

Frühe muʿtazilitische Häresiographie

Zwei Werke des Nāši' al-Akbar (gest. 293 H.)

Josef van Ess

Orient-Institut der DMG Beirut

Beiruter Texte und Studien **Band 11**





Josef van Ess wurde 1934 geboren. Er promovierte 1959 in Bonn und habilitierte sich 1964 in Frankfurt. Nach Gastprofessuren an der UCLA (1967) und an der AUB (1967-1968) war er von 1968 bis 1999 Professor für Islamwissenschaft in Tübingen. Sein Hauptforschungsgebiet ist die frühe islamische Theologie.





BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

1. MICHEL JIHA: Der arabische Dialekt von Bišmizzin. Volkstümliche Texte aus einem libanesischen Dorf mit Grundzügen der Laut- und Formenlehre. 1964. XVII, 185 S.
2. BERNHARD LEWIN: Arabische Texte im Dialekt von Hama. Mit Einleitung und Glossar. 1966. *48*, 230 S.
3. THOMAS PHILIPP: Ġurġi Zaidān. His Life and Thought. 1979. 249 S.
4. ‘ABD AL-ĠANĪ AN-NĀBULUSĪ: At-tuḥfa an-nābulusiya fi r-riḥla aṭ-ṭarābulusiya. Hrsg. u. eingel. von HERIBERT BUSSE. 1971. XXIV, 10 S. dt. Text, 133 S. arab. Text.
5. BABER JOHANSEN: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen. 1967. XIX, 259 S.
6. HERIBERT BUSSE: Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945–1055). 1969. XIV, 610 S., 6 Taf., 2 Ktn.
7. JOSEF VAN ESS: Traditionistische Polemik gegen ‘Amr b. ‘Ubaid. Zu einem Text des ‘Ali b. ‘Umar ad-Dāraquṭnī. 1967. 74 S. dt. Text, 16 S. arab. Text, 2 Taf.
8. WOLFHART HEINRICHS: Arabische Dichtung und griechische Poetik. Hāzim al-Qarṭāġannis Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe. 1969. 289 S.
9. STEFAN WILD: Libanesisches Ortsnamen. Typologie und Deutung. 1973. XII, 391 S.
10. GERHARD ENDRESS: Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio Theologica* in arabischer Übersetzung. 1973. XVIII, 348 S. dt. Text, 90 S. arab. Text.
11. JOSEF VAN ESS: Frühe mu‘tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Naši‘ al-Akbar (gest. 293 H.). 1971, unveränderter Nachdruck 2003. XII, 185 S. dt. Text, 134 S. arab. Text.
12. DOROTHEA DUDA: Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16.–18. Jh. Die Sammlung Henri Pharaon in Beirut. 1971. VI, 176 S., 88 Taf., 6 Farbtaf., 2 Faltpläne.
13. WERNER DIEM: Skizzen jemenitischer Dialekte. 1973. XII, 166 S.
14. JOSEF VAN ESS: Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiġra. 1977. XII, 280 S. dt. Text, 57 S. arab. Text.
15. GREGOR SCHOELER: Arabische Naturdichtung. Die zahriyāt, rabi‘iyāt und rauḍiyāt von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanaubarī. 1974. XII, 371 S.
16. HEINZ GAUBE: Ein arabischer Palast in Südsyrien. Ḥirbet el-Baiḍa. 1974. XIII, 156 S., 14 Taf., 3 Faltpläne, 12 Textabb.
17. HEINZ GAUBE: Arabische Inschriften aus Syrien. 1978. XXII, 201 S., 19 Taf.
18. GERNOT ROTTER: Muslimische Inseln vor Ostafrika. Eine arabische Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts. 1976. XII, 106 S. dt. Text m. 2 Taf. u. 2 Ktn., 116 S. arab. Text.
19. HANS DAIBER: Das theologisch-philosophische System des Mu‘ammar Ibn ‘Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.). 1975. XII, 604 S.
20. WERNER ENDE: Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts. 1977. XIII, 309 S.
21. ŠALĀḤADDĪN AL-MUNAĠĠID, STEFAN WILD, Hrsg. und eingel.: Zwei Beschreibungen des Libanon. ‘Abdalġanī an-Nābulusī Reise durch die Biqā‘ und al-‘Uṭāifīs Reise nach Tripolis. 1979. XVII u. XXVII, 144 S. arab. Text, 1 Kte. u. 2 Faltktn.
22. ULRICH HAARMANN, PETER BACHMANN, Hrsg.: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und

23. ROTRAUD WIELANDT: Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur. 1980. XVII, 652 S.
24. REINHARD WEIPERT, Hrsg.: Der Diwān des Rāʿī an-Numairi. 1980. IV dt., 363 S. arab. Text.
25. ASʿAD E. KHAIRALLAH: Love, Madness and Poetry. An Interpretation of the Maġnūn Legend. 1980. 163 S.
26. ROTRAUD WIELANDT: Das erzählerische Frühwerk Maġmūd Taymūr. 1983. XII, 434 S.
27. ANTON HEINEN: Islamic Cosmology. A study of as-Suyūfī's al-Hay'a as-sunniya fi l-hay'a as-sunniya with critical edition, translation and commentary. 1982. VIII, 289 S. engl. Text, 78 S. arab. Text.
28. WILFERD MADELUNG: Arabic Texts concerning the history of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gilān. 1987. 23 S. engl. Text, 377 S. arab. Text.
29. DONALD P. LITTLE: A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ḥaram aš-Šarīf in Jerusalem. 1984. XIII, 480 S. engl. Text, 6 S. arab. Text, 17 Taf.
30. Katalog der arabischen Handschriften in Mauretaniien. Bearbeitet von U. Rebstock, R. Osswald und A. Wuld ʿAbdalqādir. 1988. XII, 164 S.
31. ULRICH MARZOLPH: Typologie des persischen Volksmärchens. 1984. XIII, 312 S., 5 Tab. u. 3 Ktn.
32. STEFAN LEDER: Ibn al-Ġauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft. 1984. XIV, 328 S. dt. Text, 7 S. arab. Text, 1 Faltaf.
33. RAINER OSSWALD: Das Sokoto-Kalifat und seine ethnischen Grundlagen. 1986. VIII, 177 S.
34. ZUHAIR FATHALLĀH, Hrsg.: Der Diwān des ʿAbd al-Laṭīf Faṭḥallāh. 1984. 1196 S. arab. Text. In zwei Teilen.
35. IRENE FELLMANN: Das Aqrābādin al-Qalānisi. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchungen zur arabisch-pharmazeutischen Literatur. 1986. VI, 304 S.
36. HÉLÈNE SADER: Les États Araméens de Syrie depuis leur Fondation jusqu'à leur Transformation en Provinces Assyriennes. 1987. XIII, 306 S. franz. Text.
37. BERND RADTKE: Adab al-Mulūk. 1991. XII, 34 S. dt. Text, 145 S. arab. Text.
38. ULRICH HAARMANN: Das Pyramidenbuch des Abū Ġaʿfar al-Idrisī (st. 649/1251). 1991. XI u. VI, 94 S. dt. Text, 283 S. arab. Text.
39. TILMAN NAGEL, Hrsg.: Göttinger Vorträge – Asien blickt auf Europa, Begegnungen und Irritationen. 1990. 192 S.
40. HANS R. ROEMER: Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350–1750. 1989. X, 525 S.
41. BIRGITTA RYBERG: Yūsuf Idris (1927–1991). Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch. 1992. 226 S.
42. HARTMUT BOBZIN: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa. 1995. XIV, 590 S. dt. Text.
43. BEATRIX OSSENDORF-CONRAD: Das „K. al-Wāḍiḥa“ des ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb. Ed. und Kommentar zu Ms. Qarawiyyīn 809/49 (Abwāb aṭ-ṭahāra). 1994. 574 S. dt. Text mit 71 S. arab. Edition, 45 S. Faks.
44. MATHIAS VON BREDOW: Der Heilige Krieg (ġihād) aus der Sicht der malikitischen Rechtsschule. 1994. 547 S. arab. Text, 197 S. dt. Text und Indices.
45. OTFRIED WEINTRITT: Formen spätmittelalterlicher islamischer Geschichtsdarstellung. Untersuchungen zu an-Nuwairi al-Iskandarānis Kitāb al-Ilmām und verwandten zeitgenössischen Texten. 1992. X, 226 S. dt. Text.
46. GERHARD CONRAD: Die qūḍāt Dimašq und der maḍhab al-Auzāʿī. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte. 1994. XVIII, 828 S.
47. MICHAEL GLÜNZ: Die panegyrische qaṣida bei Kamāl ud-dīn Ismāʿīl aus Isfahan. Eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Beginn des 7./13. Jahrhunderts. 1993. 290 S.
48. AYMAN FUʿAD SAYYID: La Capitale de l'Égypte jusqu'à l'Époque Fatimide – Al-Qāhira et Al-Fuṣṭāt



49. JEAN MAURICE FIEY: *Pour un Oriens Christianus Novus*. 1993. 286 S. franz. Text.
50. IRMGARD FARAH: *Die deutsche Pressepolitik und Propagandatätigkeit im Osmanischen Reich von 1908–1918 unter besonderer Berücksichtigung des „Osmanischen Lloyd“*. 1993. 347 S.
51. BERND RADTKE: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*. 1992. XII, 544 S.
52. LUTZ RICHTER-BERNBURG: *Der Syrische Blitz – Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung*. 1998. 452 S. dt., 99 S. arab. Text.
53. FRITZ MEIER: *Bausteine I-III. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*. Hrsg. von Erika Glassen und Gudrun Schubert. 1992. I und II 1195 S., III (Indices) 166 S.
54. FESTSCHRIFT EWALD WAGNER ZUM 65. GEBURTSTAG: Hrsg. von Wolfhart Heinrichs und Gregor Schoeler. Band I und II. 1994. Bd. 1: *Semitische Studien unter besonderer Berücksichtigung der Südsemitistik*. XV, 284 S. Bd. 2: *Studien zur arabischen Dichtung*. XVII, 641 S.
55. SUSANNE ENDERWITZ: *Liebe als Beruf. Al-‘Abbās Ibn al-Aḥnaf und das Ġazal*. 1995. IX, 246 S. dt. Text.
56. ESTHER PESKES: *Muḥammad b. ‘Abdalwahhāb (1703–1792) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābiya*. 1993. VII, 384 S.
57. FLORIAN SOBIEROJ: *Ibn Ḥafif aš-Širāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung*. 1998. IX, 442 S. dt. Text, 48 S. arab. Text.
58. FRITZ MEIER: *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya. I. Die Herzensbindung an den Meister. II. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen*. 1994. 366 S.
59. JÜRGEN PAUL: *Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler: Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit*. 1996. VIII, 310 S. dt. Text.
60. JOHANN CHRISTOPH BÜRGEL, STEPHAN GUTH, Hrsg.: *Gesellschaftlicher Umbruch und Historie im zeitgenössischen Drama der islamischen Welt*. 1995. XII, 295 S.
61. BARBARA FINSTER, CHRISTA FRAGNER, HERTA HAFENRICHTER, Hrsg.: *Rezeption in der islamischen Kunst*. 1999. 332 S. dt. Text, Abbildungen.
62. ROBERT B. CAMPBELL, ed.: *A‘lām al-adab al-‘arabī al-mu‘aṣir. Siyar wa-siyar dātiyya. (Contemporary Arab Writers. Biographies and Autobiographies)*. 2 Bde. 1996. 1380 S. arab. Text.
63. MONA TAKIEDDINE AMYUNI: *La ville source d’inspiration. Le Caire, Khartoum, Beyrouth, Paola Scala chez quelques écrivains arabes contemporains*. 1998. 230 S. franz. Text.
64. ANGELIKA NEUWIRTH, SEBASTIAN GÜNTHER, BIRGIT EMBALÓ, MAHER JARRAR, eds: *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature. Proceedings of the Symposium held at the Orient-Institut Beirut, June 25th – June 30th, 1996*. 1999. 640 S. engl. Text.
65. *Türkische Welten 1*. KLAUS KREISER, CHRISTOPH K. NEUMANN, Hrsg.: *Das Osmanische Reich in seinen Archivalien und Chroniken. Nejat Göyünç zu Ehren*. Istanbul 1997. XXIII, 328 S.
66. *Türkische Welten 2*. CABBAR, SETTAR: *Kurtuluş Yolunda: a work on Central Asian literature in a Turkish-Uzbek mixed language*. Ed., transl. and linguistically revisited by A. SUMRU ÖZSOY, CLAUS SCHÖNIG, ESRA KARABACAK, with contribution from Ingeborg Baldauf. Istanbul 2000.
67. *Türkische Welten 3*. GÜNTER SEUFERT: *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft*. Istanbul 1997. 600 S.
68. EDWARD BADEEN: *Zwei mystische Schriften des ‘Ammār al-Bildisi*. 1999. 146 u. 122 S. arab., 142 S. dt. Text.
69. THOMAS SCHEFFLER, HÉLÈNE SADER, ANGELIKA NEUWIRTH, eds: *Baalbek: Image and Monument, 1898–1998*. 1998. XIV, 348 S. engl. u. franz. Text.
70. AMIDU SANI: *The Arabic Theory of Prosification and Versification. On ḥall and nazm in Arabic Theoretical Discourse*. 1988. XIII, 186 S.
71. ANGELIKA NEUWIRTH, BIRGIT EMBALÓ, FRIEDERIKE PANNEWICK: *Kulturelle Selbstbehauptung*



72. S. GUTH, P. FURRER, J.C. BÜRGEL, eds: *Conscious Voices. Concepts of Writing in the Middle East*. 1999. XXI, 332 S. engl., dt., franz. Text.
73. *Türkische Welten 4*. SURAYA FAROQHI, CHRISTOPH K. NEUMANN, eds: *Glorious Table, Prosperous Home. Studies in Ottoman Food and Housing*. In Vorbereitung.
74. BERNARD HEYBERGER, CARSTEN WALBINER, eds.: *Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane*. 2002. VIII, 244 S.
75. *Türkische Welten 5*. TOBIAS HEINZELMANN: *Die Balkankrise in der osmanischen Karikatur. Die Satirezeitschriften Karagöz, Kalem und Cem 1908–1914*. 1999. 290 S. dt. Text, 77 Abb., 1 Karte.
76. THOMAS SCHEFFLER, ed.: *Religion between Violence and Reconciliation*. 2002. XIV, 578 S.
77. ANGELIKA NEUWIRTH, ANDREAS PFLITSCH, eds: *Crisis and Memory in Islamic Societies*. 2001. XII, 540 S.
78. FRITZ STEPPAT: *Islam als Partner: Islamkundliche Aufsätze 1944–1996*. 2001. XXX, 424 S., 8 Abb.
79. PATRICK FRANKE: *Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*. 2000. XV, 620 S., 23 Abb.
80. ROBERT SCHICK: *Islamic Monuments in Jerusalem*. Im Druck.
81. THOMAS SCHEFFLER: *Der gespaltene Orient: Orientbilder und Orientpolitik der deutschen Sozialdemokratie von 1850 bis 1950*. In Vorbereitung.
82. *Türkische Welten 6*. GÜNTER SEUFERT, JACQUES WAARDENBURG, eds: *Türkischer Islam and Europa*. 1999. 352 S. dt. und engl. Text.
83. MICHAEL GLÜNZ: *Randlinien mit Herzblut gezogen. Text, Form und Bedeutung in der persischen Ghazal-Dichtung des 15. Jahrhunderts*. Im Druck.
84. *Türkische Welten 7*. ANGELIKA NEUWIRTH, JUDITH PFEIFFER, BÖRTE SAGASTER, eds: *The Ghazal as a Genre of World Literature. The Ottoman Ghazal in its Historical Context*. In Vorbereitung.
85. *Türkische Welten 8*. BARBARA PUSCH, Hrsg.: *Die neue muslimische Frau: Standpunkte & Analysen*. 2001. 326 S.
86. *Türkische Welten 9*. ANKE VON KÜGELGEN: *Inszenierung einer Dynastie – Geschichtsschreibung unter den frühen Mangiten Bucharas (1747–1826)*. 2002. XII, 518 S.
87. OLAF FARSCID: *Islamische Ökonomik und Zakat*. In Vorbereitung.
88. JENS HANSSSEN, THOMAS PHILIPP, STEFAN WEBER, eds: *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire*. 2002. X, 378 S., 71 Abb.
89. ANGELIKA NEUWIRTH, THOMAS BAUER, eds: *Migration of a Literacy Genre: Studies in Ghazal Literature*. In Vorbereitung.
90. AXEL HAVEMANN: *Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jahrhunderts: Formen und Funktionen des historischen Selbstverständnisses*. 2002. XIV, 341 S.
91. HANNE SCHÖNIG: *Schminken, Düfte und Räucherwerk der Jemenitinnen: Lexikon der Substanzen, Utensilien und Techniken*. 2002. XI, 415 S., 130 Abb., 1 Karte.

Orientinstitut der DMG
 Rue Hussein Beyhum, Zokak el-Blat, Beirut
 P.O.B. 11-2988, Riad Solh 1107 2120
 Tel.: 01-372940 / 376598, Fax: 01-376599
 e-mail: oib-bib@oidmg.org

ERGON Verlag
 Grombühlstraße 7
 97080 Würzburg
 Tel: 0049-931-200084, Fax: 0049-931-282872
 e-mail: ergon-verlag@t-online.de



Frühe muʿtazilitische Häresiographie

Zwei Werke des Nāṣiʾ al-Akbar (gest. 293 H.)

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT
DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

BAND 11



FRÜHE MUṬAZILITISCHE HÄRESIOGRAPHIE

Zwei Werke des Nāši' al-Akbar (gest. 293 H.)

herausgegeben und eingeleitet von

Josef van Ess

BEIRUT 2003

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION



Umschlaggestaltung: Taline Yozgatian

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-89913-277-7

© 2003 Orient-Institut (unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1971)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmung sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Gedruckt mit Unterstützung des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Ergon-Verlag, Dr. H.-J. Dietrich
Grombühlstr. 7, D-97080 Würzburg

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier
Printed in Lebanon



RUDI PARET
zum siebzigsten Geburtstag

urn:nbn:de:gbv:3:5-91121/fragment/page=00000015



VORWORT

Die vorliegende Veröffentlichung ist nicht geradlinig entstanden. Im Jahre 1961 sandte mir H. Ritter den Film eines häresiographischen Textes, den F. Sezgin in Bursa gefunden hatte; es handelte sich um jene Handschrift, in der das erste der beiden hier edierten Fragmente, das Anfangskapitel eines Buches des Muʿtaziliten ʿAbdallāh b. Muḥammad an-Nāṣīʿ (gest. 293/906), durch die Abschrift eines verhältnismäßig wertlosen späteren häresiographischen Werkes orthodoxer Provenienz ergänzt worden war. Damals entging mir die Verschiedenheit der beiden zusammengefügteten Teile; sie waren ziemlich geschickt miteinander verbunden, und der Film ließ sekundäre Kriterien, wie etwa die Färbung des Papiere, nicht erkennen. Ich schloß darum aus der späten Abfassung des hinzugefügten Teiles, dessen Abhängigkeit von Šahrastānī unmittelbar zutage lag, auf eine irrtümliche Zuschreibung an den frühen muʿtazilitischen Autor. So blieb der Film liegen, bis mich H. Ritter, nach erneuter Prüfung des Sachverhaltes, auf die Bruchstelle in der Handschrift aufmerksam machte; diese war in der Tat, wenn man einmal von ihr wußte, auch im Film nicht zu übersehen, schon allein wegen des abweichenden Schriftduktus beider Stücke. 1966 begann ich darum erneut, mich mit dem Text zu beschäftigen; 1967 sprach ich darüber auf dem 27. Internationalen Orientalistenkongreß in Ann Arbor. Ein Aufenthalt an der Amerikanischen Universität in Beirut 1967-68 gab mir Zeit, das Fragment abzuschreiben und zur Edition fertigzumachen; in Tübingen kam im Winter 1968/69 die Einleitung hinzu.

Als ich im Begriff stand, die Publikation für den Druck freizugeben, wies mich H. Daiber, Heidelberg, in einem gelegentlichen Gespräch darauf hin, daß Nāṣīʿ auch in G. Graf's *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* erwähnt werde; ihn in christlicher Umgebung zu suchen, nachdem die muslimische Überlieferung kaum mehr als seinen Namen bewahrt hatte, war mir nicht eingefallen. In der Tat waren, wie sich bald herausstellte, umfangreiche Exzerpte aus einer zweiten häresiographischen Schrift in der Widerlegung durch einen koptischen Autor des 13. Jh's erhalten geblieben; der Zufall hatte es gewollt, daß Nāṣīʿ

gleich zwiefach in einem Genus seiner Schriftstellerei die Jahrhunderte überlebte, das seinen muslimischen Biographen überhaupt nicht erwähnenswert erschienen war. Es lag nahe, auch diesen Text noch heranzuziehen; A. Böhlig, Tübingen, und S. Wild, Beirut, waren mir bei der Beschaffung eines Films der einzigen Handschrift (Kairo, Patriarchat Copte) behilflich. Flüchtige Durchsicht ergab, daß das Werk trotz seiner Unvollständigkeit und der stark verderbten Überlieferung unsere Kenntnis der islamischen Häresiographie erheblich erweitert; ebenso wie das Bursaer Fragment erhält es seinen besonderen Quellenwert dadurch, daß Nāṣī's wissenschaftliches Oeuvre von der Nachwelt kaum zur Kenntnis genommen worden ist. Dies war Anlaß genug, die bereits abgeschlossene Publikation noch einmal aufzunehmen und um die Kairiner Exzerpte zu erweitern.

Die Edition kann bei beiden Werken nicht den Anspruch erheben, den Text völlig wiederhergestellt zu haben; vor allem das Kairiner Unicum war im einzelnen so verderbt, daß trotz aller Konjekturen sich der Sinn mancher Stellen nicht erschloß oder nur mit großen Bedenken als erschlossen gelten konnte. Naheliegende Verbesserungen wurden, um die Lektüre nicht allzu sehr zu erschweren, in den Text genommen; andere, weniger gut gesicherte, werden im kritischen Apparat vorgeschlagen. Näheres dazu findet sich in den beiden Handschriftenbeschreibungen (unten S. 56 ff. und S. 120 f.). Der Belegstellenapparat bietet nur eine Auswahl der Parallelen; besonders berücksichtigt wurden dabei die *Maqālāt al-Islāmīyīn* des Ašʿarī, da in der Ritter'schen Edition die ganze spätere Überlieferung bereits aufgearbeitet ist. Für den ersten Text, der sich hauptsächlich der Imamatsfrage widmet, wurden, dem Charakter dieser Problemstellung entsprechend, zudem die *Fīraq aš-Šīʿa* des Naubahtī verglichen; auf die erweiterte Fassung dieses Werkes im *K. al-Maqālāt wal-fīraq* des Saʿd b. ʿAbdallāh al-Qummī wurde nur dann verwiesen, wenn diese sich in ihrem Sondergut mit den Angaben des Nāṣī berührt. Fernerstehende Belege blieben unberücksichtigt; nur im Apparat des zweiten Textes (*K. al-Ausaf*) ist gelegentlich auf Stellen verwiesen, die weniger durch ihre Übereinstimmung als durch ihren Kontrast den Zusammenhang erhellen.

Als weitere Verständnishilfe möge man die Inhaltsübersichten der Einleitung auffassen (S. 25 ff. und 61 ff.). Eine systematische Erforschung der beiden Texte ist mit ihnen nicht beabsichtigt; eher ist in

ihnen mit gewissem Zufall das zusammengestellt, was sich bei längerer Beschäftigung mit dem Text und beim Vergleichen der Parallelen ergab. Es ging dabei um ein doppeltes Ziel: zuerst sollte hervorgehoben werden, was sich in Nāši's Traktaten an Neuem findet; zum zweiten aber sollte — und dies gilt vor allem für das *K. al-Ausaʿ* — auch Nichtarabisten und denen unter den Arabisten, die der muslimischen Sektengeschichte fernerstehen, der Zugang zum Text erleichtert werden. Das führte zu einer gewissen Verlagerung der Akzente: das Kapitel über die Christen und ihre Sekten aus dem *K. al-Ausaʿ* sowie der Schlußabschnitt über die antiken *maqālāt* wurden unverhältnismäßig ausführlich behandelt, da hier mit gelegentlichem Interesse der Theologen und der Philosophiehistoriker zu rechnen ist; sie sollen durch eine Übersetzung der wichtigsten Passagen und eine Zusammenfassung der anderen, weniger wesentlichen, in die Lage versetzt werden, den Wert des Textes abzuschätzen und gegebenenfalls sich in gezielter Frage bei einem Orientalisten Rat zu holen. Je mehr der Text nur noch für den Islamisten von Interesse war, desto stärker trat dieser Aspekt der Übersicht zurück; ein Arabist wird es ohnehin vorziehen, das Original zu lesen. Da es darum ging, den Text zugänglich zu machen und in seiner Struktur und gegebenenfalls auch seinen Abhängigkeiten zu erschließen, mußte eine kritische Stellungnahme zu seinem Inhalt und ein detaillierter Vergleich mit der historischen Wirklichkeit unterbleiben; die Intention dieser Übersichten ist nicht historisch, sondern philologisch. Dem Leser sollen jene ersten Schritte, die der Herausgeber zum Verständnis des Textes tun mußte, leichtgemacht werden, damit er umso schneller über sie hinausgelangen kann.

Dank gilt all denen, die an der Entstehung des vorliegenden Buches ihren Anteil hatten. Einige von ihnen sind zu Anfang dieses Berichtes bereits genannt; andere traten in der letzten Phase der Arbeit hinzu, Tübinger Kollegen, die mir durch ihren Rat Probleme des Textverständnisses erleichterten: H.-D. Altendorf, A. Böhlig und W. Müller halfen bei der Interpretation des Kapitels über die Christen (II 17-51), W. Haase, M. Schramm und M. Ullmann bei den komplizierten Fragen der antiken Überlieferung (II 166-209). A. Spitaler beriet mich bei der Anlage des Reimindex (S. 155 ff.) und stellte mir großzügig aus seinen umfangreichen Sammlungen weitere Belege zur Verfügung. Mein verehrter Freund Ihsān ʿAbbās von der Amerikanischen Universität



Beirut las trotz großer eigener Belastung eine Korrektur der arabischen Texte und steuerte zahlreiche Verbesserungen und Konjekturen bei, ebenso seine Schülerin Frä. Wadād al-Qāḍī, M.A. W. Ende überwachte den Druck in Beirut und las eine weitere Korrektur. Frau B. Schäfer half bei der Zusammenstellung des deutschen Registers. Ihnen allen bin ich stärker verpflichtet, als dies in den gelegentlichen Fußnoten zum Ausdruck kommt. Zu danken habe ich schließlich dem Direktor des Orientinstitutes der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut, Herrn Dozenten Dr. Stefan Wild, der das Manuskript zur Veröffentlichung annahm und ihm damit zu einem schnellen und sauberen Druck verhalf.

INHALT

Vorwort	ix
I: Leben und Werk des Nāšī ^p	1
II: Die häresiographischen Schriften	19
a) Das <i>K. Uṣūl an-niḥal</i> : Inhalt und Analyse	25
Die Handschrift	56
b) Das <i>Kitāb al-Ausaṭ</i> : Inhalt und Analyse	61
Die Handschrift	120
Anhang I: Zeugnisse zu Nāšī's Theologie	123
Anhang II: Liste der von Nāšī ^p erhaltenen Verse	155
Bibliographie	163
Namenregister	177
Sachregister	183
Nachträge	186
Die arabischen Texte	9-127
Arabische Register	129-134



I

LEBEN UND WERK DES NĀŠIʾ

Abū l-ʿAbbās ʿAbdallāh b. Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Mālik al-Anbārī mit dem Beinamen Ibn Širšīr, vornehmlich aber bekannt als an-Nāšīʾ der Ältere (an-Nāšīʾ al-akbar, gelegentlich auch an-Nāšīʾ al-kabīr), ist nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Quellen i.J. 293/906 gestorben. Über sein Geburtsjahr verlautet nichts. Er stammte, wie auch aus seiner Nisbe hervorgeht, aus Anbār, einem alten Stapelplatz am linken Ufer des Euphrat, ungefähr 12 Parasangen westlich von Bagdad (vgl. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* 65 f.). Lange Zeit hat er in Bagdad gelebt; er preist in einem seiner Gedichte das Dair at-Taʿālīb, ein Kloster nahe der Stadt, in dessen lieblicher Umgebung die Bürger ihre Freizeit zu verbringen pflegten (vgl. Šābuštī, *Diyārāt* 26, 11 ff.). Er hatte Zugang bei Hofe; wir erfahren, daß er mit Ismāʿīl b. Bulbul (hingerichtet 278/891), dem Wesir al-Muʿtamid's, korrespondierte (vgl. Ibn Rašīq, ʿUmda II 113, 10 f.). In späteren Jahren hat er, vielleicht durch Kritik verärgert, vielleicht aber auch nach der Machtübernahme al-Muʿtaḍid's (279/892) durch seine Beziehungen zu Ismāʿīl b. Bulbul kompromittiert, den Irak verlassen und sich nach Ägypten zurückgezogen, wo damals die ʿTūlūniden herrschten; er hat das Land bis zu seinem Tode nicht mehr verlassen.

Biographische Quellen: Ibn an-Nadīm, *Fihrist* (ed. Fück in: *Muhammad Shafi Presentation Volume*) 73, ult. ff.; *Taʾrīḥ Baġdād* X 92 f.; Masʿūdī, *Muriğ ad-dahab* VII 88 ff.; Ibn al-Ġauzī, *Muntaẓam* VI 57 f.; Samʿānī, *Ansāb* 551a s.v. Nāšīʾ; Qifṭī, *Inbāḥ ar-ruwāt* II 128 f.; Abū ṭ-Ṭaiyib al-Luġawī, *Marātib an-naḥwīyīn* 85, 12 ff.; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-aʿyān* II 277 ff.; Ibn Taġribirdī, *an-Nuğūm az-zāhira* III 159; Ibn Kaṭīr, *Bidāya* XI 101; Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī, *Lisān al-Mizān* III 334; Ibn al-ʿImād, *Šaḍarāt ad-dahab* II 214 f.; Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara* (Kairo 1299) I 322, 15 ff. u.a.

Der vollständige Name findet sich nur bei Ibn an-Nadīm und, von daher übernommen, bei Ibn Ḥaġar. Širšīr war offenbar der Beiname des Großvaters, wie aus Samʿānī's Namensform hervorzugehen scheint; allerdings steht dort Šaršar statt Širšīr (551a, 12). Beides ist als *laqab* gleichermaßen ungewöhnlich. Širšīr ist dabei häufiger und auch früher belegt; es findet sich bereits bei Ibn an-Nadīm, ebenso bei Ibn Ḥazm (*Fīṣal* IV 194, pu.). Ibn Ḥallikān versteht darunter einen Vogel, „etwas größer als eine Taube“, und fügt hinzu, daß diese Tiere im Winter als Zugvögel nach



Ägypten herüberkämen und sich dann in großer Zahl am Strand von Damiette fänden. Wenn er meint, daß sie aus der „türkischen Steppe“ (*ṣaḥrāʾ at-Turk*) stammen, so mag dies zutreffen; denn gedacht ist offenbar, wenn wir eine Angabe bei Wehr, *Wörterbuch* 423, beiziehen dürfen, an die Wildente, und sie findet sich überall in Asien. Wehr bringt das Wort in der Dialektform *ṣarṣīr* (*faʿlīl* statt *fiʿlīl* im syrischen und ägyptischen Dialekt; vgl. die Beispiele bei Ramaḍān ʿAbdattawwāb, *Laḥn al-ʿamma wat-taṭawwur al-luḡawī*, Kairo 1967, S. 364); es ist, wie er hinzufügt, auf Ägypten beschränkt. Dazu scheint zu passen, daß die arabischen Nationalwörterbücher es nicht verzeichnen; auch Damīrī erwähnt es nicht in seinem *Ḥayāt al-ḥayawān*. Daß Ibn Ḥallikān es versteht, mag damit zusammenhängen, daß er lange Zeit in Kairo und Alexandrien zu Hause war. Jedoch taucht zugleich die Frage auf, wie der Großvater Nāšī¹, den man eher nach Anbār im Irak zu versetzen geneigt ist, einen solchen *laqab* erhalten konnte. Da liegt es denn nahe, Samʿānī's abweichende Lesung *Ṣarṣar* in Erwägung zu ziehen; *ṣarṣar* ist nach Angabe der Lexika ein Kraut, das am Boden wuchert. Jedoch ist diese Lesung isoliert. Zudem läßt sich der Beiname *Ṣirṣīr* zumindest ein zweitesmal noch belegen und anscheinend wiederum in irakischer Umgebung: Abū Saʿīd ar-Rānī¹, ein Gegner Abū Ḥanīfa's, war als *Ṣirṣīr al-Madanī* bekannt (vgl. Ġāḥiẓ, *Bayān* I 148, ult.). Entscheidend aber ist, daß es in Bagdad eine Gegend gab, die man *Dār Ṣirṣīr* nannte (vgl. Yāqūt, *Muʿğam al-buldān* s.n.); damit ist das Wort eindeutig für den Irak belegt.

Zum Beinamen an-Nāšī² bringt schon Ibn an-Nadīm, unter Berufung auf eine häufiger benutzte schriftliche Quelle (das *K. al-Aḥbār ad-dāḥila fī t-taʾrīḥ* eines Abū l-Qāsim al-Ḥiğāzī, das ihm im Autograph vorlag), eine Notiz des Muḥammad b. ʿAbdallāh Ibn al-Ġunaid ar-Rāzī (gest. 348/958, vgl. Kaḥḥāla, *Muʿğam al-muʿallifīn* 10/207), der zufolge Ibn Ṣirṣīr ihn sich als junger Mann bei einer theologischen Diskussion erwarb. Er hatte sich so gewandt im Sinne der Muʿtazila geäußert, daß ein angesehener Ṣāliḥ ihn aufs Haupt geküßt und sich sehr schmeichelhaft über den „jungen Nachwuchs“ (*nāšīʿ*)² ausgelassen habe. Ibn Ṣirṣīr habe an diesem Kompliment großen Gefallen gefunden; da sei der Ausdruck an ihm haften geblieben (*Fihrist* 74, 5 ff.

¹ Der Druck hat ar-Raʿy. Auf die richtige Lesung der Nisbe hat mich S. Wild aufmerksam gemacht. Er verweist mich dazu auf die Stellen Samʿānī, *Ansāb* 245a, 12; Ibn Mākūlā, *Ikmāl* IV 132, 2 ff.; Ṭabarī III 2510, 20 ff. Aus den beiden ersten geht hervor, daß Abū Saʿīd den *ism* al-Walid b. Kaṭīr trug (vgl. auch Ḍahabī, *Muṣṭabih* 299, 4 und 331, 14; desgleichen vermutlich *Mizān al-iʿtidāl* IV 345 nr. 9398, wo Muzanī statt Rānī). Der Passus bei Ṭabarī verrät, daß ein Angehöriger der kufischen Rechtsschule, der Abū Saʿīd seine Sympathien für die medinensische Schule übernahm, ihn in einem Schmähgedicht als „Höllenhündchen namens Ṣirṣīr“ apostrophierte. Jedoch besagt dies wohl nicht, daß Ṣirṣīr nun der Name eines Höllenhundes wäre. Vielmehr ist, wie auch die drei aus dem Ḥiğāʾ zitierten Verse nahelegen (2511, 2 ff.), Ṣirṣīr als Eigenname — eben in der Bedeutung „Wildente“ — vorgegeben; die Schmähung besteht darin, daß Abū Saʿīd Ṣirṣīr als „Hündchen (Diminutiv als Deteriorativ!) aus der Hölle“ bezeichnet wird. [Vgl. Nachträge].

² Daß man an-nāšīʿ als Gegensatz zu as-sāliḥ, dem „Angehörigen der älteren Generation“ gebrauchte, bezeugt die Stelle bei Fārābī, *K. al-Ḥurūf* 144, 7 f.

Fück). Ibn al-Ğunaid mag diese Deutung sehr wohl noch von an-Nāšī³ selbst oder von einem seiner Zeitgenossen haben; das gibt ihr einiges Gewicht, sie klänge sonst zu stark nach einer aitiologischen Legende. Sam^ʿānī erklärt viel zwangloser: „... weil er sich in einer bestimmten Dichtungsart (mit Neuem) hervortat“ (*li-annahū našāʾa fī fannin min aš-šīʿr*; 551a, 10). Das muß schon bald die übliche Interpretation geworden sein; denn der Name Nāšī³ ist als Dichterepitheton durchaus nicht selten. Da ist ein gewisser Ismāʿīl an-Nāšī³¹, von dem Nuwairī einige zum Sprichwort erstarrte Verse bewahrt (*Nihāyat al-arab* III 114, 11 ff.; einer davon auch bei Ḥuṣrī, *Zahr al-ādāb* 270, 6; zwei weitere Verse offenbar theologischen Inhalts vgl. Ṭaʿālibī, *Ṭīmār al-qulūb* 649, 6 f.). Und da ist vor allem jener Nāšī³, dessentwegen ʿAbdallāh b. Muḥammad später immer wieder als der „Ältere“ unterschieden wurde: Abū l-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbdallāh b. Waṣīf al-Ḥallā³ an-Nāšī³ aš-ṣaġīr oder al-ašġar (gelegentlich auch an-Nāšī³ al-mutaʾaḥḥir; so Ibn aš-Šaġarī, *Ḥamāsa* 268, ult.). Imāmit und Schüler des Abū Sahl Ismāʿīl b. ʿAlī b. Naubaḥt (237/851 - 311/923), an die zwei Generationen jünger als sein Namensvetter (271/884 - 366/977; vgl. Kaḥḥāla, *Muʿġam* 7/142 und die dort angegebenen Quellen. Dazu: Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 176, 21 f. und 178, 2 f. FLÜGEL; Yāqūt, *Iršād* V 235 ff.; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* III 51; Ibn Kaṭīr, *Biḍāya* XI 101; ʿAbbās Iqbāl, *Ḥanādān-i Naubaḥtī* 105).

An-Nāšī³ al-akbar scheint, wie sich einer Bemerkung Ibn an-Nadīm's entnehmen läßt, zu den *kuttāb* gehört zu haben (*Fihrist* 167, 20 FLÜGEL, wo mit Fück, ZDMG 90/1936/319 ʿAbdallāh statt Hibatallāh zu lesen ist). Ihrem Ideal entsprechend war seine Bildung weit und umfassend: sie reichte von Logik und Theologie bis zur Medizin; hinzu kam ein beträchtliches dichterisches Talent. Originalität ist ihm offenbar nie schmerzlich gefallen; er hatte wenig Respekt vor ehrwürdigen Autoritäten. Die Kritik hat ihn darum ebensowenig geschont; er hatte keine gute Presse.

