004.

- Ibn al-Malāḥimī, Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad, *K. al-Fā'iḳ fī uṣūl al-dīn*, ed. Wilferd Madelung and Martin McDermott, Tehran: Mu'assasa-yi Pizhūhishī-yi Ḥikmat va Falsafa-yi Īrān / Berlin: Mu'assasa-yi Muṭāla'āt-i Islāmī-yi Dānishgāh-i Āzād-i Birlīn, 2007.
- Ibn al-Malāḥimī, Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad, *al-Mu'tamad fī uṣūl al-dīn*, revised and enlarged ed. Wilferd Madelung, Tehran: Markaz-i Pizhūhishī-yi Mīrāth-i Maktūb / Berlin: Mu'assasa-yi Muṭāla'āt-i Islāmī-yi Dānishgāh-i Āzād-i Birlīn, 2012.
- Ibn al-Malāḥimī, Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad, *al-Tajrīd fī uṣūl al-fiqh = Legal Methodology in 6th/12th Century Khwārazm: The "Kitāb al-Tajrīd fī uṣūl al-fiqh" by Rukn al-Dīn Maḥmūd b. al-Malāḥimī al-Khwārazmī (d. 536/1141)*, facsimile ed. of Ms. Oxford, Bodleian, Arab e 103, introduction and indices by Hassan Ansari and Sabine Schmidtke, Tehran: Markaz-i Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī, 1390/2012.
- Ibn al-Malāḥimī, Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad, *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd 'alā l-falāsifa*, ed. Hassan Ansari and Wilferd Madelung, Tehran: Mu'assasa-yi Pizhūhishī-yi Ḥikmat va Falsafa-yi Īrān / Berlin: Mu'assasa-yi Muṭāla'āt-i Islāmī-yi Dānishgāh-i Āzād-i Birlīn, 1387/[2008].
- Ibn Sīnā, *al-Mubāḥathāt*, ed. Muḥsin Bīdārfar, Qum: Intishārāt-i Bīdār, 1413/1371[1992].
- Ibn Sīnā, "Risāla fi l-nafs wa-baqā'ihā wa-ma'ādihā", *Rasā'il Ibn Sīnā = Ibn Sīna risāleleri*, ed. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1953, vol. 2, pp. 109-154.
- Ibn Sīnā, "Risāla li-ba'd al-mutakallimīn ilā l-Shaykh fa-ajābahum", *Rasā'il Ibn Sīnā = Ibn Sīna risāleleri*, ed. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1953, vol. 2, pp. 155-159.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbn'l-Melahimi'nin Felsefeye Reddiyesi*, Istanbul: Kitap Kağıdı, 2010.
- Lucas, Scott, "Consensus in Yemeni-Zaydī Jurisprudence: Selections from Unpublished Writings by Imam Aḥmad b. Sulaymān and Qāḍī Ğa'far", *Chroniques du manuscrit au Yémen* 9 [o.s., 28] (July 2019), pp. 56-99.
- Lucas, Scott, "Qāḍī Ğa'far in the Biblioteca Ambrosiana: An Overview", *Chroniques du manuscrit au Yémen* 7 [o.s., 26] (July 2018), pp. 105-140.
- Madelung, Wilferd, "Abū 'l-Barakāt al-Baḡdādī", *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 266-268.
- Madelung, Wilferd, "Ibn al-Malāḥimī on the Human Soul", *Muslim World* 102 (2012), pp. 426-432.
- Madelung, Wilferd, "Ibn al-Malāḥimī's Refutation of the Philosophers", *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, ed. Camilla Adang, Sabine Schmidtke, and David Sklare, Würzburg: Ergon, 2007, pp. 331-336.
- Madelung, Wilferd, and Toby Mayer, *Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics; A New Arabic Edition and English Translation of Muḥammad b. 'Abd al-Karīm b. Aḥmad al-Shahrastānī's "Kitāb al-Muṣāra'a"*, London: I. B. Tauris, 2001.
- Mahdawī, Yaḥyā, *Fihrist-i nuskhā-hā-yi muṣannaḑāt-i Ibn Sīnā*, Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tīhrān, 1333/1954.

- Mohammad Poor, Daryoush, *Command and Creation: A Shi'i Cosmological Treatise. A Persian edition and English translation of Muhammad al-Shahrastani's Majlis-i mak-tub*, London: I.B. Tauris, 2021.
- Pourjavady, Nasrollah, "Āthār-i al-Maḍnūn-i Ghazālī", *Ma'ārif* 17 no. 2 (1380[12001]), pp. 3-28.
- Pourjavady, Reza, and Sabine Schmidtke, "The Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (d. 710/1311) Codex (Ms. Mar'ashī 12868) [Studies on Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, II]", *Studia Iranica* 36 (2007), pp. 279-301.
- al-Rahim, Ahmed H., *The Creation of Philosophical Tradition: Biography and the Reception of Avicenna's Philosophy from the Eleventh to the Fourteenth Century A.D.*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2018.
- Reisman, David C., *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sīnā's "al-Mubāḥathāt" (The Discussions)*, Leiden: Brill, 2002.
- Schwarz, Gregor, "Mu'tazilism in the Age of Averroes", *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, ed. Peter Adamson, London: Warburg Institute, 2011, pp. 251-282.
- Thiele, Jan, *Kausalität in der mu'tazilitischen Kosmologie: Das "Kitāb al-Mu'attirāt wa-miftāḥ al-muškilāt" des Zayditen al-Ḥasan ar-Raṣṣās (st. 584/1188)*, Leiden: Brill, 2011.
- Thiele, Jan, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya: Die naturphilosophischen Überlegungen des al-Ḥasan al-Raṣṣās*, Leiden: Brill, 2013.
- Thiele, Jan, "A Zaydi Treatise on the Proof of Accidents: The *Mukhtaṣar fī ithbāt al-a'rād* by al-Ḥasan al-Raṣṣās", *Shii Studies Review* 2 (2018), pp. 319-335.
- Zayd, 'Alī Muḥammad, *Tayyārāt Mu'tazilat al-Yaman fī l-qarn al-sādis al-hijrī*, Sanaa: al-Markaz al-Faransī li-l-Dirāsāt al-Yamaniyya, 1997.

## Editions

### Text 1

Qāḍī Ja'far b. Aḥmad b. 'Abd al-Salām al-Buhlūlī (d. 573/1177-78): *Mas'alat al-naḥs—Kitāb al-Risāla al-munāṣifa li-l-mutakallimīn wa-l-falāsifa* (Ms Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cod.arab. 1192, fols 163v-170v; accessible via <https://daten.digital-sammlungen.de/~db/0003/bsb00038413/images/>). The undated codex contains a copy of al-Ḥākim al-Jishumī's *K. Taḥkīm al-'uqūl fī taṣḥīḥ al-uṣūl*, as well as *al-'Ashr al-fawā'id al-lāzima 'an ṣiḡhat dalīl wāḥid* by al-Ḥasan al-Raṣṣās (fols 160r-163v; see Thiele, *Theologie*, p. 40 no. 1.11). Our text, which concludes the codex, is not mentioned in Sobieroj's description of the *majmū'a*, nor are Qāḍī Ja'far's *Mishkāt* and the title of al-Raṣṣās's tract (Sobieroj, *Arabische Handschriften*, pp. 287-288 no. 134).

163|ب مسألة النفس مما وُلِّي تأليفه القاضي الأجل شمس الدين جمال الإسلام والمسلمين جعفر بن أحمد بن أبي يحيى أجزل الله ثوابه  
 كتاب الرسالة المناصفة<sup>58</sup> للمتكلمين والفلاسفة  
 بسم الله الرحمن الرحيم

§1 سألتَ وفقنا الله وإياك للثبات على سبيل الأبرار المتقين كما وفقنا للخروج من ظلمات الشك<sup>64</sup> إلى أنوار اليقين أن أوضح لك ما جرى به الكلام من أهل العلم في النفس وما عمدة من أثبت نفس الإنسان غير هذا الشخص، وقال بأنها العاملة والعالمة وأنها<sup>59</sup> الإنسان في الحقيقة وأنها المدبّرة لأمر هذا الجسد والمصرفة له كما يتصرف أمير البلد في البلد أو ساكن البيت في البيت، وقال أنها المخاطبة بالتكليف والأمر والنهي والمقصودة بالثواب والعقاب، وما عمدة من ذهب من علماء الإسلام المحصلين من أهل الكلام إلى خلاف ذلك ولم يثبت النفس على حد<sup>60</sup> ما أثبتته الأولون بل قال أن النفس التي يتوجه نحوها التكليف ويرد عليها الأمر والنهي ويقصد بالثواب والعقاب ليس أمراً<sup>61</sup> سوى هذا الشخص المعروف بالمشاهدة متى تكاملت شرائط تكليفه من الحياة والقدرة والعقل وما جرى مجرى ذلك من شرائط التكليف.