Gerühmt wurde er, solange er mit seinen Ideen verbreiteten Anschauungen Ausdruck verlieh. Er hat die Logiker (*ašḥāb al-manṭiq*) widerlegt (vgl. *Taʾrīḥ Baġdād* X 92, 16), offenbar sogar in Gedichtform (vgl. Sam^ʿānī, *Ansāb* 551a, 13), und noch eine Generation nach seinem Tode hat sich der baṣrische Philologe Sīrāfī darauf berufen: als er i.J. 320/932 vor dem Wesir Ibn al-Furāt sein berühmtes Streitgespräch mit Abū Bišr Mattā b. Yūnus, dem Lehrer des Fārābī, führte, konnte er

¹ Ist er identisch mit dem bei Ṭaʿālibī, *Yatīmat ad-dahr* I 458, 4 genannten Nāšī³ al-ausaṭ? Es ließe sich dann sogar daran denken, daß wir in ihm einen Sohn an-Nāšī³s vor uns haben; der Yatīma-Vers wird in einer andern, allerdings späten, Quelle einem Ibn an-Nāšī³ al-akbar zugeschrieben (s.u. S. 159, -ārī). Der Beiname hätte sich dann also nur vererbt. Allerdings bleibt fraglich, ob man aus dem (in allen anderen Parallelen nicht bezeugten) *Ibn* so viel herauslesen darf.

behaupten, daß die Aristoteliker bis zu diesem Zeitpunkt den Argumenten Nāšī's nichts hätten entgegensetzen können (Tauḥīdī, *Muqābasāt* 82, 15 ff. = Yāqūt, *Iršād* III 119, 12 ff. MARGOLIOUTH). Wie Nāšī² mit ihnen verfuhr, läßt sich jetzt aus einer Bemerkung in seinem *K. al-Ausaf* ablesen (§ 178, übersetzt und kommentiert unten S. 150; vgl. auch S. 102 ff.). Es scheint, daß er, wie nach ihm Sīrāfī, vom sprachlichen Befund des Arabischen ausging; vielleicht hat er ähnlich wie jener die Meinung vertreten, daß in manchen Punkten die Kategorien der einheimischen Grammatik dem arabischen Denken angemessener seien als die Prinzipien der fremden griechischen Logik¹.

Wer ihm in dieser Skepsis gegenüber allzu starker Betonung des antiken Erbes zustimmte, mochte auch in einem anderen Punkte mit ihm einig sein: in seiner Kritik an dem Philosophen al-Kindī. Kindī, kurz nach 256/870 gestorben, war um einiges älter als Nāšī²; als dieser ihn angriff, scheint er zwar noch unter den Lebenden gewesen zu sein, genoß jedoch bereits das Ansehen eines weisen Mannes — wenngleich, wie Nāšī² nicht ohne Spitze bemerkt, unter Leuten, die sich derlei Zumutung gerne gefallen ließen (*wa-širta ḥakīman ʿinda qaumin idā mruʿun* balāhum ġamīʿan lam yağid ʿindahum ʿandā*). Die Kritik traf Kindī an einem schwachen Punkt: er hatte zu beweisen versucht, daß Yūnān, der Stammvater der Griechen, ein Bruder Qaḥṭān's gewesen sei; mit seiner gesamten Nachkommenschaft sei er damals aus Südarabien ausgewandert. Gestützt wurde diese gewagte These — die Kindī durchaus nicht allein vertrat — von einigen etwas isoliert stehenden Traditionen (*āḥād*); jedoch konnten diese wohl kaum über die Tendenz hinwegtäuschen: es ging darum, griechischem Denken eine arabische Wurzel zu geben. Nāšī² hat in einer langen Qaṣīde seinen Spott an dieser Konstruktion ausgelassen; er sagt dabei ganz offen, wie er sie verstand: „willst du Ketzerei mit der Religion Muḥammad's verbinden?“ (*a-taqrīnu ilḥādān bi-dīni Muḥammadin*; vgl. Masʿūdī, *Murūğ ad-dahab* II 242 ff.). Wie Kindī ist ihm das antike Erbe bekannt; aber stärker als er wahrt er zu ihm Distanz.

¹ Ibn Ḥazm, der viel für die griechische Logik übrig hatte, ist ihm deswegen nicht sehr gewogen: er nennt ihn einen „Schwätzer“ und „Dummkopf“ (*Tagrīb li-ḥadd al-manṭiq* 43, 15 und 133, 6).

Vielleicht erklärt sich daraus auch seine Kritik an der Medizin. Muḥammad b. Zakariyā³ ar-Rāzī (gest. 313/925) hat an ihr Anstoß genommen und sie in einer eigenen Schrift widerlegt (*K. ar-Radd ʿalā n-Nāši³ fī naqḍihī t-tibb*; *Fihrist* 299, 28 FLÜGEL und Qiftī, *Taʿrīḥ al-ḥukamā³* 273, 18). Vielleicht ging es um den Wissenschaftscharakter der ärztlichen Kunst; hier standen Nāši³, wie wir jetzt aus seinem *K. al-Aṣaṭ* wissen (§ 203-206; s.u. S. 116 f.) zahlreiche Argumente aus der Tradition zu Gebote: die Medizin hat es zu sehr mit individuellen Einzelfällen zu tun, als daß man für sie allgemeine Gesetze aufstellen könnte. Zwar läßt sich aus den uns erhaltenen Fragmenten des Werkes nicht ablesen, daß er sich mit diesen Gedanken identifiziert hätte; aber selbst wenn er dies nicht getan hat, so mochte doch schon das bloße Referat, das immerhin Gegenargumente anscheinend nicht zu Wort kommen ließ, den Leuten vom Fach Anstoß genug gewesen sein. Dort dagegen, wo man auf dem Vorrang des arabischen Erbes insistierte, mochte solche Einschränkung griechischer Errungenschaft angenehm in den Ohren klingen ¹.

Ungnädig reagierte man jedoch, sobald Nāši³ in solcher Weise auch mit der eigenen Tradition, den „arabischen“ Wissenschaften, verfuhr. Die Prinzipien der Grammatik (*uṣūl an-naḥw*) kritisierte er mit Gedanken, die er der Theologie entnahm (Qiftī, *Inbāḥ ar-ruwāt* II 128, 7 f.; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* II 277, ult. f.); es mag um die Anwendung des Analogieschlusses (*qiyās*) und andere gemeinsame Probleme gegangen sein. An Ḥalīl's metrischem System fand er einiges auszusetzen, weil es spätere metrische Formen, etwa beim Madīd, nur gezwungen und willkürlich, entgegen dem tatsächlichen Usus der Dichter, erklärte (Masʿūdī, *Murūḡ* VII 88, 6 ff.) ². Er mühte sich stattdessen, die Regeln der Verskunst durch Analogie herzuleiten, ohne sich der Kreise und Merkwörter des großen ersten Grammatikers zu bedienen (Qiftī, *Inbāḥ* II 128, 9 f.; Ibn Ḥallikān II 278, 1 f.). Und die Dichter der Vergangenheit versuchte er dort, wo sie originell gewesen waren, mit Eigenem zu überspielen

¹ Argumente dafür, daß die Medizin keine Wissenschaft sei, sammelt noch der Qāḍī ʿAbdalḡabbār (gest. 415/1025; vgl. sein *K. Taḥṭit dalāʾil an-nubūwa* 620, 5 ff.). Schon Ġāḥiẓ hatte ein *K. fī naqḍ at-tibb* geschrieben (vgl. Pellat, *Inventaire* in: *Arabica* 3/1956/177, nr. 170).

² S. Wild macht mich auf die Übersetzung der Stelle bei G. Weil, *Grundriß und System der altarabischen Metren*, S. 48, aufmerksam. Zum Problem des Madīd vgl. *ib.* 50, Anm. 1.



(Sam^cānī 551a, 14). Der Philologe al-Marzubānī (gest. 384/994) hat sich über all dies recht gallig geäußert: alle Welt habe er angegriffen, Logiker, Dichter und Metriker; überall habe er Neues einführen wollen. Viele Gedichte habe er geschrieben, aber nur wenig sei dabei herausgekommen. Ein Wirrkopf (*mutahawwis*) sei er gewesen, immer nur auf Originalität bedacht (*Taʿrīḥ Baġdād* X 92, 19 ff.; Sam^cānī 551a, 14 ff.). Ibn al-Ġauzī hat es ihm später nachgesprochen (*Muntazam* VI 57, 18 ff.); er hatte sowieso für die Theologie wenig übrig, umso weniger dann für jemanden, der die Prinzipien des *kalām* in die Grammatik hineintragen wollte.

Zweierlei mochte den Eindruck der Konfusion verstärkt haben. Zum ersten die Tatsache, daß Nāšī² sich durchaus nicht von allem Früheren distanzieren wollte; er mochte darum, wenn er sich zu Altem bekannte, denen, die allem Neuen abhold waren, inkonsequent erscheinen. Als Dāwūd b. Ḥalaf, der Begründer der zāhiritischen Rechtsschule und wesentlich älter als er (gest. 270/884), ihn — wegen seiner metrischen Prinzipien? — tadelte, hat er in einem Rechtfertigungs- und Schmähgedicht sich ihm gegenüber als Gefolgsmann Ḥalīl's dargestellt, obgleich er dessen Metrik doch mißbilligte (Marzubānī, *Muqtabas* 61, 13 ff.). Abū ṭ-Ṭaiyib al-Luġawī und, von ihm abhängig, Suyūṭī versetzen ihn unter die Anhänger des Sibawaih und eines Aḥfaṣ, wahrscheinlich des mittleren, der selber Schüler Sibawaih's war (gest. 215/830 oder 221/835; *Marātib an-naḥwīyīn* 85, 12 ff.; *Muzhir* II 409, 17). An direkte persönliche Beziehung ist da wohl kaum gedacht; aber zugleich ist bewiesen, daß Nāšī², bei aller Eigenwilligkeit, den Kreisen der Grammatiker nicht ganz fernstand, sich sogar in eine bestimmte „Schule“ einordnen ließ. Hinzu kam dann ein zweites: Nāšī² hat seine grammatischen Werke vor seinem Tode nicht mehr vollenden können; im einzelnen sind also seine Ideen der Umwelt unbekannt geblieben (*Muzhir* II 409, 18). Diejenigen allerdings unter seinen Zeitgenossen und seinen Nachfahren, denen sie zugänglich waren, sparten nicht mit dem Lob. Mubarrad (gest. wahrscheinlich 285/898), mit dem er befreundet war (vgl. Ḥuṣrī, *Zahr al-ādāb* 530, 3), meinte, daß sein Wissen, würde es einmal in weiterem Kreis bekannt werden, von dem keines andern übertroffen werde (*Muzhir* II 409, 18 f.). Masʿūdī scheint die Kritik an Ḥalīl's metrischem System gutzuheißen (*Murūğ* VII 88, 4 ff.). Und Qiftī, der offenbar Gelegenheit hatte, einige Werke einzusehen,

bewunderte seinen Scharfsinn und sein eigenständiges Urteil (*iğtihād*); die Ansicht Marzubānī's lehnt er, ohne einen Namen zu nennen, als ungerecht ab (*Inbāh* II 128, 9 ff.).

Blieb noch die Theologie. Nāšī² hat Ḥadīṭ überliefert; Abū l-Qāsim Sulaimān b. Aḥmad aṭ-Ṭabarānī (260/874 - 360/971), angesehener Traditionsgelehrter aus Iṣfahān, und Muḥammad b. Ḥalaf b. al-Marzubān al-Aḥbārī (gest. 309/921; vgl. Ibn Ḥaḡar, *Lisān al-Mizān* V 157) haben von ihm übernommen (vgl. Sam'ānī, *Ansāb* 551a, 17). Mit letzterem¹ hatte er offenbar auch gesellschaftlichen Kontakt (vgl. *Ta'riḥ Baġdād* X 93, 3 ff.). Jedoch bezeugt schon der Umstand, daß unter allen biographischen Werken einschlägiger Art nur der *Lisān al-Mizān* des Ibn Ḥaḡar ihn erwähnt (III 334), den umstrittenen Charakter seiner Überlieferungen. Ḥadīṭ war nicht seine Stärke; er war ein *mutakallim*. Auch hier aber hatte man einiges an ihm auszusetzen. Der Bagdader Theologe Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Zaid al-Wāsiṭī (gest. 304/816-7), von Ibn al-Murtaḍā in die zehnte *ṭabaqa* der Mu'taziliten, die Schülergeneration des Abū Hāšim, aufgenommen (*Ṭabaqāt* 110, 17), umschrieb einmal das Non plus ultra an Unwissenheit als: *kalām* zu betreiben nach Nāšī², Fiqh nach Dāwūd az-Zāhirī und Grammatik nach Niṭṭawaih (*Fihrist* 172, 18 f. FLÜGEL). Das war an sich gegen Niṭṭawaih (244/858 - Ṣafar 323 / Jan. 935) gemünzt; er war Zāhirit und Schüler des Nāšī² (vgl. *Fihrist* 81, 28 FLÜGEL; Marzubānī, *Muqtabas* 344, 12 f.). Aber auch über letzteren ist damit einiges verraten. Es war offenbar möglich, seine Theologie mit der Zugehörigkeit zur zāhiritischen Rechtsschule zu verbinden; Nāšī's Auseinandersetzung mit Dāwūd b. Ḥalaf, später noch von dessen Sohn fortgesetzt (dieser schrieb ein *K. ar-Radd 'alā Ibn Širšir*; *Fihrist* 217, 27 f.), hat sich vielleicht in der Tat nur auf metrische Fragen bezogen. Und noch mehr: Niṭṭawaih verfaßte ein Buch gegen die Verfechter des *ḥalq al-Qur'ān*, also die Mu'taziliten (*Fihrist* 82, 4 FLÜGEL); und der bekannte Ḥanbalit Barbahārī hat über ihn das Totengebet gesprochen (vgl. Qifṭī, *Inbāh* I 178, 2; danach ist *Fihrist* 81, ult. FLÜGEL zu verbessern). Darin scheint doch impliziert, daß, wer sich der Theologie des Nāšī² anschloß, auch den Ḥanbaliten genehm war oder zumindest leicht den Übergang zu

¹ Vgl. zu ihm jetzt auch M. Fleischhammer in: *Studia Orientalia in memoriam Caroli Brockelmann*, Halle 1968, S. 81 ff.

ihnen finden mochte. Das ist erstaunlich insofern, als Nāši² selber Mu^c-tazilit war; Ibn an-Nadīm (*Fihrist* 73, ult. ff. FÜCK) und Ibn al-Murtaḍā (*Ṭabaqāt* 92, pu. ff.) ordnen ihn so ein¹. Aber Wāsiṭī's Urteil zeigt schon, wie seine Schulgenossen über ihn dachten. Ibn al-Murtaḍā moniert zwar nur gewisse Weitschweifigkeit der Rede (*Ṭabaqāt* 93, 2); ihm lag ja daran, Gegensätze zu verdecken und den Kreis der Schule möglichst weit zu ziehen. Ibn an-Nadīm hingegen, gleichfalls Mu^ctazilit, aber ohne jene Rücksicht, kolportiert den Verdacht, er sei Dualist gewesen oder versteckter *zindīq* (*Fihrist* 74, 4 FÜCK und 338, 12 FLÜGEL). Das war ein Klischee, dessen sich die Schule seit den Zeiten ihres Ursprungs gern bediente; es verriet, wie gerne man ihn losgeworden wäre. Nāši² ist mit seinen Ansichten bei seinen mu^ctazilitischen Zeitgenossen „durchgefallen“ (*Fihrist* 74, 3 FÜCK); vielleicht hat er deswegen schließlich Bagdad verlassen (vgl. *Taʿrīḥ Baġdād* X 92, ult. nach Marzubānī).

Berechtigt war der Vorwurf der *zandaqa* nicht; jemand, der eine lange Qaṣīde auf den Propheten dichtet (s.u.) und Kindī Ketzerei vorwirft, wird nicht gerade ein Dualist oder Manichäer sein. Ausgerechnet der orthodoxe Ibn Ḥaġar hat Nāši² später gegen diese Denunziation in Schutz genommen (vgl. *Lisān al-Mizān* III 334, 8 f.). Beim augenblicklichen Stand der Überlieferung fällt es uns schwer, festzustellen, wo sie im einzelnen ansetzen konnte; meist genügte dazu eine Kleinigkeit, vielleicht schon ein objektives Referat dualistischer Lehre. Und häufig setzte sie auch gar nicht am einzelnen an: *kuttāb*, die sich mit antiker Philosophie und Wissenschaft abgaben, waren vielen von vornherein verdächtig; man war sich dessen bewußt, daß die griechische Philosophie ebenso zum Vehikel der Kritik am arabisch-islamischen Kulturideal werden konnte, wie es zuvor der Manichäismus gewesen war (vgl. dazu Watt, *Muslim Intellectual* 32 f.).

Über Nāši²'s allgemeine theologische Ansichten sind wir nun vor allem durch den zweiten der hier edierten Texte einigermaßen gut orientiert; die hierfür wichtigen Passagen sind im Anhang (S. 123 ff.) in kommentierter Übersetzung zusammengestellt. Daß Nāši² von der

¹ Die Erklärung liegt anscheinend, wie aus einer Geschichte im *Taʿrīḥ Baġdād* (VIII 374, 16 ff.) hervorgeht, in Nāši²'s und Dāwūd az-Zāhiri's eigentümlicher Lehre vom Koran (zu ihr s. u. S. 128 f.). Auch die Nachricht, daß Niṭāwaih sich gerade gegen das *ḥalq al-Qurʾān* wandte, wäre damit am besten eingeordnet.

Lehre der Mu^ctazila ausgeht, steht danach außer Zweifel: wie sie leugnet er den „Anthropomorphismus“ (*tašbih*) und verteidigt die Handlungsfreiheit (s.u. S. 123 und 137); wie sie geht er aus von der Weisheit Gottes und vertraut auf deren Vereinbarkeit mit den Schlüssen des menschlichen Verstandes (S. 129 ff.). Von Naẓẓām übernimmt er die Vorstellung von der menschlichen Seele mitsamt den Beweisen für ihre Existenz (vgl. S. 133 ff.), wahrscheinlich auch den Glauben an die „natürliche“ Eigenkausalität der Körper (S. 135 f.), von Ġāhiz und den sogenannten *aṣḥāb al-ma^cārīf* die Skepsis gegenüber einer vorgegebenen Verpflichtung zu rationaler Gotteserkenntnis (S. 140 f.).

Aber er ist kein bloßer Epigone; die Lehre seiner Schule, daß man allein mit dem *taglīd* nicht selig werden könne (vgl. dazu meine *Erkenntnislehre des Īcī* 45 ff.), hat er wie viele andere in die Praxis umgesetzt. Von Naẓẓām trennt er sich in seiner Ablehnung des *aṣḥāb*-Prinzips (vgl. S. 130). Die Vorstellungen der *aṣḥāb al-ma^cārīf* (zu ihnen vgl. *Erkenntnislehre* 132 ff.) hat er differenziert: die Erkenntnisse sind ihm nicht schlechthin „notwendig“; man kann sie sehr wohl nachträglich noch rational begründen (S. 141 f.). An einer Stelle, die Unterscheidung zwischen Wesens- und Tateigenschaften betreffend, distanziert er sich von der Mu^ctazila insgesamt und bezichtigt sie des Irrtums (S. 127); an einer andern (S. 132) betont er ebenso auffällig seine Übereinstimmung. Von seinen Zeitgenossen spricht er nicht. Daß er Argumente der *aṣḥāb al-ma^cārīf* übernimmt, versetzt ihn in die Nähe des Baġdāder Mu^ctaziliten Aḥmad b. ^cAlī aš-Šaṭawī (gest. 297/910; zu seinen Ansichten vgl. *Erkenntnislehre* 332); es entfernt ihn zugleich von dem etwas jüngeren Abū ^cAlī al-Ġubbā^ʿī (gest. 303/915-6), zu dessen Lehre auch sonst Abweichungen deutlich werden (vgl. S. 94). Gerade letzteres kann sich verhängnisvoll ausgewirkt haben: Ġubbā^ʿī bestimmt mit seinem Sohn Abū Hāšim später die Haltung der baṣrischen Schule; der Qādī ^cAbdalġabbār nennt in seiner Summe gerade diese beiden immer wieder als seine Kronzeugen.

Trotz näherer Kenntnis der aristotelischen Überlieferung (s.u. S. 100 ff.) ist Nāšī^ʿ doch nicht von der Philosophie her bestimmt: er übt sofort Kritik, wenn ihm der Glaube gefährdet scheint, etwa in der Lehre von der Beseeltheit der Himmelskörper (S. 152 ff.). Daß er Aristoteles, Platon oder Dorotheos zitiert, ist weniger Zeichen seiner Abhängigkeit als seiner Belesenheit. Das gleiche gilt für seine Kenntnis

christlicher Schriften: nach einer syrischen Quelle nestorianischer Herkunft, die ihm wohl schon in arabischer Übersetzung vorlag, zitiert er einen ausführlichen Katalog christlicher Sekten (s.u. S. 70 ff.); er ist besser orientiert als alle anderen muslimischen Häresiographen. Dennoch widerlegt er auch die Christen, und was uns an direkten persönlichen Lehren bei ihm begegnet, hat weder zu ihnen noch zu den Philosophen Beziehung. Es ist wiederum nur auf dem Hintergrund der islamischen Theologie verständlich.

Da ist zuerst seine Auffassung vom radikalen Anderssein Gottes, welche Aš'arī als einziges, da wohl individuellstes Merkmal seiner Theologie ausführlich referiert (s.u. S. 124 f.) und welche wir nun auch im zweiten der hier edierten Texte belegen können. Nāšī² glaubt an keinerlei *analogia entis*; es besteht keine Ähnlichkeit zwischen Gott und der Welt, weder substantiell noch akzidentiell noch auch — und das ist verwunderlicher — in Bezug auf eine Relation. Irdische Dinge zwar lassen sich zusammenbringen, wenn sie sich in einer Relation gleichen: wenn sie etwa beide sinnlich wahrnehmbar sind oder beide kontingent; Gott aber hat selbst in dieser Beziehung nichts mit ihnen gemein, obgleich doch, im Gegensatz zu einer Ähnlichkeit in der Substanz oder in einem Akzidens, hier sein Wesen nicht direkt tangiert wäre. In diesem Punkt scheint Nāšī² radikaler in seinem *tanzih* als selbst Philosophen wie Ibn Sīnā. Wenn man Ibn Sīnā vergleicht, so fragt man sich, ob Nāšī² nicht mit der Auswahl seiner Beispiele („kontingent“ und „sinnlich wahrnehmbar“) die Antwort präjudiziert hat. Der Philosoph argumentiert mit anderen Parallelen: wenn Gott um veränderliche Dinge weiß und um ihren Wandel in der Zeit, so affiziert ihn diese Veränderlichkeit nicht, sondern bleibt außerhalb seiner, wie die Relation zwischen links und rechts außerhalb eines Objektes bleibt und es selber nicht verändert (vgl. *Averroes' Tahafut at-Tahafut*, trsl. S. van den Bergh I 275 ff. und Kommentar zur Stelle II 151 ff.). Er hätte Nāšī² vermutlich entgegnet, daß Gott aus anderen Gründen nicht sinnlich wahrnehmbar ist als deswegen, weil dann eine Relation zu ihm entstünde. Aber Nāšī² ist konsequent: er versteht auch das göttliche Wissen nicht als Relation zu den Dingen: „... denn er ist von Ewigkeit her wissend, mächtig, lebendig, hörend und sehend, v o r der Existenz (aller) Dinge (des Relatums, auf das sich solche Eigenschaften beziehen könnten)“ (s.u. S. 125). Ibn Sīnā glaubt an die Ewigkeit der Welt, Nāšī² nicht; für Ibn Sīnā ist eine

Relation zu den Dingen vorgegeben, für Nāṣi³ entsteht sie erst mit der Schöpfung. Darum ist auch eine Analogie, die auf sie sich bezieht, für Nāṣi³ nicht akzeptabel; ein Mensch ist wissend, weil er zu einem gewissen Objekt in Beziehung tritt, Gott nicht.

Damit bleibt als einziges Prädikat, das Gott mit der Welt gemeinsam hat, der Begriff „anders“: die Welt ist auf reale Weise anders als Gott, und Gott ist auf reale Weise anders als die Welt (s.u. S. 124). Alle anderen Aussagen über Gott meinen nicht dasselbe, was sie bedeuten, wenn sie auf den Menschen angewandt werden. Das kann dann aber nur heißen, daß allein Gott die veritative Bedeutung für sich in Anspruch nimmt, inbezug auf den Menschen dagegen Wörter wie „wissend“ und „weise“, „mächtig“ und „handelnd“, „erhaben“ und „groß“, „hörend“ und „sehend“ nur in übertragenem Sinne anwendbar sind. Nur Gott ist im eigentlichen Sinn eins; denn nur bei ihm ist dies nicht rein numerisch gemeint, sondern auch so, daß zu ihm nichts Vergleichbares existiert. Ebenso verdient das, was wir auf Erden „lebendig“ nennen, nur im tropischen Sinn dieses Prädikat; in Wirklichkeit heißt „lebendig“, daß man unbeschränkt handlungsfähig sei, und so kann es wiederum nur von Gott prädiiziert werden (s.u. S. 126). Eine ganze Reihe von Aussagen, die Eigenschaften und Handeln des Menschen angehen, haben damit für Nāṣi³ nur noch reinen Als-ob-Wert; selbst „Ding“ und „existent“ ist nur Gott im eigentlichen Sinn. Wie nun allerdings die Dinge, wenn sie ihre Eigenschaften, ja selbst ihre „Dingheit“ nur übertragen besitzen, dennoch auf veritative Weise anders sein sollen, hat bereits Aṣ^carī nicht verstanden (vgl. *Maq.* 501, 4 ff.); er hat ja auch in einem — nicht mehr erhaltenen — Werk gegen Nāṣi³'s Auffassung von den göttlichen Attributen polemisiert (vgl. Ibn ^cAsākir, *Tabyīn kaḏīb al-muftarī* 129, -4). Unvereinbar war beides nicht; denn gerade durch die rein tropische Bedeutung menschlicher Attribute war die reale Verschiedenheit zu Gott begründet, und diese reale Verschiedenheit ließ sich durchaus auf veritative Weise ausdrücken. Mitverantwortlich für die Konfusion war die Äquivozität des Terminus: *ḥaqīqatan*, von Nāṣi³ als Gegensatz zu *mağāzan* „übertragen“ gebraucht, heißt sowohl „realiter“ als auch „in veritativer Bedeutung“.

Mochte diese Reduktion aller Analogie auf bloße Metaphorik grundsätzlich dem *tanzīh* der Mu^ttazila entgegenkommen, so widersprach sie doch auch in manchem ihrem System. Bei den Begriffen „Ding“ und

„Seiendes“ (*mauğūd*) hatte sie sich in ihrer Mehrheit damals schon anders entschieden: nicht nur, daß man beide nicht wie Nāšī² im strengen Sinn allein auf Gott bezog; man hatte den Terminus „Ding“ sogar auf das ens in potentia ausgedehnt, das noch gar nicht real existierte (vgl. *Erkenntnislehre des Īcī* 192 ff.). Und weiterhin: konnte ein Mensch, der nur in übertragenem Sinn noch „handelnd“ (*fā^cil*) genannt wurde, noch einen echten freien Willen haben, wie die Mu^ctazila behauptete? Nāšī² muß es angenommen haben; denn er wendet sich ausdrücklich gegen die Möglichkeit, daß das Handeln des Menschen, wie die Gegner der Mu^ctazila behaupteten, von Gott hervorgebracht sein könnte (s.u. S. 137). In der Tat mußte, wenn man das menschliche Handeln nur als schwachen metaphorischen Abglanz des göttlichen verstand, dies nicht unbedingt auch für dessen Freiheit Konsequenzen haben; aber die Verknüpfung beider Gedanken lag doch nahe. An einer Stelle sah Nāšī² selber sich gezwungen, sein System zu durchbrechen: der Prophet — und offenbar nur er — spricht wirklich die Wahrheit (*ṣādiq fī l-ḥaqīqa*; *Maq.* 184, 10 f.); diese Aussage ist nicht metaphorisch zu verstehen — wohl weil sonst auch die Wahrheit seiner Offenbarung selber hätte in Zweifel gezogen werden können. Was der Prophet ausspricht, ist ja zugleich Gottes Wort, und der Koran ist, entgegen der üblichen mu^ctazilitischen Lehre, unter diesem Aspekt ungeschaffen (s.u. S. 128).

Nāšī² zieht aus seiner Theorie eine interessante Konsequenz: der teleologische Gottesbeweis ist nicht schlüssig. Denn er besteht in einem rationalen Weiterschreiten von der Konstatierung planvollen Geschehens zur Annahme eines mit Handlungsfähigkeit und Wissen begabten Wesens. Beim Menschen aber, von dem zwar planvolles Geschehen ausgeht, der aber doch nicht im eigentlichen Sinne handelnd und wissend ist, erweist sich dies als falsch; also läßt sich der Beweis auch für Gott nicht halten (s.u. S. 125). Nāšī² traf sich hier im Ergebnis mit seinem Schulkollegen ʿAbbād b. Salmān (Sulaimān); allerdings war jener von etwas anderen Prämissen ausgegangen (vgl. *Maqālāt* 499, 10 f. und 3 f.; auch *Erkenntnislehre des Īcī* 388). Beide schränkten sie den *qiyās al-ğā²ib ʿalā š-šāhid*, den Schluß von der Anschauung auf das Transzendente, den die Mu^ctazila im allgemeinen so sehr schätzte (vgl. dazu *Logic in Classical Islamic Culture*, S. 34 f.), empfindlich ein; wer wie Nāšī² die analogia entis ablehnte, konnte auch den Analogieschluß nicht bestehen lassen. Sein Beweis

allerdings war etwas voreilig, setzte er doch seinerseits Analogie wieder voraus; wenn der Schluß vom Handeln auf die darin sich äußernde Weisheit für Gott abgelehnt wurde, weil er auch beim Menschen sich als unmöglich erwies, so war ja damit göttliches und menschliches Handeln wiederum in Vergleich gebracht. Fast hätte es nahegelegen, den teleologischen Gottesbeweis für gültig zu erklären, eben weil man nur bei Gott von seinem Handeln auf reale Eigenschaften zurück-schließen darf.

Starke Abweichung von muʿtazilitischer Lehre zeigt sich schließlich in Nāšīʿs Glaubensdefinition (s.u. S. 139 f.). Er schließt die Werke aus; denn die ersten Anhänger des Propheten glaubten an seine Botschaft, ohne doch schon viele Werke getan zu haben. Allerdings ist Glaube ebensowenig bloße Erkenntnis; er ist Zustimmung, Für-Wahr-Halten (*taṣḍīq*). Diese Definition, seit Ašʿarī weit verbreitet, war schon damals nicht ganz neu (vgl. die Angaben *Erkenntnislehre* 112). Von denen, die sie vertraten, kam Nāšīʿ am nächsten vielleicht Bišr al-Marīsī, „Ġahmit“ und mitverantwortlich für die Entfesselung der *miḥna* (zu ihm vgl. *Der Islam* 44/1968/30 f.). Aber dieser war, obgleich der Muʿtazila in manchem recht denkverwandt, Determinist und neigte deswegen ohnehin dazu, die Werke etwas zurückzudrängen. Nāšīʿ ist, trotz metaphorischer Abschwächung des menschlichen Handelns, kein Determinist, und sein Ausgangspunkt ist in der Tat ein anderer. Die Argumente der *aṣḥāb al-maʿārif*, des Ġāḥiḏ etwa, bewogen ihn, die rationale Gotteserkenntnis aus dem Spiele zu lassen (s.u. S. 140); das hieß zugleich, daß Glaube vor dem Islam, solange er nicht sich an die Botschaft eines früheren Propheten knüpfte, nicht möglich war. Glaube setzt ein mit dem Augenblick, wo die ersten Anhänger des Propheten seine Mission hören und sie akzeptieren; ihre Werke sind damit, soweit sie vor diesem Datum liegen, noch nicht vom Glauben erfaßt, soweit sie aber nachher geschehen, erst Folge seines Wirkens.

Dieser Eingriff in das muʿtazilitische System zwingt Nāšīʿ dann zu weiteren Schritten. Die Aufgabe der Werke bedeutet, daß auch die schweren Sünder, deren Sünde ja nun den Glauben nicht mehr unmittelbar betrifft, das Paradies schauen werden, wenn auch vielleicht nach zeitlicher Höllenstrafe (s.u. S. 144) — wiederum eine Übereinstimmung mit Bišr al-Marīsī und der späteren ašʿaritischen „Orthodoxie“. Allerdings spürt man auch hier den andern Ansatzpunkt: Gott

wird, wenn er einen Sünder (zeitweise) straft, sie alle strafen (s.u. S. 144); immer noch denkt Nāšī² eher an Gottes Weisheit als an seine Allmacht. Daß aber Erkenntnis nicht mehr zum Glauben gehört, bedeutet, daß theologischer Irrtum nicht ganz so schwer wiegt wie sonst; soweit dieser nicht etwas betrifft, dem man aufgrund der Offenbarung „zustimmen“ müßte, läßt er den Glauben unberührt und ist somit keine Ketzerei. Nāšī² verwahrt sich, sehr im Gegensatz zu vielen seiner Schulgenossen, deutlich gegen jedes *takfir* (s.u. S. 142 f.).

Das Bild, das wir somit von ihm gewinnen, ist das eines eklektischen Mu^ctaziliten, der vorgegebene Ansätze verschiedener Provenienz übernimmt, sie aber dann in manchem zu persönlicher Anschauung weiterentwickelt. Vielleicht hat er, als er den „Ġahmiten“ — oder, wie er sagte, den „Murġi²iten“ — um Bišr al-Marīsī Konzessionen machte, aus dem Konsensus derer ausbrechen wollen, die er gelegentlich *al-‘amma min al-Mu^ctazila* nennt, der Bagdader Schule (s.u. S. 48). Die starre Lohnethik seiner Schulgenossen ist ihm fremd geworden; distanzierend nennt er die, welche sie vertreten, al-‘Adliya (s.u. S. 93, Anm. 1). Seine Lehre vom Koran (s.u. S. 128) kam Ideen entgegen, wie sie im Kreis um Ibn Kullāb entwickelt worden waren. Ob sein „System“ in allem schlüssig war, können wir nicht mehr entscheiden; gelegentlich, etwa im Zusammenstoß der Glaubensdefinition und der an anderer Stelle vertretenen natürlichen Ethik (s.u. S. 139 f. und 145), meint man die Brüche zu sehen. Seine mu^ctazilitischen Zeitgenossen haben sie gewiß als solche empfunden; sobald außermu^ctazilitische Lehre anklang, war für sie der innere Widerspruch evident. Daher rührt ihre Abneigung gegen Nāšī²s Theologie. Zugleich wird verständlich, warum mit Ġubbā²ī, dem jüngeren Zeitgenossen Nāšī²s, so entschieden die Kritik an den *aṣḥāb al-ma‘ārif* einsetzt; man wußte nun, wohin ihre Lehren führen konnten.

* * *

Die literarische Aktivität Nāšī²s scheint noch am wenigsten angefochten worden zu sein. Aus seinem *K. Naqd aš-ši‘r* zitieren Ḥuṣrī, Abū Ḥaiyān at-Tauḥidī und Ibn Rašīq al-Qairawānī: Ḥuṣrī bringt in seinem *Zahr al-ādāb* daraus drei wortreich aufzählende Sinnbestimmungen der Dichtung (631, 4 - 633, 1; die erste auch bei Tauḥidī, *Baṣā‘ir waḍ-ḍaḥā‘ir* II 273, 2 ff.: mit Abweichungen; die dritte, in 18 Versen, z.T. auch bei

Ibn Rašiq, *ʿUmda* II 115, 10 ff.), Tauḥīdī in seinen *Baṣāʾir* einen Passus über poetische Motive (II 260, 4 ff.) und einen andern über Vorzüge und Stilmittel des Dialogs in der Liebesdichtung (II 619, 8 ff.). Das Buch scheint durchweg in Reimprosa abgefaßt gewesen zu sein und brachte als Beispiele eigene Gedichte¹. Auch die 22 Verse, die bei Ibn Rašiq sich kurz vorher finden (*ʿUmda* II 113, 12 ff.), könnten daraus entnommen sein; allerdings läßt die Angabe Ibn Rašiq's eher vermuten, daß sie ad hoc an den Wesir Ibn Bulbul adressiert wurden. Zwei Versuche in der beliebten Rangstreitdichtung: eine *Mufāḥara baina d-dahab waz-zuḡāḡ* und eine *Risāla fi tafaddul as-sūd ʿalā l-bīd* haben noch Suyūṭī vorgelegen. Zum Thema der letzteren hatte, mit gleicher Tendenz, auch Nāšī's Freund Muḥammad b. Ḥalaf b. al-Marzubān (zu ihm oben S. 7) in seinem *K. as-Sūdān* sich geäußert; Suyūṭī hat beide mit einem eigenen Werk zu korrigieren versucht (vgl. die Handschrift Berlin, Ahlwardt 8413, fol. 242a, 9 ff. und Wagner, *Rangstreitdichtung* 14). Eine Definition der Liebe, die Dailamī in seinem *K. ʿAtf al-Alif al-maʿlūf* (53, 8 ff.) auf Nāšī zurückführt, ist unbekannter Herkunft; Nāšī unterschied in ihr zwischen einer Liebe zur Person (*nafs*), einer Liebe zur äußeren Gestalt und einer Liebe, die durch eine bloße Bewegung, etwa der Augen, hervorgerufen wird. Allerorten genannt, aber nicht erhalten ist eine *Qaṣīde*, in der es Nāšī gelang, denselben Reimbuchstaben (*Nūn*) über annähernd 4000 Verse beizubehalten: ein Lehrgedicht, in welchem er Religionen, Sekten und Schulen im Spiegel der Ideen ihrer Anhänger vorführte (vgl. Maṣʿūdī, *Murūḡ* VII 89, 1 ff.) — vielleicht im Stile jener *Qaṣīde* des Maʿdān aš-Šumaiṭī, deren Rekonstruktion wir Ch. Pellat verdanken (in: *Oriens* 16/1963/99 ff.). Ihre Sprache wirkte philosophisch, vergleichbar wohl jener, die uns in einigen von ihm erhaltenen Versen wider das *tašbīḥ* begegnet (vgl. *Fihrist* 74, 3 Fück und unten S. 123 f.). Neben dieser *Nūniya* war auch eine *Dālīya* von ihm bekannt; ʿAmīdī zitiert in seiner *Ibāna ʿan sariqāt al-Mutanabbī* aus ihr einige Verse (73, 6 ff.). Ein Lobgedicht auf den Propheten und seine Vorfahren in 77 Versen ist in mehreren Handschriften erhalten (Berlin 7541; Brit. Museum 1054; Alger 613, 4; übernommen bei Ibn Kaṭīr, *Bidāya* II 195, 14 ff.).

¹ Das bei Brockelmann, *GAL* S 1/188 erwähnte *K. Tafḍīl aš-šīʿr* geht offenbar auf das Mißverständnis einer Stelle im *Taʾrīḥ Baḡdād* (X 92, 16 ff.) zurück.



Marzubānī zwar hat, wie wir sahen (oben S. 6), auch an Nāšī's poetischen Erzeugnissen nicht viel Gutes gelassen; aber sie wurden dennoch allenthalben zitiert. Sein Nachlaß war vielleicht nicht allzu umfangreich; nach Ibn an-Nadīm füllten die Verse 50 Blatt (*Fihrist* 167, 20 FLÜGEL, wo wiederum mit Fück, ZDMG 90/1936/319 'Abdallāh statt Hibatallāh zu lesen ist). Umso erstaunlicher ist es, daß sich auch jetzt noch bei flüchtigem Suchen in späteren Quellen fast 700 Verse zusammenfinden; es wäre also verhältnismäßig viel erhalten geblieben — auch dies ein Zeichen für Nāšī's Beliebtheit. In seinem Stil war er Kind seiner Zeit. Er gehörte, wie Ibn Ḥallikān präzisiert, zur *ṭabaqa* des Buḥturī (gest. um 284/897) und des Ibn ar-Rūmī (*Wafayāt al-a'cāyān* II 277, -5); mit ersterem war er offenbar befreundet (vgl. Ḥuṣrī, *Zahr al-ādāb* 530, 3). Mit Vorliebe machte er Gedichte über Jagdvögel und Jagdgerät; einiges davon hat Kušāğim in seinem *K. al-Mašāyid wal-maṭārid* bewahrt (vgl. 67, -4 ff.; 74, 12 ff.; 80, 5 ff.; 85, -6 ff.; 92, 6 ff.; 102, 2 ff.; 148, 5 ff.; 152, 14 ff.; 180, 15 ff.; 197, 6 ff.; 225, ult. ff.; 252, 6 ff.). Bei manchen dieser *ṭardiyāt* notierte man stilistische Ähnlichkeit mit denen des Abū Nuwās (vgl. Ibn Ḥallikān II 278, 6 f.); gelegentlich hat Nāšī² hier, meist zum Zwecke einer *mu'āraḍa*¹, einfach Verse von Abū Nuwās übernommen (vgl. den Reimindex s.v. -*ābihī*, unten S. 156 f.). Beziehung zu Abū Nuwās verrät auch ein Gedicht, in welchem Nāšī² das Motiv aus dessen berühmter Beschreibung einer Trinkschale aufnahm (Ḥuṣrī, *Zahr al-ādāb* 740, 7 ff., und Ibn Ḥiğga al-Ḥamawī, *Ḥizānat al-adab* 177, 10 ff.; ähnlich 'Askarī, *Dīwān al-ma'ānī* I 312, 11 f.)². Weitere Beispiele finden sich in Ḥamza al-Iṣfahānī's Rezension des Dīwāns (vgl. 147, 7 f. WAGNER) und bei Usāma b. Munqid̄ in seinem *K. al-Badī'* (S. 169, 18).

Zur Kontrafaktur scheint Nāšī² besonderes Geschick besessen zu haben; denn das ist doch wohl gemeint, wenn Ibn Kaṭīr von ihm sagt, daß er „die Dichter abspiegelte“ (*kāna yu'ākisu š-šu'arā'*; *Bidāya* XI 101, 5 ff.). Er tat dies natürlich, um sie zu übertreffen und sich durch den Vergleich mit ihnen in ein umso besseres Licht zu setzen: „alle Motive,

¹ Zum Terminus vgl. Wagner, *Abū Nuwās* 361.

² Das Abū Nuwās-Gedicht ist übersetzt von H. Ritter in: *Istanbulur Mitteilungen*, Heft 1, S. 1 f. Nāšī's Gegenstück ist übersetzt von Kračkovskij, vgl. *Izbrannye Sočinenija* II 340; dort ist auch auf den Zusammenhang mit Abū Nuwās hingewiesen.

welche die Dichter behandelten, pflegte er abweichend zu formulieren“ (*kāna yaqūlu fī ḥilāfi kulli maʿnan qālat fīhi š-šuʿarāʾ*; *Taʿrīḥ Baġdād* X 92, 18). In dieser Absicht hat er vielleicht sein *K. Naqd aš-šiʿr* geschrieben. Daraus mag sich auch erklären, daß Šābuštī ihm zwei Verse zuschreibt, die sich ebenso im Dīwān des ʿAbbās b. al-Aḥnaf finden (*Diyyārūt* 27, 3 ff.); einige andere Verse beginnen mit deutlicher Reminiszenz an Kaʿb b. Zuhair’s *Bānat Suʿād* (vgl. ʿAmīdī, *al-Ibāna ʿan sariqāt al-Mutanabbī* 73, 6 ff.). Selbst an Abū Nuwās hat er Kritik geübt (vgl. Ḥuṣrī, *Zahr al-ādāb* 322, 16 f.). Wenn er auf seine eigene Poesie zu sprechen kommt, zeigt sich gesteigertes Selbstbewußtsein (vgl. die Verse bei Ḥuṣrī 630, 16 ff. und bei Ibn Rašīq II 113, 12 ff.). Wie in der Theologie scheint auch in der Poesie seine Leistung vornehmlich in kritischer, gelegentlich respektloser Annahme des Überkommenen bestanden zu haben. Die aus seiner philosophischen Bildung erwachsende Distanz zur eigenen Kultur scheint ihm den Blick für die Schwächen der Tradition geschärft zu haben; dies verbindet ihn mit seinem Zeitgenossen, dem Musiker und Dichter ʿUbaidallāh b. ʿAbdallāh b. Ṭāhir al-Ḥuzāʿī (zu ihm vgl. GAL S 1/224 und Heinrichs, *Arabische Dichtung und griechische Poetik* 38). In persönlicher Auswahl verbindet er die beiden Welten der „arabischen“ und der „fremden“ Wissenschaften, ohne sich einer von ihnen ganz anheimzugeben; in dieser Synthese beruht seine Originalität.

Ein verbindliches Urteil über seine dichterischen Qualitäten kann hier nicht gegeben werden; es würde intensivere Beschäftigung und größeren Sachverstand voraussetzen. Jedoch ist, als erster Anfang, im Anhang (S. 155 ff.) eine Liste jener Verse gegeben, die mir im Laufe der Zeit bekannt wurden und auf die sich die obigen kurzen Bemerkungen stützen.



II

DIE HÄRESIOGRAPHISCHEN SCHRIFTEN

Es ist merkwürdig, aber wohl auch bezeichnend, daß sich von all jenen Prosaschriften Nāši²s, derentwegen er sich das Mißfallen seiner Zeitgenossen zuzog, keine einzige in selbständiger handschriftlicher Überlieferung erhalten hat; Werke eines Wirrkopfs waren der Weitergabe nicht wert. Wenn von seinen häresiographischen Arbeiten in dieser Publikation nun gleich zwei wieder erschlossen werden können, so bedeutet auch dies nicht, daß er etwa als Sektenhistoriker größeres Ansehen genossen hätte. Beide sind vielmehr durch einen Zufall erhalten, beide nur in je einer Handschrift und beide zudem nicht selbständig: der erste Text ist zusammengeflochten mit einer häresiographischen Darstellung späterer Provenienz, deren orthodoxer Charakter dem Leser außer Frage stehen mußte und als deren Eingangskapitel das Nāši²-Fragment seine häretische Eigenfärbung nahezu völlig verlor (vgl. die Handschriftenbeschreibung unten S. 56 ff.); der zweite aber wurde von einem koptischen Christen des 13. Jh's, aṣ-Ṣafī Abū l-Faḍā'il Ibn al-ʿAssāl (gest. vor 1260), widerlegt und dazu auf den ersten 30 Folia dieses Werkes ausführlich exzerpiert. Was wir somit besitzen, sind ein Fragment und ein Exzerpt. Ersteres war wohl schon in der späteren Mamlukenzeit nur noch als Bruchstück erhalten (s.u. S. 58). Zu letzterem hat zwar Ibn al-ʿAssāl in der ersten Hälfte des 7./13. Jh's in Ägypten noch das Original in Händen gehalten; jedoch lag es ihm vor in einer Abschrift des Yaḥyā b. ʿAdī aus dem Jahre 311/923. Mit ihr kommen wir also kaum zwanzig Jahre über den Tod Nāši²s hinaus. Damals wird er in Bagdad noch im Gespräch gewesen sein; Yaḥyā b. ʿAdī hätte sich sonst vielleicht gar nicht um ihn gekümmert. Etwas später nennt ihn Masʿūdī (gest. 355/956 oder 356/957) unter den Sektenhistorikern, die er selber noch kennenlernte (*Tanbīh* 396, 6 f.). Aber seine Nachwirkung ist gering; er wird in der häresiographischen Literatur sozusagen nicht zitiert. Der Verweis auf ein *K. al-Maqālāt* bei Ibn Ḥazm (*Fiṣal* IV 194, pu. f.) steht isoliert. Maßgebend für die Sektengeschichte werden zwei Autoren, die beide eine Generation jünger sind als Nāši²: Abū l-Qāsim al-Kaʿbī (gest. 317/929 oder 319/931), dessen *K. al-Maqālāt* etwa beim Qāḍī ʿAbdalḡabbār (in seinem *Muḡnī*),

bei Našwān al-Himyarī (in seinem *Šarḥ Risālat al-Ḥūr al-ʿīn*) und bei Šahrastānī (in seinem *K. al-Milāl wan-niḥāl*) benutzt ist, und Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī (gest. 324/935-6) mit seinen *Maqālāt al-Islāmīyīn*.

Die beiden Bücher des Nāšī² unterscheiden sich, trotz gemeinsamer Zielsetzung, durch ihre Spannweite. Das erstere beschränkt sich, wie in der Einleitung gesagt wird, auf die *uṣūl an-niḥāl allatī ḥtalafat fihā ahl aṣ-ṣalāt*, „die Ursprünge jener Sekten, durch die sich die Leute des (einzig richtigen) Gebetes (d.h. die Muslime) unterscheiden“ (oder: „bezüglich derer sie verschiedener Meinung sind“); das letztere dagegen behandelt außer den Muslimen auch die Magier, Juden und Christen, schließlich sogar Lehrmeinungen zu philosophischen, naturwissenschaftlichen und medizinischen Fragen. In ersterem berichtet an-Nāšī² ohne eigene Wertung; in letzterem nimmt er selber mit z.T. ausführlichen Bemerkungen Stellung.

Schwierigkeiten bietet bei beiden Schriften der Titel. Zu der ersten ist, da das Fragment den Anfang des Buches wiedergibt, das ursprüngliche Titelblatt erhalten. Jedoch wirkt die Formulierung, die sich dort findet, ausgesprochen vage: *Kitāb fihi uṣūl an-niḥāl allatī ḥtalafa (sic) fihā ahl aṣ-ṣalāt*. Sie gibt sich, mit der indeterminierten Form des Wortes *kitāb*, mehr wie eine Inhaltsangabe denn wie ein präziser Titel; es ist sehr wohl möglich, daß sie einfach aus jenem oben zitierten Satz der Einleitung herausgelesen ist. Ein Name wie *K. Uṣūl an-niḥāl* liegt danach zwar nahe, ist aber nicht sicher zu erweisen.

Bei dem zweiten Werk stehen wir vor einem doppelten Problem: neben dem Titel von Nāšī's Buch ist auch der von Ibn al-ʿAssāl's Widerlegung zu bestimmen. G. Graf erschließt in seinem Referat GCAL II 390-393 den ersteren als *K. al-Maḡālāt*, den zweiten als *al-Kitāb al-Aṣaṭ*. Er geht aus von zwei Belegen, dem Eingangssatz von Ibn al-ʿAssāl's Exzerpt und dem Vermerk im Bücherverzeichnis des Abū l-Barakāt Šamsarriyāsa Ibn Kabar (gest. 1325), das dieser seinem *Miṣbāḥ az-ḡulma* beigegeben hat (vgl. W. Riedel, *Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abu 'l-Barakāt*, hrg. und übs. in: Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften Göttingen, Phil.-Hist. Klasse 1902, Heft 5). Ein separates Titelblatt der Kairiner Handschrift ist nicht erhalten, hat vielleicht nie existiert. Grafs Interpretation der beiden vorliegenden Zeugnisse scheint jedoch alles andere als gesichert.

Die Kairiner Handschrift ist voll von Mißverständnissen und orthographischen Fehlern (s.u. S. 121); das gilt auch für den uns hier interessierenden Satz. Ich lese ihn folgendermaßen: *fa-aḥṭaṣīru ʿalā taʿlīqihī min kitābi ʿAbdillāhi n-Nāṣiʿi fī l-maqālāt wa-huwa l-Kitābu l-Ausaṭ kalimātīn mutaṣaddiqatan*, und übersetze: „Auf der Grundlage seiner Abschrift (nämlich der des Yaḥyā b. ʿAdī) fasse ich von dem Buch des ʿAbdallāh an-Nāṣiʿ über die Lehrmeinungen, nämlich seinem *K. al-Ausaṭ*, Passagen, die den Anschein der Glaubwürdigkeit tragen, kurz zusammen“. Hier ist mehreres problematisch:

1) das Pronominalsuffix in *taʿlīqihī*. Bei einem Bezug auf Yaḥyā b. ʿAdī, wie er hier vorgeschlagen ist, muß man in Kauf nehmen, daß Yaḥyā vorher nirgendwo genannt ist; erst in Ibn al-ʿAssāl's Einleitung zu seinen eigenen Ausführungen (fol. 31b) ist von ihm die Rede. Jedoch trägt Ibn al-ʿAssāl's Arbeit den Charakter einer privaten Aufzeichnung für seinen Bruder, dem die Abschrift des Yaḥyā b. ʿAdī gehörte und der also über die Zusammenhänge Bescheid wußte (s.u. S. 61 f.). Erwägen ließe sich, ob man das Suffix nicht auf das nachfolgende *kitāb* beziehen soll: „auf der Grundlage seiner Abschrift“ wäre dann „auf der Grundlage der Abschrift des Buches“. Daß es so seinem Bezugswort vorausginge, wäre nicht unbedingt ein Hindernis. Jedoch scheint mir diese Lösung die geringere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. — Daß man *taʿlīq* mit „Abschreiben, Abschrift“ wiedergeben kann und nicht unbedingt an eine kommentierte Fassung (*ʿallaqa* im Sinne von „mit Anmerkungen versehen“) denken muß, ist durch Handschriftenkolophone häufig bezeugt; schon das Kolophon zu der Ergänzung des ersten Nāṣiʿ-Fragmentes benutzt eben diese Vokabel¹. Natürlich wäre schließlich auch eine Lesung *taʿlīqatīn* statt *taʿlīqihī* denkbar; die Punkte des *tāʾ marbūṭa* werden in der Handschrift häufig vernachlässigt. Wenn man auch *taʿlīqa*, entsprechend einem im Ḥadīṭ zu belegenden Wortgebrauch, wie oben *taʿlīq* als „Abschrift“ (und nicht etwa als „Glosse“) versteht, ergäbe sich ein guter Sinn.

2) die Bedeutung von *mutaṣaddīqa*. Die Lesung ist eindeutig, aber dennoch nicht verläßlich; die Handschrift ist auch an klar punktierten Stellen nicht selten verschrieben. Die Bedeutung des Wortes, wie sie in der hier vorgelegten Übersetzung vorausgesetzt wird, ist erschlossen;

¹ *wāḥḥa l-farāġ min taʿlīqihī* ...; dazu Makdisi in: BSOAS 24/1961/13.

die Wörterbücher kennen *taṣaddaqa* nur als „Almosen geben“. Erwägen ließe sich eine Emendation in *mutafarriqa*. Auch Graf scheint mit der Schwierigkeit gekämpft zu haben: in seiner Übersetzung des Titels GCAL II 391 heißt es, daß die Exzerpte „nach Art eines Glossariums“ angelegt seien. Von der Sache her trifft das nicht zu: das Buch an-Nāṣiʿs war ebenso wie Ibn al-ʿAssāl’s Auszüge nach Themenkreisen geordnet. Eine alphabetische Anordnung bei Nāṣiʿ wäre in der frühen muslimischen Häresiographie singulär; daß aber Ibn al-ʿAssāl sich die Mühe gemacht hätte, das Material umzuordnen, ist bei der Eile, die er zu haben vorgibt (in der Einleitung zu seinen eigenen Ausführungen, fol. 31b), kaum anzunehmen und wird im übrigen auch durch die Analyse des Textes (s.u. S. 61 ff.) widerlegt. Es bleibt die Frage, wie Graf zu seiner Angabe kommt. Ich finde keine andere Erklärung, als daß er *munṣarifa* las statt *mutaṣaddiqa* und dies dann, in allerdings mehr als eigenwilliger Deutung, in der zitierten Weise interpretierte.

3) die Lesung von *wa-huwa* und damit die Zuordnung des *Kitāb al-Ausaṭ*. Die Handschrift ist an dieser Stelle undeutlich; am nächsten läge *wa-nmw*. So hat auch Graf, GCAL II 391 gelesen. Er interpretiert dies als *wa-numūw* und übersetzt *numūw* mit „Beigabe“; die Exzerpte wären danach eine Art „Beigabe“ zu Ibn al-ʿAssāl’s *K. al-Ausaṭ* gewesen. Das läßt sich weder von der Wortbedeutung her (*numūw* ist allenfalls „Zuwachs“, aber eigentlich nur „Wachstum“) noch auch von der syntaktischen Fügung her halten (man sollte *wa-huwa numūw al-Kitāb al-Ausaṭ* erwarten). Graf selber scheint diese Lesung nur als verzweifeltten Ausweg gewählt zu haben; in seinem früher erschienenen *Catalogue de Manuscrits Arabes Chrétiens conservés au Caire* (Vatikanstadt 1934) schreibt er *وسمى*, also wohl *wa-summiya* (dort S. 152, nr. 418, 1). Das ist vom Befund her kaum zu halten, würde aber, wenn es richtig ist, zu demselben Schluß führen wie unsere Lesung *wa-huwa*: daß nämlich das *Kitāb al-Ausaṭ* nicht der Titel von Ibn al-ʿAssāl’s Erwiderung ist, wie Graf annimmt, sondern der von Nāṣiʿs Maqālātwerk. Auch in Verweisen auf seinen Traktat benutzt Ibn al-ʿAssāl, ebenso wie sein Bruder, nicht den Titel *K. al-Ausaṭ*, sondern spricht nur von einem *Ġawāb*, einer „Erwiderung“ (vgl. GCAL II 391).

Eben diese Bezeichnung findet sich nun auch in dem zweiten Zeugnis, das wir für Ibn al-ʿAssāl’s Titelwahl haben, dem Bücherverzeichnis des

Abū l-Barakāt: *Ġawābun waḍaʿahū ʿan kalāmi ʿAbdillāhi n-Nāšiʿi fī l-maqālāt wa-huwa l-Kitāb al-Ausaṭ, iḥṭasara š-Šafīyū baʿḍa kalāmihi wa-aḡāba ʿanhu aḡwibatan mufīḍatan li-taʿammulihā* (vgl. Riedel, S. 661). Das scheint direkt aus dem Vorspann des Textes abgelesen; auch unsere Lesung *wa-huwa* wird dort bestätigt. Der Bezug von *wa-huwa l-Kitāb al-Ausaṭ* ist hier vollends unklar; es ist, da *kalimātīn mutaṣaddiqā* ausgefallen ist, nicht mehr von der Aussage des Ibn al-ʿAssāl eingefaßt wie in unserem Text. Aber auch so läßt es sich ohne Weiteres als Spezifizierung von Nāšiʿs *kalām fī l-maqālāt* verstehen; daß *kalām* statt *kitāb* gebraucht wird, zeigt, daß wir in *fī l-maqālāt* keinen Bestandteil eines Titels vor uns haben.

Graf's Zuordnung würde uns zwingen, auch *kalimāt mutaṣaddiqā* auf das *K. al-Ausaṭ* zu beziehen und insgesamt zu übersetzen: „Auf der Grundlage seiner Abschrift fasse ich (einiges) aus dem Buch des ʿAbdallāh an-Nāšiʿ über die Lehrmeinungen kurz zusammen. Dies ist das 'Mittlere Buch' — glaubwürdige Worte.“ Man sollte aber dann eine kurze Erklärung erwarten, warum er ein „Mittleres Buch“ schreibt — doch wohl im Gegensatz zu einem „Ersten Buch“ oder „Großen Buch“ (*al-kitāb al-auwal* oder *al-kitāb al-kabīr*); davon aber ist unter seinen Schriften nichts bekannt. Es scheint darum alles dafür zu sprechen, den Titel Nāšiʿs Werk zuzuweisen. Er wäre dann aus Graf's *Geschichte* zu streichen: Ibn al-ʿAssāl's Widerlegung, kurze Gelegenheitsarbeit die sie ist, hatte gar keinen besonderen Titel. Dagegen ließe sich allenfalls anführen, daß Ibn al-ʿAssāl zu Beginn seiner eigenen Ausführungen (fol. 31b, 13) Nāšiʿs Buch einmal *K. al-Maqālāt* nennt; aber dies ist eine Bezeichnung für ein literarisches Genus, die sich auf alle Schriften häresiographischen Inhalts anwenden ließ.

Zu fragen bliebe, was der Titel *al-Kitāb al-Ausaṭ* innerhalb von Nāšiʿs literarischem Oeuvre bedeutet. Wir besitzen keine Werkliste unseres Autors; die Notiz im *Fihrist* (73 f. Fück) bringt nur Angaben zu seiner Person und zu seinem Namen. Da scheint es nun von Bedeutung, daß er zu Ende der historischen Einleitung seines „*K. Uṣūl an-niḥāl*“ (S. 22, 11 ff.) davon spricht, daß er bereits andere Schriften zur Auseinandersetzung mit gegnerischen muslimischen Sekten verfaßt habe. Sollte er nach Art der Aristoteleskommentatoren — die aristotelische Tradition war ihm, wie wir aus dem *K. al-Ausaṭ* ersehen (vgl. S. 105 ff.),

sehr wohl bekannt — den Stoff mehrfach dargestellt haben oder zumindest haben darstellen wollen? Dann könnte dem *K. al-Ausaṭ fī l-maqālāt* in der Tat ein *K. al-Maqālāt al-kabīr* oder ein *Kitāb al-Maqālāt aṣ-ṣaḡīr* entsprochen haben. Es erhöhe sich dann die Frage, wie das Fragment des „*K. Uṣūl an-niḥal*“ in dieses Schema einzuordnen wäre. Es ist in der Darstellung ziemlich breit angelegt, vom Inhalt jedoch schmaler konzipiert als das *K. al-Ausaṭ*, unter Ausschluß der außerislamischen *maqālāt*; Nāṣī² vermeidet außerdem, im Gegensatz zum *K. al-Ausaṭ*, jede persönliche Stellungnahme (s.u. S. 25). Das schließt eine Gleichsetzung mit dem „Großen Buch“ mit einiger Sicherheit aus. Möglich dagegen bleibt die Identifikation mit dem „Kurzkommentar“. Da allerdings auch er, nach dem erhaltenen Stück zu urteilen, so „kurz“ wieder nicht gewesen wäre, würde dies bedeuten, daß das *K. al-Ausaṭ* in seiner ursprünglichen Form einen beträchtlichen Umfang besaß. In jedem Fall wird man vermuten dürfen, daß das „*K. Uṣūl an-niḥal*“, eben wegen jener erwähnten Bemerkung, später verfaßt ist als das *K. al-Ausaṭ*. Es könnte sogar in die ägyptische Periode Nāṣī²s fallen (sofern er in ihr überhaupt noch literarisch produktiv gewesen ist): die Handschrift ist vielleicht im Mamlukenreich ergänzt worden (s.u. S. 58); dort also, in Ägypten oder in Syrien, hat man das Fragment damals vorgefunden. Das *K. al-Ausaṭ* dagegen dürfte in Bagdad, also vor Nāṣī²s Weggang nach Ägypten, entstanden sein; Yaḥyā b. ʿAdī, selber in Bagdad lebend, hätte es sonst wohl kaum als repräsentativ für die antichristliche Polemik angesehen und für sich abgeschrieben. Es ist vielleicht auch in Spanien bekannt gewesen; ein Zitat in Ibn Ḥazm's *Taqrīb li-ḥadd al-mantiq* könnte aus ihm stammen (s.u. S. 150 f.).

Erwägen ließe sich schließlich, ob der Titel *K. al-Maqālāt*, der in dem oben (S. 19) genannten Zitat bei Ibn Ḥazm auftauchte und nun, nach der Neuordnung des Titels *K. al-Ausaṭ*, wieder verfügbar geworden ist, nicht auf jenen Text bezogen werden sollte, den wir provisorisch „*K. Uṣūl an-niḥal*“ nannten. Jedoch ist hier eine Antwort nicht möglich; das Zitat ließ sich in die hier edierten Bruchstücke beider Werke nicht einordnen. Es ist sehr wohl möglich, daß auch das *K. al-Ausaṭ* (*fī l-maqālāt*) einmal als *K. al-Maqālāt* zitiert wurde; und wenn es tatsächlich einmal eine größere Fassung, ein *Kitāb al-kabīr* gegeben haben sollte, so könnte auch dies gemeint gewesen sein.

a) DAS K. UŞÛL AN-NİḤAL

Der vorliegende Text gibt nicht nur bezüglich seines Titels zu Zweifeln Anlaß, sondern auch bezüglich der Autorschaft Nāṣī's. Diese ist nur auf dem Titelblatt bezeugt, dort allerdings im gleichen Duktus wie in der Handschrift selber. Da spätere Zitate des Werkes fehlen, werden wir, wenn wir seine Echtheit sichern wollen, von seinem Inhalt her zu schließen haben. Es empfiehlt sich darum, zuvor auf diesen näher einzugehen.

Erhalten sind die Einleitung und das erste Kapitel. Der Autor will, um der Kürze willen, alle Polemik vermeiden (S. ۲۱, 5 ff.). Es geht ihm um die Lehrunterschiede der *ahl aṣ-ṣalāt*; das Gebet eint in seinen Augen die Gemeinde über allen Meinungsstreit hinaus. Aṣ'arī, der ebenso wie er sich auf den Islam beschränkt, gebraucht die gleiche Vokabel: er nennt sein Buch *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-ḥtilāf al-m u ṣ a l l ī n*. Noch mehr haben die beiden Autoren gemeinsam: sie erklären in ihrer jeweiligen Einleitung die Existenz der Sekten aus dem Trauma der Geschichte. Aller spätere Dissens beginnt mit dem Kampf um die Herrschaft über die Gemeinde; das Urproblem der islamischen Theologie ist die *maṣ'alat al-imāma*. Zwar bleiben die ersten Kämpfe: der Streit zwischen Anṣār und Muhāğirūn um die Nachfolge des Propheten (hier **3-12**)¹ und Abū Bakr's Bereinigung der *ridḍa* (**13**), ohne unmittelbare Folge; aber was unter dem dritten und vierten Kalifen sich abspielte, hat die Gemeinde auf immer gespalten: die Politik der letzten Jahre 'Uṭmān's und dessen gewaltsamer Tod (**16**), 'Alī's Auseinandersetzung mit Ṭalḥa und Zubair (**17-22**) und sein Feldzug gegen Mu'āwiya (**23-24**), schließlich das Schiedsgericht nach der Schlacht von Ṣiffīn und der Auszug der Ḥārīgīten (**25-27**). Aṣ'arī allerdings ist in seinen Ausführungen wesentlich kürzer; man meint zu spüren, daß er ein bereits überkommenes Schema referiert (vgl. eine Stelle wie *Maq.* 2, 9-13, wo die ungeschickte Konstruktion des Satzes, die „Rückblende“ des historischen Ablaufs und die Fülle der Anspielungen beim Leser genauere Kenntnis des Zusammenhangs voraussetzen). Seine Einleitung ist kaum mehr als schmückendes Frontispiz; er setzt im Folgenden mit seiner Gliederung völlig neu an (S. 5, 4 ff.). Nāṣī' dagegen berichtet breit, unter

¹ Die fettgedruckten Zahlen bezeichnen die Abschnitte des Nāṣī'-Textes, nicht die Seitenzahlen.



eingehender Benutzung historischer Quellen (vgl. 7-8, 9-12); und vor allem: seine Einleitung bildet mit dem ersten Kapitel eine enge Einheit. Er bleibt auch da beim Problem der *imāma*; unter diesem Gesichtspunkt handelt er erst einmal alle Sekten zusammen ab, bevor er sie im einzelnen beschreibt.

Dennoch ist auch er, trotz größerer Konsequenz des Vorgehens, kaum originell. Das Schema dürfte, in seiner Betonung der Imamatsfrage, šīʿitischen Ursprungs sein. Auf šīʿitische Quelle verweist bereits die emphatische Segensformel bei Ḥusain im Bericht über dessen Tod (S. ۲۴, 11 f.). Lohnend aber ist vor allem ein Vergleich mit einem andern Häresiographen, mit Abū Muḥammad an-Naubahṭī in seinen *Firaq aš-Šīʿa*. Auch dort findet sich die historische Einleitung, nun der Version des Nāšīʿ sehr nahe. Naubahṭī's Buch ist noch vor Nāšīʿs Tode verfaßt (vor 286/899; vgl. Madelung in: *Der Islam* 43/1967/38), und es geht seinerseits, wie Madelung überzeugend nachgewiesen hat, auf eine ältere Quelle, wahrscheinlich Hišām b. al-Ḥakam's *K. Iḥtilāf an-nās fī l-imāma*, zurück (vgl. *Der Islam* 43/1967/40 ff.). Der Ursprung des Einleitungsschemas wäre demnach in die Zeit des Hārūn ar-Rašīd zu setzen. Die sekundäre Stellung Nāšīʿs wird spürbar dort, wo er Zusätze macht. Er übersieht da historische Widersprüche: die Tradition, daß ʿAlī dem Abū Bakr erst nach sechs Monaten huldigte (S. ۱۱, 3 ff.), steht neben der andern, daß er es sofort tat (S. ۱۴, 11 f.); gelegentlich ist wie bei Ašʿarī die Reihenfolge des Geschehens durchbrochen (der Passus S. ۱۲, 18 ff. etwa gehört zu S. ۱۰, 2). Zutat ist im Späteren vor allem eine gewisse überscharfe Schematisierung. Nāšīʿ läßt jedem Sinnabschnitt eine Skizze (*rasm*) folgen, die — ursprünglich vielleicht mit durchgehender Nummerierung — die behandelten Sekten noch einmal aufzählt (vgl. 14, 21, 26 usw.); kein anderer Häresiograph hat diese Erfindung übernommen. Sie hätte an sich dem Text größere Durchsichtigkeit verleihen können. Aber die Namen und ihre Reihenfolge stimmen in diesen Skizzen nicht immer mit dem überein, was im Text voraufgeht; und daß auch die historische Wirklichkeit weit entfernt ist, wird wiederum gerade aus einem Vergleich mit Naubahṭī sichtbar.

Zu Anfang, bei der Spaltung bis zum Ende von Abū Bakr's Kalifat, stimmen beide Autoren noch überein. Da gibt es: 1) die Anṣār, 2) die Muhāğirūn, 3) ʿAlī mit seinen Anhängern, sie alle Partner im großen politischen Spiel um die Nachfolge des Propheten, und 4) die

abtrünnigen Beduinen der *ridda* (vgl. 14 und Naubaḥtī, S. 2-4). Aber dann, bei dem Dissens der Kamelschlacht, weichen beide voneinander ab. Naši² zählt (21):

1) ʿAlī und seine Anhänger;

2) die „ʿUṭmāniya“: Ṭalḥa, Zubair, ʿĀʿiṣa und die syrische Gefolgschaft Muʿāwiya's;

3) die „Ḥulaisiya“ (19): Leute wie ʿAbdallāh b. ʿUmar, Saʿd b. Abī Waqqāṣ, Muḥammad b. Maslama al-Ḥārītī und Usāma b. Zaid, die jeden Krieg innerhalb der Gemeinde verabscheuten¹. „Dies sind die aṣḥāb al-ḥadiṭ und diejenigen, welche zu jeder Zeit den Machthabern folgen und den Kampf wider die Bösewichter unter den Muslimen (*ahl al-baḡy min ahl aṣ-ṣalāt*) für verboten erklären. Zu dieser Zeit waren sie als Ḥulaisiya bekannt, weil sie nämlich sagten: ‚Sei in der Anfechtung (verborgen wie) ein Teppich in deinem Hause!‘“ (*kun fi l-fitnati ḥilsan min ahlāsi baitik*; Prophetenausspruch, vgl. *Conc.* V 288 und 289; zur Bedeutung vgl. Lane, *Lexicon* s.v. *ḥ-l-s* und Goldziher, *Muhammed. Studien* II 95).

4) die „Muʿtazila“ (20): „Neutrale“ wie Abū Mūsā al-Aʿcārī, Abū Saʿīd Saʿd b. Mālik al-Ḥudrī, Abū Masʿūd ʿUqba b. ʿAmr al-Anṣārī und Aḥnaf b. Qais, die sich während der Kamelschlacht nicht entscheiden können, welche Partei eher recht hat. Sie halten sich also nur in diesem Falle abseits, nicht generell wie die „Ḥulaisiya“. Der Text betont ausdrücklich die Beziehung zur späteren theologischen Schule der Muʿtazila: Wāṣil b. ʿAṭā² und ʿAmr b. ʿUbaid sollen zu den Parteien der Kamelschlacht eben diese Haltung eingenommen haben (vgl. auch unten S.45).

Die Ḥulaisiya ist neu; der Name ist sonst nirgendwo belegt, wahrscheinlich von Nāši² ad hoc erfunden. Jedoch ist die Trennung zwischen ihr und der „Muʿtazila“ bei Naubaḥtī — bzw. dessen Quelle — vorbereitet (vgl. 5, 2-8 und 8-10); Nāši² hat nur stärker systematisiert. Nach der Schlacht von Ṣiffin und dem Schiedsgericht rechnet er dann sechs Parteien (26):

1-4) wie oben;

¹ Vgl. dazu etwa Ibn ʿAbdabarr, *al-Istīʿāb* 77, 4 ff. und 1377, 13 ff.

5) die Ḥašwīya: „das einfache Volk aus Syrien und die Anhänger Mu^cāwiyas“;

6) die Ḥārīgīten (25 und 27).

Naubaḥtī trennt gar nicht so sehr zwischen den beiden Ereignissen, kann sich darum die Doublette der Gruppen 1-4 sparen. Auch 5 bringt er nicht; sie ist ja nur schwer von 2 zu trennen (vgl. aber den Hinweis Naubaḥtī 6, 10). Er schließt die Ḥārīgīten (6) unmittelbar an 1-4 an (S. 6, 1 ff.). — Beide Autoren stimmen dann wieder darin überein, daß sie nun noch eine weitere Gruppe, für Nāšī² die siebte, anschließen: die Murġī²a (28 und Naubaḥtī 6, 7 ff.). Sie enthält sich des Urteils über die Muslime (*ahl aṣ-ṣalāt*) und nimmt zum *iḥtilāf* keine Stellung. Diese sieben Gruppen sind zur Zeit des Autors auf fünf zusammengeschrunpft: die „Uṭmānīya“ (so wie er sie versteht) ist in der Murġī²a aufgegangen, die „Ḥulaisīya“ (wohl weil ihr sovieles aṣḥāb al-ḥadīṭ anhängen) in der Ḥašwīya. Dies sind für den Autor die fünf „Klassen“ (*aṣnāf*, zum Terminus vgl. *Maq.* 5, 4 und Kulīnī, *al-Kāfi* VIII 94, 4 f.) unter den islamischen Sekten; von ihnen haben sich weitere Gruppen abgespalten, bis schließlich jene Zahl über 70, von denen eine berühmte Tradition spricht, erfüllt war (29). Der Autor will mit der Šī^ca beginnen und auf sie die Ḥārīgīten, die Mu^ctazila, die Murġī²a und schließlich die Ḥašwīya folgen lassen (30). Allerdings hält er sich nicht daran: die Ḥārīgīten werden, wie sich herausstellt, an den Schluß gesetzt, weil sie sich in der Frage des Imamats gar nicht unterscheiden und es ihm sinnvoller schien, sie gleich mitsamt all ihren anderen Ansichten im Zusammenhang zu behandeln (115). Der Text ist, wie wir schon hier erkennen, flüchtig geschrieben, offenbar nicht noch einmal durchgearbeitet.

Die Šī^ca wird, wiederum wie bei Naubaḥtī, chronologisch behandelt. Nāšī² projiziert dabei die spätere Unterscheidung zwischen Imamiiten, *gūlāt* und Zaiditen zurück in die Zeit nach der Ermordung ^cAlī's; es gab da, so sagt er, drei Gruppen:

1) die, welche an eine durch *naṣṣ* gesicherte ununterbrochene Reihenfolge (*nasag*)¹ im Imamat glaubten, später im Text *aṣḥāb an-nasaq* genannt (32);

2) die Anhänger des ^cAbdallāh b. Saba², die den Tod ^cAlī's nicht wahrhaben wollten (33) und

3) die Anhänger des Ḥuğr b. ʿAdī, welche den Imām nicht durch *naṣṣ*, sondern durch freie Wahl bestimmt lassen sein wollten, die *aṣḥāb al-iḥtiyār* (34).

Auffällig ist dabei die Nennung des Ḥuğr b. ʿAdī; er spielt sonst bei den Häresiographen keine Rolle. Dasselbe gilt für Rušaid al-Ḥağarī, der zusammen mit ʿAbdallāh b. Saba² aufgeführt wird (۲۲, 1 ff.): daß auch er Zweifel am Tode ʿAlī's äußerte, erfahren wir sonst nur aus sunnitischen biographischen Quellen wie dem *Mizān al-iʿtidāl* des Ḍahabī (II 51 f., nr. 2784)². Beide Namen gehören zum Sondergut des Nāšī³.

Die Imamate des Ḥasan und des Ḥusain sind, wie immer, so auch hier für die Sektengeschichte der Šīʿa unergiebig. Erst nach dem Tode Ḥusain's wird wieder eine Spaltung notiert: in diejenigen, welche Ḥusain's Sohn ʿAlī Zain al-ʿābidīn anerkannten, und die Kaisāniya, welche Muḥammad b. al-Ḥanafīya vorzog (38). Beide werden dabei zu den *aṣḥāb an-nasaq* gezählt; der Begriff ist weiter als der der Imāmiya (den Nāšī³, im Gegensatz zu seinem Zeitgenossen Naubaḥtī, noch nicht gebraucht): wesentlich an der „Reihenfolge“ ist nur, daß sie durch *naṣṣ* determiniert ist, nicht aber, in welcher Linie sie vor sich geht. Die, welche bei der Nachkommenschaft des Ḥusain und damit der Fāṭima bleiben, werden gegenüber der Kaisāniya, welche auf die Nachkommenschaft der „Ḥanafitin“ ausweicht, von Nāšī³ „Fāṭimiya“ genannt. Um diese Fāṭimiya geht es zuerst einmal: sie zerstritt sich darüber, ob Zain al-ʿābidīn beim Tode seines Vaters volljährig war oder nicht. Abū Ḥālid al-Kābulī, in anderen Quellen unter seinem Beinamen Kankar genannt, verneinte die Volljährigkeit und verteidigte das Imamamt des Zain al-ʿābidīn mit Hinweisen auf die Frühreife Jesu, der nach Sure 19/30 bereits in der Wiege sprach, oder Johannes', dem nach Sure 19/12 schon als Knaben Urteilsfähigkeit (*ḥukm*) gegeben wurde (39). Auch dieser *iḥtilāf* ist den anderen Häresiographen unbekannt. Der Grund scheint klar: zu Lebzeiten des Zain al-ʿābidīn ist eine

¹ Der Terminus findet sich sonst bei den Häresiographen selten; vgl. aber Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maḡdisī, *al-Badʿ wat-taʾrīḫ* V 126, 5 f.