§2 وقلتَ أنّ الكلام في ذلك قد أكثر فيه المتقدّمون والمتأخرون<sup>62</sup> وازداد<sup>63</sup> بعبارات غريبة الألفاظ غامضة المعاني ولعلّ ذلك كان من أصحابه إما لكونه من العجم فصار في خطابهم هذا النوع من الغموض، وإما لشدة<sup>64</sup> أنسهم بهذا الخطاب، فصار ذلك سبباً لالتباس الأمر على من طلب معرفته، وربما طالت عنايته بذلك وبعد إدراكه أو تعدّرت معرفته به.

58 المناصفة: المنام صف (؟).

59 وأنها: انها (مع تصحيح).

60 حد: إضافة فوق السطر.

61 أمراً: امر.

62 والمتأخرين: والمتا (مع تصحيح).

63 وازداد: وازد (مع تصحيح).

64 لشدة: الده.

§3 وأُحِبَّتْ مِنِّي أَنْ أَوْضَحَ لَكَ مَا يَعْتَمِدُهُ الْفَرِيقَانِ بِعِبَارَاتٍ سَهْلَةٍ الْأَلْفَاظِ جَلِيَّةٍ الْمَعَانِي وَأَنْ أورد ما ينصر به كل فريق ما ذهب إليه من ذلك<sup>65</sup> بأدلته وبراهينه ليكون ذلك قريب المأخذ لمن رغب فيه واضح المنهاج لمن سلكه، فرأيت إجابة مسألتك وإسعاف طلبك [من] واجبات<sup>66</sup> أخوتك ولوازم حقوقك ومودتك وسبباً قوياً في تحصيل الثواب ونيل الزلفى وحسن المآب.

§4 قال رسول الله صلى الله عليه: العلم خزائن مفاتيحها السؤال فاسألوا رحمكم الله فإنه يُؤَجَّرَ فيه أربعة: السائل والمعلم والمستمع<sup>67</sup> والمجيب لهم.

§5 ورأيت أن أسلك في هذا الباب [461] جامعة لأغراضك بالسؤال، فأذكر أولاً ما يختاره علماء المتكلمين من القولين وما صحَّ عندي من طريق المعرفة به، فإن اختيار مذهبٍ على غيره قبل المعرفة والبيان ضلال بصاحبه عن قصد<sup>68</sup> السبيل ومتابعة للهوى بغير دليل، ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص (28) 50] ولا يحصل من ذلك تقليد من أحبه المرء وأنس به لأن المقلد لا يأمن خطأ من قلده فيكون بتقليده له متعلقاً بمجمل غرور، ولأنه ليس بعض المقلدين أولى من بعض، فلو شاع تقليد من أثبت شيئاً لشاع تقليد من نفاه لأن المقلد لا يفصل بينهما، وكما يجوز أن تكون أحوال من قلده جميلة عنده، وكذلك يجوز أن تكون أحوال من خالفه جميلة عند غيره، وفي ذلك تساوي النفي والإثبات وذلك باطل، فلذلك لزم كل عاقل أن لا يتقدم في أمرٍ من الأمور قاطعاً عليه بنفي أو إثبات إلا بعد معرفته به وإتقان له. قال الله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء (17) 36].

§6 والقول الآخر من القولين اللذين<sup>69</sup> حكاها السائل من السؤال هو الذي عليه أهل التحصيل من المتكلمين على ما ذكره، وإلى معرفة ذلك طريقان، أحدهما إقامة البرهان على صحته ابتداءً، فيظهر بمعرفة ذلك أنه لا صحة لما خالفه، والثاني فساد ما اعتمده المخالف من الطرق إلى معرفة ما ذهب

65 من ذلك: إضافة فوق السطر.

66 [من] واجبات: واحناد.

67 والمستمع: والمسنع.

68 قصد: فقد.

69 اللذين: الذي.

إليه، فإذا فسد ما قاله صح ما خالفه، ويدخل في جملة ذلك ما اعتمده الفريقان وتصحيح ما يصح وبطلان ما يبطل.

§7 قالوا: وبيان الضرب الأول بوجهين، أحدهما أن يعلم ضرورةً علمياً أولياً أن هذا الشخص المشاهد هو الإنسان المتصرف في الأفعال، ومخالفة الضرورة لا تجوز. وهذه الدلالة مبنية على أصلين، أحدهما أن ذلك معلوم ضرورةً، والثاني أن مخالفة الضرورة<sup>70</sup> لا تجوز. فالذي يوضح الأول هو أن العقلاء يستحسنون أمر هذا الشخص بالأفعال المطلقة، ثم بالأفعال المحكمة البديعة والصناعة العجيبة وسائر الصناعات المحكمة [165] ونهيه عن «ترك» ذلك، ويستحسنون مدحه على الحسن من ذلك وذمه على القبيح منه، فلو لم يكن هذا الشخص هو العالم العامل لما حسن تعليق هذه الأحكام به من جنس أمر ونهي ومدح وذم، كما لا<sup>71</sup> يحسن أن<sup>72</sup> يعلق به شيء من ذلك إذا كان العالم العامل سواه، وكما لا يحسن تعليق هذه الأحكام بالآلات التي تقع بها هذه الأفعال نحو الأقلام والقراطيس وغير ذلك من آلات الكتابة وسائر آلات الصناعات، فلها تعلقت هذه الأحكام بهذا الشخص المشاهد دون الآلات ودون ما هو محل للفعل من الأجسام ظهر بذلك أن هذا الشخص هو الإنسان المتصرف وأنه المحي القادر والعالم العامل، وهذا واضح لمن تأمله وأنصف.<sup>73</sup>

§8 والذي يدل على الثاني أن مخالفة العلم الضروري هو خروج عن حكم العقلاء ودخوله في زمرة السوفسطائية المتجاهلة الذين كبروا العلوم الضرورية وأنكروا المعلومات جملةً ولا شك في بطلان مكابرتهم هذه، فكذلك المنكر لكون الكاتب والصانع، ولا يصح أن يقال إنما تعلقت هذه الأحكام بهذا الشخص لكونه واسطة بين الفعل والفاعل، سواء قيل أنه محل لهذا الفاعل الذي هو النفس أو ليس محل، فلكونه واسطة علقت به هذه الأحكام بهذا الشخص لكونه فاعلاً، لا لكونه واسطة ولا لكونه محلاً للفاعل، وهذا بين لمن أنصف.

§9 ولا يصح أن يقال أن العقلاء، لما يشاهدون هذا الشخص الظاهر ويرون وقوع العلوم منه والأعمال به، فيظنون أنه هو العالم وهم لا يعلمون النفس التي هي الإنسان العالم العامل على الحقيقة لا

70 الضرورة: الضروري (مع تصحيح).

71 لا: إضافة فوق السطر.

72 أن: إضافة في الهامش.

73 وأنصف: أنصف (مع تصحيح).

بقياسات غامضة، فكذلك يعلقون هذه الأحكام التي ذكروها من جنس أمر ونهي ومدح وذم بهذا الشخص الظاهر لتعلق هذه الأفعال به في ظاهر الأمر وأنه لم يكن هو العالم والعامل في الحقيقة، لأننا نقول: هذه مكابرة العلم الضروري لأنه متقرر في عقل كل عاقل استحسان مدح هذا الشخص على دقائق العلوم المستنبطة بالأفكار و... إظهار تميزه بذلك على غيره |165| ب ومدحه على مكارم الأخلاق ومحاسن الأخلاق كالسخاء والبذل والعطف والرحمة والعفو والإنصاف وما جرى هذا المجرى، واستحسان ذمه على الجهالات التي تظهر منه ورذائل<sup>74</sup> الأخلاق ومساوى الأعمال كالبلخ والكبر والغلظة والظلم والكذب وما جرى هذا المجرى. ويعلمون من أحوال أنفسهم أنهم إنما يوجهون هذا المدح والذم إليه دون غيره مما هو حال فيه أو خارج عنه، وذلك يبطل أن يكونوا ظاتين لكونه مستحقاً لذلك أو ظاتين لكونه عالماً أو عاملاً، ويبطل أن يكون الفاعل أو العالم المتصرف في هذه الأفعال شيئاً آخر سوى هذا الشخص.