² Die šīʿitischen Berichte (etwa bei Kiššī, *Riğāl* 71 ff. oder bei Mufīd, *Iršād* 171, -4 ff.) sind im allgemeinen positiv: sie schweigen über Rušaid's „Extremismus“ und schildern stattdessen sein Martyrium unter dem irakischen Statthalter ʿUbaidallāh b. Ziyād (gest. 67/686), das ihm von ʿAlī vorausgesagt worden sein soll. Ġāḥiẓ kennt ihn als Überlieferer umstrittener historischer Berichte (vgl. seine *Risāla fī l-ḥakamain* in: Mašriq 52/1958/441, 7).

solche Diskussion kaum vorzustellen; man sah ja, wie alt er war und brauchte bloß zurückzurechnen. Nach überwiegender Ansicht stand er in seinem 23. oder 24. Lebensjahr, als sein Vater i.J. 61/681 in Karbalā² fiel (vgl. etwa Ibn Sa^cd V 156, ult. und 164, 8 f.); wegen Krankheit nahm er am Kampfe selber nicht teil und wurde darum auch von den Siegern geschont (ib. 157, 1). Seine Volljährigkeit ist schon dadurch bewiesen, daß sein Sohn Muḥammad al-Bāqir, der fünfte Imam nach der späteren Zählung, bereits vier Jahre vor der Katastrophe von Karbalā², 57/677, geboren wird; Volljährigkeit wird im allgemeinen mit der körperlichen Reife erreicht (vgl. EI² s.v. *Bāligh*).

Was sich nun tatsächlich hinter Nāšī's Angabe versteckt, ist schwer zu sagen. Es mag sein, daß man später den Grund für Zain al-^cābidīn's Überleben als anstößig empfand und ihn darum im Alter herabsetzte — von einem Minderjährigen ließ sich weniger noch als von einem Kranken Hilfe für seinen Vater erwarten; schon Ibn Sa^cd weiß von solchen Bemühungen (*Ṭabaqāt* V 164, 9 f.). Ob allerdings Abū Ḥālid al-Kābulī etwas mit diesen Tendenzen zu tun hat, ist mehr als fraglich; wir wissen nahezu nichts über ihn. In den wenigen legendarischen Berichten jedoch, die sich etwa bei Kiššī finden (*Riğāl* 111 ff.), wird er ebenso wie bei Nāšī² (r o, pu. f.) mit Zain al-^cābidīn selber in Verbindung gebracht (vgl. auch ^cAbbās al-Qummī, *al-Kunā wal-alqāb* I 61 und *Safīnat al-Biḥār* I 407 f.); er soll lange Zeit Muḥammad b. al-Ḥanafīya gedient haben und dann, wohl erst kurz vor dessen Tode (81/700-1), zu Zain al-^cābidīn übergegangen sein, den er als den wahren Imam erkannte (Kiššī 111, 11 ff.)¹. Das immer noch rätselhafte *Umm al-kitāb* bringt ihn mit dem esoterischen Kreis um den jungen Muḥammad al-Bāqir in Verbindung (vgl. die Edition von Ivanow in: *Der Islam* 23/1936, S. 53, -7 und die Übersetzung von Filippini-Ronconi 121). Daran ist zumindest soviel interessant, als auch dort an der Minderjährigkeit des Imams kein Anstoß genommen wird: Bāqir deutet seinem Lehrer als Kind von fünf Jahren den geheimen Sinn der Buchstaben des Alphabets (vgl. Ed. 12 ff./Übs. 5 ff.). Das erinnert an gewisse Fragmente apokrypher Kindheitsevangelien (vgl. Irenaeus, *Adv. Haer.* I 20, 1; dazu Hennecke-Schneemelcher,¹ *Neutestamentliche Apokryphen* I 201 ff.);

¹ Die Geschichte ist tendenzgefärbt; sie soll Zain al-^cābidīn's Vorrang vor Ibn al-Ḥanafīya beweisen.



und wiederum fällt auf, daß Abū Ḥālid nach Nāšīʿs Angaben sich gerade auf den koranischen Reflex dieser christlichen Überlieferung in Sure 19/30 berief. Denkbar wäre somit, daß es ursprünglich bei der von Nāšīʿ referierten Lehre gar nicht um die Volljährigkeit des Zain al-ʿābidīn ging, sondern um eine andere Auffassung von der Übertragung der Imamatswürde: sie wird dem Nachfolger nicht durch *naṣṣ* zuteil, sondern ist ihm von Geburt an eigen. Ob Abū Ḥālid, der anscheinend noch zu Zain al-ʿābidīn's Lebzeiten nach Kābul zurückkehrte (vgl. die Geschichte bei Kiššī, *Riğāl* 112, 9 ff.)¹, eine solche Ansicht vertrat, etwa gar in seiner Heimat, ist vorläufig nicht festzustellen; sie ist vielleicht erst später aufgekommen. In den übrigen Quellen wird das Problem erst im Zusammenhang mit Muḥammad al-Ğawād, dem neunten Imam, behandelt; er war beim Tode seines Vaters ʿAlī ar-Riḍā gerade sieben Jahre alt. Dort werden dann auch Johannes der Täufer und Jesus zum Beweis bemüht (vgl. Naubaḥtī 74, 3 ff. und 76, 8 ff.; Saʿd b. ʿAbdallāh 95, 14 ff.). Nāšīʿ hat demnach hier nicht seine Quelle mit Naubaḥtī gemeinsam; er hat eine Nachricht unsicherer Herkunft nachträglich — und anscheinend nicht besonders geschickt — eingeordnet.

¹ Von Kābul ist dort zwar nicht die Rede; jedoch geht, gleichgültig wie legendarisch die Geschichte auch immer sein mag, aus der Höhe der erwähnten Reisekosten hervor, daß man ihm eine ferne Herkunft zuschrieb. Abū Ḥālid scheint zudem in Kūfa gelebt zu haben (vgl. Qummī, *Kunā wa-alqāb* I 61, 10 ff.); da wird ein Mann aus Kābul nicht ganz so exotisch gewesen sein wie etwa in Medina. Ich kann mich darum Filippini-Ronconi's Bedenken hinsichtlich der Namensform (*Umm al-Kitāb*, Übs. S. 121, Anm. 1 unter Berufung auf Massignon in *Handwörterbuch des Islam* 596) nicht anschließen und halte die Lesung Kābulī vorläufig für wahrscheinlicher als die von ihm vorgeschlagene Lesung Kābilī; eine solche Nisbe ist in den einschlägigen Werken nicht nachzuweisen. Zwar ist Kābul erst i.J. 94/713, also im Todesjahr des Zain al-ʿābidīn, von Qutaiba b. Muslim erobert worden; jedoch nennt schon Aʿšā (Hamdān, hingerichtet nach dem Aufstand des Ibn al-Ašʿat i.J. 83/702) die Stadt in einem seiner Gedichte (vgl. Yāqūt, *Muğam al-buldān* s.n. Kābul), und Makḥūl b. Abī Muslim, der bekannte frühe syrische Rechtsgelehrte, gest. zwischen 112/730 und 119/737 und damit Zeitgenosse Abū Ḥālid's, stammt aus ihr (vgl. Dahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz* I 107, -7). Yazīd b. al-Muḥallab (53/673 — 102/720) war Sohn einer Kriegsgefangenen aus Kābul; Farazdaq nennt ihn deswegen Kābulī (vgl. Bakrī, *Muğam mā stağam* IV 1108 s.v. *Kābul*). — Natürlich ließe sich auch an den Ort Kābul bzw. Kābūl in Palästina denken (vgl. dazu Muqaddasī, *Aḥsan at-taqāsīm* 154, ult.; 162, 9; 186, 9; dazu Übs. Miquel 161, 181, 232, 292: mit weiteren Quellen; M.V. Guérin, *Description de la Paléستine*, Galilée I 422 ff.; Le Strange, *Palestine under the Moslems* 467 usw.); aber der persische Name Kankar scheint eher zu Kābul in Afghanistan zu passen.

Die *Kaisānīya*, die er im Anschluß daran — und ohne jede Abwertung gegenüber der „Fāṭimīya“ — behandelt, gliedert sich wiederum in drei Gruppen:

1) die, welche an das Fortleben Muḥammad's b. al-Ḥanafīya glaubten (40-43);

2) die, welche nach seinem Tode seinem Sohne Abū Hāšim das Imamat zusprachen und von diesem schließlich zu ʿAbdallāh b. Muʿā-wiya, dem Urenkel von ʿAlī's Bruder Ğaʿfar b. Abī Ṭālib übergingen: die Anhänger des ʿAbdallāh b. Ḥarb al-Madāʿinī (Ḥarbīya, 45)¹;

3) die, welche nach Abū Hāšim's Tode sich den ʿAbbāsiden anschlossen (46).

So ist jedenfalls die Reihenfolge der Darstellung. Die rekapitulierende Zusammenfassung am Schluß von Abschnitt 46 stellt stattdessen 3 vor 2; jedoch legt die sprachliche Form der beiden Sätze (S. 31, 9 f. und 11 f.) die Vermutung nahe, daß ihre Reihenfolge ursprünglich mit derjenigen der Darstellung übereinstimmte und erst ein Abschreiber 2 und 3 miteinander vertauschte. — Daß auch hier wieder Naubaḥtī und Nāšī² gemeinsame Quellen benutzen, ist, obgleich ersterer durchweg komplizierter gliedert (vgl. S. 23, 16 ff.), kaum zu verkennen.

Was über Gruppe 1 berichtet wird, geht bei allen Häresiographen auf das gleiche Klischee zurück; Kronzeuge sind immer wieder Verse des Kuṭaiyir (gest. 105/723) und des Saiyid al-Ḥimyarī (gest. 173/789). Vor allem die des letzteren zeigen, wie lange sich der Glaube an die Wiederkehr des Muḥammad b. al-Ḥanafīya noch hielt: Saiyid al-Ḥimyarī ist erst 105/723, im Todesjahr des Kuṭaiyir, geboren; Muḥammad b. al-Ḥanafīya war damals schon 24 Jahre tot. Saiyid al-Ḥimyarī hat sich angeblich noch von diesem Glauben zu der šīʿitischen Generallinie, wie sie Ğaʿfar aš-Šādiq vertrat, bekehrt; Naubaḥtī, selber Anhänger dieser Linie, bewahrt den entsprechenden Vers (*tağāʿfartu bismi llāhi...*; S. 27, 9 und Apparat zur Stelle), und Marzubānī, auch er Šīʿit, berichtet in seinen *Aḥbār šuʿarāʾ aš-Šīʿa* von einem Gespräch, das der Saiyid mit dem „imāmitischen“ Theologen Muʾmin aṭ-Ṭāq vor Ğaʿfar aš-Šādiq, also doch im Einvernehmen mit diesem, führte (84, 9 ff.). Der

¹ Naubaḥtī hat stattdessen ʿAbdallāh b. Ḥārīṭ und dementsprechend auch Ḥā-
iṭīya (29, 9 f.).

rāwī des Saiyid allerdings wies die ġaʿfartreuen Gedichte (*qaṣāʾid Ġaʿfariya*), die man ihm zuschrieb, als imamitisches Machwerk zurück (*Aġānī* VII 233, 2 ff.); und Nāšīʿ bringt bezeichnenderweise den Bekehrungsvers nicht. Vielmehr behauptet er (ṛṛ, 6 f.), der Dichter habe siebzig Jahre seit dem Tode Muḥammad b. al-Ḥanafīya's, also bis zum Jahre 151/758, abgewartet und selbst dann noch hoffnungsvolle Gedichte verfaßt; Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq war damals schon drei Jahre tot (er stirbt 148/765). Nāšīʿs Angabe stützt sich vermutlich auf ein Gedicht des Saiyid, das er kurz zuvor zitiert; darin macht dieser es dem verschwundenen Muḥammad b. al-Ḥanafīya zum Vorwurf, daß er siebzig Jahre seinen Anhängern fernbleibe und damit ihre Moral untergrabe (S. ṛṛ, 17 f.). Nach einer Bemerkung des Saʿd b. ʿAbdallāh al-Qummī ist es geschrieben, als sechzig Jahre bereits vergangen waren (*Maqālāt wal-firaq* 31, 14 f.). Dies hat alle Wahrscheinlichkeit für sich: man wird kaum von vornherein das chiliastische Datum so weit hinausgeschoben haben¹. Zugleich aber geht aus ihm hervor, daß damals, nach 141/758, also z.Z. des Kalifen Manṣūr, die utopische Ideologie der Sekte in eine Krise getreten war; ob sie den Ablauf der siebzig Jahre noch hoffnungsvoll erlebt hat, scheint nicht ganz sicher, ist zumindest kaum noch zu belegen. Weder Naubaḥtī (S. 26 f.) noch Ašʿarī (*Maq.* 19) sagen etwas darüber. Saiyid al-Ḥimyarī hat jedenfalls auch nach diesem Datum noch mehr als zwei Jahrzehnte gelebt; Zeit, sich zu Ġaʿfar zu bekehren, blieb ihm somit genug — selbst nach dessen Tode; Ġaʿfar war so sehr zum Exponenten imamitischer Anschauung geworden, daß man auch später noch von *taġaʿfara* hätte sprechen können. Ebensogut möglich ist, daß der Saiyid, nachdem seine Hoffnungen zusammengebrochen waren, sich innerhalb der ŠĪʿa überhaupt nicht mehr auf eine bestimmte Lehrmeinung festlegte.

Wiederum bringt Nāšīʿ einiges Sondergut; er hat offenbar seine Quelle besser bewahrt als Naubaḥtī oder gar Ašʿarī. Das gilt vor allem für die Gedichte: unter 5 Versen des Kuṭaiyir (S. ṛṛ, 14 ff.) bewahrt er als einziger den zweiten; und zu einer langen Qaṣīde des Saiyid al-Ḥimyarī (S. ṛṛ ff.) bringt er allein 11 zusätzliche Verse². Allerdings

¹ Möglich ist sogar, daß wir bereits eine „Neuaufgabe“ des Gedichtes vor uns haben; Dahabī überliefert dieselben Verse mit der Variante *sittīn* statt *sabʿīn*! (*Taʿrīḥ* III 295, 9).

² Es handelt sich um die Verse 2, 3, 7, 8, 13, 18, 24-27, 29.

herrscht auch gerade hier in der Überlieferung besondere Verwirrung: einige von den Versen des Kuṭaiyir laufen im *K. al-Aḡānī* unter dem Namen des Saiyid al-Ḥimyarī (VII 245); umgekehrt werden Stücke aus der langen Qaṣīde des Saiyid dort Kuṭaiyir zugeschrieben (vgl. *Aḡānī* IX 14: Vers 4-6, 15-17, 19-20). Andere Verse bleiben zwar mit Saiyid al-Ḥimyarī verknüpft, wechseln aber ihren Reim (vgl. Vers 28 und 30, die bei Kutubī, *Fawāt al-Wafayāt* I, 34, 13 f. mit der qāfiya -āʾu auftauchen). Ein weiteres Gedicht erscheint bei Nāṣiʿ zweimal, zuerst mit vier Versen und ausdrücklich Saiyid al-Ḥimyarī zugeschrieben (S. ۲۷, 2 ff.), dann nur mit zwei von jenen vier Versen und ohne direkte Namensnennung (S. ۲۹, 8 f.). Neu sind einige Angaben Nāṣiʿs über die Geschehnisse bei der raḡʿa des Muḥammad b. al-Ḥanafīya: daß dieser nach jenen 70 Jahren auf das Dach der Kaʿba herabkommen werde, um beim schwarzen Stein die Huldigung seiner Anhänger entgegenzunehmen — ebensoviele, wie es Kämpfer bei Badr gab; und daß schließlich seine verstorbenen Gefolgsleute aus dem Grabe auferstehen werden, um seiner Partei (ṣiʿa) zum Siege zu verhelfen (S. ۲۷, 6 ff.; der ausführlichste Parallelbericht steht bei Saʿd b. ʿAbdallāh al-Qummī, *Maqālāt* 30, ult. ff.).

Verhältnismäßig isoliert scheint weiterhin der Abschnitt 43, aus dem wir erfahren, wie die Kaisānīya das Imamāt Muḥammad's b. al-Ḥanafīya gegen andere innerṣiʿitische Imamatsansprüche verteidigte: der Prophet hat ʿAlī geweissagt, daß ihm nach seinem, des Propheten, Tode ein Sohn geboren werde, dem er seinen Namen (Muḥammad) und seine Kunya (Abū l-Qāsim) verleihen wolle; das trifft auf Muḥammad b. al-Ḥanafīya zu. Andererseits weiß man, wiederum aufgrund autoritativer Überlieferung, daß der Mahdī Namen und Kunya des Propheten tragen müsse, niemand anders aber beide zusammen tragen dürfe¹. Damit steht fest, daß Muḥammad b. al-Ḥanafīya der Mahdī sein muß; wer nach ihm noch einmal beide Namen vereint, entlarvt sich damit als Betrüger. Vergleichbar sind einige Andeutungen bei Saʿd b. ʿAbdallāh, der hier wie an anderen Stellen dem Sondergut des Nāṣiʿ am nächsten kommt (*Maqālāt* 23, 7 ff. und 27, 10 ff.: als Ansicht des Kaisāniten Abū Karb aḍ-Ḍarīr; dazu auch die Überlieferung bei

¹ Zum Verbot, die Kunya Abū l-Qāsim zu tragen, vgl. die Traditionen bei Ṭaḥāwī, *Maʿānī al-āṭār* IV 335 ff.



Ḍahabī, *Taʿrīḥ* III 295, -4 ff.). Saiyid al-Ḥimyarī scheint sich lange auf den genannten Beweis berufen zu haben (vgl. den Vers *Aḡānī* VII 234, 2). Man mag sich fragen, ob die Argumentation sich gegen einen bestimmten späteren Prätendenten richtete. Eine sichere Antwort läßt sich nicht geben; aber man mag an Muḥammad b. ʿAbdallāh an-Nafs az-zakīya denken, für den Muḡīra b. Saʿīd (s.u. 39) Propaganda machte und bei dem man sich gleichfalls auf seine Namensgleichheit mit dem Propheten berief (ohne allerdings die Kunya miteinzubeziehen; vgl. Naubaḥtī 53, pu. ff.). Sein Aufstand i.J. 145/762 fällt immer noch diesseits jenes Datums 151/768, das wir, allerdings mit gewissem Zweifel, für Saiyid al-Ḥimyarī's Parusieerwartung errechneten (oben S. 33); aber an-Nafs az-zakīya hat, wie wir wissen (vgl. Abū l-Faraḡ al-Iṣfahānī, *Maqātil aṭ-Ṭālibīyīn* 233, 8 ff.) und wie auch Muḡīra's Einsatz zeigt, schon früher die Hoffnungen der Šīʿa auf sich gezogen.

Die beiden anderen Gruppen der Kaisānīya, welche die Parusieerwartung der ersteren nicht mitmachten, sind etwas unzusammenhängend behandelt. Nāšīʿ beginnt mit einer Bemerkung über die Nachfolge des Abū Hāšim (44). Es folgt ein kurzer Verweis auf die Ḥarbīya (45) und ein nicht viel ausführlicherer auf die ʿAbbāsidenanhänger, die er Bukairīya nennt (46). Ein längerer selbständiger Einschub behandelt sodann die Gliederung dieser „abbāsidenischen Šīʿa“ (47-54); danach kommt er noch einmal, mit umständlicher Rekapitulation und überflüssiger Wiederholung, auf die Ḥarbīya zurück (55). Wie vorher, so ist auch hier Nāšīʿ seines Stoffes nicht Herr geworden.

Zu Anfang des Abschnitts über die „abbāsidenische Šīʿa“ will er auf den Unterschied zwischen zwei Gruppen hinaus, die er als Bukairīya und Hurairīya differenziert, die Anhänger des ʿabbāsidenischen *dāʿi* Bukair b. Māhān (zu ihm vgl. *Der Islam* 47/1971/248 f.) und die des Abū Huraira ar-Rēwandī, der nach der Machtergreifung der ʿAbbāsiden, z.Z. des Kalifen Maṣṣūr, auftrat. Beide „Sekten“namen sind selten: die Bukairīya findet sich offenbar nirgendwo; die Hurairīya (so auch Naubaḥtī 42, 6) wird gewöhnlich Rēwandīya genannt. Beide unterscheiden sich durch ihre Imamenreihe: die Bukairiten gehören der Kaisānīya an; die Rēwanditen haben den kaisānitischen Ansatz abgeworfen und eine rein ʿabbāsidenische Imamenreihe angenommen.

Bukairiya (46)

°Alī
 |
 [Ḥasan]
 |
 [Ḥusain]
 |
 Muḥammad b. al-Ḥanafīya
 |
 Abū Ḥāšim

Hurairiya (47)

al-°Abbās
 |
 °Abdallāh b. al-°Abbās
 |
 °Alī b. °Abdallāh

Muḥammad b. °Alī b. °Abd-
 allāh b. al-°Abbās
 |
 Ibrāhīm b. Muḥammad,
 genannt al-Imām
 |
 Abū l-°Abbās °Abdallāh b.
 Muḥammad as-Saffāḥ
 |
 Abū Ğa°far °Abdallāh b.
 Muḥammad al-Manšūr

Nāšī° ordnet sie beide von ihrem Ursprung her der Kaisānīya zu (S. ۳۱, 14 f.); er vertritt ausdrücklich die These, daß eine historische Abhängigkeit der Hurairiya von der Kaisānīya bestehe (۳۱, 16 ff.).

Darüber lagert sich nun eine zweite Gliederung (48-54), die offenbar einer andern Quelle entstammt. Sie ist stärker historisch ausgerichtet, betont auch den extremistischen Charakter der genannten Sekten; vom Unterschied der Imamenreihen ist nicht mehr die Rede. Jetzt werden drei Gruppen innerhalb der „abbāsiden Šī°a“ unterschieden: die Muslimiya (48 = Anhänger des Abū Muslim), die Ḥidāšīya (49-52 = Anhänger des Ḥidāš, eines abtrünnigen *dā°i* des Muḥammad b. °Alī b. °Abdallāh b. al-°Abbās; vgl. meine Übersetzung des einschlägigen Passus in: *Der Islam* 47/1971/246 ff.) und die Rizāmīya (53-54), eine Untergruppe der Hurairiya, Anhänger eines gewissen Rizām b. Sābiq,

zu welchem Friedländer in: JAOS 29/1908/118 f. zu vergleichen wäre). Eine rein ʿabbāsīdische Imamenreihe vertritt die Rizāmīya, wie bei ihrer Herkunft von der Hurairīya zu erwarten; Nāšī² bringt den Stammbaum dort noch einmal (53, wie vorher 47). Das gleiche dürfte für die Muslimīya gelten; jedoch gibt er dort keinen Hinweis. Die Ḥidāšīya dagegen gehört, da Ḥidāš nach verbreiteter Ansicht von Bukair b. Māhān ausgesandt wurde (vgl. S. ۳۰, 6 f.), wohl noch zur Kaisānīya. Da nun aber gerade sie in der Mitte der Aufzählung steht, ist deutlich, daß das Ordnungsprinzip von vorher nicht etwa nur verschwiegen wird, sondern einfach nicht mehr gilt. Daß wir es mit einem neuen, nur unvollkommen angegliederten Stück zu tun haben, geht auch daraus hervor, daß hier an einer Stelle (۳۲, ult.) von der Rēwandīya die Rede ist, die doch zuvor Hurairīya hieß; selbst die Schreibung weicht ab: in 47 war der Name defektiv geschrieben (und dann weiter entstellt zu الروبدى), in 49 dagegen tritt ein Alif hinzu (الروندية). Das Verhältnis zwischen Hurairīya (47) und Rizāmīya (53) bleibt ungeklärt; die Angaben über beide Gruppen sind z.T. identisch. Allerdings führt der zweite Passus weiter: neben zusätzlichem Material zur „Theologie“ der Sekte (der Imam hat nur momentanes Allwissen, dann nämlich, wenn er gefragt wird; 54) werden vor allem Mahdī-Verheißungen im Zusammenhang mit der Familie des ʿAbbās erwähnt (53). Man ist versucht, sie unter Berücksichtigung verwandter Stellen wie Naubaḥtī 43, 4 ff. und Saʿd b. ʿAbdallāh al-Qummī, *Maqālāt* 66, 3 als auf den Kalifen Mahdī gemünzt zu verstehen; jedoch bleiben die historischen Zusammenhänge im einzelnen noch zu klären.

Naubaḥtī's Gliederung weicht ab: er faßt die Rēwandīya als Oberbegriff und macht von ihr die Abā-Muslimīya, die Rizāmīya und die Hurairīya abhängig (41, 13 ff.); beide, Nāšī² und Naubaḥtī, geben sich hier in der Unhistorizität der Anordnung nichts nach. Einen Ansatz zu historischer Darstellung macht Nāšī² nur in seinem Abschnitt über Ḥidāš (49-52). Dessen Ausführlichkeit fällt umso mehr ins Gewicht, als die Hāresiographen üblicherweise nicht einmal Ḥidāš's Namen erwähnen; nur die Historiker, Ṭabarī etwa, gehen auf ihn ein (vgl. dort II 1588, 9 ff. und 1640, 15 ff.). Nāšī² beschreibt ziemlich eingehend die Theologie der Sekte, schildert dann Stellung und Schicksal des Ḥidāš und verbindet zum Schluß dessen Ansichten mit denen der Ḥurramīya. Hier ist dann auch einer der wenigen Punkte, wo von Zeitgenössischem

die Rede zu sein scheint: „heute“ seien die Anführer der Ḥurramīya meistens Perser; wer sich von ihnen zu den Arabern zähle, gehöre jedenfalls nicht zu den Banū Hāšim. Allerdings legt der Inhalt der Bemerkung den Verdacht nahe, Nāšī² habe selbst hier einfach die Aktualität einer längst historischen Quelle übernommen; wiederum könnte man, von dem Alibi für die Banū Hāšim ausgehend, an eine imāmitische Vorlage denken. Zudem zeigt sich gewisse Unschärfe: 48 werden die Ḥurramiten mit den Anhängern Abū Muslims identifiziert; hier (52) ist von zwei Flügeln die Rede: dem der Abū Muslim-Anhänger im persischen Irak (Ġibāl) und dem der Ḥidāš-Anhänger in Ḥorāsān.

Nāšī² hat mittlerweile das chronologische Ordnungsprinzip, mit dem er begann, die zwölferšī²itische Imamenreihe, völlig verloren: die Generation des fünften Imams, des Muḥammad al-Bāqir, wird weder hier noch später (vgl. S. 40) gesondert behandelt. Wenn Nāšī² nun zur Ḥarbīya zurückkehrt, so gibt ihm dies Gelegenheit, eine Zeitlang einem andern Kriterium zu folgen: dem des doktrinären Extremismus (*ġulūw*). Die Lehre des ʿAbdallāh b. Ḥarb wird hier weitaus am ausführlichsten behandelt; als ʿAbdallāh b. Muʿāwiya, dem er sich angeschlossen hatte, im Gefängnis des Abū Muslim umgebracht wird, soll Ibn Ḥarb eigene Theorien entwickelt haben. Da ist die Lehre vom Heiligen Geist, der vom Propheten über ʿAlī, Ḥasan, Ḥusain, Muḥammad b. al-Ḥanafīya und Abū Hāšim in ʿAbdallāh b. Muʿāwiya einging und in ihm weiterlebt, bis dieser aus seiner Verborgenheit auf einem Berge bei Iṣfahān wiederkehrt (56, wo zum Schluß auf ein Schmähgedicht des Saiyid al-Ḥimyarī verwiesen ist, mit fünf zusätzlichen, sonst nicht belegten Versen); da ist die Vorstellung von der Auferstehung in fremden Leibern, der Seelenwanderung also (57); und da ist schließlich der Glaube an Offenbarungszyklen, an die sieben Adame, die immer wieder einen neuen Äon (*daur*) einleiten (58). Manches neue und interessante Material ist in diesen Abschnitten zusammengetragen, diesmal auch recht systematisch dargeboten; wie an anderen Stellen, so hebt Nāšī² auch hier besonders die koranischen Belegstellen der Sektentheologen hervor.

Die übrigen Kapitel über die *ġulāt* sind wesentlich kürzer. Auf Abū Maṣnūr al-ʿIḡlī wird nur verwiesen (59). Der Passus über Bayān b. Simʿān (60) benützt vielleicht die gleiche Quelle wie Ašʿarī's Ausführungen zum Thema (*Maq.* 5, 11 ff.: allerdings viel stärker gekürzt und sicher über mehr Zwischenglieder vermittelt); wiederum dienen, wie

vorher bei Ḥidāš, Verse des Maʿdān aš-Šumaiṭi als Beleg (vgl. *Der Islam* 47/1971/249 f.). Nāšīʿ verkürzt in unzulässiger Weise die Imamenreihe: Bayān kann nicht, wie hier angegeben, den Heiligen Geist von Ḥusain erhalten haben; es fehlen Muḥammad b. al-Ḥanafiya und Abū Ḥāšim (vgl. *Maq.* 6, 1 f.). Der Bericht über Muḡīra b. Saʿīd ist in seiner Kürze sehr inhaltsreich; jedoch fehlen alle Belege (61). In der Notiz über Muḥammad b. Bušair (62) vermißt man den Hinweis auf die Beziehung zu Mūsā b. Ḡaʿfar aš-Šādiq (vgl. Naubaḥtī 70, 5 ff.). Die Ḥaṭṭābiya wird flüchtig zum Schluß erwähnt (63). Das zusammenfassende Schema nennt außer diesen Gruppen, zwischen Bayāniya und Muḡīriya, noch die Ḥurramiya; jedoch wird sie im Text an dieser Stelle nicht behandelt. Es mag sein, daß eine Lücke vorliegt; wahrscheinlicher ist, daß sich eine Reminiszenz an frühere Erwähnung eingeschlichen hat (48 und 52, auch am Ende von 57).

Manche dieser Sekten tauchen später in anderm Zusammenhang noch einmal auf; jedoch wird zuvor die Zaidiya behandelt. Nāšīʿ und Naubaḥtī stimmen hier wiederum in manchem überein und gehen in anderm jeweils übereinander hinaus. Auf Beziehung zur gleichen Quelle deuten Parallelen wie Nāšīʿ 66 = Naubaḥtī 48, 7-14 und Nāšīʿ 67 Anfang = Naubaḥtī 49, 7-11 (zur Ḡārūdīya), Nāšīʿ 68 = Naubaḥtī 8, 15 - 9, 5 (zur Batriya); Sondergut des Nāšīʿ dagegen scheinen die ausführliche Begründung zu Abū l-Ḡārūd's Imamats-theorie (67, zweite Hälfte), die merkwürdige Etymologie des Namens Batriya (68, S. 11, 1 f.) und vor allem das ausführliche Referat zur Lehre des Sulaimān b. Ḡarīr (69). Nichts hören wir bei ihm über jenen merkwürdigen Inspirationsbegriff der Ḡārūdīya, den Naubaḥtī und seine Quelle, wohl aufgrund polemischer Folgerung, ihr zuschreiben (vgl. 49, 12 ff. und Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm* 48). Auffällig ist, daß Nāšīʿ überall (an drei Stellen: 11, 14 f.; 11, 18; 11, 11) den Namen des Zaiditenführers Ḥasan b. Šāliḥ b. Ḥaiy zu Ḥasan b. Ḥaiy verkürzt; dasselbe geschieht etwa bei Ḡāḥiḏ, *Tarbīʿ wat-tadwīr* 46, ult. f. PELLAT und bei Ibn Ḥaḡar, *Lisān al-Miẓān* III 80.

Angeschlossen wird, isoliert wie auch sonst, die Kumailiya, welche sich von der gesamten Urgemeinde lossagte: von der großen Mehrheit, weil diese ʿAlī nicht das Imamats zuerkannte, von ʿAlī aber, weil er nicht dafür kämpfte (70). Die Gruppe, der auch Baššār b. Burd angehört haben soll (vgl. Baḡdādī, *Farq baina l-firaq* 39, 3 ff.), heißt sonst

Kāmiliya (so etwa *Maq.* 17, 4 ff.), weil man sie von einem Abū Kāmil Mu^cād b. al-Ḥusain an-Nabhānī al-Kūfī¹ herleitete; jedoch stimmt Nāši², wenn er stattdessen einen Kumail b. Ziyād einführt und so seine Sektenbezeichnung rechtfertigt, mit Ma^cdān aš-Šumaiṭī in dessen häresiographischer Qaṣīde überein (vgl. *Oriens* 16/1963/102 f.). Naubaḥtī kennt die Gruppe nicht; jedoch hat Sa^cd b. ^cAbdallāh al-Qummī sie in seine Bearbeitung des Werkes eingefügt (*Maqālāt wal-firaq* 14, 10 ff.).

Im folgenden (71-81) nimmt Nāši² die chronologische Gliederung entsprechend der Reihe der Imame, die er mit der Kaisāniya verließ, wieder auf. Er referiert nun die Streitigkeiten um die Nachfolge des Muḥammad al-Bāqir und des Ġa^cfar aṣ-Ṣādiq. Der Verweis auf den ersteren ist dabei, wahrscheinlich erst im Verlauf der handschriftlichen Überlieferung, entstellt: nach Ḥusain sind Zain al-^cābidīn und Muḥammad al-Bāqir ausgefallen (vgl. S. 16, 3); das folgende «Muḥammad» (in Z. 4) wurde dann fälschlich auf den Propheten bezogen. Das neue Ordnungsprinzip führt zu Doubletten: Muḡīriya (71) und Ḥaṭṭābiya (75) werden zum zweitenmal genannt, diesmal allerdings in der Tat nur mit ihrer Einstellung zum Imamāt, nicht in bezug auf ihre Extremismen. Der ganze Abschnitt zeigt starke Verwandtschaft zu Naubaḥtī und Aš^carī; man vergleiche 71 mit Naubaḥtī 53, 16 ff.; 72 (ohne die Randglosse Z. 10-12) mit *ib.* 54, 10 f.; 75 mit *ib.* 58, 17 ff.; 79 mit *Maq.* 28, 9 ff.; 80 mit *Maq.* 17, 10 f. Nāši² ist im allgemeinen wesentlich kürzer, manchmal so kurz, daß ein Textvergleich kaum möglich ist; jedoch bleibt kaum ein Zweifel, daß alle drei Autoren letztlich mit einer gemeinsamen Vorlage arbeiteten.

Wiederum ist der Aufbau bei Nāši² nicht in allem konsequent: 76 behandelt die gleiche Sekte wie 79; auch 74 und 78 gehören so zusammen. Allerdings fällt bei der zweiten Doublette auf, daß nur in ersterem Abschnitt von der Nachfolge des Ġa^cfar aṣ-Ṣādiq die Rede ist, in letzterem dagegen von der des Muḥammad b. Ismā^cil b. Ġa^cfar (77-78). Dieser Wechsel kommt etwas unvermittelt, könnte aber doch, bei aller Nachlässigkeit, von Bedeutung sein. Diejenigen, von denen hier die Rede ist, die Anhänger ^cAbdallāh's, des ältesten Sohnes von Ġa^cfar

¹ Der vollständige Name findet sich bei Qāḍī ^cAbdalḡabbār, *Taḥbīt dalā'il an-nubūwa* I 211, 2.

aṣ-Šādiq, mögen sich in der Tat z.T. aus der „Ismāʿīliya“ rekrutiert haben; wir wissen, daß der Mahdī ʿUbaidallāh, der Begründer der Fāṭimidendynastie, in einem Brief an die ismāʿilitische Gemeinde im Yemen seine Genealogie, entgegen allem späteren fāṭimidischen und ismāʿilitischen Usus, selber auf eben diesen ʿAbdallāh zurückführte (vgl. H. F. Ḥamdānī, *On the Genealogy of the Fāṭimid Caliphs*, Kairo 1958, und W. Madelung in: *Der Islam* 37/1961/69 f.). Sie hätten dann, wenn wir Nāšīʿs Bericht so interpretieren, an Muḥammad b. Ismāʿīl's Tod geglaubt (ihn also nicht, wie sonst die Ismāʿiliten, als Mahdī erwartet) und wären nach diesem Ereignis zu ʿAbdallāh übergegangen. Allerdings fügt Nāšīʿ dann hinzu — und das nimmt dieser Hypothese viel von ihrer Wahrscheinlichkeit —, sie hätten sich, nachdem auch ʿAbdallāh schon bald starb, Mūsā b. Ḡaʿfar angeschlossen, wären also damit in die Reihen der späteren Imāmīya zurückgekehrt. All dies müßte sich außerdem ziemlich schnell hintereinander vollzogen haben: Muḥammad b. Ismāʿīl verläßt Madīna spätestens nach dem Tode Ḡaʿfar's und ist damit ebenso für uns wie für seine Anhänger nicht mehr greifbar (vgl. Ivanow, *The alleged founder of Ismailism* 157 f.); ʿAbdallāh aber stirbt gleichfalls schon ungefähr 70 Tage nach seinem Vater (vgl. Madelung in: *Der Islam* 37/1961/44) ¹.

Ähnlich ordnet Nāšīʿ dann auch die Samṭīya ein (77, wobei seine Lesung des umstrittenen Namens mit der Naubaḥtī's übereinstimmt): auch sie soll erst nach dem Tode Muḥammad b. Ismāʿīl's sich zu Muḥammad, dem jüngsten Sohn Ḡaʿfar's, bekannt haben. Allen anderen Quellen ist diese Einzelheit unbekannt (vgl. etwa *Maqālāt* 27, 7 ff. und Naubaḥtī 64, 15 ff.) ². Sie scheint allerdings auch ziemlich belanglos: Muḥammad b. Ḡaʿfar versucht erst i.J. 200/815-6, also mehr als 50 Jahre nach dem Tode seines Vaters, mit Abū s-Sarāyā den Aufstand. Sollte sie bedeuten, daß auch „Ismāʿiliten“ sich damals anschlossen? Ein „Regiefehler“ Nāšīʿs scheint auch hier näher zu liegen.

¹ Gruppen, die ʿAbdallāh weiter als Imam verehrten und darum den Übergang des Imamats von Bruder zu Bruder anerkennen mußten, haben noch lange innerhalb der Šiʿa eine gewichtige Rolle gespielt (vgl. z.B. Kaʿbī bei Qāḍī ʿAbdalḡabbār, *Muḡnī* XX₂ 181, 1 f., und Naubaḥtī, *Fīraq as-Šiʿa* 93, 5 ff.). Zum Problem vgl. jetzt W. M. Watt in: *Stud. Isl.* 31/1970/293 ff.

² Zu berücksichtigen ist auch Šaiḥ al-Mufīd, *al-Fuṣūl al-muḥtāra* II 89, 13 ff. und 92, 17 ff.

Von „Ismāʿiliya“ ist übrigens bei Nāšī² nirgendwo die Rede; er spricht, wie schon vorher, von Ḥaṭṭābiya (75). Naubaḥtī differenziert da viel mehr — oder zu viel: er kennt neben einer Ḥaṭṭābiya und einer Ismāʿiliya noch eine Mubārakiya (zum Wert dieser Unterscheidung vgl. Madelung in: *Der Islam* 37/1961/46). Beide aber zählen 6 Gruppen, und diese sind — bis auf die genannten Unterschiede: die Aufspaltung der Ḥaṭṭābiya (bei Nāšī²) in Ismāʿiliya und Mubārakiya (bei Naubaḥtī) und auf die doppelte Erwähnung der Anhänger des ʿAbdallāh b. Ğaʿfar (bei Nāšī²) — identisch. Naubaḥtī bezieht sie alle sechs auf die Nachfolge Ğaʿfar's; Nāšī² läßt die beiden letzten in seiner Einteilung erst nach dem Tode des Muḥammad b. Ismāʿil entstehen. Daran schließt er drei weitere Gruppen, die sich nach dem Tode des Mūsā b. Ğaʿfar bildeten — ähnlich wie Naubaḥtī (67, 4 ff.). Zuvor waren zwei Gruppen im Zusammenhang mit der Nachfolge des Muḥammad al-Bāqir genannt worden. Dennoch zählt die Schlußzusammenfassung (S. ٤٨, 5 f.) nur 10 (statt 11) Sekten; Nāšī² hat bemerkt, daß er die Wāqifa zweimal anführte (76 und 79). Gruppen, die im Text einfach als „*firqa*“, ohne weiteren Namen, geführt werden (78 und 81), muß er nun etikettieren; und so entsteht eine Mūsāʿiyya (jene ismāʿilitischen Anhänger des ʿAbdallāh b. Ğaʿfar, die sich später zu Mūsā b. Ğaʿfar bekehrten)¹ und eine Šukkākiya (die, welche „zweifelte“, ob Mūsā gestorben sei oder nicht). Das verwirrt mehr als es klärt; denn Mūsāʿiyya ist später (so bei Ašʿarī, *Maq.* 29, 5) und wohl auch schon zu Nāšī's Zeit gebräuchlich für die normalen Anhänger Mūsā's, und Šukkākiya sind sonst gewisse Murğīʿiten, die der Selbstaussage, daß man gläubig sei, ein *inšāʾ allāh* hinzugefügt sehen wollten (vgl. Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm* 236 f.).

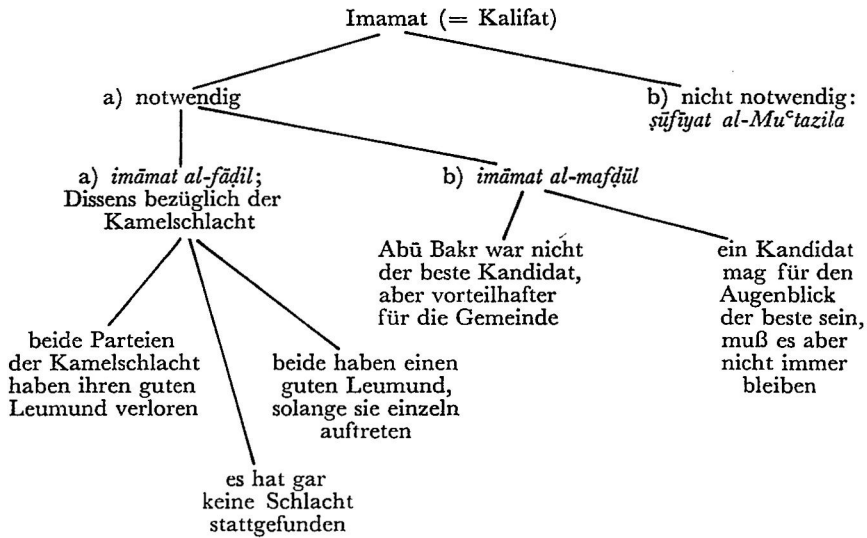
Damit bricht Nāšī² seine Behandlung der Šiʿa ab. ʿAlī ar-Riḍā, der achte Imam, wird noch erwähnt, im Zusammenhang mit der Qaṭʿiyya, der Keimzelle der späteren Imāmiya; aber von seinem Tod (i.J. 203/818) und dem Dissens um seine Nachfolge, über den Naubaḥtī berichtet (72, 7 ff.), hören wir hier nichts. Stattdessen wird ausdrücklich betont, daß hiermit der *ihṭilāf* bis zur Zeit, in der das Buch geschrieben wurde,

¹ Ihren Doublettencharakter (s.o.) hat er auffälligerweise nicht erkannt oder nicht als solchen gewertet. Soll man dies als Indiz dafür nehmen, daß seine Quelle tatsächlich unter den Anhängern des ʿAbdallāh b. Ğaʿfar zwei Gruppen unterschied?

erfaßt sei (S. 48, 3 f.). Das klingt umso auffälliger, wenn man Aš^carī vergleicht: er führt die Qaṭ^cīya weiter bis zum zwölften Imam und vermerkt auch schon die *ḡaiba* (Maq. 17, 10 ff.). Dabei sind Nāšī² und Aš^carī nur durch eine Generation getrennt.

* * *

Es folgt das Kapitel über die Mu^ctazila. Die Gliederung ist durchsichtig:



Manches ist hier bis jetzt ohne Parallele. Von den „Şūfīs unter den Mu^ctaziliten“ (82-83) wußte man bisher kaum etwas. Gemeint sind, wie man zum Schluß erfährt, Leute wie Faḍl al-Ḥadaṭī, Abū ʿImrān ar-Raqāšī und Ḥusain al-Kūfī. Den ersteren hatte man sich gewöhnt, zusammen mit seinem Lehrer Aḥmad b. Ḥābiṭ (Ḥāʿiṭ) als irrgläubigen Anhänger des Naẓẓām einzuordnen (vgl. die Angaben bei Ḥaiyāt, *K. al-Intiṣār* und bei Šahrastānī; außerdem die Ausführungen von Nyberg im Anschluß an seine Edition des *K. al-Intiṣār*, S. 211 und 222 f. sowie den Artikel von Pellat über Aḥmad b. Ḥābiṭ in EI²); Ibn al-Murtaḍā hat ihn schon gar nicht mehr in seine *Ṭabaqāt* aufgenommen. Hier dagegen ist er ohne jeden einschränkenden Kommentar unter die Mu^ctazila subsumiert. Abū ʿImrān ar-Raqāšī war bis jetzt ziemlich farblos, nur

von Ibn al-Murtaḍā kurz erwähnt (*Ṭabaqāt* 77, 12). Ḥusain al-Kūfī ist überhaupt nicht sonst zu belegen.

Nāṣi's Referat ihrer Imamats-theorie ist recht ausführlich: Herrschaft trägt immer die Versuchung zum Mißbrauch in sich; Mißbrauch aber führt zum Niedergang der religiösen Ordnung. Einen Herrscher abzusetzen, spaltet die Gemeinde; also ist es besser, erst gar keinen zu bestellen. Der Prophet hat keinen Nachfolger für sich bestimmt; das unterscheidet den Islam von den anderen Religionen. Man sollte darum einen Führer oder Richter nur dann wählen, wenn man einer Autorität bedarf, und ihn dann nur solange in seinem Amt belassen, als man ihrer bedarf. Es ist wie beim Gebet: man kann mit und ohne Vorbeter sein Gebet verrichten; wenn man aber sich einem Vorbeter anschließt, so doch nur für die Dauer des Gebetes. Der Vergleich ist natürlich provoziert dadurch, daß im Arabischen sowohl der Herrscher als auch der Vorbeter mit *Imām* bezeichnet werden. Die These verrät Verwandtschaft mit gewissen Gedanken, die Zurqān der Nağdiyya unter den Hāriğiten zuschreibt (vgl. Aš'arī, *Maqālāt* 125, 11 ff.).

Alle anderen Mu'taziliten haben eine Obrigkeit für dauernd notwendig gehalten. Dann aber stellt sich die Frage, ob sie mit der historischen Entwicklung einverstanden waren oder nicht. Dies verkleidete sich in das Problem, ob jeweils der Beste (*aḡḡal*) aus der Gemeinde Kalif werden müsse — und auch geworden war — oder nicht. Für die erste Ansicht (*imāmat al-fāḡḡil*) entschieden sich 'Amr b. 'Ubaid, Ṣāliḡ b. 'Amr al-Aswārī¹, Abū l-Huḡail, Naẓẓām, Ḍirār b. 'Amr und Ḥaḡṣ al-Fard, für die zweite (*imāmat al-maḡḡḡil*) Wāṣil b. 'Aṡā², Biṣr b. Ḥālid², Biṣr b. al-Mu'tamir und Abū Mūsā al-Murdār. Schon von Anfang an wäre also hier, in der Differenz zwischen 'Amr b. 'Ubaid und Wāṣil b. 'Aṡā², ein Gegensatz angelegt gewesen; die Haltung in dieser Frage gehört offensichtlich nicht zu den konstituierenden Merkmalen der Mu'tazila.

Die *imāmat al-fāḡḡil* wird grundsätzlich damit verteidigt, daß, ebenso wie das Prophetenamt von dem vortrefflichsten aller Menschen wahrgenommen wurde, so auch das Herrscheramt, als wichtigstes nach ihm, von dem besten aller Kandidaten verwaltet werden sollte;

¹ Zu ihm vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt* 42, 10 und 77, 14.

² Vgl. Ibn al-Murtaḍā 42, 11.



der Herrscher ist ja Lehrer (*muʿaddib*) der Gemeinde, und Lehrautorität setzt Überlegenheit der Persönlichkeit voraus (85). Dann aber nuancieren sich, in der Beurteilung der einzelnen historischen Ereignisse, die Meinungen. Im Falle von Abū Bakr und ʿUmar bewies man deren unbestreitbare Vorrangstellung damit, daß, hätten sie sich gegenüber einem besseren Kandidaten durchsetzen müssen, dies nur durch Gewalt oder durch Pflichtvergessenheit der Wahlmänner hätte geschehen können; davon aber ist nichts überliefert (87; in abweichender Formulierung und kürzer auch Naubaḥtī 11, 5 ff.). Zu diesem Punkt scheint es keinen direkten Dissens innerhalb der Gruppe gegeben zu haben, nur daß ʿAmr b. ʿUbaid und Ṣāliḥ al-Aswārī hier nicht mehr genannt werden: sie haben wohl nicht so explizit Stellung genommen. Ähnlich ist es beim Kalifat des ʿUṭmān. Die ersten sechs Jahre sind unumstritten; für die letzten sechs dagegen, in denen sich seine „Neuerungen“ (*aḥdāt*) nicht mehr leugnen ließen, enthielten sich Abū l-Hudail und Nazzām jeder Stellungnahme, da man nicht mehr eruieren könne, wie schwerwiegend diese Neuerungen waren. Sie erklärten sich damit für diese Zeit weder mit ihm solidarisch (*tawallā*) noch sagten sie sich von ihm los (*tabarraʿa*, 88; so auch ganz kurz bei Aṣʿarī, *Maq.* 455, 3).

Diese letztgenannte Formel nun spielt auch in der Haltung zu ʿAlī eine große Rolle; denn hier ist der Dissens wesentlich weiter gespannt. Daß ʿAlī das Kalifat als bester unter den Kandidaten übernahm, daran besteht kein Zweifel; denn angesehene Prophetengenossen leisteten ihm den Treueid (90). Bei der Kamelschlacht aber sieht es anders aus: hier stehen Prophetengenossen einander gegenüber, deren Leumund gleichermaßen gut ist. So haben Abū l-Hudail und Nazzām auch hier, wie vor ihnen schon ʿAmr b. ʿUbaid und Wāṣil b. ʿAṭāʾ (die hier also, entgegen der Einteilung zu Anfang, beide einig gewesen zu sein scheinen) sich der Meinung enthalten (*wuqūf*); die Nachrichten über die Motive der Leute um Ṭalḥa und Zubair sind zu widersprüchlich (89). Eine der beiden streitenden Parteien muß Unrecht gehabt und damit ihre Vertrauenswürdigkeit verloren haben; man weiß nur nicht, welche. So kann man sich beiden nur noch in Dingen anschließen, wo einer von ihnen auftritt, nicht mehr da, wo beide auftreten. Man verglich dies mit dem *liʿān*, wenn im Prozeß um die Vaterschaft eines Kindes Mann und Frau reihum im Beteuern ihrer Aussage gegeneinander den Fluch aussprechen (vgl. Sure 24/6 ff.); auch da gilt deren Zeugnis nur, solange

sie es ohne den andern abgeben (90). Schärfer urteilten ʿAmr b. ʿAmr und sein Schüler Ḥaṣṣ al-Fard: man kann beiden in *keinem* Fall mehr trauen, auch nicht, wenn sie einem einzeln gegenübertreten. Es ist, wie wenn zwei gläubige Muslims in ein Haus einträten und man dann von außen hörte, wie einer von ihnen eine Formel krassen Unglaubens spricht, man aber beim Eindringen beide tot fände; man könnte sich auch da für keinen der beiden aussprechen, weil man sich so vielleicht mit einem Ungläubigen gemein machen würde (91). Der Unterschied zwischen dieser radikaleren Haltung und der konzilianteren des Wāṣil und des ʿAmr b. ʿUbaid bzw. ihrer Nachfolger (die auch den Ausdruck *kāfir* durch das schwächere *fāsiq* ersetzen) ist klar, aber subtil; in den Referaten Naubaḥṭī's (11, 16 ff.) und Ašʿarī's (*Maq.* 457, 1 ff.) ist er verwischt. Wollte man eine Stellungnahme vermeiden und trotzdem beiden Parteien sein Vertrauen nicht versagen, dann gab es nur einen Ausweg: man mußte die Kamelschlacht für ein Versehen erklären, an dem beide nicht schuld waren. Das ist die Haltung des Hišām al-Fuwaṭī und des Qāsim b. al-Ḥalīl ad-Dimašqī (92). In dieser Form ist sie von ihnen auch, allerdings wiederum wesentlich kürzer, im *K. al-Intiṣār* überliefert (168, pu. ff. NYBERG)¹. Die Ašʿarīya hat sich später gewisse Elemente ihrer Theorie, den „Freispruch“ für Ṭaḥḥa und Zubair, zu eigen gemacht (vgl. Baḡdādī, *Uṣūl ad-dīn* 289, 12 ff.).

Es folgt, in einer Art Appendix (93), ein Hinweis auf eine Lehre, mit der ʿAmr b. ʿAmr und Ḥaṣṣ al-Fard allein standen: das Imamāt kommt dem Besten zu; wenn aber dabei ein Quraiṣit zu einem Nabatäer (in dem, als dem Repräsentanten einer verachteten Klasse, der Gegensatz zu den Quraiṣiten besonders stark betont war) in Konkurrenz steht, so sollte man den Nabatäer vorziehen, denn er hat keine Hausmacht und ist im Falle einer Verfehlung leichter abzusetzen. Dadurch läßt sich Blutvergießen, wie es etwa bei der Absetzung des ʿUṭmān geschah, eher vermeiden. Auch hier ist das Referat Nāṣī's etwas ausführlicher und klarer als das der anderen Quellen (vgl. im einzelnen meinen Aufsatz in: *Der Islam* 44/1968/3 f.). Interessant ist vor allem, daß er, obgleich wie Naubaḥṭī ʿAmr b. ʿAmr zu den Muʿtaziliten zählend, hier in der Überschrift von einer *bidʿiyyat al-Muʿtazila*, also von abtrünnigen Neuerern

¹ Vgl. auch *ib.* 61, 9 ff. Zu Qāsim ad-Dimašqī, über den wir sonst wenig erfahren, wäre *Fihrist* 61, 14 ff. Füek zu vergleichen.



unter der Mu^ctazila, redet; das Faktum, daß Dirār später von seiner Schule ausgeschlossen wurde, ist ihm also offenbar sehr wohl bekannt.

Das Schema zu Ende von 93 ist unzureichend. Erfasst ist nur der Dissens über die Kamelschlacht (89-93), nicht der über die *imāmat al-fāḍil* schlechthin (85-93); dennoch sind die Namen derer, welche da z.B. als Anhänger einer (ad hoc konstruierten) „^cAmriya“ genannt werden, dem Referat über das letztere Problem (85) entnommen. Im Grunde hatten beide Fragenkreise wenig miteinander zu tun: der Unterschied zwischen *imāmat al-fāḍil* und *imāmat al-mafḍūl* betrifft eigentlich nur den Akt der Wahl. Allerdings kommt der, welcher sich für die Herrschaft des Besten entscheidet, kaum umhin, auch dessen späteres Verhalten immer wieder zu überdenken und zu rechtfertigen. Die Vertreter einer *imāmat al-mafḍūl* hatten mit der Interpretation der Kamelschlacht offenbar nicht so große Schwierigkeiten.

Von dieser These, daß nämlich die Herrschaft durchaus nicht immer vom Besten ausgeübt werden müsse, ist nun im folgenden eingehender die Rede. Nāṣi³ hatte ihre Anhänger vorher schon einmal kurz zu Wort kommen lassen — mit einem Beweis, den alle von ihnen vorbrachten: der Prophet sei gleichfalls der *imāmat al-mafḍūl* gefolgt; er habe etwa ^cAmr b. al-^cĀṣ gelegentlich über Abū Bakr und ^cUmar gestellt oder Zaid b. Ḥārīṭa über Ğa^cfar b. Abī Ṭālib. Da sei man dann berechtigt, zu sagen, jeder könne die Herrschaft übernehmen, sofern man sich auf ihn einige und er die nötigen moralischen und religiösen Qualitäten habe (86). Das galt, wie wir sahen, bereits als die Meinung des Wāṣil b. ^cAṭā³. Sie ist auch später, zu einer Zeit, die Nāṣi³ in seinem Buch schon nicht mehr erfaßt, noch vertreten worden, etwa von den beiden Ğa^cfar (Ibn Ḥarb und Ibn Mubaššir) und von Iskāfī (vgl. Malāṭī, *Tanbīh* 27, 12 ff.).

Genau wie vorher bei der *imāmat al-fāḍil*, wird nun auch hier wieder im einzelnen differenziert. Da ist zuerst Bišr b. al-Mu^ctamir, der ^cAlī für den vortrefflichsten Mann der Gemeinde hielt. Daß er nicht zur Macht kam, lag daran, daß die Quraišiten ihn nicht mochten, weil er mehrere der ihrigen in den Feldzügen des Propheten gegen das heidnische Mekka getötet hatte; die medinensischen Prophetengenossen aber leisteten der Wahl Abū Bakr's keinen Widerstand, um eine Spaltung der Gemeinde zu vermeiden. Insofern war diese Wahl in der damaligen Lage auch die bessere Lösung. ^cAlī verlor jedoch durch sie weder seinen Vorrang noch

sein Vorrecht auf das Kalifat (94). Dieser Vorrang wird im folgenden in einem langen detaillierten Vergleich mit anderen Prophetengenossen begründet: manche mögen in einzelnen Eigenschaften ʿAlī gleichgekommen sein, aber in der Kombination seiner Vorzüge übertraf er sie alle (95). Der dialogische Aufbau dieses Passus und seine Ausführlichkeit lassen vermuten, daß wir hier ein Exzerpt aus einer Originalschrift des Bišr vor uns haben; man könnte an sein *K. al-Imāma* denken, das der Fihrist erwähnt (S. 59, ult. Fück). Die realistische Anerkennung des historischen Geschehens im Rahmen šīʿitischer Theorie deutet auf Verwandtschaft zur Zaidīya. Allgemein šīʿitisch ist die Beurteilung der Kamelschlacht: Ṭalḥa und Zubair waren Rebellen und im Unrecht (96). Hier ist Naubaḥtī mit seiner Parallele (12, 18 ff.) etwas ausführlicher.

Da ist dann weiterhin eine Gruppe, die Nāšīʿ hier *al-ʿamma min al-Muʿtazila*, „die große Masse (?) der Muʿtaziliten“, nennt; gemeint ist, wie sich nachher in dem zusammenfassenden Schema herausstellt (105 Ende), die Bagdader Schule. Sie ließen eine *imāmat al-mafḍūl* nur zu, wenn gewisse Befürchtungen die Herrschaft des besseren Kandidaten verboten. Das bezog sich, wie wir erfahren, wiederum auf das Kalifat des Abū Bakr. Man wollte sich zu seinem Vorrang nicht äußern (war also nicht so prošīʿitisch wie Bišr b. al-Muʿtāmīr); aber wenn es tatsächlich zum Zeitpunkt seiner Wahl einen Besseren gab, so mußten die Wahlmänner, an deren Integrität sich nicht zweifeln läßt, bestimmte Schwierigkeiten vorausgesehen haben, die sie bewogen, sich nicht für ihn zu entscheiden. Welcher Art diese Schwierigkeiten waren und wer überhaupt jener Bessere hätte sein sollen, das hätte sich nur in unmittelbarer Augenzeugenschaft feststellen lassen; die Überlieferung ist dazu zu widersprüchlich. Wer apodiktisch den Vorrang eines bestimmten Prophetengenossen behauptet, tut dies nur aus Unwissenheit (98).

Ausführlich geht Nāšīʿ schließlich auf ʿAbdarraḥmān b. Kaisān Abū Bakr al-Aṣaḥm ein. Er zitiert ihn mit zwei verschiedenen Ansichten, einer, die aus seinen Werken sich ergibt (99-102), und einer zweiten, die von seinen engsten Schülern überliefert wurde (103-104). Die erste ging davon aus, daß Vorrang kaum je von Dauer ist: es mag durchaus sein, daß jemand, der an einem Tag der Beste scheint, schon am nächsten von jemand anders übertroffen wird; aus einer *imāmat al-fāḍil* kann somit über Nacht eine *imāmat al-mafḍūl* werden. Diese *imāmat al-mafḍūl* sollte man dann auch gutheißen; denn es geht nicht

an, immer wieder jemanden abzusetzen (99). Abū Bakr und ʿUmar waren nun in der Tat die besten unter allen Kandidaten, nach ihnen aber nicht ʿUṭmān, sondern ʿAbdarrahmān b. ʿAuf, weil er — und nur er in der *šūrā* — freiwillig auf das Kalifat verzichtete (100). ʿAlī regierte dann überhaupt ohne Berechtigung; denn eine Wahl fand nicht statt, und er mußte sich mit bewaffneter Gewalt gegen seine gleichrangigen Mitbewerber durchsetzen (101). Muʿāwiya war darum mit seinem Widerstand im Recht; er war ja von ʿUmar ordnungsgemäß als Statthalter von Syrien eingesetzt und von ʿUṭmān im Amt bestätigt (102).

Die zweite Theorie Aṣamm's klingt fast revolutionär: Zwar mag die Herrschaft in den Händen eines Einzelnen ruhen; sie kann aber auch in der Art eines Kondominiums wahrgenommen werden. Jede Provinz (*balad*) mag ihren eigenen Herrscher haben; Bedingung ist nur, daß diese zusammenarbeiten. Ähnlich war es ja schon im Urislam: der Prophet setzte überall dort, wo seine Lehre Fuß gefaßt hatte, selbständige Sachwalter ein; als er dann starb, regierten diese in eigener Verantwortung weiter (103). Zwar vereinten dann die ersten Kalifen: Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṭmān, die Macht in einer Hand; aber es mag durchaus einmal besser sein, diese aufzuteilen. Je größer der Machtbereich, desto schwerer ist es, ihn zu überschauen: der Herrscher kennt seine Untertanen nicht mehr und fragt sie darum nicht mehr um Rat; er kann sie dann auch nicht mehr so kontrollieren (*miḥna!* 104).

Dieses Referat ist bei weitem das ausführlichste, das wir bis jetzt zu Aṣamm's politischer Theologie besitzen: 99 ist ganz ohne Parallele; zu 100-102 finden sich einige Andeutungen bei den Häresiographen (vgl. den Apparat zur Stelle); 103-104 gibt eine stark abweichende Variante zu dem, was sonst in den Sektenbüchern steht (vgl. dazu Goldziher in: *Der Islam* 6/1916/173 ff.) und bringt zudem mehr Detail; vielleicht lohnt es, ibādītische Herrschaftstheorien zum Vergleich heranzuziehen (vgl. vorläufig Lewicki in *EI* ² s.v. *Ibādīya*, Engl. Ed. III 658 b und Bosworth, *Sistan* 88).

* * *

Der Abschnitt über die Murġi²a ist ziemlich kurz. Wiederum versucht Nāṣi², zuerst einmal eine allgemeine Einstellung zu resümieren. Interessant ist dabei, daß er, ohne Namensnennung, auf die vorher



genannte Theorie der „großen Masse der Mu^ctaziliten“ Bezug nimmt: die Murğī²iten wandten sich gegen die These, daß „gewisse Befürchtungen“ (*‘illatun tuḥāfu*) die Wahl eines *imām mafḍūl* rechtfertigen könnten. Denn entweder gelten diese Befürchtungen den Gutbeleumundeten (*ahl al-‘adāla*); dann ist es aber um deren Leumund geschehen. Oder sie gelten den Gesetzesbrechern (*ahl al-fisq*); dann muß man diese eines Bessern zu belehren suchen oder ihnen allenfalls Widerstand leisten (105). Das bringt einen kämpferischen, vielleicht sogar revolutionären Zug in die Lehre, wie man ihn sonst bei der Murğī²a kaum gewohnt ist; genannt werden in diesem Zusammenhang Ġailān ad-Dimašqī, Abū Ḥanīfa und Ġahm b. Šafwān. Von einer Beziehung zur Mu^ctazila kann bei ihnen allen natürlich nicht die Rede sein; wir müssen also annehmen, daß, wenn Nāšī² den Wortgebrauch der *‘āmmat al-Mu^ctazila* anklingen läßt, er dies entweder nur um der Struktur der Darstellung willen tut oder aber jener Wortgebrauch weiter zurückreicht¹. Der Passus ist ohne Parallele.

Die nächsten Kapitel bringen weitere Spezifizierung. Abū Ḥanīfa bestand darauf, daß der Kalife Quraišit sein müsse, und stützte dies mit Ḥadīthen (106). Ġailān ad-Dimašqī dagegen und seine Anhänger legten darauf weniger Wert als vielmehr auf moralische und intellektuelle Untadligkeit; hierbei ist das subjektive Urteil der Gemeinde ausreichend: der gewählte Kandidat muß nicht unbedingt auch objektiv der beste unter allen sein (107). Das Monopol der Quraiš widerlegte man da mit einem Ausspruch ‘Umar’s I.; die Ḥadīte, welche Abū Ḥanīfa vorbrachte (u.a. das berühmte *al-‘imma min Quraiš*), interpretierte man aus ihrem Zusammenhang heraus restriktiv: wenn diese tyrannisch auftreten und die Gebote verletzen, erfüllen sie nicht mehr die Bedingungen für das Kalifat, und man muß ihnen entgegentreten (108). Diese Lehre, zuerst auf die Schule Ġailān’s, den „Kern der Murğī²a“ (*al-Murğī²a fi l-Murğī²a!*)², bezogen, wird zum Schluß des Abschnitts auf den großen Teil

¹ In dem zweiten hier edierten Text scheint mit Murğī²a eher eine spätere Gruppe von Theologen, wahrscheinlich die „Deterministen“ um Bišr al-Marīsī, gemeint zu sein (s.u. S. 128); aber das gehört, da an unserer Stelle ausdrücklich frühe Namen genannt werden, wohl nicht hierher.

² Man war sich auch in der späteren Tradition noch der Tatsache bewußt, daß es in der Murğī²a verschiedene Strömungen gegeben bzw., besser gesehen, daß der Name in der historischen Entwicklung mehrere Bedeutungen gehabt hatte. Wie Nāšī² von einer *Murğī²a fi l-Murğī²a*, so spricht schon Ibn Sa‘d (in der Biographie des Mu-

der Murǧiʿiten und der Muʿtaziliten ausgedehnt; sie gewinnt an Interesse, wenn man die Hinrichtung Ġailān's unter Hišām und Ġahm b. Ṣafwān's Teilnahme am Aufstand des Ḥārīt b. Suraiǧ (gleichfalls gegen Hišām) bedenkt. Es scheint in der Tat auf spätumaiyadische Zustände gezielt. ʿAlī jedenfalls ist nicht gemeint: er war, wie seine drei Vorgänger, zu Recht Kalif; Ṭalḥa und Zubair führten keinen rechtmäßigen Aufstand und bekehrten sich vor ihrem Tode (109). Den historischen Kontext im einzelnen zu untersuchen, scheint, wie bei den muʿtazilitischen Lehren, so auch hier eine lohnende Aufgabe.

* * *

Bei den aṣḥāb al-ḥadīṭ, hier als Ḥašwīya bezeichnet, trennt Nāšīʿ nach Zentren. In Kūfa vertraten Leute wie Wakīʿ b. al-Ġarrāḥ (gest. 197/812), aš-Šāfiʿī (gest. 204/820), ʿAbdallāh b. Numair¹ und al-Faḍl b. Dukain (gest. 219/834) eine prošiʿitische Tendenz, indem sie ʿAlī vor ʿUṭmān den Vorrang gaben. Allerdings distanzieren sie sich nicht von Ṭalḥa, Zubair, ʿĀʾiṣa oder Muʿāwiya; sie stützten sich auf Ḥadīṭe, welche die Vortrefflichkeit der ṣaḥāba schlechthin bestätigten, und überließen das Wissen darüber, was nun eigentlich in jenem Bürgerkrieg geschehen war, Gott allein (110). In Baṣra und Wāsiṭ dagegen stellte man ʿUṭmān über ʿAlī; ihnen folgten dann in der Rangliste die Mitglieder der šūrā. Kritik an Prophetengenossen erlaubte man sich auch hier nicht (111). Der jeweilige Herrscher ist, wenn er nur Muslim ist, in seiner Funktion anzuerkennen (112). Nāšīʿ nennt bei dieser „Schule“ Namen wie Ḥammād b. Salama (gest. 167/763), Hišām b. Sanbar² ad-Dastuwāʾī (gest. 153/770), Ḥammād b. Zaid (gest. 179/795), Yaḥyā b. Saʿīd al-Qaṭṭān (gest. 198/813). In

ḥārīb b. Diḡār; *Ṭabaqāt* VI 214, 19 f.) von einer *Murǧiʿa al-ūlā*, denjenigen, welche das Urteil über ʿAlī und ʿUṭmān „aufschoben“. Den Bedeutungswandel des Namens zum erstenmal herausgearbeitet zu haben, ist das Verdienst von W. Madelung in seinem Exposé in *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, S. 228 ff. Zur politischen Realität der sogenannten Ġailāniya vgl. jetzt meinen Aufsatz in: *Studia Islamica* 31/1970/ 269 ff. Zum späteren Ausgleich der hier auf Abū Ḥanifa und auf Ġailān zurückgeführten Standpunkte (natürlich zugunsten des *al-aʿimma min Quraiṣ*) vgl. Ibn Qutaiba, *Taʾwīl muḥtalif al-ḥadīṭ* 149 ff. (Übs. Lecomte, *Divergences* § 111 f.).

¹ So statt ʿAbdallāh b. Numair in der Handschrift?

² So statt Biṣr in der Handschrift?

Ba ġ d ā d vertrat man eine dritte Variante: man verwarf das Kalifat ʿAlī's; er brachte nicht Herrschaft, sondern Bürgerkrieg. Angeführt werden hier Yahyā b. Maʿīn (gest. 233/847), Abū Ḥaitama Zuhair b. Ḥarb an-Nasāʿī (gest. 234/848), Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 241/855) und schließlich der, von dem diese ganze Richtung in Bagdad ihren Ausgang genommen haben soll, ein Mann namens Ismāʿīl al-Ġauzī, den Nāšīʿ als „Imām al-Ḥašwīya“ bezeichnet. Für uns ist er, im Gegensatz zu den vorher Genannten, kaum noch greifbar. Wahrscheinlich handelt es sich um Ismāʿīl b. Dāwūd al-Ġauzī al-Mihrāqī, der von Mālik b. Anas (gest. 179/795) ebenso wie von Hišām b. Saʿd (gest. um 160/777), Sulaimān b. Bilāl at-Taimī (gest. 177/793) und ʿAbdalʿazīz b. Muḥammad ad-Darāwardī (gest. zwischen 186/802 und 189/805) überlieferte; er dürfte also nach 200/815 gestorben sein (vgl. *Taʿrīḥ Baġdād* VI 247 und *Dahabī, Mizān al-iʿtidāl* I 226 nr. 869).

Ihnen gliedert Nāšīʿ eine sogenannte Walīdiya an, Anhänger des Walīd (b. Abān) al-Karābīsī. Wie die Schule von Bašra und Wāsiṭ setzten sie die Rangfolge der Kalifen mit ihrer historischen Reihenfolge gleich. Die Crux der Kamelschlacht interpretierten sie damit hinweg, daß sie den Begriff des *ig̃tihād* einführten: wenn ʿAlī mit Ṭalḥa und Zubair kämpfte, so heißt das nicht, daß eine der beiden Parteien irrte, sondern Meinung stand Meinung gegenüber derart, daß man sich mit gleichem Rechte beiden anschließen konnte. Daß in diesem *ig̃tihād* Blut vergossen wurde, tut nichts zur Sache; denn es mag ja auch jemand in freiem *ig̃tihād* einen Apostaten, der über sein Vergehen Reue empfindet, ungeschoren lassen, während ein anderer ihn trotzdem zum Tode verurteilt und damit sein Blut vergießt (114). Dieser ingeniose Ausweg wird auch von Ašʿarī ganz kurz erwähnt (*Maq.* 457, 6 ff.). Dort aber ist er Ḥusain b. ʿAlī al-Karābīsī (gest. 248/862) zugeschrieben, und das ist wesentlich wahrscheinlicher. Walīd b. Abān war, wie wir wissen, ein Muʿtazilit (vgl. Ibn Taġrībirdī, *an-Nuġūm az-zāhira* II 210); Ḥusain b. ʿAlī aber gehörte zu den *ahl as-sunna wal-ġamāʿa* (vgl. meine *Gedankenwelt des Muḥāsibī* 205 f.) und wäre somit auch nach Nāšīʿs Ordnung hier völlig an seinem Platz. Nāšīʿ dürfte in seiner Quelle nur die Nisbe al-Karābīsī vorgefunden haben; als Muʿtazilit hat er dann Walīd b. Abān eher assoziiert als Ḥusain b. ʿAlī. Das hieße aber zugleich, daß der Name Walīdiya von ihm ad hoc erfunden worden wäre; nach den Erfahrungen, die wir bis jetzt mit seinem Text gemacht haben, wird uns



dies kaum noch wundern. Wenn im abschließenden Schema dann eine Ġauziya (nach jenem Ismāʿīl al-Ġauzī) auftaucht, so wird man an der Fiktivität auch dieses Namens nicht zweifeln.

Zu dem Kapitel über die Ḥārīgīten bleibt nicht mehr viel zu sagen; es ist nur noch bruchstückhaft erhalten. Nāšīʿ hat es an den Schluß gestellt, weil sich die Ansichten der Ḥārīgīten zum Imamatsproblem nicht unterscheiden und es zweckmäßig schien, sie mit ihren anderen Lehren zusammen zu behandeln (115). Nāšīʿ gliedert nach vier Hauptgruppen: den Azraqiten, Nağditen, Ibāditen und Šufriten (116); auffällig gegenüber anderen Häresiographen ist vor allem das Fehlen der ʿAğradīya. Sie alle treten für die *imāmat al-fāḍil* ein. *Fāḍil* aber ist, wer die Menschen zum *ġihād* aufruft und sich gegen die Andersgesinnten erhebt; Rang hat nichts mit Familien- oder Stammesangehörigkeit zu tun, sondern nur mit „Gottesfurcht“ (117). Nāšīʿ erwähnt dann kurz die Ansichten des Nāfiʿ b. al-Azraq (119) sowie der Ḥāzimīya, die sich aus seiner Bewegung entwickelte (120), und schließlich die Bidʿīya, die wiederum von letzterer sich abspaltete (121). Was hier zusammengetragen wird, deckt sich im wesentlichen mit dem Material, das wir bei anderen Häresiographen finden (vgl. etwa *Maq.* 86 f.; 96, 3 ff.; 126, 14 f.; Ibn Ḥazm, *Fīṣal* IV 188 ff.; Našwān al-Ḥimyarī, *Šarḥ Riṣālat al-Ḥūr al-ʿīn* 178, 4 ff.); direkte Abhängigkeiten sind nicht festzustellen. Im Kapitel über die Nağdīya (122) bricht die Handschrift ab.

* * *

Wir können zusammenfassen: Der Autor gehört nicht zu den *ahl as-sunna wal-ġamāʿa*; als solcher hätte er nie die *ašḥāb al-ḥadiṡ* als Ḥašwīya bezeichnen können. Er ist allem Anscheine nach Muʿtazilit; das Kapitel über die Muʿtazila ist unter allen das klarste, ausführlichste und selbständigste. Seine Ausführungen über die Šiʿa zeigen starke Verwandtschaft mit denen Naubaḥtī's; jedoch brechen sie, im Gegensatz zu denen des letzteren, bereits mit dem Imamats des ʿAlī ar-Riḍā (gest. 203/818) ab. Der Aufstand des Muḥammad b. Ġaʿfar aš-Šādiq i.J. 200/815-6 ist schon nicht mehr erwähnt; erst recht ist von dem Verschwinden des zwölften Imams i.J. 260/873 nicht mehr Kenntnis genommen. Das paßt zu dem Befund bei der Muʿtazila: die Darstellung geht nicht über die Generation des Naẓẓām (gest. 221/836 ?) und des Hišām al-Fuwaṭī hinaus; keiner von denen, die Ibn al-Murtaḍā in die siebente *ṭabaqa*

aufnimmt: weder *Tumāma* noch *Ġāḥiẓ* noch *Šaḥḥām* noch einer der beiden *Ġaʿfar*, wird genannt. Das ist ein Abstand von zwei bis drei Generationen bis zu *Nāšiʿ* (gest. 293/906). Jedoch kommen wir ihm wesentlich näher in dem Kapitel über die *Ḥašwiya*: *Aḥmad b. Ḥanbal* (113) stirbt 241/855, *Karābīsī* (114) gar erst 248/862. Damit wird es, trotz aller sonstigen chronologischen Differenz, kaum angehen, seine Autorschaft, die ja auf dem Titelblatt ausdrücklich vermerkt ist, anzuzweifeln.