§10 فالذي يجوز خلاف هذا المعلوم يكون مكابراً لاحقاً بالسوفسطائية في مكابرتة لأجل العلوم وتجويزه في ذلك أن يكون ظناً. يزيد ذلك وضوحاً أن العلم بأن هذا الشخص هو الإنسان المتصرف في هذه الأفعال الذي تتعلق به هذه الأحكام جارٍ مجرى علمهم بأن هذا الحيوان المخصوص هو الفرس وأن الحيوان الآخر هو الجمل وأن الأفعال الصادرة عنهما من جري وسير متعلقة بأشخاصهما دون أن تتعلق بنفوس تختص بهما، فكما أن علمهم بذلك يمنعهم من إثبات نفوس لهذه الحيوانات تكون<sup>75</sup> الأفعال صادرة عنها ومتعلقة بها، كذلك ما نحن فيه، فإن علم العقلاء بتعلق هذه الأحكام لهذا الشخص الإنساني يمنع من إثبات شيء آخر يكون أولى بها منه، بل قول المخالف في هذا الباب يؤدي إلى أن يكون علم العقلاء باستحقاق هذا الشخص للمدح والذم على ما ذكرنا جهلاً مع أنه من العلوم الأولية الظاهرة الجلية يعود<sup>76</sup> تجويز ذلك في علم ضروري أو مكتسب حتى ترتفع الثقة بالمعلومات قاطبة وهذا توسط في السفسطة، فوجب القضاء بطلانه، ولأن المستحق للمدح والذم هو هذا الشخص وأنه الإنسان |166| المتصرف في هذه الأفعال دون غيره من نفس أو سواها، وفي ذلك إبطال ما رامه المخالف من إثبات نفس لهذا الشخص تصدر عنها الأفعال وتتعلق بها

74 ورذائل: ورذائل .

75 تكون: لكون .

76 يعود: + الى .

الأحكام، وهذا واضح لا يدفعه إلا من كابر حكم عقله. فإذا<sup>77</sup> قد صحّ لك بهذه الجملة أنّ الإنسان المكلف المأمور المنهي المستحق للمدح والذم هو هذا الشخص المشاهد وعلمت<sup>78</sup> أنّ ما يستدلّ به المخالف على ما يذهب إليه من إثبات النفس على توهمه شبهات لا معقول عليها لأنّ المطلوب بها إبطال ما هو معلوم ضرورةً. وهذا القدر كافٍ في إبطالها على الجملة.

§II فإن عرفت الجواب عن كلّ واحدة منها على التفصيل فحسبُ وإلا فلا ضير، وهذا كما نقول فيما تمسك به السوفسطائية من الشبهات فيما ذهبوا إليه من دفع الضروريات وإنكار المعلومات، إنا إن عرفنا الجواب عن<sup>79</sup> كل ما يريدونه مفصلاً فحسبُ، وإلا كفانا علنا بأن الذي تمسكوا به دافع لما هو معلوم ضرورةً في القضاء بطلان شبهاتهم على الجملة، كذلك ما نحن فيه غير أنّي أذكر في الطريقة الثانية عمدتهم التي<sup>80</sup> تمسكوا بها، والجواب عنها مفصلاً بعون الله ومشيئته وتوفيقه وهدايته.

§12 والوجه الثاني أنّ كل واحد من العقلاء يعلم أكثر<sup>81</sup> أحوال نفسه ضرورةً. ولو كانت النفس على ما يزعمه المخالف لما صحّ أن يعلم ذلك ضرورةً فيبطل إثباتها على ما يقوله. وهذه الدلالة مبنية على أصليين، أحدهما أنّ كلّ عاقل يعلم أكثر أحواله ضرورةً، والثاني أنّ النفس لو كانت على ما يزعمه المخالف لما علم ذلك على هذا الوجه.

§13 فالذي يوضح الأول أنّ كل واحد يعلم كونه معتقداً ومريداً وكارهاً وظاناً وناظراً ومشتهياً وناظراً ومدركاً علوماً ضرورية لا يندفع عن نفسه بشكٍ ولا بشبهة، [166] بل هي من أجلى العلوم الضرورية التي هي معدودة من كمال عقله.

§14 والذي يدلّ على الثاني هو أنّ النفس لو ثبتت على ما يزعمه المخالف لكانت هذه العلوم الضرورية علوماً بأحوالها لأنها هي العالمة والمريدة والكارهة والمفكرة إلى غير ذلك من أحوالها، ومعلوم أنّ النفس على ما يقوله المخالف لا تُعلم ضرورةً بل لا تُعلم عنده إلا بقياسات غامضة، فكيف علم أحوالها

77 فإذا: وإذا.

78 وعلمت: علمت.

79 عن: على.

80 التي: الذي.

81 يعلم أكثر: إضافة في الهامش.

ضرورةً، ومعلوم أن العلم بأحوال الشيء وصفته تابع للعلم بذات ذلك الشيء. ألا ترى أنه لا يصح العلم بحدوث ذات إلا بعد العلم بتلك الذات، وكذلك فلا يصح العلم بأن زيداً عالماً أو مريداً إلا بعد العلم بذاته، فإذا كان العلم بالفرع ضرورياً مع أن العلم بالأصل مكتسب، فإن<sup>82</sup> ذلك يوجب أن يزول الضروري لاعتراض الشبهة التي تزيل أصله المكتسب، وقد ثبت أن من حق الضروري أن لا يزول بالشك والشبهة فكان يجتمع لهذا العلم الضروري صحة زواله بالشك والشبهة واستحالة زواله بهما، وذلك محال، فصح أن العلم الضروري المتعلق بهذه الأحوال مستند إلى علم ضروري بذات الموصوف بهذه الصفات والأحوال، وليس ذلك إلا هذا الشخص لأنه المعلوم ضرورةً فكانت هذه الصفات راجعة إليه دون ما ذكره المخالف.<sup>83</sup> ومآ<sup>84</sup> نو... يؤكد بهذه الجملة المتقدمة آيات القرآن الكريم المقتضية كون هذا الشخص هو الإنسان المخاطب بالتكاليف المأمور المنهي المؤخذ بالأعمال نحو قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون (23) 12-14] وقوله تعالى ﴿قُلِ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرُهُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ﴾ [عبس (80) 17-23] وقوله |167| تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ [الحجر (15) 26]. وأمثال ذلك من النصوص الظاهرة<sup>85</sup> التي ينطق تصريحها أن الإنسان هو هذا الشخص المخلوق من الطين أو الماء المهيمن المنتقل بين هذه الحالات المذكورة وأنه المخاطب بالتكاليف والذي يوجه إليه الأمر والنهي وذلك صريح قوله [تعالى] ﴿كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ﴾ [عبس (80) 23]، وأنه الميسر للسبيل بالتعريف والهداية وغير ذلك، وأنه الذي يموت ويقبر. وكل ذلك دلالة على صحة ما تقدم ذكره فيبطل ما ذهب إليه المخالف من أن ذلك كله ينصرف إلى النفس التي هي سوى هذا الشخص، وذلك بين لمن أنصف ولم يكابر.<sup>86</sup>

82 فإن: لان.

83 دون ما ذكره المخالف: إضافة في الهامش.

84 ومما: ومن ما.

85 الظاهرة: الطاء (مع تصحيح).

86 يكابر: يكابره.