Für die merkwürdige Inaktualität seiner Darlegungen wird man andere Gründe finden müssen: *Nāšiʿ*s Ausführungen zur *Šīʿa* dürften wie die *Naubaḥtī*s auf das *K. Iḥtilāf an-nās fī l-imāma* des *Hišām b. al-Ḥakam* zurückgehen (s.o. S. 26); *Hišām* aber hat *Mūsā al-Kāẓim* wahrscheinlich nicht überlebt (vgl. *Oriens* 18-19/1967/115). Das *K. al-Imāma* des *Abū ʿĪsā al-Warrāq*, das *Naubaḥtī* vielleicht für die spätere Zeit benutzt hat (vgl. *Madelung* in: *Der Islam* 43/1967/47 f.), hat *Nāšiʿ* nicht vorgelegen. Er hat also, wie es bei *Häresiographen* nicht selten geschieht, seine Quelle einfach ausgeschrieben, ohne sich um Ergänzung zu bemühen; daß er dabei einige ehemals aktuelle Verweise ohne Änderung des Tempus übernahm, etwa bei den Streitigkeiten um die Nachfolge *Mūsā al-Kāẓim*'s, die „bis heute“ die letzten sind (vgl. S. 42 f.), und wohl auch bei den Nachrichten über die *Ḥurramīya* (s.o. S. 38), hat er nicht gemerkt, oder es hat ihn nicht gestört.

Ähnlich dürfte der Fall bei der *Muʿtazila* liegen. Allerdings ist hier wohl, trotz einiger Übereinstimmungen mit *Naubaḥtī*, kaum an das Buch des *Hišām b. al-Ḥakam* zu denken. Man könnte die Vermutung wagen, daß die späteren *Muʿtaziliten* für die *Imamatstheorie*, die ja als einzige behandelt wird, nicht mehr interessant waren; selbst *Muʿammar* wird ja nicht erwähnt, obwohl er doch noch in die früheste Zeit der Schule gehört. Das wäre dann vielleicht auch der Grund dafür, daß zwar *Karābīsī* zitiert wird (114), aber nicht seine ebenso „orthodoxen“ Zeitgenossen *Ibn Kullāb* und *Muḥāsibī*. Dennoch: auch *Muʿammar* hat sich zum Problem der *imāma* geäußert (vgl. *Naubaḥtī* 13, 14 und *Ašʿarī* 457, 1 ff.), und zumindest *Ġāḥiẓ* hätte sich zu der Frage, ob *fādil* oder *mafdūl*, mit Gewinn beiziehen lassen (vgl. *Pellat* in: *Studia Islamica* 15/1961/23 ff.). Wiederum scheint also die Auswahl einer älteren Quelle im Spiel zu sein. Es geht darum wohl nicht an, das Abfassungsdatum des Buches genauer festzulegen. Gewiß könnte man

sich versucht fühlen, es als „Frühwerk“ zu deklarieren und in die Zeit zwischen dem Tode Karābīsī's (248/862) und dem des Ġāhiz (255/868-9), vor dem Verschwinden des letzten Imams i.J. 260/873 zu datieren. Jedoch würde man damit Nāšī's Arbeitsweise verkennen: er treibt Sektengeschichte auf „literarische“ Weise, nicht nach Art der Feldforschung; er war abhängig von dem, was ihm bereits fertig formuliert vorlag.

„Literarisch“ sind auch viele der Sektennamen, die er bringt; sie haben ordnende Funktion im Rahmen seines Buches, brauchen aber nicht dem wirklichen Sprachgebrauch zu entsprechen. Manche sind ad hoc erfunden: die Ḥulaisīya (s.o. S. 27), die Ġauziya (S. 53); im Falle der Walīdiya ließ es sich schlüssig beweisen (S. 52). Das ist nur eine andere Formulierung für die Tatsache, daß Sektennamen im allgemeinen keine Selbstbezeichnung sind; sie werden von außen angeheftet. Da sieht dann ein Häresiograph keinen Schaden darin, im Interesse einer übersichtlichen Gliederung weitere Namen hinzuzufügen. Nāšī' akzeptiert dabei — und das ist für einen Mu'taziliten etwas ungewöhnlich — das Ḥadīṭ von den über siebenzig Sekten des Islams (vgl. dazu Seelye, *Moslem Schisms and Sects* 2 ff. mit weiteren Verweisen); jedoch scheint er sich kaum daran gehalten zu haben. Es hätte ihm mehr systematische Arbeit abverlangt, als er zu leisten imstande war. Seine Gliederung geht sozusagen von links nach rechts: Šī'a — Ḥārīgīten (mit nachträglicher Änderung ihrer Position) — Mu'tazila — Murġī'a — Ḥašwīya. Die Mu'tazila kommt dabei in die Mitte zu stehen; dahinter mag sich Absicht verstecken. Manche „Sekten“ tauchen nicht auf. Von einer Dirārīya ist nicht die Rede (wie etwa bei Aš'arī, *Maq.* 281 f.); Dirār ist noch Mu'tazilit, wenngleich innerhalb dieser Schule ein Außensteiter (s.o. S. 46). Es fehlt die Qadariya; ein Mu'tazilit hätte den Begriff ohnehin nur auf die *ahl as-sunna wal-ġamā'a* anwenden können (vgl. Oriens 18-19/1967/127). Ebenso die Ġahmīya — wohl weil dieser Name von dem Kreis um Ibn Ḥanbal aufgebracht wurde; Ġahm selber ist genannt (105)¹.

¹ Im *K. al-Ausaṭ* taucht die Ġahmīya einmal auf (s.u. S. 90), jedoch auch hier im mu'tazilitischen Verständnis des Wortes: als Vertreter eines absoluten Determinismus, wie er uns bis jetzt nur von Ġahm selber bekannt ist; diejenigen, welche von den Ḥanbaliten als „Ġahmiten“ bezeichnet wurden: Bišr al-Marīsī z.B., heißen im *K. al-Ausaṭ* offenbar „Murġī'iten“ (s.u. S. 128).

Das Buch scheint ziemlich umfangreich gewesen zu sein; nirgendwo gibt es eine solch ausführliche Darstellung der Imamats-theorien. Es ist sehr flüchtig geschrieben; Widersprüche und Inkonsistenzen sind nicht ausgeglichen. Quellen werden im allgemeinen, die historische Einleitung einmal ausgenommen, nicht genannt; an einer Stelle ist auf die Bücher des Aṣamm verwiesen (103). Anleihen bei Hišām b. al-Ḥakam ließen sich vermuten (s.o.), ebenso ein Zitat aus einem Werk des Bišr b. al-Muṭtamir, vielleicht seinem *K. al-Imāma* (s.o. S. 48). Nāšī² ist von niemandem ausgeschrieben worden; das macht seinen Wert aus. Seine Ausführungen über die politischen Theorien der Muṭazila und der Murğī²a, über die theologischen Ansätze mancher extremšī²itischer Sekten u.a. sind in der Fülle ihres Details singulär. Trotz vieler Parallelen mit anderen Häresiographen, die sich aus der Benutzung gemeinsamer Quellen erklären, ist unser Wissen um die frühe islamische Theologie durch das vorliegende Fragment erheblich bereichert.

Die Handschrift.

Die vorläufig einzige bekannte Handschrift des Werkes befindet sich in der Haraçcioğlu-Bibliothek in Bursa unter der Nummer 1309. Das Nāšī²-Fragment umfaßt die ersten 51 folia; ab fol. 52 folgt ein anderer häresiographischer Traktat, der seinerseits unvollständig ist, insofern er in seinem Inhalt unmittelbar an die Ausführungen des Nāšī² anschließt und darum weder Titelblatt noch Anfang besitzt. Beide Teile sind in verschiedenem Duktus geschrieben. Der Schreiber des zweiten Teiles ist im Kolophon fol. 162 b genannt: Aḥmad b. Aqquṣ¹ al-Ḥarrānī; er vollendete die Handschrift am 25. Ša^cbān 740/25. Februar 1340. Der türkische Name des Vaters scheint darauf hinzudeuten, daß er im Mamlukenreich lebte; Aq-Quṣ begegnet verhältnismäßig häufig unter den Namen etwa jener Mamlukenemire und -beamten, die Šafadī in seinen *A^cyān al-^caṣr* (vgl. GAL² 2/40 S 2/28) erwähnt². Vielleicht können wir

¹ Hier defektiv geschrieben (أقش). Häufiger scheint die Pleneschreibung mit *wāw* (أقوش). Vgl. aber die zahlreichen Beispiele für verkürzte Schreibung bei Maqrīzī, *Sulūk* I 1067 f. (Indices).

² Bei Maqrīzī (*Sulūk* II 194) ist unter dem Jahr 719 ein Aḥmad b. Aqquṣ al-^cAzīzī al-Mihmandār verzeichnet; jedoch war die Namenfolge wohl zu häufig, als daß man ihn mit dem Schreiber unserer Handschrift gleichsetzen dürfte.

Syrien als Entstehungsort des zweiten Teiles ansetzen; dann wäre auch die Nisbe al-Ḥarrānī in die Überlegungen miteinbeschlossen.

Der erste Teil der Handschrift ist sicherlich älter; vom Duktus her könnte man ihn vielleicht ins sechste Jahrhundert der Hīġra setzen, jedoch ist auch ein noch früheres Datum — vor allem in Anbetracht der Tatsache, daß es sich eben um ein „heterodoxes“ Werk handelt — durchaus möglich. Die Schrift ist im allgemeinen klar, ein geschwungenes, mittelgroßes Nashī. Die Seite umfaßt je 17 Zeilen. Auffällig ist, daß gelegentlich Wörter im Übergang von einer Zeile zur andern getrennt werden (vgl. etwa fol. 44a, 13-14: *al-i/nsān*); manchmal sind sie auch über die Zeilenlänge hinaus ergänzt, dann aber im allgemeinen mit erheblichem Abstand zum Zeilenende (etwa 5a, 6; 6a, 9 etc.). Der Text ist zu Anfang reich vokalisiert; jedoch scheint es sich, schon in Anbetracht der zahlreichen Fehler, um spätere Zusätze zu handeln. Randnotizen stammen größtenteils vom Schreiber selber (etwa 15a; 20a). Sie sind, soweit sie zur Herstellung des Textes halfen, in der Edition berücksichtigt; was darüber hinausgeht, sind im wesentlichen Überschriften, die der ursprüngliche Schreiber der leichteren Überschaubarkeit wegen am Rande noch einmal vermerkt hat. Die Handschrift ist verbunden: an fol. 1-30 ist fol. 41-50, dann fol. 31-40 und endlich fol. 51 anzuschließen. Einige Blätter der Handschrift, vor allem die ersten, sind durch Wurmfraß beschädigt. Das Titelblatt trägt zwei verwischte Stempel und zwei schwer lesbare Besitzervermerke¹, über die ich mich ohne Autopsie der Handschrift nicht zu äußern wage. Auf fol. 2a findet sich ein Waqf-Stempel aus dem Jahre 1103/1692.

Man wird fragen müssen, wie beide Teile zusammengekommen sind. Denkbar wäre, daß Aḥmad b. Acquš selber, der Schreiber des zweiten Teiles, den Nāšīṣ-Text als Fragment vorgefunden und mit Hilfe einer anderen ihm vorliegenden Quelle zu einem Buch vervollständigt hat; auch die fehlerhafte Vokalisation des ersten Teiles könnte dann von ihm stammen. Jedoch hat diese Vermutung vorläufig keine Stütze. Die Randglossen zweiter Hand jedenfalls, die sich im ersten Teil fanden, stimmen im Duktus anscheinend nicht mit dem des Aḥmad b. Acquš überein. Ungeklärt bleibt auch, warum dieser nicht die ihm vorliegende

¹ Einer von ihnen ist in dem mir vorliegenden Foto nur zum Teil erfaßt.



zweite Quelle vollständig abgeschrieben hat; ein zusammenhängendes Werk hätte ihm doch wertvoller sein sollen als eine Kombination von zwei Bruchstücken. Da liegt es dann näher, anzunehmen, daß ein findiger Buchhändler irgendwann die beiden Teile, die ihm bereits als Bruchstücke vorlagen, des besseren Geschäftes wegen zu einem äußerlich vollständigen Exemplar verbunden hat; solche Praktiken waren vor allem bei historischen Texten in der Mamlukenzeit nicht selten (vgl. Haarmann, *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit* 129). Wie auch immer es sich verhalten haben mag — über den mu^ctazilitischen Charakter des ersten Teiles ist man sich wohl nicht mehr im klaren gewesen; man hätte ihm sonst kaum so viel Ehre angetan. Oder sollen wir annehmen, daß der von uns bemühte Buchhändler bewußt die stärker kompromittierenden Kapitel des Nāšī²-Textes entfernte und eben darum nur der harmlose Abschnitt über das Imamatsproblem die Jahrhunderte überdauerte?

Der zweite Teil der Handschrift bleibt anonym; nirgendwo verrät sich der Verfasser des ergänzten Stückes. Daß beide Fragmente nichts miteinander zu tun haben, erhellt aus den Doubletten: die Nağ-dīya, mit der Nāšī² abbricht, wird fol. 53a noch einmal behandelt, jetzt unter einem neuen Namen: ^cĀdirīya¹; das Imamatsproblem, über das wir bei Nāšī² in erschöpfender Ausführlichkeit erfahren, wird im zweiten Kapitel des neuen Textes (fol. 111a ff.) wiederum traktiert. Die „orthodoxe“ Tendenz der Ergänzung steht außer Zweifel; sie wird schon deutlich an der abweichenden Nomenklatur: die Mu^ctazila wird nun mit der Qadariya gleichgesetzt (fol. 66b); der Terminus Ḥašwīya taucht nicht mehr auf. Folgende Themen werden behandelt:

fol. 52a-111a 1. Kapitel (der Titel ist nicht mehr erhalten) : die Sekten in der Reihenfolge Ḥārīgīten — Šī^ca — Mu^ctazila, nach „Schulen“ aufgeteilt.

fol. 111a-117a *al-faṣl at-tānī fī šarḥ madāhib an-nās fī naṣb al-imāma, hal huwa wāğīb wa-hal taštariḥu ʿiṣmat al-imām am lā.*

fol. 117a-121a *al-faṣl at-tālī fī dīkr firaq al-Qarāmiṭa wal-Bāṭiniya* : Erklärung der Namen Bāṭiniya, Qarāmiṭa, Mazdakīya, Ismā^cīliya, Sab^cīya.

¹ Weil sie Unwissenheit in juristischen Dingen zuerst nicht und dann später doch „entschuldigte“.

- fol. 121a-122b *al-faṣl ar-rābiʿ fī kaiḥiyat daʿwatihim wa-ḡadbihim.*
 fol. 122b-123a *al-faṣl al-ḥāmis fī bayān masīs al-ḥāḡa ilā kaṣf asrār maḡ-
 habihim.*
 fol. 123a-146a *al-faṣl as-sādis fī taʿriḥ ibtidāʾ daʿwatihim:* ausführliche
 Liste der *duʿāt* (136a wird Ibn Rizām als eine der Quellen genannt).
 fol. 146a-154a *al-faṣl as-sābiʿ fī šarḥ baʿḍ mā nuqila ʿanhum min al-maḡāhib
 wa-mā fassarū biḥī l-kitāb al-ʿazīz* (148b ff. Widerlegung ihrer Lehren).
 fol. 154a-157a *al-faṣl at-tāmin fī ḍikr mutafalsifat al-Islām* (Ibn Sinā,
 Fārābī, Kindī usw.).
 fol. 157a-162b *ḥatm al-kitāb:* über die *aʿimma al-muḡtahidūn* (Abū Ḥanīfa,
 Šāfiʿī, Dāwūd aḡ-Ẓāhirī usw., zum Schluß Ibn Ḥanbal); 159a,
 -4 ff. Glaubensbekenntnis der „Rechtgläubigen“ (*al-firqa an-nāḡiya*).
 162b schließt das Werk mit folgendem Explicit: وهذا آخر ما أردنا ذكره من شرح الفرق الإسلامية ومذاهبها ومقالاتها على التمام والكمال مع الإيجاز والاختصار. Einem
 Randvermerk auf ebendieser Seite zufolge ist der gesamte zweite Teil
 mit seiner Vorlage kollationiert worden.

Der Autor ist also besonders stark an den Bāṭiniten interessiert; ausführlich berichtet er über die Geschichte der Qarmātenbewegung (in Kapitel 6). Aber er führt die Darstellung weiter bis zu Ḥasan b. aṣ-Šabbāḥ (fol. 144a) und Rašīdaddīn Sinān (fol. 145a). Das gibt uns einen terminus post quem: Sinān stirbt i.J. 588/1192 oder 589/1193. Dieser Ansatz wird durch eine weitere Beobachtung gestützt: das erste Kapitel des Textes, trotz seines fehlenden Anfangs von allen das umfangreichste, ist zu seinem größten Teil wörtlich aus Šahrastānī's *K. al-Milal wan-niḥal* (ohne Eingeständnis dieser Abhängigkeit) übernommen; nur gelegentlich schieben sich Nachrichten aus anderer Quelle dazwischen. Šahrastānī aber stirbt 548/1153. Das bedeutet, daß der vorliegende Text zwischen ± 600/1200 und 740/1340, dem Datum unserer Handschrift, verfaßt sein mußte. Man gewinnt nicht den Eindruck, daß Aḥmad b. Aquṣ al-Ḥarrānī das Werk eines Zeitgenossen abschrieb: da ist nichts von einem *samāʿ*-Vermerk; er hatte, wie aus dem Kollationsvermerk erhellt, eine schriftliche Vorlage. Wir werden also noch einige Zeit unter 740/1340 hinabgehen können. Daß Rašīdaddīn Sinān erwähnt wird, spricht für syrischen Ursprung; ein irakischer oder persischer Autor hätte stattdessen vermutlich eher auf die weitere Entwicklung des Alamūt-Staates nach Ḥasan b. aṣ-Šabbāḥ, vor allem auf die „große Auferstehung“ unter Ḥasan II. i.J. 560/1165 hingewiesen. Aus Syrien



oder Ägypten stammte ja auch, wie wir mit einiger Sicherheit annehmen konnten, der Schreiber.

Bevor wir jedoch über die Person des Autors eine Vermutung wagen, wäre ein letztes wichtiges Indiz zu erwähnen: an mindestens zwei Stellen (fol. 70b, -6 und 159a, 8) verweist er auf ein anderes seiner Werke, einen *Taʿrīḥ kabīr*. Damit schrumpft die Zahl der möglichen Verfasser stark zusammen. Dennoch ist es mir nicht möglich gewesen, zu einem sicheren Ergebnis zu kommen. Man könnte an Ḍahabī denken. Aber er stirbt erst 748/1348; die Handschrift wäre also zu seinen Lebzeiten geschrieben. Zudem hören wir nirgendwo, daß er ein häresiographisches Werk verfaßt hätte; vielleicht hätte er, als enragerter Ḥanbalit, sich auch gehütet, von Šahrastānī zu übernehmen, der ein Ašʿarit und *mutakallim* war und über den er Samʿānī's Urteil kolportierte, daß er ismāʿilitischer Tendenz verdächtig sei (vgl. GAL S 1/762). Zu erwägen wäre ferner Ibn Abī d-Dam aus Ḥamāt, gest. 642/1144, also mehr als ein Jahrhundert vor Ḍahabī (vgl. GAL² 1/423 f. S 1/588). Er war in seiner Heimatstadt šāfiʿitischer Qāḍī, stand also von seinem *madḥab* her Šahrastānī nahe, näher jedenfalls als Ḍahabī. Von ihm stammt eine sechsbändige Geschichte der islamischen Völker, bekannt als *at-Taʿrīḥ al-Muẓaffarī* (da dem Malik al-Muẓaffar Maḥmūd von Ḥamāt gewidmet, vgl. GAL a.a.O.), und er verfaßte auch ein *K. al-Ibāra fī l-firaq al-islāmīya*, von dem sich Auszüge in einer Istanbuler Handschrift erhalten haben (vgl. Ritter in: Der Islam 18/1929/51). Aber gerade diese Ausszüge scheinen nicht zum Befund unserer Handschrift zu passen. Sie sind offenbar alphabetisch angelegt, nach den Namen der einzelnen Häresiarchen¹; das ist in dem vorliegenden Werk nicht der Fall. Und selbst wenn man dies auf das Konto des Exzerptors setzte — es werden Namen genannt, die in unserem Text anscheinend gar nicht vorkommen. Also werden wir auch diese Möglichkeit verwerfen müssen².

¹ Das Ordnungsprinzip wird in dem Ritter'schen Referat dadurch verschleiert, daß Ritter nur die *šuhra* bringt (so steht Nazzām am Anfang statt I b r ā h ī m b. Saiyār an-Nazzām). Jedenfalls liegt keine Ordnung nach sachlichen Gesichtspunkten vor.

² Ein Zitat aus dem genannten Werk findet sich auch im neunten Band von Šafadī's *Wāfi bil-wafāyāt*, in der Biographie des Ismāʿīl b. Ġaʿfar aš-Šādiq (Ms. Topkapı Sarayı, Ahmet III 1966, fol. 39b). Es stimmt ziemlich nahe mit unserem Text überein (fol. 144a, im Zusammenhang mit Ḥasan b. aš-Šabbāḥ). Aber die Übereinstimmung besagt nichts: beider Quelle ist wohl Šahrastānī, wo 150, 2 ff. CURETON

Die größte Wahrscheinlichkeit hat vorläufig vielleicht Nuwairī für sich. Er stirbt 732/1332, also vor dem Datum der Handschrift; ein umfangreiches Geschichtswerk ist, als letzter Teil, seiner *Nihāyat al-arab* beigegeben. Zudem zeigt er sich sehr gut unterrichtet über die Geschichte der Qarmāten; als Nāzīr al-ğaiš in Tripoli mußten ihm auch die Geschehnisse um Rašīdaddīn Sinān geläufig sein. Allerdings hören wir bei ihm wiederum nichts davon, daß er sich in einem besonderen Werk mit Sektengeschichte befaßt hätte, und die Passagen über die Qarmāten lassen sich nicht vergleichen, da sie, obgleich bereits de Sacy in der Einleitung zu seinem *Exposé de la religion des Druzes* sich darauf stützte, bis heute noch nicht im Druck zugänglich sind. Man wird also die endgültige Lösung der Frage zurückstellen müssen; genauere Untersuchung wird in jedem Fall von den Bāṭiniya-Kapiteln auszugehen haben.

b) DAS KITĀB AL-AUSAT.

Bei dem zweiten Werk, dem *K. al-Ausat*, bedarf man eines Echtheitsbeweises nicht; die Autorschaft Nāšī's ist in zahlreichen persönlichen Bemerkungen, in denen er sich durch *qāla* 'Abdallāh einführt, wie auch in dem einleitenden Satz seines Epitomators und Kritikers Ibn al-ʿAssāl (s.o. S. 21) unzweifelhaft bezeugt. Der koptische Gelehrte hatte das Buch in der Abschrift des berühmten Yaḥyā b. ʿAdī (gest. 364/974) von seinem Bruder Abū l-Mağd ar-Rašīd ausgeliehen und davon nach seiner Gewohnheit einiges exzerpiert. Als er es zurückgab, sprach ihn sein Bruder auf die darin enthaltene Polemik gegen die Christen an und gab seiner Verwunderung darüber Ausdruck, daß Yaḥyā b. ʿAdī das Werk zwar abgeschrieben, sich aber nicht um die Widerlegung der vorgetragenen Invektiven gekümmert habe. Ibn al-ʿAssāl nimmt Yaḥyā in Schutz: dieser habe ja die Angriffe des Abū ʿĪsā al-Warrāq ausführlich zurückgewiesen, in zwei Bänden und 350 Kapiteln (s. dazu unten S. 70); da brauchte er sich mit Nāšī's Argumenten nicht mehr abzugeben. Vielleicht sei aber auch zu berücksichtigen, daß seine Abschrift aus dem Muḥarram des Jahres 311/April 923 stamme; Yaḥyā b. ʿAdī war damals noch sehr jung, seine meisten Werke seien erst nach 351 entstanden.

wiederum der gleiche Wortlaut steht. Im übrigen scheint Šafadī auch vor dem Zitat schon aus Ibn Abī d-Dam zu referieren; zu diesen Ausführungen aber findet sich in unserem Text überhaupt kein Gegenstück.



Um seinen Bruder zufriedenzustellen, beschließt Ibn al-^cAssāl, selber in aller Kürze und unter Rückgriff auf Yaḥyā b. ^cAdī's großangelegte Schrift gegen Abū ^cĪsā al-Warrāq das Buch zu widerlegen (vgl. dazu fol. 31b-32a). So ist uns sein Exzerpt, als Vorspann seiner eigenen Ausführungen, erhalten geblieben. Vollständig ist Nāšī's Text darin nur in seiner Kritik an der christlichen Lehre wiedergegeben (43-51); Ibn al-^cAssāl nimmt sie in seiner eigenen Stellungnahme (fol. 32a-50b, hier nicht mehr ediert) Punkt für Punkt wieder auf. An allen übrigen Stellen ist mit erheblichen Kürzungen zu rechnen; daraus erklärt sich der schnelle Wechsel der Themen und manche stichworthafte Ausdrucksweise.

* * *

Von der Einleitung ist nichts erhalten. Das erste Exzerpt (2) verweist bereits auf Früheres. Aus welcher Gruppe mit dem *wa-ammā lladīna ra'au min hum* ausgesondert wird, bleibt unklar; vermutlich sind Dualisten oder Manichäer gemeint (vgl. 3, wo auf die Manichäer rückverwiesen wird). Von ihnen wird berichtet, auf welche Art sie bewiesen, daß die Welt in der Zeit entstanden sein müsse; das Referat benutzt dabei den „milieuechten“ Terminus *ṭīna* für „Materie“ (vgl. etwa auch Sa^cadyā, *Amānāt* 31, 16 ff.) statt des bei den „Philosophen“ üblichen *mādda*.

Die Markioniten (3) werden, wie in islamischen Quellen üblich, in ihrer manichäisierenden Spätform dargestellt; statt des Gegensatzes zwischen dem guten und dem gerechten (bzw. bösen) Gott, wie ihn Markion selber vertrat, gehen sie von jener Dreiprinzipienlehre aus, die zum erstenmal bei Megethius begegnet: zwischen dem Guten und dem Bösen steht ὁ μέσος, der „Mittlere“, der nun meist mit dem Gerechten gleichgesetzt wird (so etwa in syrischen Quellen, bei Theodor bar Kōnī, *Liber Scholiorum* II 304, 4 ff., und bei Barhebraeus, vgl. *Patrologia Orientalis* 13/253 f.: *kēnā*). Die islamischen Texte, übersichtlich zusammengestellt von Vajda in *Arabica* 13/1966/1 ff. und 113 ff., benutzen hier häufig wie Nāšī³ den Terminus *mu^caddil*, etwa „Ausgleicher“, in dem sowohl das „Vermitteln“ als auch das „Gerechtsein“ (*^cadl* = „Gerechtigkeit“) mitschwingt. Im Folgenden aber weicht Nāšī³ von ihnen ab, mit einem kurzen Abriß des Mythos dieser Markioniten, der sich in Andeutung auch bei Ibn an-Nadīm (*Fihrist* 339, 14 ff. FLÜGEL) und bei Šahrastānī (*Milāl* 195, 12 ff. CURETON), in seinem größeren

Kontext aber nur in christlichen Quellen, etwa bei Eznik von Kolb (übs. bei Harnack, ²*Markion* 375* ff.) und bei Agapius (in PO 7/512 ff.), findet: Gott habe den Messias, den Sohn des Lichtes, gesandt, um die Menschen vom Irrtum (oder vielleicht: von der Finsternis) zu erlösen; da habe ihn der Satan getötet und Gott ihn mit dem Blute seines Sohnes zurückkaufen müssen. Gott und Satan hätten das Abkommen geschlossen, zusammen die Menschen zur Gefolgschaft aufzurufen; wer dann einem von ihnen folge, gehöre diesem damit zu.

Der Passus ist leider an entscheidender Stelle verderbt (vʿ, 10). Häresiographische Nachrichten zu und Polemiken gegen Markion sind Legion; sie sind zusammengestellt bei Harnack, ²*Markion* (dort S. 384* ff. der Text des Ibn an-Nadīm, im Anschluß daran S. 386* f. der des Šahrastānī). In der syrischen Literatur beginnen die Angriffe mit Afraḥat (vgl. die Bemerkungen in seiner dritten *Demonstratio*, Patrologia Syriaca I, col. 115 f.) und Efrem (vgl. vor allem seine *Prose Refutations*, Bd. I, S. li ff. und Bd. II, S. xxiii ff. bzw. cxvii ff. MITCHELL; auch die Hymnen *Contra Haereses*, passim). Die syrischen Belege sind von Harnack noch nicht erfaßt; zahlreiche Verweise finden sich jetzt bei Vööbus, *History of Asceticism* I 45 ff. — Zur Lehre des Megethius vgl. Harnack 165 ff. Der Terminus *muʿaddil* etwa bei Šahrastānī 195, 10 CURETON; Qāḏī ʿAbdalḡabbār, *Muḡnī* V 17, 14 hat stattdessen *mutawassīf*. Daß der *muʿaddil* mit dem Messias (*al-masīḥ* = Christus) gleichgesetzt wurde, bringen die islamischen Quellen vor allem mit einer iranischen Untergruppe der Markioniten, der Māhāniya, zusammen (vgl. Qāḏī ʿAbdalḡabbār, *Muḡnī* V 18, 6 f.). Markioniten finden sich z.Z. des Ibn an-Nadīm, im 10. Jh., vor allem in Ḥorāsān (vgl. *Fihrist* 339, 18 f. FLÜGEL). Jedoch ist dies für unseren Zusammenhang wahrscheinlich weniger wichtig; Nāši's Überlieferung ist wohl rein literarischer Art.

Die Nachricht über die Šiyāmīyūn, die „Faster“, unter den Dualisten (4) sagt nicht viel aus; zu vergleichen wäre Qāḏī ʿAbdalḡabbār, *Muḡnī* V 18, 8 ff. und Šahrastānī 197, 2 f. Die Lehrdifferenzen der Dualisten über die talio (5), über das Handlungsvermögen (*istiṭāʿa*), also die Willensfreiheit (6), und über die Erlaubtheit der Speisen (7) werden nirgendwo sonst erwähnt.

Kurz wie diese Angaben sind auch die über die „Magier“, d.h. die Zoroastrier (8). Der Streit um die Qualität des leeren Raumes (9) klingt beim Qāḏī ʿAbdalḡabbār an (*Muḡnī* V 71, 14 f.), ebenso der über das Weiterleben Satans am Ende der Zeiten (10; *Muḡnī* V 71, 2 ff.).

* * *

Die Darstellung der jüdischen Religion ist bis auf eine kurze Bemerkung (11) verloren; erhalten ist nur Nāši's Widerlegung (12-16). Alle Polemik dreht sich um die Frage, ob die Tora die

abschließende Offenbarung ist oder nicht. Ein Jude, der Abrogation seines Gesetzes zuließe, könnte sich nicht mehr dagegen wenden, daß man das Neue Testament oder andere Schriften vorzieht. Daß dieses Gesetz aber nicht abrogiert werden könne, ist schwer zu beweisen. Die Juden versuchten es mit dem Argument, Abrogation sei gleichbedeutend mit dem Eingeständnis, Gott habe den Menschen nicht das befohlen, was für sie am besten (*aṣlah*) sei. Das berührte sich, vielleicht bewußt, in der Wahl des Terminus (*aṣlah*) mit einer Theorie des Nazzām. Und Nāṣī² widerlegt es ähnlich, wie er auch Nazzām widerlegte (vgl. dazu unten S. 130): niemand vermag rational Gottes gesetzgeberische Möglichkeiten zu erkennen; sonst bedürfte es ja keines geoffenbarten Gesetzes. Mit Gottes Weisheit aber ist es durchaus zu vereinbaren, daß er sein Gesetz neuen, veränderten Bedingungen anpaßt (12). Leicht abweichend dann der folgende jüdische Einwand, Abrogation bedeute göttliche Sinnesänderung (*badā*²), auch er wohl wieder als argumentum ad hominem gemeint: die Lehre vom *badā*², üblicherweise den Šī'iten vorgeworfen (vgl. Aš'arī, *Maq.* 39, 4 ff.), verstieß für mu'tazilitisches Verständnis gegen das *tauḥīd*. Der Gedanke an sich allerdings war, wie viele Versatzstücke dieser dialektischen Diskussionen, wesentlich älter; schon die Markioniten hatten ihn vorgebracht, um die Identität Jahwes mit dem Gott des Neuen Testaments zu widerlegen (vgl. Tertullian, *De idolatria*, cap. 5). Nāṣī² läßt sich von dem Terminus nicht schrecken¹; Gott kann durchaus einmal etwas tun, was früheren Entschlüssen widerspricht: sterben lassen, nachdem er Leben verlieh usw. (13). Diese Antwort war schon nicht mehr neu; denn er rechnet bereits mit einem jüdischen Gegeneinwand: *badā*², Sinnesänderung, beziehe sich ohnehin nicht aufs Handeln, sondern nur auf Gebote, die ein für allemal verbindlich festgelegt sind. Nāṣī² verweist hier einfach auf den gegenteiligen Sprachgebrauch (14). Im übrigen haben die Juden immer Abrogation einiger ihrer Gesetze angenommen (15)².

¹ Über den Unterschied zwischen *badā*² und *naṣḥ* handelt später, im Zusammenhang der *uṣūl al-fiqh*, Abū l-Ḥusain al-Baṣrī in seinem *Mu'tamad* I 398 f.; vgl. auch Fritsch, *Islam und Christentum* 134. Das Problem scheint im islamischen Bereich zum erstenmal greifbar vorläufig in der Diskussion zwischen dem Mu'taziliten Nazzām und dem Juden Manasse (ed. Tritton in: *Isl. Studies* Karachi 1/1962, nr. 2, S. 60 ff.): Manasse meint auch da, daß Abrogation der göttlichen Weisheit widerspreche; Nazzām repliziert, daß beides nichts miteinander zu tun habe.

² Beispiele vgl. Fritsch *ib.*

Ähnliche Ausführungen finden sich später bei Bāqillānī (*Tamhīd* 184 ff. McCARTHY). Ihr Hintergrund ist in einem Aufsatz von R. Brunschvig (in: Homenaje Millás Valli-crosa I 225 ff.) erschlossen: der Rabbanit Sa^cadyā meint Abrogation mit rationalen Gründen für unmöglich erklären zu können; der Karäer Qirqisānī dagegen glaubt, daß die Frage rational nicht entschieden werden könne und nur das Zeugnis der Schrift die Aufhebung eines Gesetzes verbiete (*ib.* S. 237 ff.).

Ein zweiter Streitpunkt wird nur ganz kurz berührt. Nach jüdischer Auffassung wird die Wahrheit einer Religion nicht durch die Wunder ihres Stifters bewiesen, sondern durch gesicherte Überlieferung von seinem Prophetentum (vgl. Brunschvig, *ib.* 236 f. für Sa^cadyā). Überlieferung aber wird gesichert weder durch rationale Überlegung (*qiyās*) noch durch äußere Veranlassung oder Zwang (*ḥabar maḥmūl ʿalaihi nāqilūhu* in v, 7 f.; vgl. Bāqillānī, *Tamhīd* 169, 10 ff.), sondern durch die unüberschbare Zahl derer, die sie freiwillig weitergeben (*Tamhīd* 173, 1 ff.). Das trifft auf die Juden zu, nicht dagegen die Muslime; viele von ihnen sind zu ihrem Glauben mit dem Schwert gezwungen worden. Nāšī² setzt dagegen das alte Argument der Skepsis, das ihm schon von Nazzām her vertraut war: die große Zahl schützt nicht vor Irrtum (16; vgl. dazu Festschrift Spies 185 f.).

* * *

Es folgt der zentrale Abschnitt über die Christen (17-51). Nāšī² unterscheidet zwischen Monotheisten und Trinitariern; jedoch ist von den „Monotheisten“, unter denen er, wie sich herausstellt (s.u. S. 81), subordinationistische Gruppen wie die Arianer versteht, in dem uns erhaltenen Exzerpt nicht die Rede; alles Interesse gilt, der historischen Bedeutung entsprechend, den Trinitariern. Sein Exposé ist so klar und objektiv, daß eine Übersetzung lohnt:

17 „Was die Trinitarier angeht, so behaupten gewisse Leute (die Theologen?) unter ihnen Folgendes: Der Schöpfer ist drei Hypostasen (*uqnūmāt*), eine οὐσία (*ḡauhar*): Vater, Sohn und Heiliger Geist; die οὐσία ist die Hypostasen auf verhüllte Weise¹. Sie behaupten, unter ihnen sei der Vater die Ursache des Sohnes und des Geistes, ohne daß er ihnen dem Wesen nach vorausgehe; vielmehr seien sie zusammen mit ihm und

¹ *Maḡmūman*? = ἀνυγματοειδής, syr. *aḡ da-ḥ-remzā* (vgl. Bābai, *De unione* 25, ult. VASCHALDE)?



ihm gleich (?). Den Sohn nennen sie das Wissen des Schöpfers und den Geist sein Leben. Dies ist das, worin die Allgemeinheit (*al-ġamāʿa*, die Orthodoxie) — mit Ausnahme derer, die wir noch erwähnen werden — übereinstimmt.“

18 „Dann aber weichen sie voneinander ab. Die Allgemeinheit sagt: Der Sohn ist der Logos; er hat Wohnung genommen in einem ganzen und vollkommenen Menschen (*ἄνθρωπος τέλειος*), der aus dem Samen der Jungfrau Maria ohne Beilager geschaffen wurde. Sie behaupten, das Innewohnen (*ḥulūl*) des Logos in diesem Menschen vollziehe sich nur durch den Willen (*masarra* = *εὐδοκία*), nicht durch die *οὐσία* noch durch Zusammensetzung (*tarkīb*) oder durch Vermischung (*imtizāġ*) oder Verschmelzung (*iḥtilāt*) oder Übergang von einem Ort an den andern; denn jede dieser drei selbständigen Wesenheiten¹ ist unbegrenzt und kann nicht den Ort wechseln. Sie behaupten, dieser Mensch sei nur „Sohn“ genannt worden wegen der Sohnesfunktion dessen, der² in ihm Wohnung nahm, wie auch das Eisen Feuer genannt werde, wenn Feuer ihm innewohne.“

19 „Sie sagen: ‘Christus’ ist ein Name, der für die beiden *οὐσίαι* zusammen und für die beiden Personen (*ῥᾶςαῖν*) zusammen gilt, nicht nur für eine; und die beiden Personen sind in der Christusnatur (*masī-ḥīya*) eins. Sie behaupten, ihrer beider Wirken (*ἔργα* = *ἐνέργεια*) sei eins, und ihrer beider Wille (*masarra*) sei eins. Alles, was über Christus ausgesagt wird, wenden sie an unter drei (verschiedenen) Gesichtspunkten: Von dem einen behaupten sie, er passe speziell auf den Menschen, aber nicht auf Gott, wie z.B. die Geburt, das Essen und Trinken, die Kreuzigung, der Tod, die Grablegung und die Himmelfahrt; sie sagen: Dies alles gilt speziell für den Menschen. Und wenn man sie fragt, ob Christus gestorben, gekreuzigt und begraben worden sei, ob er gegessen und getrunken habe, so sagen sie: Ja, unter dem Gesichtspunkt seiner Menschennatur (*nāsūt*). — Sie sagen: Der zweite (Gesichtspunkt) paßt auf Gott, wie z.B. die Aussage ‘der Urewige, der nicht sterben wird’; und wenn man zu ihnen sagt: ‘Ist denn nicht der Christus, der gestorben ist, eben der, welcher nicht gestorben ist, und der, der gekreuzigt wurde, eben der, welcher nicht gekreuzigt wurde, und der, der zur Welt kam,

¹ *al-qāʿima*? Es ist wahrscheinlich *al-aqānīm* „Hypostasen“ zu lesen.