§15 وأما الطريقة الثانية، فتحريها هو أنّ ما أثبتته المخالف من النفس على ما يزعمه مما لا طريق إليه، وإثبات ما لا طريق إليه لا يجوز، وهذه الدلالة مبنية على أصلين، أحدهما أنّ ذلك لا طريق إليه، والثاني أنّ إثبات ما لا طريق إليه لا يجوز. فالذي يدلّ على الأول أنّه لو كان معلوماً لم يخلّ إما أن يكون طريقه الضرورة أو الاستدلال، ولا يجوز أن يكون معلوماً ضرورةً لأنّ ذلك كان يوجب أن يشترك العقلاء فيه وأن لا يعترض لمن عرفه شكّ ولا شبهة، ومعلوم أنّ العقلاء لا يعرفون ذلك على هذا الحدّ، ومن يدعي معرفته ممن أثبت النفس لا يدعي معرفته ضرورةً بل يزعم أنّها تُعرف باستنباطات<sup>87</sup> دقيقة وقياسات<sup>88</sup> غامضة، فبان أيضاً أنّها لا تعرف ضرورةً، ولا يجوز أن يكون معلوماً بالدلالة لأنّه لا دليل على ذلك، لأنّ جميع ما يذكر في الدلالة على<sup>89</sup> النفس من صحة الفعل من أحد الشخصين دون الآخر يمكن تعليق ذلك بأنّ أحدهما قادر دون الآخر، وصحة الفعل المحكم من أحدهما/167ب دون الآخر دليلٌ على أن أحدهما عالم دون الآخر، ومتى صحّ من أحدهما أن يكون عالماً وقادراً دون الآخر فذلك لكون أحدهما حياً دون الآخر، وإذا كان أحدهما عاقلاً دون الآخر فذلك لاختصاص أحدهما بعلوم ضرورية هي العقل دون الآخر، وفي الجملة ما من خاصية يمكن أن يضاف إلى النفس التي زعموها إلا ويمكن إضافتها<sup>90</sup> إلى هذا الشخص لمزية له معقولة فرقت بينه وبين غيره، وهذا الشخص معلوم ما يختصّ به من الصفات التي تظهر آثارها في الأفعال<sup>91</sup>، فلا وجه لإثبات نفس لا طريق إلى معرفتها، وهذا واضح لمن تأمله.

§16 والذي يدلّ على الثاني هو<sup>92</sup> أنّ إثبات ما لا طريق إلى إثباته يفتح باب كلّ جهالة، ولا يكون إثبات الواحد منه أولى من إثبات ما زاد عليه حتى لا يكون قول من قال بنفس واحدة لكلّ إنسان أولى من قول من أثبت له نفسين أو نفوساً بعدد كلّ فعل يظهر منه أو حالة تختصّ به، ولا يكون من قال بذلك في الإنسان أولى ممن قاله في سائر الحيوانات، فيثبت لها نفوساً على هذا الحدّ، ولا يكون من قال به في الحيوانات أولى ممن قال به في سائر أنواع الأشجار والنبات وضروب الأبنية والجمادات،

87 باستنباطات: باسقاطه.

88 وقياسات: وقاساه.

89 على: + ذلك (مشطوب).

90 إضافتها: إضافتها.

91 الأفعال: + معلوم.

92 هو: وهو.

وزعم أن لكل شيء من ذلك نفساً هي التي يقع عليها اسمه في الحقيقة والتي تتعلق بها المنفعة دون عينه المشاهدة، ومعلوم بطلان ذلك، وكذلك ما ذهب إليه المخالف لأن الكل من ذلك إثبات ما لا طريق إليه، فيجب القضاء بطلانه، فهذه جملة ما يستدل به أهل التحصيل من المتكلمين بصحة ما ذهبوا إليه.

§17 | 68h | وقد تمسكت الفرقة الأخرى لما<sup>93</sup> ذهبوا إليه من إثبات النفس على الحدّ الذي تذكره بوجوه نحن الآن نذكرها ونذكر ما أُجيبوا عنها لينظر الناظر في ذلك بعين النصفه ويتبع فيه فائدة<sup>94</sup> العلم والمعرفة، فن ذلك قولهم: "لو كان محل العلم منقسماً لوجب أن يكون العلم منقسماً ومحل انقسام العلم، كذلك انقسام محله أيضاً. قالوا: وهاتان مقدمتان معلومتان علمياً أولياً ضرورياً، فإذا صحّ أنّ محل العلم غير منقسم ثبت أنه ليس بجسم وليس بعد ذلك إلا أن يكون محله النفس على ما بينها<sup>95</sup>".

§18 | الاعتراض على ذلك أن يقال: لا نسلم كون هاتين المقدمتين مما يعلم علمياً أولياً ضرورياً. أما المقدمة الأولى، وهي قولهم: لو كان محل العلم منقسماً لوجب أن يكون العلم منقسماً، فلا يصحّ إذ لا يمتنع أن يكون المحلّ منقسماً والحال فيه غير منقسم إذ ليس في انقسام المحلّ انقسام ما يحله. ألا تراهم يقولون<sup>96</sup> القوة الوهمية مدرّكة للمعاني وفي المعاني ما هو معنى واحد كعداوة الذئب للشاة، ومع ذلك فإنّ هذا المعنى واحد غير منقسم ومحله الجسم المنقسم وكذلك القوة الحافظة والذاكرة لا يحلّ النفس عندهم بل محلها<sup>97</sup> الجسم ولا ينقسم<sup>98</sup> الحال من هذه الأمور لأجل انقسام محله، وكذلك لا يمتنع أن يكون العلم غير منقسم.

§19 | تمّ لو سلّمنا لهم أنّ العلم لا يجوز حلوّه فيما ينقسم لم يلزم من ذلك إثبات النفس على ما توهموه لجواز أن يحلّ في جزء واحد من جملة أجزاء العلة، فالقلب، وإن كان ممّا يجوز انقسامه من حيث أنه<sup>99</sup>

93 لما: للا.

94 فائدة: فايد.

95 بينها: دها.

96 يقولون: يقنون.

97 بل محلها: بان محلها.

98 ولا ينقسم: المنقسم.

99 أنه: إضافة فوق السطر.

أجزاء مؤلفة والجزء منه الذي هو الجوهر وهو النقطة<sup>100</sup> مما لا يجوز عليه الانقسام، فقد حلّ العلم فيها لا ينقسم من غير حاجة إلى إثبات النفس على ما ذكره. ومتى قالوا أنّ النقطة مما يتجزى بالقوة بما<sup>101</sup> لا يتناهى فكذلك يجب في الحالّ فيها أن يكون متجزياً. [68]ب قلنا: ليس هذا العلم بأولي عندهم لأنهم إنما يدعون تجزي النقطة بقياسات<sup>102</sup> غامضة، [ف]قولهم على هذا أنّ العلم ينقسم ليس بأولي.

§20 وأما المقدمة الثانية، وهو قولهم: ومحال انقسام العلم، فلا نسلم أنّها أولية أيضاً لأنّ العلم الذي هو معنى يوجب كون العالم عالمًا ليس مما يعلم ثبوته ضرورةً بل يعلم باستدلال غامض، فكيف يكون العلم بأنه مما لا يجوز عليه الانقسام ضروريًا أوليًا لأنّ الإشكال إذا جاز أن يعرض في إثبات وجوده فهو بأن يعرض في أنّ الانقسام هل يجوز عليه أم لا أحق وأولى.

§21 ثمّ لقاتل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون العلم مما يجوز عليه الانقسام بأن يكون اسمًا لمجموع أشياء كما أنّ الكلام اسم لمجموع حروف وأشياء كثيرة وإن وقع عليه اسم واحد ويكون ذلك من أسماء الجمل وكما أنّ الجسم مجموع أشياء وإن وقع عليه اسم واحد، فمتى أخذوا في الاستدلال على بطلان ذلك لم يتمّ لهم إلا باستدلالات غامضة يظهر بها أنّ ذلك مما [لا] يعلم ضرورةً علميًا أوليًا فلم يصحّ ما قالوه في ذلك، وهذا يبين لمن تأمله.

§22 ثمّ من أعجب الأشياء أنّ العلم بأنّ هذا الشخص المشاهد هو المتصرف في هذه الأفعال المستحقّ لهذه الأحكام هو علم أولي ضروري على ما تقدّم ذكره وهو أظهر مما ذكره بل أكبر<sup>103</sup> العلوم والقوم يطلبون دفعه بأمثال هذه الأمور المشبهة الغامضة ويدعون مع ذلك كونها أولية، وهذا عكس ما يقتضيه العقل وضدّ ما توجهه النصفة.

100 وهو النقطة: والنقطة.

101 بالقوة بما: بالقوة بما.

102 بقياسات: بقياسات.

103 أكبر: أكثر.

§23 ومن جملة ما تعلقوا به في ذلك قولهم: "إنّ القوة العقلية تدرك الكليات العقلية المجردة<sup>104</sup> عن القرائن فتدرك الإنسان المطلق |169| عند إدراكها الشخص المعين<sup>105</sup> والإنسان<sup>106</sup> المطلق هو غير الإنسان الشخصي، لأن الشخص مشاهد في مكان مخصوص والمطلق مجرد عن<sup>107</sup> هذه الأمور بل يدخل فيه كلّ ما يمكن أن يطلق<sup>108</sup> عليه اسم الإنسان بل لو عدم كل إنسان شخصي لبقيت حقيقة الإنسان المطلق في العقل وهذا لكل<sup>109</sup> شيء يشاهده<sup>110</sup> الحسّ مشخّصاً، فإذا<sup>111</sup> كان الكلي مجرداً<sup>112</sup> عن القرائن لم يخل تجرّده إما أن يكون إضافة إلى المأخوذ منه الذي هو الشخص المخصوص، وهذا محال لأن المأخوذ منه ذو وضع ومقدور وهيئة<sup>113</sup> ومكان، وإما أن يكون بالإضافة إلى الآخذ وهو النفس العاقلة<sup>114</sup> فينبغي أن لا يكون وضع ولا مقدور وأن لا يكون ذات أجزاء وأبعاض وإلا رام<sup>115</sup> فيما حلّ فيها أن يكون كذلك وقد عُرّف خلافه بما تقدّم".

#### §24 الاعتراض

يقال لهم: لا نسلم أنّ المدرك المعقول فيما ذكرتموه مجرد عن القرائن، فما أوردوه من المسميات الإنسان<sup>116</sup> المطلق فهو ينقض ما توهموه لأنه إنما يتصوره العقلاء كالشخص الذي له أوضاع وأعضاء مرتبة بعضها فوق بعضٍ وله قائمة مديدة<sup>117</sup> ولهذا فإنهم يفتصلون في بصرهم بين صورهم الإنسان

104 المجردة: المحمودة.

105 المعين: معين.

106 والإنسان: بالإنسان.

107 مجرد عن: محمود عند.

108 يطلق: ينطلق.

109 لكل: كل.

110 يشاهده: يشاهد.

111 فإذا: وإذا.

112 مجرداً: مجرد.

113 وهيئة: أو هيئة.

114 العاقلة: المعاقلة.

115 وإلا رام: والأكرام.

116 الإنسان: الانساني.

117 قائمة مديدة: قائمة مدبرة.

المطلق وبين صورة<sup>118</sup> الفرس<sup>119</sup> المطلق في الشكل والأوضاع، ولولا ذلك لما كان التصور معقولاً، فبطل قولهم إنَّ المطلق مجرد عن الوضع<sup>120</sup> والمقدار. يحقّق ذلك أنّ ما يعقل مجرداً عن قرائنه التي ليست داخلية<sup>121</sup> في حدّه وحقيقته، فأما ما يدخل في الحدّ والحقيقة فكيف يصحّ تصوّره مجرداً عنه، فهل هذا إلّا تصوّر له على خلاف ما هو به في حدّه وحقيقته، ومعلوم أنّ الإنسان المطلق إنما يتصوّر على هذه الهيئة التي هي ذات أوضاع<sup>122</sup> مخصوصة ومقدار<sup>123</sup> مخصوص حتى لو بطل تصوّره على هذا الوجه لم يصحّ تصوّره أصلاً، فلم يصحّ لهم ما ادّعوا من تجرّد المطلق.

§25 ثمّ لو سلّمنا لهم تجرّده عن القرائن فليس في ذلك ما يدلّ [169]ب على أنّ المدرك له العالم به يجب أن يكون مجرداً عن القرائن إذ لو كان إدراكه للمجرد يوجب<sup>124</sup> كونه مجرداً ويدلّ على ذلك لكان إدراكه للمركّب المشخص يوجب كونه مركّباً مشخصاً، ولا شك أنّ في المعلومات والمعقولات ما هو مركّب غير مجرد عن القرائن، فهم فيه بين أمرين: إن قالوا أنّ النفس هي العالمة بكلّ ذلك والمدركة له لزمهم على قود هذا الكلام أن تكون مركبة غير خالية عن القرائن، وإن قالوا أنّ العالم به والمدرك له سواها وهو الشخص المركّب المشاهد سلّموا ما أردناه من ذلك، وقيل لهم: فإذا كان هذا الشخص هو العالم بالأشياء المركبة والأمور التي لم تجرّد عن القرائن فما المانع<sup>125</sup> من إدراكه المعقولات المجردة، فإن راموا إثبات مانع من ذلك لم يجدوا إليه سبيلاً، ثمّ تعليلهم لتجرّد المعلوم بتجرّد العالم به لتعليل لا يصحّ لأنّ العالم إنّما يعلم الشيء ويدركه على ما هو به، فإن كان المعلوم مجرداً عنه مجرداً لا<sup>126</sup> أنه يكون لأجل إدراكه له ولا علمه به. ألا ترى أنا نعلم أنّ الفرس مثلاً على ما هو به من صفات الخيل، ولم يكن فرساً على ما هو به لأجل علمنا به، وكذلك سائر المعلومات فلم يصحّ تعليلهم تجرّد المعلوم بتجرّد

118 صورة: صوره.

119 الفرس: القرسن.

120 الوضع: الموضع.

121 داخلية: داخل.

122 أوضاع: اوضاع.

123 ومقدار: ومقدارا.

124 يوجب: لوجب.

125 فما المانع: والمانع.

126 لا: الا.

العالم، على<sup>127</sup> أنّ هذا التعليل يوجب أن يكون المعلوم بصفة العالم وهذا [..]<sup>128</sup> أن يكون المعلوم على ما هو عليه لأجل العالم به، فيلزم من ذلك أن يكون من علم شيئاً وجب أن يكون المعلوم<sup>129</sup> بصفة<sup>130</sup> العالم به حتى إذا علم أحدنا الفرس وغيره من الحيوانات بل سائر الجمادات وأنواع النبات وجب أن تكون هذه المعلومات بصفة العالم بها من الناس لأجل أنه عالم بها كما قالوه في تجرّد المعلوم أنه إنما ثبت لتجرّد العالم به، وفساد ذلك لا ينجفى.

§26 فأما استدلالهم على العالم المدرك للأمر المجرّدة بما أوردوه من |170| القسمة، وقولهم أن تجرّده لا يخلو<sup>131</sup> إما أن يكون لأجل المأخوذ منه أو لأجل الآخذ على ما ذكره، فإنه لا يصحّ لأنها قسمة غير حاصرة ولا دائرة بين إثبات ونفي، ولم يذكروا طريقةً تقتضي صحّتها. ويقال لهم: هل تعلمون<sup>132</sup> صحة هذه القسمة علمياً أولياً كما تعلمون أن العدد إما أن يكون زوجاً أو فرداً وأن الكل أكبر من الجزء، فإن ادعوا كون ذلك معلوماً كبروا وإن ادعوا كونه أولياً كانت<sup>133</sup> المكابرة أظهر لأن ذلك ليس بمعلوم فضلاً عن أن يكون أولياً إذ من الجائز أن يكون تجرّد المطلق لغير ما ذكره لوصحّ تجرّده.

§27 ثمّ يقال لهم: لماذا كانت العقول والنفوس مجرّدة عن القرائن وما علة ذلك؟ فإن قالوا: لأنّ موجبها مجرّد، قيل لهم: فيلزمكم أن تكون الأشياء كلها مجرّدة لأن مبدأها وموجبها مجرّد، وذلك باطل، فلم يصحّ التعليل بذلك، فظهر لك بهذه الجملة بطلان هذا الحكم وبطلان علته.

§28 ومن جملة ذلك قولهم: "لو كان العقل يعقل المعقولات بألة جسمانية لما عقل نفسه، ولا شكّ أنه يعقل نفسه فثبت أنه لا يعقل بألة جسمانية. والدليل على صحة المقدمة الأولى، وهي أنه لو عقل المعقولات بألة جسمانية لما عقل نفسه، أنا لما كانت الرؤية لما نراه من الأجسام بألة جسمانية [م<sup>134</sup>]

127 على: وعلى .

128 [كلمة لا تقر]: + من، ولعله لزم.

129 المعلوم: + على ما هو به (مشطوب).

130 بصفة: صفة .