² Wörtlich: „wegen der Stellung des Sohnes, der...“.



nachdem er vorher nicht war, eben der, welcher von Ewigkeit war?“, dann antworten sie: Ja, unter dem Gesichtspunkt seiner Menschennatur; so (aber) ist er unter dem Gesichtspunkt seiner Gottnatur (*lāhūt*). — Von dem dritten (Gesichtspunkt) aber behaupten sie, er passe auf Gott und den Menschen gemeinsam, wie z.B. das Wundertun, das Auferwecken der Toten und das Wandeln auf dem Wasser; sie behaupten, dies seien Werke Gottes im Menschen, wie das Feuer im Eisen wirke.“

20 „Sie erkennen alle früheren Propheten an, die Tora und das Evangelium, das Alte und das Neue Testament¹, das Buch des Apostels Paulus (= Paulusbriefe?) und die Apostelgeschichte; sie (glauben an) Lohn und Strafe (im Jenseits) und an die Auferstehung des Leibes (?). Sie vertreten die Gerechtigkeit Gottes und die Lehre, daß das Handlungsvermögen v o r dem Tun (im Menschen) vorhanden sei², einige Leute ausgenommen, von denen wir noch sprechen werden.“

Meinungsverschiedenheiten konstatiert Nāšī³ also unter den „Trinitariern“, dem historischen Sachverhalt entsprechend, erst in der Christologie. Was er aber hier als Lehre der Allgemeinheit referiert (18-20), ist leicht nestorianisch gefärbt. Die beiden Naturen sind, obgleich sie in Christus eine Einheit bilden, in ihren Idiomata deutlich voneinander geschieden; Aussagen lassen sich nicht von einer auf die andere übertragen. So hatte es schon Johannes Damascenus für die Nestorianer notiert (Περὶ αἱρέσεων § 81 = Migne, *Patrologia Graeca* 94, S. 740, Z. 2-7); im arabischen Bereich tut dies etwa der Zaiditenimām al-Qāsim b. Ibrāhīm in seinem *Radd ʿalā n-Naṣārā* (vgl. RSO 9/1921-23/317, 2 ff.). Fragen ließe sich, ob nicht auch der Terminus *masarra* „Wohlgefallen, Wille“, mit dem hier der Modus der Vereinigung, des „Innewohnens“, umschrieben wird, aus nestorianischem Bereich übernommen ist.

Er greift an sich über diesen hinaus. Man findet ihn schon in den arabischen Bibelübersetzungen: Matth. 11, 26 *hākaḏā kānat al-masarratu quddāmaka* = ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου (vgl. Levin, *Griech.-arab. Evangelien-Übersetzungen* 18, ult.); Matth. 6, 10 *takūnu masarratuka kamā fī s-samāʿi wa-ʿalā l-arḏ* = γενηθήτω τὸ θέλημά σου ... (Levin 8, 10 f.)³. Der Begriff εὐδοκία „Wohlgefallen“ spielte seit jeher, entsprechend der Szene bei der Taufe Jesu (vgl. Lc. 3, 22), eine Rolle, wenn von der

¹ Eine merkwürdige Doublette. Oder ist mit den „alten und den neuen Büchern“ etwas anderes als AT und NT gemeint?

² D.h.: sie glauben an die Willensfreiheit (s.u. S. 91).

³ Die Kenntnis dieser beiden Stellen und damit einen wesentlichen Ansatz zum Verständnis des Problems verdanke ich M. Ullmann, Tübingen.

Zeugung des Sohnes durch den Vater die Rede war; das übertrug sich dann unmerklich auf die Inkarnation: sie geschieht εὐδοκία τοῦ πατρὸς (vgl. z.B. den Passus in den *Tropaia von Damascus*, einem orthodoxen Text aus dem 7. Jh., in: *Patrologia Orientalis* 15/1927/194, 1; zur Vorgeschichte vgl. Bethune-Baker, *Introduction to the Early History of Christian Doctrine* 194 f. und die Stellen bei Lampe, *Patristic Greek Lexicon* 563a, vor allem unter f). Im Arabischen finden sich parallele Stellen bei dem Melkiten Eutychius, in seinen *Annalen* (ed. Cheikho in CSCO, Bd. 50, I 162, 6 f.: *fa-htaḡabat al-kalimatu l-ḥālīqatu bi-insānin maḥlūqin ḥalaqathu li-nafsihā bi-masarрати llāhi l-āb wa-muʿāzarati r-rūḥi l-quḏsi...*) oder in seinem *K. al-Burhān* (ed. Cachia in CSCO, Bd. 192, I 68, 17 f.: *fa-ttaḡada l-kalīma... bi-insānin maḥlūqin ḥalaqahū li-nafsihī bi-masarрати llāhi l-ābi war-rūḥi l-quḏsi*). Das Syrische sagt an solchen Stellen *ʿam šebḡānā ḡ-āḡā wa-ḡ-rūḡā*, „mit Willen des Vaters und des Geistes“, so etwa der Nestorianer Bābai in seinem *Liber de Unione* (ed. Vaschalde in CSCO, Bd. 61, S. 58, 24)¹. Für Nestorius aber gewinnt, in der Nachfolge des Theodor von Mopsueste, der Terminus besonderes Gewicht: eine vollkommene Einheit der beiden Naturen in Christus ist gar nicht möglich, sondern eben nur eine willentliche Einheit, ἐνωσις κατ' εὐδοκίαν, *ḥadyūtā šebḡānūtā* im Syrischen (vgl. Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching* 93 f. und L. Abramowsky, *Studien zum Liber Heraclidis* 213 und 151 nach *Liber Heraclidis* 55, 16 ff. BEDJAN; auch Lampe 563a, g). Die Prosopa werden getauscht: Gott wird Mensch, und der Mensch wird Gott (vgl. Grillmeier in: *Scholastik* 36/1961/347 f.); von Gott her erklärt sich dies als εὐδοκία (ib. 349). Der Vorgang selber aber heißt οἰκεῖωσις / *baitāyūtā* (Abramowsky, *Liber* 151 und 156 f.) oder ἐνοίκησις / *ʿmūryā* (ib. 162), „Innewohnen, Wohnungnehmen“; ἐνωσις κατ' εὐδοκίαν entspräche genau jenem *ḥulūl bil-masarra*, das bei Nāšīʿ auftaucht. Allerdings sollte man nicht verschweigen, daß der πρόσωπον-Begriff, der bei Nestorius im Zentrum steht (vgl. Abramowsky, *Liber* 185 ff. und 206 f.), von Nāšīʿ gar nicht weiter hervorgehoben wird (er findet sich, als *šahṣ*, einmal vv, 6). Zudem scheinen spätere nestorianische Texte (man vergleiche etwa die Glaubensbekenntnisse im *Synodicon orientale*, ed. Chabot, Paris 1902) den εὐδοκία-Begriff kaum besonders zu betonen. Im arabischen Bereich fand ich einen Beleg nur in der Patriarchengeschichte des Nestorianers ʿAmr b. Mattā: *nazala min as-samāʿi aḡadu l-aḡānīmi l-muḡaddasati wa-huwa uqnūmu l-bimūwati bi-masarратиḥi ḥiyya masarratu abīhi id lam yufāriḡhu* (*Aḡbār baṭārikat al-Mašriq* 45, ult. GISMONDI). Hier werden die beiden Versionen kombiniert: die εὐδοκία der Sohneshypostase und des Vaters sind eins. Elias von Nisibis (gest. nach 1049) bewahrt die nestorianische Vorstellung, benutzt statt *masarra* jedoch *riḡā* und *mašīʿa*; in seinen *Maḡālīs* mit dem muslimischen Wesir al-Ḥusain b. ʿAlī al-Maḡribī — den er vermutlich nicht mit allzu speziell christlichem Vokabular abschrecken wollte — spricht er von *ḥulūl al-ittihād... wa-ḥulūl ar-riḡā wal-mašīʿa al-kāmila* (vgl. die Edition von Cheikho in *Mašriq* 20/1922/113, -5; auch Fritsch, *Islam und Christentum* 122). Jedoch mag sich bei intensiverem Suchen und größerem Sachverstand wohl mehr finden lassen.

¹ Interessant ist auch der Gebrauch von *masarra* in der Hs. Paris, Arabe chrétien 82, fol. 100b, offenbar wieder in melkitischem Kontext: das, was gut und angenehm ist für den Menschen, erschafft Gott aufgrund seiner *masarra*/εὐδοκία, die Heimsuchungen und Prüfungen dagegen aufgrund seiner *siyāsa* „Herrscher Gewalt“; die Sünden kommen zustande durch seine *taḡliya* (= ἐγκατάλειψις).



Nāši² beschränkt den Begriff nicht auf den „Willen“, das „Wohlgefallen“ Gottes. Derart gebraucht er ihn noch an den Stellen ٨٣, 5 und ٨٠, 11, an letzterer in monotheletischem Zusammenhang: der Wille des Logos vereint sich mit dem Menschen (vgl. auch unten S. 77). Sonst aber ist auch der menschliche Wille gemeint. So schon in der Aussage ٧٧, 8, die ebenfalls oben übersetzt wurde: *masarratuhumā*, der Wille Gottes und des Menschen. Ähnlich ٧٩, 11 im Zusammenhang mit den Melkiten: für sie ist Christus eine Hypostase mit zwei „Willen“ und zwei Aktivitäten. Der Wortgebrauch ist nur aus christlichem Zusammenhang verständlich; einem Muslim mußte er merkwürdig in den Ohren klingen. „Wille“ war für ihn *irāda* oder *mašʿa*; aus *masarra* hörte er gewiß eher „Freude“ heraus als „Wohlgefallen“ oder gar „Willen“.

Weiteres zur Terminologie: *ḡauhar* = οὐσλα (syr. *ūšyā* oder *ūyūā*), aber auch = φύσις (syr. *kyānā*; zu den syrischen Pendants vgl. Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching* 212 ff.). Die beiden griechischen Begriffe gehen bekanntlich in der theologischen Diskussion ineinander über; wie Nāši² gibt auch Abū ʿIsā al-Warrāq in seinem *Radd ʿalā n-Našārā* sie mit einem einzigen Pendant, eben *ḡauhar*, wieder (vgl. A. Abel, *Le livre pour la réfutation des trois sectes chrétiennes* xlii, Anm. 1 und Glossar s.v.). *Qunūm/ugnūm* pl. *aqānīm* (so S. ٧٦, 14) oder *ugnūmāt/qunūmāt* (so S. ٧٦, 13 bzw. ٧٩, 10) = ὑπόστασις (syr. *qnōmā*). *Šahṣ* = πρόσωπον (syr. *paršōpā*). „Zusammensetzung“, *tarkīb* = σύνθεσις; „nicht durch Zusammensetzung“ entspricht ἀσύνθετος bzw. ἀσυνθέτως, mit dem die nestorianische Christologie die Tatsache umschreibt, daß Menschennatur und Göttlichkeit in Christus keine direkte Einheit eingehen (vgl. Lampe, *Patristic Greek Lexicon* 252a). Nāši² bringt charakteristischerweise den Begriff *tarkīb* später mit den „Kyrilianern“ und den Jakobiten zusammen (٧٩, 16 und ٨٠, 15). „Vermischung“, *imtizāḡ*, und „Verschmelzung“, *ihtilāf* = ἁρμύνη bzw. σύγχυσις; beide Begriffe stehen schon im Chalcedonense nebeneinander (vgl. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* nr. 300, S. 107, -5 f.). Im Syrischen entsprechen *muzzāḡā* (vgl. Nestorius, *Liber Heraclidis* 119, 13 BEDJAN) und *hultānā* (vgl. Vööbus, *History of the School of Nisibis* 249, Anm. 12). „Übergang von einem Ort zum andern“, *intiqāl min makānin ilā makān* = μετέβασις ἐκ τόπου εἰς τόπον. Der Terminus *zuhūr*, ἐπιφάνεια (syr. *gelyānā*? vgl. Theodor bar Kōnī, *Liber Scholiorum* 34, 1), den Abū ʿIsā al-Warrāq ziemlich häufig benutzt (vgl. Abel, *Livre pour la réfutation*, Glossar s.v.), taucht bei Nāši² überhaupt nicht auf. Zum Beispiel von Eisen und Feuer vgl. etwa Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa* III 15: bei einem feurig gemachten Messer bleiben die Naturen des Feuers und des Eisens erhalten. Im Syrischen vgl. etwa Bābai, *De unione* (62, 17 ff. VASCHALDE), im Arabischen Eutychius von Alexandrien, *Annalen* (I 159, 16 ff. und 164, 10 ff. CHEIKHO). Abū ʿIsā al-Warrāq polemisiert gegen den verwandten Vergleich mit der Kohlenglut (*Radd* II cxxiv ff. = S. 63 ff. ABEL).

Dieser nestorianische Hintergrund bietet sich uns als Kriterium, um Nāši²s Darstellung mit anderen Exposés christlicher Lehre, die zu seiner Zeit bereits vorlagen, zu vergleichen. Nicht immer ist in den Widerlegungen (zu den einschlägigen Texten vgl. unten S. 87 f.) ein solches Exposé vorausgeschickt. Aber wenn dies geschieht, so sieht jenes doch meist anders aus als bei Nāši². Der Zaidit al-Qāsim b. Ibrāhīm (gest. 246/860)¹

¹ *ar-Radd ʿalā n-Našārā*, ed. und übers. di Matteo in: RSO 9/1921-23/304 ff.

und der abtrünnige Mu^ctazilit Abū ʿĪsā al-Warrāq (gest. 247/861)¹, an die hier in erster Linie zu denken ist, legen sich nicht auf eine bestimmte Konfession fest; vielmehr stellen sie die drei östlichen Kirchen ihrer Zeit gleichberechtigt nebeneinander (für Qāsim b. Ibrāhīm vgl. RSO 9/1921-23/316, 9 ff.; für Abū ʿĪsā vgl. Abel xxiii ff.). Nach ihnen, vor allem nach der Darstellung des Abū ʿĪsā, richtet sich auch die gesamte spätere Häresiographie: der Qāḍī ʿAbdalġabbār, Ibn Ḥazm, Šahrastānī.

Nāšī² hingegen läßt nun eine ausführliche Liste christlicher Sekten folgen, in die er auch Jakobiten und Melkiten, aber eben nicht die Nestorianer, einschließt. Diese Liste steht in der islamischen Literatur einzig da; hier ist Material ausgebreitet, das wir in ähnlicher Ausführlichkeit nur in christlichen Quellen finden. Unter den muslimischen Autoren scheinen nur zwei Vergleichbares gebracht zu haben, deren beider Werke aber nicht mehr erhalten sind: Abū ʿĪsā al-Warrāq in seinem *K. Maqālāt an-nās wa-ḥtilāfihim* und ein gewisser (Aḥmad b. Muḥammad?) al-Qaḥṭabī in seinem *Radd ʿalā n-Naṣārā*. Abū ʿĪsā war, wie bereits gesagt, ein halbes Jahrhundert älter als Nāšī²; über seine Sektenliste berichtet er selber in einer Schlußbemerkung zu seinem *Radd ʿalā n-Naṣārā*, welche uns Yaḥyā b. ʿAdī in seiner Widerlegung des Werkes bewahrt hat (vgl. Abel, *Livre pour la réfutation*, S. vi nach Ms. arabe Paris 167, fol. 247a; der Text selber *ib.* im Anmerkungsanhang hinter S. lxxxi), und noch ein zweitesmal, jedoch kürzer, im ersten Teil dieses gleichen Werkes, dem Traktat über (bzw. gegen) die Trinität (vgl. Abel vi f. nach Ms. arabe Paris 167, fol. 8a; der Text wieder im Anhang). Qaḥṭabī's Katalog ist, mit zahlreichen Verschreibungen, bei Ibn an-Nadīm erhalten (*Fihrist* 342, 8 ff. FLÜGEL). Über diesen Autor wissen wir nahezu nichts: er ist mit Saʿīd b. al-Biṭrīq (gest. 328/939) zusammengetroffen (vgl. Sezgin, GAS 1/387)² und war, wenn wir, Flügel's Kommentar zur

¹ *ar-Radd ʿalā n-Naṣārā*, bereits mehrfach oben zitiert. Teiledition bei A. Abel, *Le livre pour la réfutation des trois sectes chrétiennes*, Brüssel 1949.

² Die von Sezgin herangezogene Belegstelle *Fihrist* 293, 16 f. spricht zwar nur von einem Ibn al-Biṭrīq, der das „Buch über die Phrenitis“ des griechischen Arztes Alexander von Tralles (gest. 605) für Qaḥṭabī übersetzte. Jedoch geht es wohl nicht an, diesen mit dem frühen Yaḥyā b. al-Biṭrīq gleichzusetzen, wie dies Dunlop in JRAS 1959, S. 146, nr. 9 (und nach ihm, mit gewissem Zweifel, Ullmann in *Die Medizin im Islam* 86) tun. Bei Saʿīd b. al-Biṭrīq handelt es sich um niemanden anders

Stelle folgend, ihn mit dem bei Isfarā³inī, *at-Tabṣīr fī d-dīn* 120, 15 ff. und 121, -6 ff. genannten Aḥmad b. Muḥammad al-Qaḥṭabī gleichsetzen, ein Mu^ctazilit, der z.Z. des Ġubbā³i (gest. 303/915-6) lebte und die Seelenwanderung vertrat. Er dürfte demnach etwas jünger gewesen sein als Nāšī³. Nāšī³ steht zeitlich zwischen Abū ʿĪsā und Qaḥṭabī.

Bevor wir auf mögliche Abhängigkeiten und Beziehungen eingehen, seien hier zuerst die Namen, so wie sie sich bei Nāšī³ finden, im einzelnen identifiziert und in ihren Zusammenhang eingeordnet. Verglichen wurden dazu, jeweils in Auswahl, die griechischen Quellen, von denen diese gesamte häresiographische Tradition ihren Ausgang nimmt, hier vor allem das *Panarion* des Epiphanius (ed. K. Holl in: Die griechischen christlichen Schriftsteller, Nr. 13) und, deutlich von diesem abhängig, der zweite Teil (Περὶ αἱρέσεων) der Πηγὴ γνώσεως des Johannes Damascenus (in: Migne, *Patrologia Graeca*, Bd. 94, S. 675 ff.); sodann die orientalische christliche Tradition, im Syrischen etwa die Angaben des Philoxenos von Mabbug (gest. 523; Exzerpte in *Patrologia Orientalis*, Bd. 13, S. 248 ff.) oder der große Ketzerkatalog des Theodor bar Kōnī (Ende des 8. Jh.s; in seinem *Liber Scholiorum*, Bd. II 298 ff.), später auch die Chronik des Michael Syrus (gest. 1199; ed. und übers. J.B. Chabot) oder Barhebraeus (gest. 1286; vgl. die Exzerpte in: PO 13, S. 252 ff.), im Arabischen etwa Agapius (*K. al-ʿUnwān*, in: PO 5, 7, 8, 11), die *Chronik von Se^cert* (in: PO 4, 5, 7, 13) oder der auf den frühen Marūtā von Maipherkat zurückgehende Ketzerabschnitt im *Miṣbāḥ az-ḡulma* des Abū l-Barakāt (gest. 1325; vgl. PO 20/682 ff., zu Marūtā vgl. Harnack in: *Texte und Untersuchungen*, NF IV 1b, Leipzig 1899); schließlich die Angaben bei Abū ʿĪsā und im *Fihrist*¹.

W. Müller, Tübingen, macht mich auf den ausführlichen Häresienkatalog im *Qalēmentos*, dem Kompendium der äthiopischen Pseudoklementinen, aufmerksam. Der Text geht auf eine arabische Vorlage zurück. Jedoch gibt das Résumé von Grébaut (in: *Revue de l'Orient Chrétien* 18/1913/70) nur die Namen ohne die zugehörigen Lehren; sie aber sind so verderbt, daß man diesen Überlieferungszeugen vielleicht vorläufig aus dem Spiel lassen sollte.

als den bekannten christlichen Historiker Eutychius, der auch zur Medizin einiges publiziert hat (vgl. zu ihm GAL² 1/154 f. S 1/228; Ziriklī, *A^clām* 3/144; Kaḥḥāla, *Mu^cḡam al-mu^callifīn* 4/221).

¹ Für zahlreiche Anregungen und Starthilfen bin ich Herrn Doz. Dr. H.-D. Altendorf, Tübingen, zu großem Dank verpflichtet.



a) die Ἀποστολικοί (vgl. Epiphanius, cap. 61 = Ed. Holl, Bd. II 380 ff.; Johannes Damascenus nr. 61 = PG 94, S. 713), Apostōliqū (übersetzt als *šlihē mḡaddšē*¹) bei Theodor bar Kōnī (II 309, 16 ff.), hier Salīḥiḡya².

b) die Ἀγγελικοί (Epiphanius 60, Joh. Dam. 60), *malakāyē* bei Theodor bar Kōnī (309, 12 ff.), hier Malāʾikīya.

c) die Nikolaiten (Νικολαῖται; Irenaeus I 26, Epiphanius 25, Joh. Dam. 25), bei Michael Syrus als Nīqūlāiṭū umschrieben (Text 103c, -5), bei Nāšiʿ vom Arabischen her neugebildet als Nīqālūsīya (im Druck des *Fihrist* 342, 15 als *بقالوسية* verschrieben, in den Hss. manchmal unpunktiert).

d) die Adamiten (Ἀδαμιανοί, Epiphanius 52, Joh. Dam. 52), bei Theodor bar Kōnī umschrieben als Āḍāmyānū (306, 21 ff.), hier arabisiert als Ādamīya.

e) die Novatianer oder Katharer (Καθαροί; Epiphanius 59, Joh. Dam. 59), bei Ephrem Syrus als Qaṭarē umschrieben (*Adv. Haer.* XXII 4, 7 = S. 79, 16), bei Theodor bar Kōnī (308, ult. ff.) und Barhebraeus (in PO 13/256 f.) dagegen als Qaṭarū (Q-ʿ-t-r-w), in unserem Text wohl Qaṭarūnīya³ zu lesen⁴. Der Name war dem Abschreiber nicht mehr verständlich: die Handschrift hat *Q-y-rūnīya*; der *Fihrist*, weiter verderbt, *ʿ-n-zūnīya* oder *ʿ-rūnīya* (342, 16 und Apparat zur Stelle). Die hybride Bildung Qaṭarūnīya (statt etwa Qaṭariya) erklärt sich wohl aus der Übernahme des abschließenden -ū in der syrischen Namensform (bei Theodor und Barhebraeus), in dem sich die griechische Endung spiegelt. Denkbar wäre allerdings auch der Einfluß einer griechischen Nebenform Καθαριανοί.

¹ Sic; man erwartet *šlihāyē*.

² So allerdings erst nach Konjekturen; die Hs. hat *salīḡa*. Ist es von Bedeutung, daß diese Form mit der bei Theodor bar Kōnī übereinstimmt? Ich habe mich für eine normale Verschreibung entschlossen. — Die bei Nāšiʿ zu den einzelnen Gruppen vermerkte Lehre stimmt, soweit hier nicht anders vermerkt, jeweils mit der in den christlichen Quellen angegebenen überein.

³ So eher als Qaṭarūnīya; syrisches aspiriertes *l* wird im Arabischen, der Aussprache entsprechend, meist mit *ث* wiedergegeben (vgl. etwa den Titel مروثا = *Moṭṭā* bei ʿAmr b. Mattā, *Patriarchengeschichte* 23, 13).

⁴ Christlich-arabische Quellen scheinen normalerweise nur Novatus zu nennen ohne den Sektennamen Katharer, so etwa die Chronik von Seʿert (vgl. PO 4/219) und Agapius (vgl. PO 7/527, pu. ff.).

f) eine Nafsāniya (so auch *Fihrist* 342, 16), wohl nach syr. *naḫṣānāyē* gebildet und damit Übersetzung von griechisch *ψυχοί*. Die hierbei berichtete Lehre, daß nicht nur der Leib, sondern auch die Seele sterblich sei und erst am Jüngsten Tag zusammen mit ihm auferweckt werde, paßt zu Tatian (vgl. M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960, S. 88); er aber wird in der Tat von Irenaeus (I 28) mit den sogenannten *ψυχοί* unter den Enkratiten zusammengebracht. Vermuten ließe sich ebenso, daß sich in der arabischen Form auf unvollständige Weise der Name *Θνητοψυχῖται* spiegelt, an den Johannes Damascenus unter Nr. 90 seines Katalogs die gleiche Lehre knüpft; er wäre im Arabischen ebenso wie im Syrischen nicht mehr durch ein Wort wiederzugeben gewesen. Die Lehre von der Sterblichkeit der Seele ist übrigens nach Eusebius, *Hist. Eccl.* VI 37 zur Zeit des Origenes auch in „Arabien“ vertreten worden; Origenes' Diskussion mit Heraklides und seinen anderen Bischofskollegen geht an einer Stelle näher auf das Problem ein (vgl. Scherer, *Entretien d'Origène* 55 und 69 ff.; Text 166 f.).

g) die Ophiten (Epiphanius 37, Joh. Dam. 37), von Theodor bar Kōnī auch *Ḥewyāyē* genannt (302, ult.), von Michael Syrus (105a, 6) dagegen und Barhebraeus (PO 13/252) *pālḥai ḥewyā* bzw. *pālḥai l-ḥewyā*, beides in der Bedeutung von „Schlangenverehrer“. Die bei Theodor bar Kōnī erhaltene Form ist bei Nāši² übernommen als *Ḥaiyiya* (in den Hss. des *Fihrist* unpunktiert, im Druck 342, 16 als *Ḥ-s-būya* verlesen). Michael Syrus bringt diese Gruppe mit Basilides zusammen; offenbar verkörpert sich für einen Großteil der syrischen Tradition (den gut informierten Theodor bar Kōnī ausgenommen) in den Ophiten die Gnosis schlechin.th.

h) die *Ἰερακίται* (Epiphanius 67, Joh. Dam. 67), bei Theodor bar Kōnī (318, 5 ff.) als *Īr(ā)naqtāyē* verschrieben. Die Form scheint in der Überlieferung weiter verderbt worden zu sein: der *Fihrist* hat D-y-q-ṭāniya, Nāši² mit zusätzlichem Fehler D-y-q-ṣāniya. Die Verschreibung mag sich sekundär in der arabischen Überlieferung ereignet haben; wir hätten dann, von der syrischen Form bei Theodor ausgehend, ein ursprüngliches R-n-qṭāniya anzusetzen. Wahrscheinlicher wirkt jedoch, bei der relativen Übereinstimmung der beiden erhaltenen arabischen Formen, daß sich die beiden Verwechslungen, um die es hier geht (*r > d* und *n > y*) schon im Syrischen vollzogen haben (*ḥ > ʕ* bzw. *ʔ > ʕ*) oder vom Araber aus der syrischen Form verlesen wurden.



i) die Mesallianer oder Euchiten (Μασσαλιανοί, Εὐχῖται; Epiphanius 80, Joh. Dam. 80; Theodoret von Cyrus, *Hist. Eccl.* 218-220 usw.) aus syr. Mšallyānē (z.B. Theodor bar Kōnī 328, 16 ff.; vollständige Sammlung der griechischen und syrischen Quellen bei Kmosko in seiner Einleitung zum *Liber Graduum*, *Patrologia Syriaca* I 3, S. cxvi ff., vor allem S. clxxii ff.), hier Mušalliyāniya. Sie tauchen auch bei Šahraštānī auf, im Kapitel über die Nestorianer (176, 13 ff. CURETON); Qaḥṭabī dagegen hat sie nicht verzeichnet. Nāši² unterscheidet, entgegen der Tradition, zwei Gruppen. Bei der ersten betont er, wie üblich, ihre enkratitische Tendenz; dann verweist er, in plötzlicher Loslösung von der christlichen Tradition und mit überraschender Parallele zu Muslimischem (Ġahm b. Šafwān), auf ihren Determinismus, und geht schließlich auf ihre Lehre ein, daß seit dem Sündenfall der Satan im Leibe der Menschen wohne und nur durch das Gebet daraus vertrieben werden könne (vλ, ult. ff.). Letzteres ist etwas pleonastisch ausgedrückt: an einer Stelle (vλ, 3) ist von den šayāṭīn die Rede, die sich im Menschen niederlassen, zuvor (vλ, ult. f.) dagegen von dem „Geheimnis (*sirr*)“, d.i. die Sünde“. Es liegt nahe, *sirr*, das als solches in der gesamten Tradition (etwa als μυστήριον oder als rāzā) nicht zu belegen ist, in šarr „Böses“ zu emendieren; jedoch wäre damit die Tautologie des Textes nur verstärkt. — Die zweite Gruppe fällt auf durch eine sonst nicht überlieferte Lehre: „Die Menschennatur Christi schaut auf die Gottnatur und weiß von ihr (erkennt sie). (Diese Gruppe) weigert sich zu sagen¹: ‘Christus ist fleischgewordener Gott’, sondern behauptet, er sei Mensch und nicht Gott“. Die Mesallianer werden gelegentlich mit christologischen Gedankengängen in Verbindung gebracht (vgl. H. Dörries in: *Wort und Stunde* I 339 f.); diese Lehre jedoch ist in der sonstigen Tradition anscheinend nicht zu belegen.

k) die Valesianer (Οὐαλήσιοι; Epiphanius 58, Joh. Dam. 58), in den von mir eingesehenen syrischen Quellen nicht zu belegen, hier Wālišiya genannt. Der *Fihrist* bringt sie nicht.

l) die Melkiten, in den griechischen Quellen begreiflicherweise noch nicht genannt, aus syr. Malkāyē. Drei Gruppen werden angekündigt; zwei nur sind offenbar in das Exzerpt des Ibn al-^cAssāl aufgenommen

¹ So nach einer naheliegenden Konjektur.

(vgl. den Verweis auf die *firqatain al-auwalatain*¹, „die beiden ersten Sekten“ am Schluß des folgenden Abschnittes, v⁹, ult.). Die erste Gruppe wird, entsprechend der Herkunft von Nāši's Vorlage, vor nestorianischem Hintergrund gesehen: sie stimmt mit den Nestorianern überein in der Lehre von den Hypostasen, weicht aber von ihr ab in der Christologie. Hier vertritt sie die Anschauung, daß der Mensch in Christus sich mit dem Logos vereint habe dergestalt, daß eine Natur mit zwei Willen (*masarratān*) und zwei Aktivitäten (*fī'ālān*) entstanden sei; Christus hat zwei Substanzen (*ḡauharān*), eine ewige und eine zeitliche, aber nur eine Hypostase. Vor nestorianischem Hintergrund ist auch zu verstehen, daß nun, offenbar als dritte der angekündigten Gruppen, genannt wird:

m) die Qūlūrusīya, Anhänger eines Qūlūrus, hinter dem sich, wie auch die mit ihm verbundene Lehre beweist, mit Sicherheit Kyrill von Alexandrien verbirgt. Seine „Sekte“ ist, wie ausdrücklich betont wird, älter als die „beiden erstgenannten“, also, nach dem in unserem Exzerpt erhaltenen Bestand, älter als die Melkiten, und sie „rief die Christen zur Zwietracht (*iḥtilāf*) auf“ (v⁹, ult.). Von „Kyrillianern“ (*Qūrullīnīstē*) spricht auch Theodor bar Kōnī (337, 10 ff.), von einem *madḥab Qūrullūsī Mārī* b. Sulaimān in seiner Patriarchengeschichte (125, 16); beide sind Nestorianer². Auffällig ist die Metathese in der arabischen Namensform: Qūlūrus statt Qūrūlus oder Qūrullus. Sie findet sich anscheinend nicht im Syrischen (vgl. *Thesaurus Syriacus* 3564 s.n.). Christliche arabische Autoren halten sich an die syrische Form (etwa Mārī b. Sulaimān in seiner *Patriarchengeschichte*, 34, pu.) oder transkribieren direkt aus dem Griechischen (etwa Eutychius von Alexandrien: Kūrullus 157, 21 und Kīrullus 157, 16 CHEIKHO). Einem muslimischen Autor dagegen sagte der Name nichts. Vielleicht hat sich bei Nāši³ eine Kontamination mit den Qūryānē vollzogen, die gleichfalls etwa bei Theodor bar Kōnī genannt werden (328, 13 ff.), den Kollyridianern, welche einmal im

¹ Wobei allerdings *al-firqatain* aus dem *al-qarnatain* der Hs. konjeziert ist; *auwalatain* statt des korrekten *ūlāyain* gehört in die Eigenheiten der gesprochenen Sprache (vgl. J. Blau, *Grammar of Christian Arabic* I 240 f., § 134 mit Anm.).

² Von einer Beziehung zu Apollinaris von Laodizäa, die nestorianische Autoren sonst gerne konstruieren (vgl. für Nestorius selber L. Abramowsky, *Liber Heraclidis* 209; dazu Theodor bar Kōnī 340, 5 f.), sagt Nāši³ nichts; die Apollinaristen werden erst viel später erwähnt (s.u. S. 80). Vielleicht ist allerdings von Bedeutung, daß die unmittelbar folgende, etwas rätselhafte Gruppe (*n*) mit einem Teil ihrer Lehre den Apollinaristen nahekommt.

Jahr der Maria kleine Kuchen (κολλυρίς) opferten (vgl. auch Wellhausen, ²*Reste arabischen Heidentums* 41; E. Glaser, *Altjemenische Studien* 58; T. Fahd, *Le panthéon de l'Arabie Centrale* 112, Anm. 2) ¹.

n) eine schwer zu identifizierende Gruppe. Ihre Lehre wird folgendermaßen beschrieben: „Sie behaupten, die Substanz seiner Gottnatur (*ma^cbūdiya*) ² sei etwas anderes als seine Hypostasen; zwar seien die drei Hypostasen (identisch mit der) Substanz, aber die Substanz sei etwas anderes als sie. Die Christen nennen sie ‘Dualisten’ ³, weil sie ihrer Ansicht nach zu der Substanz, welche drei Hypostasen ist, noch eine weitere Substanz hinzufügten. — Sie behaupten, Christus habe von Maria nicht eine vollkommene Menschen(natur) empfangen, sondern nur Seele und Leib; dann habe Gott den Logos in die Hypostase dieser Seele und dieses Leibes gefügt. Durch beides sei er dann Mensch geworden — denn der Mensch ist nach ihrer Auffassung nicht nur Seele und Leib. Über Tod und Kreuzigung (Christi) sagen sie dasselbe, was auch die Kyrillianer sagen, und stimmen mit ihnen in ihren Lehren überein.“ Das erinnert in der Christologie stark an die Lehre des Apollinaris von Laodizäa; jedoch wird er bei Nāšī³ getrennt behandelt (s.u. S. 80). Zudem scheint die erste Hälfte nicht gut dazu zu passen. Der Vorwurf, daß die Substanz als etwas Getrenntes, also Viertes, gezählt werde, gehört zu jenen Wandermotiven, deren sich die christologische Polemik immer wieder gern bedient. Der Jakobit Abū Rāʿiṭa (erste Hälfte des 9. J.h.) wendet ihn gegen die Melkiten und Nestorianer (vgl. seine vierte *Risāla* in CSCO 130, S. 106, 16 ff.); Bāqillānī übernimmt das Argument (*Tamhīd* 82, 13 f. McCARTHY). Auffällig ist, daß bei diesem Abschnitt ausnahmsweise einmal zwei Namen erwähnt werden. Beide allerdings helfen kaum weiter: der erste ist verderbt, der zweite zu allgemein. Aus dem ersteren könnte man am ehesten die Audianer herauslesen (etwa als ^cUbadīya entsprechend einer im Arabischen geläufigen Form ^cUbadāniya oder als ^cAbdīya nach einem zu restituierenden ^cAbdai als dem syrischen Namen des Stifters; vgl. *Reallexikon für Antike und Christentum* I 910); aber was wir sonst über sie erfahren, zeigt kaum Verwandtschaft (vgl. *Reallexikon* ib.; an orientalischen Quellen etwa Theodor bar Kōnī 319, 6 ff.,

¹ Die Kenntnis dieser Stellen verdanke ich W. Müller, Tübingen.

² Der Terminus z.B. auch bei Šahrastānī 174, ult. CURETON.

³ So nach Konjekture; die Hs. hat *t-b-w-t-h* statt *tanawīya*.

Barhebraeus in PO 13/259 f., Agapius in PO 7/562 f., Abū l-Barakāt in PO 20/688). Auch Būlīya wäre möglich, die Anhänger des Paul von Samosata (zweite Hälfte des 3. Jh's) oder aber die späteren Paulizianer, welche, seit der Mitte des 7. Jh's nachweisbar, vor allem im muslimischen Grenzgebiet, in Armenien etwa auftraten (zu ihnen vgl. S. Runciman, *The Medieval Manichee* 31 ff.)¹. Jedoch sah die Lehre des Adoptianisten Paul von Samosata ganz anders aus (vgl. die Referate bei Epiphanius 65; Johannes Damascenus 65; Theodor bar Kōnī 310, 8 ff.; Philoxenos in PO 13, S. 294, 4 f.; Eutychius, *Annalen* 114, 4 ff. und 126, 11 ff. CHEIKHO; Barhebraeus in PO 13, S. 257, 9 ff.; Abū l-Barakāt in PO 20, S. 687, 5 ff.). Die Ansichten der Paulizianer allerdings bieten gewisse Parallelen: sie stellten neben den θεός ἐπουράνιος, der die drei Personen in sich vereint, noch den Weltschöpfer und galten darum als Manichäer, also Dualisten (vgl. Petrus Siculus, *Historia Manichaeorum* 12, 6 ff. GIESELER; auch Scheidweiler in: Byz. Zs. 43/1950/11 und Runciman, *Medieval Manichee* 50). Aber schon in ihrer Christologie weichen sie ab: der Leib stammt aus dem Himmel und geht durch Maria hindurch ὡς διὰ σωλῆνος²; im übrigen waren sie Dokeristen, können also bezüglich der Kreuzigung nicht dasselbe gesagt haben, „was auch die Kyrillianer sagen“. Ihre übrigen Ketzereien (vgl. Runciman, *ib.*) wären bei Nāšī³ gar nicht erwähnt. Auch sie also sind wohl nicht gemeint. Vielleicht ist einfach Ġairīya zu lesen — da für sie die Substanz etwas „anderes“ (*ġair*) war als die Hypostasen. Der zweite Name, Šulḥīya (?), könnte etwas wie „Versöhner“ bedeuten; sollte auf die Kontamination zweier verschiedener Lehren angespielt sein?

o) eine Ishāqīya. „Sie behauptete, Christus sei zwei Hypostasen, nicht weil die Hypostase des Logos (selber) in Maria Wohnung genommen habe, sondern sein Wille (*irāda*); es habe sich also die Hypostase des Menschen mit dem Willen des Logos verbunden, nicht mit dem Logos“. Die Lehre ist monotheletisch. Auf welchen Isaak sie zurückgeht, ist schwer zu sagen. Šahrastānī spricht von einem Mār Ishāq (175, 5 CURETON); aber dieser ist Melkit. Sollte man an einen der beiden Isaak

¹ N. G. Gersoiian, *The Paulician Heresy* (New York, Columbia University 1967) war mir nicht zugänglich.