131 يخلو: يخلوا .

132 تعلمون: تعلموا .

133 كانت: كان (مع تصحيح).

134 لم: كلمة لا تقرّ لانهدام الورقة .

تر 135 الرؤية نفسها، فكذلك كان يجب في العقل، والمقدمة الثانية تصحّ إذ لو لم يعقل نفسه لم يعقل غيره، ومعلوم أنه يعقل غيره، فصحّ أنه يعقل نفسه".

### §29 الاعتراض

إتالا نسلم صحة واحدة من المقدمتين لأنهما مبنيان على أنّ العقل هو الذي يعقل، وذلك مدفوع، بل العاقل هو الشخص والعقل آلة بها يعقل الأشياء فهو في كونه آلةً جارياً مجرى العين والأذن وسائر الآلات التي بها يدرك الحيّ ما يدركه.

§30 ثمّ استدلالهم على صحة المقدمة الأولى غير صحيح، لأنه ليس فيه أكثر من مجرد التشبيه من غير جامع يجمع بين الأمرين ولا بيان لمشاركتهما في وجه الحكم حتى إذا ثبت لأحدهما ثبت مثله للآخر، ومثل هذا التشبيه لا يعجز عنه أحد، وما هذا إلا بمثابة قول [القائل:]: هذه الفرس لا يقدر على قطع هذه المسافة كما أنّ هذه الفرس لا يقدر...† على قطعها أو قوله |170ب

†.....† وجوه تلك شيئاً†.....†

بطلان ذلك لأنه اقتصار على مجرد التشبيه كذلك هذا. فإن قالوا:

[إن] بما استحال في الرؤية أن ترى نفسها لكونها رائية بآلة جسمانية فكذلك العقل [لو] كان يعقل بآلة جسمانية لم يعقل نفسه. قيل لهم: لم قلت أنّ اسـ[تحالة]

الرؤية لنفسها لما ذكرت؟ فلا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلاً. ثمّ يقال لهم:

[ما أنكرتم] أنّ الرؤية إنما استحال أن ترى نفسها لأنها مما لا يصحّ أن ترى ولـ†.....†

†...† من الرائي لا يراها لا بآلة ولا بغير آلة. فأما العقل فإنه من جملة الـ† علوم †

في نفسه ولهذا صحّ من غيره أن يعقله سواء كان جوهراً على أصلهم أو عرضاً†...†

[†...† لأنه 137 عندنا العلوم الضرورية التي متى خلقها الله سبحانه في الو [احد منا]

كان عاقلاً ولا شك أنّ ذلك معقولاً في نفسه [معلوم] فصحّ أن [يعقل]

عاقل، سواء كان عاقلاً بآلة أو بغير آلة، وهذا فرق ظاهر بين †...†

135 تر: ترى.

136 هذه: هذا.

137 لأنه: لان.

اسناد ما اقرقا فيه إليه<sup>138</sup> دون ما قالوه. §31 ومن جملة ذلك قولهم: <sup>139</sup>"أن القوى [الدراكة] [بآلة] جسمانية يعرض لها من المواظبة بإدامة [الإدراك] كلال [كما أن القوة المحركة]<sup>140</sup> لإد[امة] [ال]حركة تفسد مزاج الأجسام وكذلك فالأمر الجليل يوهنها [وربما] [يف]سدها حتى لا [يدرك] عقيبها الخفي منها كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم [للبصر] فإنه ربما يفسد الحاسة أو عقده [ببها إدراك] الصوت الخفي أو [المرئيات] [ال]مدقيقة بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحسّ بعدها بحلاوة [دونها والأمر] [في القوة] العقلية بخلافه لأن إدامتها للنظر في المعقولات لا تتبعها ودركها [بها] [للضروريات] الجليلة يقويها<sup>141</sup> على إدراك النظريات [الخفية] ولا يضعفها [وإن عرض] لها في بعض الأوقات كلال فذلك لاستعمالها<sup>142</sup> القوة الخيا[لية] واستعمالها [بها] فتضعف القوة الخيالية فلا تخدم العقل فظهر أن ..... †

†..... † هذا كلام مبني على †..... †

## Text 2

Al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ: *al-Mas'ala al-kāshifa 'an buṭlān shubhat al-falāsifa* (Ms Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Glaser 215, fols 27r-31v, ZMT 00464; accessible via <https://wgid.org/vhmmml/readingRoom/view/140547>)

27 المسألة الكاشفة عن بطلان شبهة الفلاسفة  
27ب تأليف الفقير إلى رحمة ربه الحسن بن محمد بن الحسن الرصاص نفعه الله بالعلم وزينته بالحلم  
بمنه ولطفه

138 إليه: إضافة فوق السطر .

139 قارن ابن الملاحي، تحفة المتكلمين، ص 163 .

140 والإضافة عن تحقيق كتاب التحفة لابن الملاحي .

141 يقويها: مكرر في الاصل .

142 لاستعمالها: لاستعمالها .

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة:

إذا استدلت الفلاسفة على قدم العالم بأن تقول: قد ثبت أن الله سبحانه قادر على إيجاد العالم فيما لم يزل، وثبت أنه تعالى ذو دأج إلى الإحسان لم يزل، وثبت أنه لا مانع له عن إيجاد العالم فيما لم يزل إذ المنع عليه سبحانه محال، وثبت أنه لا صارف له عن إيجاد العالم فيما لم يزل، وقد تقرّر أن القادر على الفعل متى دعاه الداعي إليه ولا صارف له عنه وهو قادر عليه وغير ممنوع منه وجب وجوده من جهته لا محالة وإلا بطل كونه مقدوراً له ومتعلقاً به، فلو لم يوجد العالم من البراءى سبحانه في الأزل وخالص (كذا) من الصوارف المقابلة له في الأزل، لزم من ذلك أن يكون غير قادر على إيجاداه في الأزل أو ممنوعاً من إيجاداه في الأزل، وذلك مستحيل على الله سبحانه.

فالجواب عن ذلك:

إن البراءى سبحانه قادر فيما لم يزل على إيجاد العالم فيما لا يزال وذو دأج [فيما] لم يزل إلى الإحسان فيما لا يزال وليس بقادر فيما لم يزل على إيجاد العالم فيما لم يزل ولا هو فيما لم يزل ذو دأج [28] إلى الإحسان فيما لم يزل، وذلك لأن وجود العالم فيما لم يزل محال فيستحيل تعلق القدرة به ودعاء الداعي إليه لأن القدرة إنما تتعلق بالممكن في نفسه والداعي إنما يدعو إلى ما يعلم أو يعتقد أو يظن كونه ممكناً في نفسه. وأما ما يعلم أنه محال فيستحيل أن يدعو الداعي إليه، ومتى لم يكن البراءى فيما لم يزل قادراً على إيجاد العالم فيما لم يزل ولا ذا دأج إلى إيجاداه فيما لم يزل لم يلزم من ذلك وجوده فيما لم يزل وإنما يلزم وجوده فيما لا يزال إذ الفعل إنما يقع على الوجه الذي تتعلق به القدرة وعلى الحدّ الذي يدعو إليه الداعي.

وإنما قلنا بأن وجود العالم فيما لم يزل محال، لأنه قد ثبت أن العالم محدث موجود بعد العدم وأن كلّ محدث يحتاج إلى محدثٍ يحدّثه سابق له في الوجود، والدليل على أن العالم محدث أن العالم لم يخل من حوادث محصورة، وكلّ ما لم يخل من حوادث محصورة فهو محدث.

وهذا الدليل مبني على مقدّمتين، إحداهما أن العالم لم يخل من حوادث محصورة، والثانية أن كلّ ما لم يخل من حوادث محصورة فهو محدث.

والمقدّمة الأولى من هاتين المقدّمتين مشتتة على أربع دعاوي، الأولى أن في العالم أعراضاً، وهذا [28] بما يسلمه المخالفون لنا في هذه المسألة الموردون بهذه<sup>143</sup> الشبهة، والثانية أن تلك الأعراض

143 بهذه: لهذه.

محدثة، وهي أيضاً مما يسلمونه، والثالثة أن العالم لم يخل منها، وهي أيضاً مما يسلمونه. ولو نازعوا في هذه الثلاث الدعاوي أو في شيء منها لبينا صحتها بالأدلة المبسطة في كتب الكلام بما لا يتسع هذا الموضوع ذكره.

والدعوى الرابعة هو أن هذه الحوادث محصورة، وهي موضع النزاع بيننا وبين المرادين بهذه<sup>144</sup> الشبهة، فإنهم يزعمون أن كل واحد من الأعراض الموجودة في العالم محدث موجود بعد العدم ولكن جملتها لا أول لها بمعنى أن حادثاً قبله حادثٌ وقبل الحادث حادثٌ إلى ما [لا] أول له، على مثل ما يقولونه في حركات الأفلاك وغيرها، فيقال لهم: قد سلمت لنا حدوث الآحاد وادّعيتم قدم الجملة المركبة من تلك الآحاد، فأخبرونا هل الجملة هي الآحاد أم هي غير الآحاد؟

فإن قالوا: هي الآحاد، وليس ذلك من قولهم، قيل لهم: فإذا قلتم بأن الجملة هي الآحاد وقلتم بأن الآحاد لها أول وبأن الجملة لا أول لها، فكأنكم قلتم بأن الآحاد لها أول وبأنها لا أول لها معاً، وذلك هو اجتماع النقيضين وهو محال.

وإن قالوا بأن الجملة هي غير الآحاد، وهو قولهم، فإنهم يزعمون [29] أن الجملة غير الآحاد وأنها إنما حصلت من الآحاد والآحاد علة في حصول الجملة والجملة معلولة عن الآحاد ولهذا إذا رفعت الآحاد ارتفعت الجملة وإذا حصلت الآحاد حصلت الجملة. قيل لهم: فإذا كانت الآحاد عندكم علة في حصول الجملة والجملة عندكم يجب تقدمها على المعلول بالذات ويستحيل تقدم المعلول على علته بالزمان، فكيف تقول بأن الآحاد لها أول والجملة لا أول لها؟ وهل هذا إلا قول بتقدم المعلول على علته بالزمان وذلك محال، بل إذا كانت الآحاد علة في حصول الجملة وكان للآحاد أول كان للجملة أول بالضرورة، فثبت أن العالم لم يخل من حوادث محصورة.

وأما المقدمة الثانية، وهي أن كل ما لم يخل من حوادث محصورة فهو محدث، فهي من المقدمات الأولية التي لا تحتاج في التصديق بها إلى نظر واستدلال، وكشف ذلك أنه إذا لم يخل من حوادث محصورة فلم يتقدمها وإذا لم يتقدمها فهو إما معها وإما بعدها، وما كان وجوده مع وجود المحدث غير سابق له أو بعده فهو محدث بالضرورة، إذ لو كان قديماً لوجب أن يتقدم على المحدث ويسبقه سبقاً لا أول له، فإذا ثبت حدوث العالم، فالذي يدل على أن كل محدث محتاج إلى محدث سابق له في الوجود أن المحدث موجود على سبيل [29] الجواز، إذ لو كان موجوداً على سبيل الوجوب لم يكن بوجوب الوجود في حال أولى مما قبله من الأحوال، فكان يجب وجوده في الأزل وقد ثبت حدوثه. وإذا كان موجوداً على سبيل الجواز لم يكن بد من مؤثر يخرج من الجواز إلى الوجوب وإلا وجب بقاؤه على الجواز والعدم الأصلي، فلما خرج من العدم إلى الوجود وخرج وجوده من الجواز إلى

144 بهذه: لهذه.

الوجود، لم يكن بد من أمرٍ أخرجه من العدم إلى الوجود وأخرج وجوده من الجواز إلى الوجود. وذلك الأمر لا يخلو إما أن يكون مؤثراً على سبيل الصحة وهو الفاعل، أو على سبيل الإيجاب وهو العلة. ولا يجوز وجود العالم لعلّة<sup>145</sup> لأن تلك العلة كانت لا تخلو إما أن تكون معدومةً أو موجودةً، ولا يجوز أن تكون معدومةً لأن العدم الأصلي لا أول له، فكان يجب وجود العالم فيما لم يزل لعدم العلة فيما لم يزل، وذلك باطل لما قدّمنا من الدلالة على حدوثه ولأن العدم مقطعة الاختصاص والعدم لا يوجب إلّا بشرط<sup>146</sup> الاختصاص بالمعلول حتى يكون بأن يوجب له الصفة أولى من أن يوجبها لغيره. وإذا كانت موجودة فلا تخلو إما أن تكون قديمة أو محدثة، ولا يجوز أن يكون وجود العالم لعلّة قديمة لأنه كان يجب وجود العالم فيما لم يزل، وقد ثبت حدوثه، ولا يجوز أن يكون وجود العالم لعلّة محدثة لأنها تكون حينئذٍ موجودة على سبيل الجواز فكان يجب احتياجها في وجودها إلى علة، والكلام في تلك العلة كالكلام فيها، فإما أن تحتاج كلّ علة إلى علة إلى ما لا نهاية له وذلك محال، وإما أن تنتهي إلى محدث لا يحتاج في وجوده إلى علة، فيجب الاقتصار هاهنا والقضاء بأن العالم لا يحتاج في وجوده إلى علة لأن ما زاد على العالم مقدّر مفروض فليس بعضها بالإثبات ولا بالنفي أولى من البعض، فيجب نفي الجميع من المقدّر المفروض والاقتصار على المحقق المعلوم، فبطل أن يكون وجود العالم لمؤثر<sup>147</sup> على سبيل الإيجاب. وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يكون وجوده لمؤثر<sup>148</sup> على سبيل الصحة، ومعنى المؤثر على سبيل الصحة هو الذي يمكنه قبل حصول تأثيره أن يؤثر وأن لا يؤثر، وإذا كان ذلك معناه وجب تقدمه على تأثيره لوقتٍ يمكنه فيه أن يؤثر وأن لا يؤثر.

ثم لا يخلو محدث العالم إما أن يكون محدثاً أو قديماً لأن المعدوم يستحيل أن يكون قادراً على شيءٍ ومحدثاً لشيء، وباطل أن يكون محدثاً لأنه كان يجب احتياجه إلى محدثٍ والكلام في محدثه كالكلام فيه حتى يتسلسل ذلك إلى ما لا يتناهى من المحدثين ومحدثي المحدثين وذلك محال، ولا مخلص من هذا إلا الاقتصار على محدث واحد والقضاء بأنه قديم لولا أول لوجوده لأن ما زاد على المحدث الواحد مقدّر مفروض، فليس بعض ذلك بالإثبات ولا بالنفي أولى من البعض، فيجب نفي الجميع من المقدّر المفروض والاقتصار على المحقق المعلوم.

145 لعلّة: بعلّة.

146 بشرط: شرط.

147 لمؤثر: بمؤثر.

148 لمؤثر: بمؤثر.

وإذا ثبت حدوث العالم وثبت حاجته إلى محدثٍ قديمٍ سابق له ومتقدمٍ عليه تقدماً لا أول له، ثبت أن وجوده فيها لم يزل محالاً، لأن ذلك يبطل حكم فاعله ومحدثه في كونه مؤثراً على سبيل الصحة ويلحقه بالمؤثرات على سبيل الإيجاب التي قد أبطلنا أن يكون العالم موجوداً لأجلها لأن المؤثر على سبيل الصحة هو الذي يمكنه قبل تأثيره أن يؤثر وأن لا يؤثر وليس هناك حالة قبل ما لم يزل فيمكنه فيها أن يؤثر وأن لا يؤثر، وكذلك وجود العالم بعد ما لم يزل بتقدير أوقات محصورة محال لأنه يؤدي إلى القدح في قدم محدثه وبارئه من حيث أنه يكون قد تقدم عليه بأوقات محصورة فيكون لوجوده أول يشار إليه وذلك يبطل قدمه ويلحقه بالمحدثات وذلك محال لما قدمنا، فإذا لا يصح وجود العالم بعد ما لم يزل إلا على الحد الذي لا يقدح في قدم البارئ تعالى وهو أن يوجد بعد سبق بارئه له وتقدمه عليه تقدماً لا أول له.

ومتى كان الأمر كذلك لم يكن للبارئ سبحانه داعٍ إلى إيجاد العالم إلا على الوجه الممكن دون الوجه المستحيل فيكون سبحانه 31 في الأزل إذا دعا داعٍ إلى إيجاد العالم فيما لا يزال بعد تقدمه عليه تقدماً لا أول له وهو سبحانه العالم بذلك على التفصيل، فيوجد في الوقت الذي يعلم أن وجوده فيه ممكن وبالغ مبلغه في الصلاح والحكمة دون ما قبل ذلك.

ومتى كان كذلك لم يلزم ما توهموه من قدم العالم أو كون البارئ سبحانه عاجزاً أو ممنوعاً عن إيجاداه في الأزل إذ لا داعي له في الأزل إلى إيجاداه في الأزل لاستحالة وجوده في نفسه في الأزل، والعجز إنما يتصور عما يمكن كونه في نفسه لا عما يستحيل كونه في نفسه، وكذلك فالمنع إنما يتصور فيمن يدعوه الداعي إلى إيجاد أمر هو قادر عليه في وقت فيتعذر عليه فعلم أن ذلك لمنع عرض.

ومتى قيل: فإذا كان وجود العالم فيما لم يزل مستحيلاً ممتنعاً وجب أن يكون وجوده فيما بعد مستحيلاً ممتنعاً لأن الممتنع لا يجوز أن يصير صحيحاً ممكناً، قلنا: إن هذا لا يصح، وذلك لأن الممتنع ينقسم إلى قسمين، فنه ما يمتنع لحال يرجع إليه فلا يجوز أن يصير ممكناً قط كوجود ثابٍ للقديم سبحانه وكانقلاب الجوهر عرضاً والعرض جوهرًا وكاجتماع النقيضين والضدين وغير ذلك، ومنه ما يمتنع لحال يرجع إلى غيره فيجوز أن يصير ممكناً 31 لزوال تلك الحال الراجعة إلى ذلك الغير، وذلك نحو امتناع رؤيتنا للمحجوب لمكان الحجاب، فإن الرؤية يجوز أن تصير ممكنة لزوال الحجاب وامتناع الفعل عند اعتراض المانع فإنه يجوز أن يصير ممكناً عند زوال المانع إلى غير ذلك، وامتناع وجود العالم فيما لم يزل من هذا القبيل فإن العالم إنما امتنع وجوده فيما لم يزل وفيما بعده بمقدار أوقات محصورة لأنه يؤدي إلى إبطال كون بارئه مؤثراً في وجوده على سبيل الصحة والاختيار ويؤدي إلى القدح في قدم بارئه وتقدمه عليه بعد ما لا أول له، وقد دلّ الدليل على أن ذلك واجب ثبوته لبارئه، ووجوده بعد ذلك

لا يؤدي إلى واحدٍ من هذين المحالين فلم يكن ممتنعاً ولا مستحيلاً بل كان صحيحاً ممكناً داخلًا تحت المقدور، فهذه طريقة القول في هذه المسألة.  
تمّ ذلك والحمد لله وحده وصلواته على رسوله محمد النبي وعلى آله وسلامه.

Text 3

Al-Hasan al-Raṣṣāṣ: *Mas'ala fī ibtāl al-qawl bi-talāzum al-hayūlā wa-l-ṣūra wa-anna l-jism murakkab minhumā* (Ms Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Glaser 215, fols 31v-33r, ZMT 00464; accessible via <https://w3id.org/vhmmml/readingRoom/view/140547>)

31ب مسألة في إبطال القول بتلازم الهيولى والصورة وأن الجسم مركب منهما  
[تأليف الحسن بن محمد بن الحسن الرصاص]  
بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة:

اعلم أن من ذهب إلى أن الجسم مركب من هيولى وصورة<sup>149</sup> وقال بتلازمهما وأن الهيولى تحتاج إلى الصورة في<sup>150</sup> وجودها<sup>32</sup> بالفعل احتياج المعلول إلى العلة وأن الصورة تحتاج إلى الهيولى في وجودها بالفعل احتياج الحال إلى المحلّ والمشروط إلى الشرط، يلزمه أن لا يصحّ حصول واحدة منهما من حيث أنه قد جعل كلّ واحدة منهما محتاجة إلى صاحبتها في نفس ما احتاجت إليها صاحبتها فيه، وهو الوجود بالفعل، حتى توجد الصورة فيها بالفعل <و> حتى تكون الهيولى موجودة بالفعل لأن حلول الموجود في المعدوم محال، فيكون قد جعل وجود كلّ واحدة منهما غاية لوجود الأخرى وموقفاً عليه، وذلك يوجب أن لا توجد أولاً واحدة منهما، وهذا محال لأنه يلزم منه أن لا يوجد الجسم الذي هو مركب منهما وقد ثبت وجوده، فيبطل بذلك قولهم بتركيبه منهما على هذا الحدّ، ولا يلزمنا مثل ذلك إذا قلنا بأن الجسم محتاج إلى التأليف وبأن التأليف محتاج إلى الجسم، وذلك لأننا لم نقل بحاجة كلّ واحد من الجسم والتأليف إلى<sup>151</sup> صاحبه في نفس ما احتاج إليه صاحبه فيه، بل قلنا بأن التأليف محتاج في وجوده إلى وجود أجزاء الجسم التي هي الجواهر وإلى تميزها وإلى

149 صورة: + كلمة لا تقرأ وهي مشطوبة.

150 في: وفي.

151 إلى: إلا.

تجاوزها<sup>152</sup>، ولهذا لا يصح وجود<sup>153</sup> التأليف فيها عند تقدير عدمها ولا عند فرضها موجودة غير متحيزة ولا مختصة بجزء دون حيز ولا عند فرض وجودها<sup>32</sup> بمرتبة غير متجاوزة، فعرفنا بذلك أن التأليف محتاج في وجوده إلى وجود الجواهر وتحيزها وتجاوزها لأن عند اجتماع هذه الأمور يصح وجود التأليف في الجواهر وعند فقدانها أو فقد أحدها يستحيل وجوده فيها، وليست أجزاء الجسم محتاجة إلى وجود التأليف لا في وجودها ولا في تحيزها ولا في تجاوزها، بل إنما تحتاج إلى التأليف لتصير به جسمًا، أي لتصير به مؤلفة طولاً وعرضاً وعمقاً، وذلك معنى جسميتها، ولهذا يصح فرض وجود أجزاء الجسم جواهر أفراداً مثورة بحيث لا<sup>154</sup> تأليف بينها، فقد حصل في هذا الفرض وجودها وتحيزها بدون وجود التأليف ولكنها لا تصير طويلة عريضة عميقة إلا بالتأليف، فالجسم محتاج إلى التأليف في كونه جسمًا وهوكون أجزائه مؤلفة طولاً وعرضاً وعمقاً لا في وجوده وتحيزه الذي هو وجود أجزائه وتحيزها، فلم يلزمنا التوقف لأن وجه الحاجة مختلف وليس بواحد.

وكذلك إذا قلنا في الجوهر أنه محتاج إلى الكون، وفي الكون أنه محتاج إلى الجوهر، لأننا لم نقل بحاجة كل واحد منهما إلى صاحبه في الوجود كما قالوه في الهيولى والصورة حتى يلزمنا ما الزمناهم من التوقف، وإنما قلنا بحاجة الكون في الجوهر المعدم ولا فيما<sup>33</sup> فرض موجوداً وليس بمتحيز، وقلنا بأن الجوهر لا يحتاج إلى وجود الكون لا في وجوده ولا في تحيزه، ولهذا يصح وجود الجوهر متحيزاً، وإن لم يوجد فيه ذلك الكون بعينه بأن يوجد فيه كون مثله فيكون به<sup>155</sup> كائناً في تلك الجهة أو يوجد فيه كون يصاده، فيكون به<sup>156</sup> كائناً في جهة أخرى. وإنما يحتاج الجوهر إلى الكون في صفة تتبع وجود الجوهر وتحيزه، وهي كونه كائناً في جهة معينة واختصاصه بجزء دون غيره، وإذا اختلف وجه الحاجة لم يلزم التوقف، وإنما يلزم التوقف متى اتحد وجه الحاجة في الجنس كما قالوه في الهيولى والصورة، فعلى هذه الطريقة يجري القول في هذه المسألة.

والحمد لله حق حمده وصلواته على سيدنا محمد النبي وعلى آله الطيبين وسلامه عليه وعليهم أجمعين.

152 تجاوزها: تجاوزها.

153 وجود: وجوده.

154 بحيث لا: يصير (مع تصحيح).

155 به: له.

156 به: له.