² S.u. S. 80.



von Edessa denken, die beide im monophysitischen Sinne gedichtet haben? (vgl. zu ihnen Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* 146 f.)¹.

p) Von dieser Position geht aus ein gewisser Yamānī, den zu identifizieren mir gleichfalls nicht gelungen ist: „Er vertrat die Ansicht: Der Wille (*masarra*) hat sich mit dem Menschen vereint, wie die Ishāqīya sagte. Jedoch behauptet er, der Logos und sein Wille seien ein- (unddieselbe) Hypostase; und er behauptete, der Wille des Logos sei das, was geboren worden sei, d.h. Licht vom Lichte des Logos, im Lichte wohnend“². Zum ersten- und einzigenmal in seiner Aufstellung bringt Nāšī³ keinen Sektennamen, sondern führt den Verfechter dieser Lehre persönlich ein: *qāla l-Yamānī*. Das legt die Vermutung nahe, daß dieser Name für ihn (oder für seine arabische Quelle) noch etwas bedeutete; wir werden Yamānī also wohl ins 9. oder 10. Jh. zu setzen haben. Für Qaḥṭabī ist er dagegen schon zu einer „Sekte“ erstarrt: dort ist von einer Yamāniya die Rede (im *Fihrist* 342, 14 verschrieben als Tamāniya)³.

q) die Jakobiten (vgl. auch Joh. Dam. 83): sie unterscheiden sich von den Nestorianern nur in der Christologie. Folgt eine kurze Beschreibung ihres Monophysitismus und eine Bemerkung, daß sie mit den beiden Gruppen der Malkīya (so! obgleich vorher doch drei angekündigt waren) inbezug auf Tod und Kreuzigung übereinstimmen. Am Schluß ein Verweis auf den „theopaschitischen“ Zusatz zum Trishagion, den sie von Petrus Fullo, um 470 Patriarch von Alexandrien, übernommen hatten: ἄγιος ἀθάνατος ὁ σταυρωθεὶς δι’ ὑμᾶς, in der arabischen Fassung etwa bei Abū Rāʿiṭa (Anfang 9. Jh.): *anta l-qaddūs Allāh ǧū l-qūwa lladī lā yamūt al-maṣlūb dūnanā* (vgl. den Traktat in CSCO 130, S. 73, 11 f.). Zur nestorianischen Polemik vgl. etwa Timotheos I. (780-823) in seinem Brief an die Mönche des Klosters Mār Mārōn, ed. R. Bidawid in: *Studi e Testi* 187, S. 115 ff.; Polemik der „Orthodoxie“ bei Johannes Damascenus in *De fide orthodoxa* III 10.

¹ Wie mir G. Troupeau, Paris, freundlicherweise mitteilt, wird die Ishāqīya auch in dem melkitischen *K. al-Hudā* genannt (S. 38, 6 FAHED; vgl. GCAL II 94 ff.).

² Der Text mag gegen Ende verderbt sein.

³ G. Troupeau vermutet die gleiche Gruppe in der Liste des *Fihrist* noch einmal Z. 10 unter der Form Y-māsiya.

r) die Julianisten, Anhänger des Julian von Halikarnaß (gest. nach 518), auch Aphthartodoketen genannt, Lūlyānistē bei Theodor bar Kōnī (341, 24 ff.), Lūliyāniya bei Nāši² (die Hs. hat L-w-l-bāniya, der *Fihrist* 342, 14 M-w-l-yāniya). Die aus dem Syrischen übernommene Verformung des Namens findet sich auch sonst im christlichen Arabisch, etwa bei Theodor Abū Qurra (*Rasāʾil* 154, ult. BĀŠĀ); vgl. auch Lūliyānā für Julian in der Chronik von Se^cert (PO 5/299). Abū ʿĪsā al-Warrāq hat stattdessen die Form Ulyāniya; ihm schließt sich Šahrastānī an (187, 7)¹. Da ist offenbar das erste *l* als Bestandteil des Artikels mißverstanden und eliminiert worden. — Nāši² berichtet, daß die Julianisten Armenier seien. Daraus erklärt sich wohl auch der zweite von ihm angeführte Name, Aḥrīgūrīya, nach Gregor Illuminator, der Armenien missionierte. Abū ʿĪsā bringt ihn anscheinend in der Form Aḡrīgārīya (wobei der Wechsel von *ū* zu *ā* sich wohl aus der ostsyrischen Lesung einer westsyrischen Vokalisation mit Zqōfō erklärt; *ḡ* statt *ḥ* könnte verschrieben, ebensogut aber auch bloße Variante sein); jedoch sind bei ihm beide Sektennamen voneinander getrennt. Beziehung zu Armenien wird bereits in der früheren Tradition notiert, so bei Theodor bar Kōnī (342, 4). Sie sagt also bei Nāši² nichts über dessen eigene Zeit aus, ebensowenig wie später bei Barhebraeus (vgl. PO 13/264); vielmehr sollen die armenischen Julianisten sich bereits im 8. Jh. mit den Jakobiten, denen sie von der Lehre her sowieso nahestanden, fusioniert haben (vgl. Barhebraeus, *Chron. Eccl.* I 299 ff. ABBELOOS). Die doxographische Notiz hebt, obgleich prinzipiell mit den anderen Quellen übereinstimmend, ein bestimmtes Moment der Lehre schärfer heraus: daß nämlich A d a m bereits zwei Naturen besaß, eine unsterbliche, die Gott ihm zuerst schuf, und eine vergängliche, mit der er sündigte. Gott vereinte sich dann in Christus nur mit dieser ersten, unsterblichen Natur, nicht mit der sündhaften zweiten. Der Ansatz zu dieser Ausgestaltung findet sich etwa bei Theodor bar Kōnī 341, 28 ff. Im Hintergrund steht natürlich I Cor. 15, 45 ff.

s) die Maroniten. Hier fällt auf, daß Nāši² nichts von ihrem Monothetismus verlauten läßt, wie das etwa in der christlichen Überlieferung

¹ Die gleiche Form anscheinend auch im *K. al-Hudā* 38, 6; Ulyān für Julian (von Halikarnaß) findet sich auch bei Abū l-Barakāt in PO 20/695, 4 (in der Übersetzung mißverstanden; Mitteilung von G. Troupeau, Paris), ebenso bei Eutychius, *Annalen* 126, 6 СНЕΙΚНО.

schon Theodor Abū Qurra tat (vgl. das Glaubensbekenntnis in: Muséon 72/1959/58, 10 f.), später auch Barhebraeus (vgl. PO 13/264) oder Paulus ar-Rāhib (vgl. den Text in: Cheikho, *Vingt traités* 29, 1 f.). In Übereinstimmung mit der sonstigen muslimischen Tradition (Qādī ʿAbdalġabbār, *Muġnī* V 85, 3) bringt er sie nur mit der üblichen, letztlich auf Valentinus zurückgehenden¹ monophysitischen Formel zusammen, daß der Sohn durch den Leib Mariens wie durch einen Kanal hindurchgegangen sei, es m.a.W. nicht zu einer Schwangerschaft gekommen sei (ὥς διὰ σωλῆνος, *velut per tubum*; *aḡ da-h-sīlōnā*, vgl. Philoxenos von Mabbug in PO 13/248, dort auf Eutyches bezogen; *ka-ġaryi l-māʿi min al-mīzāb* im Arabischen, „wie Wasser durch eine Dachrinne fließt“).

t) die Apollinaristen, Anhänger des Apollinaris von Laodizäa (Ἀπολλινάριοι; Epiphanius 77, Joh. Dam. 77), ohne Sektennamen bei Theodor bar Kōnī (326, 9 ff.) und bei Barhebraeus (PO 13/261 f.), bei Agapius (in PO 7/575 ff., wo Apollinaris = Abūlināriyūs) und bei Mārī b. Sulaimān (*Patriarchengeschichte* 20, -4 und 35, 2: Fūlinārīs bzw. Afūlinārīs), Afūlinārīstīya bei Nāši² (in der Hs. verschrieben zu Aqūlitāwīstīya, im *Fihrist* 342, 15 Aqūliyarīstīya), aṣḥāb Bulnārīs bei Abū ʿĪsā. Zur Lehre des Apollinaris vgl. *Reallexikon für Antike und Christentum* I 520 ff. Sie ist hier, obgleich kurz, doch mit interessanten Einzelheiten dargestellt: die Hypostasen unterscheiden sich in ihrem Rang wie die Sterne, obgleich sie doch zu einer Natur gehören. Der Vater ist unaussagbar und in seinen Eigenschaften unerfaßbar; der Sohn und der Geist sind aussagbar (vgl. dazu Agapius in PO 7/576, 5 und Barhebraeus in PO 15/261 f., wo jeweils nur der Rangunterschied festgestellt wird). Es folgt die Lehre, daß Christus nur Leib und Seele (σάρξ und ψυχή) von Maria empfing, nicht dagegen den „Verstand“ (*dīhn*; *maddʿā* im Syrischen, vgl. Theodor bar Kōnī 327, 19 und Philoxenos in PO 13/248; νοῦς im Griechischen, Joh. Dam. S. 728, 10), sowie ein kurzer Verweis auf die sinnliche Paradiesesvorstellung des Apollinaris². Singulär scheint wiederum die abschließende Bemerkung, daß nach Apollinaris im Paradies auch der Sabbat geheiligt werde und Opfer dargebracht würden.

¹ Die Beziehung zu Valentinus bewahrt Agapius (in PO 7/511, 3).

² Wobei auch der Beischlaf nicht erst von dem Muslim Nāši², in Analogie zu seinen muslimischen Vorstellungen, hinzugefügt ist, sondern sich schon in christlichen Berichten findet; vgl. Agapius 576, ult., und Mārī b. Sulaimān 20, -4.

u) die Εὐτυχιστάι, Anhänger des Eutyches (Joh. Dam. 82), Ūṭ(ā)kyānistē bei Theodor bar Kōnī (340, 12 ff.; Eutyches selber wird plene geschrieben: Ūṭīkā 340, 15; Ūṭūka bei Philoxenos in PO 13/248), Ūṭāḥīya bei Nāšī² und im *Fihrist* (342, 15), aṣḥāb Ūṭāḥī bei Abū ʿĪsā¹. Barhebraeus bringt Eutyches wider alle historische Wahrscheinlichkeit mit dem Gnostiker Valentinus zusammen (PO 13/262); Philoxenos von Mabbug berichtet von Valentinus eben jene Lehre, die hier mit Eutyches verbunden wird (*ib.* 248). Die Tradition, in der beide stehen, erklärt, warum nun auch Nāšī² in seinem Katalog fortfährt mit.

v) den Valentinianern (Epiphanius 31, Joh. Dam. 31), ohne Sektennamen bei Theodor bar Kōnī (301, 22 ff.; vgl. vor allem 301, ult. f.), Wālīntīya² bei Nāšī² (stark verschrieben vielleicht auch im *Fihrist* 342, 15 B-w-²-l-n-ṭ-rīya). Den Abschluß in Ibn al-ʿAssāl's Exzerpt bilden

w) die Arianer, Ariyūsīya bei Nāšī² wie bei Abū ʿĪsā. Sie werden hier als einzige Vertreter der sogenannten „Monotheisten“ genannt, also derer, die durch ihren Subordinationismus nach muslimischem Verständnis die Einzigkeit Gottes anerkannten. Sieben Gruppen hat Nāšī² aufgezählt; aber Ibn al-ʿAssāl hat sie alle bis auf diese eine weggelassen. Zu den Arianern vgl. auch Ibn Ḥazm, *Fīṣal* I 48, 8 ff.

Aus diesem Befund ergeben sich folgende Schlüsse:

1. Nāšī² ist, obgleich jünger als Abū ʿĪsā al-Warrāq, auch hier nicht von diesem abhängig; beide bringen die Namen ihrer Sekten, wenn sie einmal übereinstimmen, in anderer Form (vgl. *r*: Lūliyānīya und Ulyānīya, *t*: Afūlināristīya und aṣḥāb Bulnāris, vielleicht auch Aḥrīgūrīya und Aḡrīgārīya unter *r*). Nāšī²'s Formen stehen dabei dem Syrischen näher; sie sind in Unkenntnis der griechischen Aussprache übernommen (*f* in Afūlināristīya gegenüber Bulnāris bei Abū ʿĪsā).

2. Qaḥṭabī hat viele Namen — jedoch nicht alle — mit Nāšī² gemeinsam. Es entsprechen sich:

c - h = *Fihrist* 342, 15 f.

l = » 342, 8

¹ Auch im Arabischen gibt es Varianten des Namens. Agapius hat Ūṭīḥī (PO 8/417, 2), Eutychius von Alexandrien ganz abweichend Aftīšiyūs (I 161, 13 СНЕКНО), die Hs. Paris Arabe chrétien 234 in ihrer Häresiarchenliste fol. 180b-181a ähnlich Ūṭūšiyūs.

² Ein Araber müßte das natürlich Wāliyāntīya lesen.

o - p	=	»	342, 14
q	=	»	342, 9
r - v	=	»	342, 14 f.

Auffällig sind vor allem die Gruppen *c-h* und *o-v*. Die erstere stimmt in der Reihenfolge in beiden Quellen genau überein; jedoch hat Qaḥṭabī einige Namen mehr. Bei der zweiten bringt Qaḥṭabī keine Zusätze; jedoch sind *r* und *s* vertauscht, und *q* findet sich an ganz anderer Stelle. Diese Parallelen in Form und Anordnung legen es nahe, direkte Abhängigkeit zu erwägen. Die Zusätze bei Qaḥṭabī würden sich dann am ehesten so erklären, daß es sich um Sekten handelt, die im Original des Nāšī² noch aufgezählt waren, von Ibn al-ʿAssāl aber dann in seinem Exzerpt weggelassen wurden; daß letzterer auch hier ausgewählt hat, ist durch die Ungeschicklichkeiten der Kürzungen bei *l* und *m* (wo die dritte Gruppe der Melkiten fehlt) und bei *w* (wo die übrigen sechs „Monotheisten“ ausgelassen sind) bewiesen. Die Umstellungen würden auf Qaḥṭabī's Konto gehen. Schwieriger wäre aber zu erklären, warum Qaḥṭabī andere Sekten, die sich im Exzerpt des Nāšī²-Textes noch finden (etwa die wichtigen Mesallianer) ausgelassen haben sollte. Zudem folgen die beiden verglichenen Gruppen in beiden Quellen jeweils anders aufeinander: was bei Nāšī² am Anfang steht (*c-h*), steht bei Qaḥṭabī am Schluß. Es wirkt danach doch wahrscheinlicher, daß beide Autoren auf eine gemeinsame, uns nicht mehr bekannte Quelle zurückgreifen konnten. Nāšī² hätte dann einige weitere Gruppen in dieses Schema eingearbeitet.

3. Qaḥṭabī scheint, mehr noch als Nāšī², auf Vollständigkeit bedacht gewesen zu sein; die Namen, die er mit Nāšī² gemeinsam hat, machen wenig mehr als ein Viertel seiner Liste aus. Für seine Methode erweist sich nun als aufschlußreich, daß er Nāšī²'s Sekte *q* scheinbar aus ihrem Zusammenhang herausgelöst und nach vorne gezogen hat. Es handelt sich nämlich um die Jakobiten; sie stehen jetzt mitsamt den Melkiten (= *l* bei Nāšī²) und den Nestorianern am Anfang des Katalogs. Das aber ist das Schema des Abū ʿĪsā al-Warrāq; er beschränkt sich ja in seinem *Radd ʿalā n-Naṣārā* auf diese drei Gruppen. Da liegt es nahe, zu fragen, ob die Sekten, die Abū ʿĪsā in jenem Nachwort seines kontroverstheologischen Werkes erwähnt (s.o. S. 70) und die er in seinem *K. Maqālāt an-nās* behandelte, nicht auch von Qaḥṭabī genannt worden

sind; und in der Tat ist die Übereinstimmung verblüffend. Es entsprechen sich:

Julianisten (Ulyāniya)	=	<i>Fihrist</i> 342, 9	
Eutychianer (aṣḥāb Ūṭāḥī)	=	—	
Maroniten	=	<i>Fihrist</i> 342, 9	
Sabellianer (Sabāliya)	=	» 342, 9	(verschrieben zu Sāliya)
Gregorianer (Ağriğārīya)	=	» 342, 10	(Ağ-r-ʿāniya)? ¹
Makedonianer (aṣḥāb Maqadūniyūs)	=	» 342, 10	(Māqādūniya)
Apollinaristen	=	—	
Arianer (Ariyūsiya)	=	» 342, 9	
Eunomianer (aṣḥāb Ūnāmiyūs)	=	» 342, 11	(verschrieben zu ʿ-ʿ-r-n [ʔ] ān-mūsiya)
Photinianer (aṣḥāb Fūṭīnūs)	=	—	
Paulikianer (Būliya)	=	» 342, 11	(verschrieben zu Nūliya) ²

Qaḥṭabī hat demnach zumindest zwei Quellen benutzt. Er ist von der Liste bei Abū ʿĪsā al-Warrāq ausgegangen und hat dann einen weiteren Katalog, der offenbar auch Nāši³ vorgelegen hat, angefügt. Die abweichende Einordnung von *l* und *q* erklärt sich also nicht so, daß Qaḥṭabī zwei Sekten aus dieser zweiten Quelle nach vorn gezogen hätte; vielmehr hat er festgestellt, daß sie bereits in seiner ersten Vorlage, dem *K. Maqālāt an-nās* des Abū ʿĪsā, behandelt waren und sie hier dann ausgelassen. Andere Doubletten sind ihm nicht aufgefallen oder haben ihn nicht gestört: die Maroniten sind zweimal genannt (342, 9 und 342, 14), ebenso die Julianisten (342, 9 als Ulyāniya nach Abū ʿĪsā; 342, 14 als Mūliyāniya nach der Nāši³-Quelle)³.

¹ G. Troupeau möchte hier wegen der graphischen Schwierigkeit eher an die Agarener (ʿAḡarḡnol) denken. Jedoch sind sie, die Anhänger des Sohnes der Hagar, mit den Muslimen selber identisch (vgl. Johannes Damascenus, nr. 101); es fällt mir schwer, anzunehmen, daß Qaḥṭabī als Muslim hier der christlichen Nomenklatur so sklavisch gefolgt sein sollte.

² In einer linguistischen Notiz macht Abū ʿĪsā darauf aufmerksam, daß griechisches π im Arabischen sich gar nicht wiedergegeben lasse; es stehe zwischen پ und ف. Darum werde der Name der Paulikianer manchmal als Būliya und manchmal als Fūliya umschrieben (Ms. Paris, Arabe chrétien 168, fol. 10b, 9 ff.). Es ist danach möglich, daß er in der Liste des Qaḥṭabī noch zwei weitere Male auftaucht: als Ġ-w-liya in 342, 11 und als ʿ-w-liya in 342, 13 (jeweils verschrieben aus Fūliya).

³ Oder sogar ein drittesmal: G. Troupeau vermutet sie auch in der Y(?) -w-l-f(?)āniya 342, 11. Daß der Name auch in der ursprünglichen Form, mit anlautendem y, geläufig war, wird nahegelegt durch die (wiederum verschriebene)

4. Šahrastānī ist von Abū ʿĪsā abhängig; die Sekten, die er nennt, stimmen in Auswahl und Namensform mit den bei Abū ʿĪsā erwähnten überein (173, 12 f. Ulyānīya, Bulnārisīya usw.). Nāšī² war ihm auch hier völlig unbekannt. Wieweit Ibn Ḥazm, bei dem *Fīṣal* I 48 f. wiederum einige dieser Namen auftauchen, Material von Abū ʿĪsā übernommen hat, bleibt noch zu untersuchen.

5. Nāšī² greift letztlich auf eine syrische Vorlage zurück; dadurch ist griechisches π zu f gewandelt worden (Afūlināristīya). Diese Vorlage war von einem Nestorianer geschrieben; die Nestorianer sind deswegen nicht als Sekte genannt, sondern als Orthodoxie aufgefaßt, von der sich die anderen Lehren abheben (s. S. ٧٩, 10 für die Melkiten; S. ٨٠, 14 für die Jakobiten). Die Hochkirche erscheint als Gruppe der „Kyrillianer“. Der Text ist also wohl im Irak oder in Persien entstanden; darauf verweist vielleicht auch die Form Nīqālūs für Νικόλαος (٧٨, 6), in der griechisches ο durch ostsyrische Lesung eines westsyrischen Zqōfō sich in ā gewandelt hat. Die Sekten sind nach systematischen Gesichtspunkten angeordnet. Da werden zuerst enkratitische Strömungen erwähnt; diese Reihe schließt ab mit den Mesallianern, den einzig aktuellen unter ihnen. Darauf folgen christologische Lehrdifferenzen; sie sind unter nestorianischem Gesichtspunkt nach ihrem Extremismus geordnet: von den Melkiten hin zu den Monophysiten. Unter den uns bekannten syrischen Häresiarchenlisten zeigt keine direkte Verwandtschaft; am nächsten kommt noch der — wesentlich ausführlichere — Theodor bar Kōnī. Auch christlich-arabische Kataloge weichen ab¹; besonders selten scheinen Verweise auf die bei Nāšī² eingehend genannten enkratitischen Gruppen. Die bei Nāšī² zugrunde liegende Quelle scheint objektiv berichtet zu haben; interne Polemik wird nicht laut. Auch er selber hält sich zurück. Muslimisches schiebt sich nur an einer Stelle ein: bei den Mesallianern, deren Determinismus mit dem des Ġahm b. Šafwān verglichen wird. Schon die Hervorhebung des Determinismus an sich steht außerhalb der christlichen Tradition; die Parallele zu Ġahm hatte bei

Form Būlyānīya bei Abū l-Barakāt (in PO 20/691, 5, wo die Übersetzung statt der Julianisten die Paulikianer assoziiert).

¹ Verglichen wurden, neben den obenangeführten gedruckten Quellen, auch die Häresiarchenlisten in den Hss. Paris, Arabe 234, fol. 180b-181a, Arabe 235, fol. 139a und Arabe 236, fol. 270a-b.



einem Mu^ctaziliten besonders abfälligen Klang. Nun gehört der Abschnitt über die Mesallianer zum Sondergut des Nāši² (s.o. S. 74). Hatte sein Informant ihn gegen sie eingenommen? Mesallianer gab es bekanntlich zu seiner Zeit noch (vgl. die Belege bei Pognon, *Inscriptions mandaites* 206, Anm. 1). Aber vielleicht ist das schon zuviel der Hypothese.

Erst jetzt schließt Nāši² seine Widerlegung an (43-51). Sie ist, obgleich vollständig erhalten, verhältnismäßig kurz; in einem „Mittleren Buch“ beschränkte man sich auf das Wesentliche. Er unterscheidet zwischen reinen Schriftgläubigen und spekulativen Theologen. Mit den ersteren hat er leichtes Spiel: von all den begrifflichen Finessen, die sie da zur Erklärung der Trinität und der Inkarnation übernahmen, findet sich im Neuen Testament nichts; das sind Termini der griechischen Philosophie. Vielmehr lassen sich gewisse Schriftstellen (er verweist auf Mk 20, 17) gegen die Inkarnation auslegen; von einer Sohnschaft ist auch in Bezug auf andere Personen, im Alten Testament etwa auf Israel (vgl. Ex. 4, 22), die Rede. Über das Evangelium hinaus aber kann man keine weiteren Aussprüche Jesu heranziehen; es gibt keine Sekundärüberlieferung wie etwa im Ḥadīṭ, die dann durch einhellige Zustimmung der Gläubigen (*iṭbāq ahl al-milla*) sanktioniert werden könnte. Im übrigen findet sich weder in der Schrift noch in einer solchen Sekundärüberlieferung etwas darüber, auf welche Weise nun die Inkarnation sich vollziehen solle (43).

Gegenüber den spekulativen Theologen hält Nāši² sich gleichfalls wenig mit Subtilitäten auf. Er findet es merkwürdig, daß sie Vermischung, Verschmelzung usw. ablehnen, aber dennoch von Einheit der Naturen in Christus reden wollen. Einheit bedeutet doch, daß die vereinigten Dinge ihr Wesen verlieren; gerade dies aber soll nicht der Fall sein (44). Das trifft besonders diejenigen, welche behaupten, daß Gott gekreuzigt worden und gestorben sei (also die Monophysiten): was stirbt, vergeht; der ewige Gott aber kann nicht vergehen (45). Die Nestorianer jedoch kommen mit ihrer Aufteilung der Aussagen auf die göttliche und die menschliche Natur auch nicht weiter; denn immer noch stirbt Gott auf irgendeine Weise. Sterben äußert sich sowieso nicht umfassend, sondern immer nur auf eine bestimmte, scheinbar begrenzte Weise, so wie der Körper gerade versagt. Das könnte dann bei Gott ebenso der Fall sein. Die Differenzierung hat nur Sinn, wenn man damit

meint, daß jemand anders an Gottes Stelle stirbt; aber von diesem Doke-tismus wollen die Christen ja nichts wissen (46). Auch die nestorianische Zweinaturenlehre kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß beide in Christus doch eine Einheit bilden sollen. Christus aber stirbt; also werden auch beide vom Tod berührt (47).

Damit verläßt Nāši² die Christologie und wendet sich wieder der Lehre von der Trinität zu. Wie soll der Vater Ursache sein, Sohn und Geist dagegen verursacht, wenn sie doch völlig wesensgleich sind? „Ursache“ und „Verursachtes“ haben verschiedene Bedeutung; es gibt aber hier kein Kriterium für diese Unterscheidung, wenn die Hypostasen völlig übereinstimmen. Nāši² gibt sich keine Mühe, den *πρόσωπον*-Begriff zu verstehen; er zieht gleich die tödliche Parallele zur Dahrīya, die in ihrer Lehre von der Ewigkeit der Welt ebenfalls zwei ewige Entitäten, Gott und Welt, in ein kausales Abhängigkeitsverhältnis zueinander setzte (48). Ausführlich setzt er sich mit dem Versuch auseinander, das Verhältnis zwischen Substanz und Hypostasen durch die Parallele von Substanz und Akzidenzien zu erklären: auch weiß und schwarz seien beide Farben (= Substanz), verschieden nur inbezug auf Weiße und Schwarze (= Akzidenzien). Hier fühlt sich Nāši² in seinem Element: Substanzen unterscheiden sich in der Tat nur durch ihre Akzidenzien; aber doch, weil die Akzidenzien unter sich und damit auch von den Substanzen selber verschieden sind. Dann muß man also in der göttlichen Substanz fremde „Teile“ annehmen, oder der Vergleich stimmt nicht¹. Dieser hinkt sowieso noch aus einem weiteren Grund: nach der christlichen Theorie müßten sowohl die Substanzen als auch die Akzidenzien gleichzeitig übereinstimmen und verschieden sein²; das ist aber entweder ein logischer Widerspruch oder wiederum nur durch die Einführung fremder Elemente zu erreichen. Und schließlich stimmen zwei Farben

¹ Der Passus ist wahrscheinlich verderbt. Daß christliche Theologen sich gerade gegen die Annahme von „Teilen“ in Gott wehrten (vgl. etwa den Jakobiten Abū Rāʿīṭa in CSCO 130, S. 10, 11 ff.), wird Nāši² bekannt gewesen sein.

² Nāši² denkt also offenbar nicht an eine einzige Substanz, sondern an mehrere gleichartige Substanzen, die sich akzidentiell unterscheiden. Die muslimische Polemik legt manchmal den Christen diese Lehre direkt in den Mund (vgl. Fritsch, *Islam und Christentum* 109); bei Abū ʿIsā al-Warrāq wird dem christlichen Gesprächspartner die Distinktion zwischen einer universellen Substanz und partikulären Substanzen zugeschrieben (vgl. Abel, *Livre pour la réfutation* xxvii).



in ihrer Farbhaftigkeit wie alle Sensibilia nur überein inbezug auf ein wahrnehmendes Subjekt, also durch eine Relation zu etwas anderm. Übereinstimmung wird überhaupt nur erreicht durch eine solche gemeinsame Relation oder durch eine gemeinsame Eigenschaft; beides aber läßt sich auf Gott nicht anwenden (49). Nāṣi² benutzt hier einen Gedanken, den er in seiner eigenen Attributentheorie näher ausgeführt hat (s.o. S. 10). Dieselben Argumente gelten auch gegen die, welche eine Rangstufung zwischen zweien der Hypostasen oder allen dreien annehmen, also etwa für die Arianer. Denn wenn diese dann in ihrer Substanz noch übereinstimmen sollen, so kann der Vorzug des einen vor dem andern nur durch ein zusätzliches Moment bedingt sein; und wiederum ist etwas Fremdes in die göttliche Natur eingeführt (50).

Nāṣi² weiß, daß eine neuere Richtung unter den christlichen Theologen Sohn und Geist mit bestimmten Attributen zusammenbrachte, in denen sie Eigenheiten (ιδιότητες) der einzelnen Personen sah, vornehmlich dem Wissen und dem Leben; er hatte bereits in seinem Exposé (oben S. 66) darauf hingewiesen. Der Gedanke findet sich bei Theodor Abū Qurra, aber auch schon bei Johannes Damascenus (vgl. Abel, *Livre pour la réfutation*, xxx und vor allem Wolfson in: *Harvard Theol. Review* 49/1956/8 ff. mit weiterem Material). Hier war die muʿtazilitische Attributenlehre besonders nahe berührt; umso stärker mußte man sich zur Wehr setzen. Nāṣi² häuft die Gegenargumente: Es gibt mehr als drei Attribute; warum also nur Wissen und Leben? Aber auch wenn man bei diesen dreien bleibt, so bricht der Vergleich doch sofort zusammen, wenn man die oben behandelten Details der Trinitätslehre: substantielle Einheit bei hypostatischer Verschiedenheit, Unterscheidung durch sich selbst, nicht durch anderes usw. an ihm zu exemplifizieren sucht. Eigentlich müßte die Substanz sich wie ein Genus oder eine Form verhalten, wie bei Personen, die in ihrem Dasein (*fī innihā*, s.u. S. 149) übereinstimmen und sich ansonsten unterscheiden; aber das ist unverständlich. Mit diesem Gedanken, den er dann noch einmal dialektisch abwandelt, schließt Nāṣi²s Widerlegung (51). An sich hätte sich hier, wo er zum erstenmal den Personbegriff aufnimmt, über die rein logischen Fingerübungen hinauskommen lassen.

Um seine Argumente historisch einzuordnen, müßte man die früheren Texte gleicher Intention heranziehen: die Widerlegungen des ʿAlī

b. Rabban aṭ-Ṭabarī (gest. nach 240/855)¹, des Qāsim b. Ibrāhīm (gest. 246/860), des Abū ʿĪsā al-Warrāq (gest. 247/861)², des Ḡāḥiẓ (gest. 255/869)³, des Philosophen al-Kindī (gest. bald nach 256/870)⁴, auch die erhaltenen Fragmente aus dem *K. Awāʿil al-adilla* seines jüngeren Zeitgenossen Abū l-Qāsim al-Kaʿbī (gest. 317/929 oder 319/931)⁵. Vor allem aber wäre die innerchristliche Diskussion oder die jüdische Polemik zu vergleichen; manche (vielleicht sogar die meisten) Argumente gehen weit in die Vergangenheit zurück. Jedoch wäre dies Stoff für eine besondere Abhandlung. Hier müssen einige allgemeine Bemerkungen genügen. Nāṣiʾ bringt keine Koranzitate; damit weicht er etwa von Qāsim b. Ibrāhīm ab. Auch mit Belegen aus dem Neuen Testament ist er sparsam; das setzt ihn in Gegensatz zu ʿAlī b. Rabban. Der Gedanke, daß die Christen ihre Schrift gefälscht haben (*taḥrīf* bzw. *tabdīl*), kommt ihm gar nicht; das unterscheidet ihn von Ḡāḥiẓ und vor allem von seinen Nachfahren Ibn Ḥazm und Ḡuwainī (vgl. Allard in der Einleitung zu seiner Edition von Ḡuwainī's *Šifāʾ al-ʿalīl*, Beirut 1968, S. 11 ff.). Die Muḥammad-Verheißungen, auf die man so häufig verwies, läßt er unerwähnt (zu ihnen vgl. etwa Fritsch, *Islam und Christentum* 76 f.). Er insistiert auf logischen Widersprüchen, wenngleich er dabei nicht ganz so formal vorgeht wie etwa Kindī (der einfach die Isagoge des Porphyrius

¹ *ar-Radd ʿalā n-Naṣārā*, ed. I.-A. Khalifé und W. Kutsch in: MUSJ 36/1959/115 ff., und, später geschrieben, das *K. ad-Dīn wad-daula*, ed. A. Mingana, Manchester/Kairo 1923 (übersetzt von demselben unter dem Titel *The Book of Religion and Empire*; Manchester/London 1922).

² Bereits oben S. 70 genannt.

³ *ar-Radd ʿalā n-Naṣārā*, erhalten im Auszug eines ʿUbaidallāh b. Ḥassān und ediert von J. Finkel in: *Ṭalāt rasāʾil li-Abī ʿUṭmān ʿAmr b. Baḥr al-Ḡāḥiẓ*, Kairo 1344/1926, S. 10 ff.; französische Übersetzung von J. S. Allouche in: *Hespéris* 26/1939/123 ff., Teilübersetzungen von J. Finkel in: JAOS 37/1927/311 ff. und von Ch. Pellat in: *Arabische Geisteswelt* (Bibliothek des Morgenlandes), S. 141 ff. Das Buch ist vor 232/849 verfaßt.

⁴ *Maqāla fī r-radd ʿalā n-Naṣārā*, erhalten in der Widerlegung durch Yaḥyā b. ʿAdī; hrg. und übers. von A. Périer in: *Revue de l'Orient Chrétien* 22/1920-21/3 ff. Vgl. auch T. de Boer in: *Orientalische Studien Th. Nöldeke gewidmet* I 279 ff.

⁵ In der Widerlegung durch Ibn Zurʿa, ed. P. Sbath in: *Vingt traités philosophiques*, Kairo 1929, S. 52 ff. Vgl. auch den anonymen Traktat, den D. Sourdel in REI 34/1966/lff. herausgegeben hat. Eine Liste der frühen Texte gibt Qāḍī ʿAbdalḡabbār, *Ṭaḥbīt dalāʾil an-nubūwa* 198, -5 ff. Das bei ihm erhaltene Material ist behandelt von S. M. Stern in: *Journal of Theological Studies* (Oxford) 18/1967/34 ff. und 19/1968/128 ff.

zugrundelegt). Seine Methode ist dialektisch; am nächsten steht er damit Abū ʿĪsā al-Warrāq. Wie dieser versucht er immer wieder seine Argumente den verschiedenen dogmatischen Positionen der Christen, vor allem in ihrer monophysitischen und ihrer dyophysitischen Ausprägung, anzupassen.

Während er jedoch vorher in seinem Exposé den Nestorianern den Vorzug gab, kehrt sich hier das Verhältnis beinahe um: er versucht die Christen auf die monophysitische Lehre der Idiomatenkommunikation hinzudrängen¹. Dies mag aus dialektischen Gründen geschehen; die Monophysiten waren leichter zu widerlegen. Es mag aber auch damit zusammenhängen, daß Nāšī's Widerlegung wie die meisten anderen aus dem Irak stammt; dort hielten die Nestorianer seit Jahrhunderten die antimonophysitischen Argumente zur Polemik bereit. Ein Muslim brauchte sie nur zu übernehmen und auf ihre Urheber selber auszudehnen; bei der Subtilität der christologischen Differenzen war dies so schwierig nicht. Noch einmal [würde sich also hier die These bestätigen, daß Nāšī's Abschnitt über die Christen vor nestorianischem Hintergrund konzipiert ist.

Direkte Abhängigkeiten von Abū ʿĪsā oder einem andern der früheren Autoren finden sich anscheinend nicht². Nāšī argumentiert streckenweise wohl auf eigene Faust; eigene theologische Ansichten fließen mit ein. Im Nachwirken scheint er, wie auch sonst, von seinen Vorgängern überschattet: Bāqillānī's Ausführungen in seinem *Tamhīd* (vgl. dazu Abel in: *Etudes Lévi-Provençal* I 1 ff.) weichen ab, die des Qāḍī ʿAbdal-ḡabbār in seinem *Muḡnī* (V 80 ff.) desgleichen. Letztere sind im übrigen viel umfangreicher; hier haben wir es nicht mit einem *Kitāb ausaṭ*, sondern mit einer Summa zu tun.

* * *

Der Abschnitt über die muslimische Lehre ist stark gekürzt. Manches ist im Exzerpt nicht mehr verständlich, vieles auch vom Abschreiber

¹ Daß das Verfahren weit verbreitet war, konstatiert Fritsch, *Islam und Christentum* 117 f.

² Verwandtes klingt an in den breiten Ausführungen Abū ʿĪsā's zu Kreuzigung, Tod und Grablegung I 26 (S. 9) ff. ABEL; zu Gleichheit und Verschiedenheit, S. xxvii ff.; zur Parallelisierung von Sohn und Geist mit den Proprietäten (*ḥāṣṣatānī*) Wissen und Leben, S. xxx f. (hier *nuṭq* statt *ʿilm*).



entstellt; in christlicher Umgebung klangen die Angaben, die Nāšī³ zu seiner eigenen Religion machte, fremd und stießen wohl auch nur auf begrenztes Interesse. Es mag sein, daß Ibn al-^cAssāl deswegen manche Namen des Originals unterschlagen hat; allzu vieles bleibt anonym. Der Text ist nach Sachfragen geordnet, nicht nach „Sekten“ oder Häresiarchen; Parallelen finden sich darum vor allem in Aš^cari's *Maqālāt*. Sie sind im Apparat der Edition vermerkt; hier sei deswegen der Inhalt nur in kurzer Übersicht, mit gelegentlichen Erläuterungen, dargestellt.

52-65.**I : Attributenlehre.**

a) Lehrdifferenzen innerhalb der Mu^ctazila: **52** Ẹirār b. ^cAmr; **53** Bagdader Schule der Mu^ctaziliten; **54** Abū l-Hudail. Bei einzelnen Attributen: **55** *sami^c* und *baṣīr*; **56** *ḥāliq*; **57** *wāḥid* (übersetzt S. 126).

b) grundsätzliche Unterschiede: **58** *naḡy at-taṣbih*, die Mu^ctazila (übersetzt S. 125). **59** die Kullābiya (vgl. noch § 181). **60** die „Anhänger der wahren Lehre“ (*ahl al-ḡaqq*), d.h. Nāšī's eigene Auffassung (übersetzt S. 126).

c) Wesens- und Tateigenschaften: **61** die mu^ctazilitische Auffassung, von Nāšī³ abgelehnt (übersetzt S. 127). **62** die Definition einiger „Murḡi³iten“ (übersetzt S. 128). **63** der göttliche Wille als Wesens- und als Tateigenschaft.

d) der Koran: Körper oder Akzidens oder keines von beiden? (**64-65**).

66-129.**II : Das menschliche Handeln und die göttliche Gerechtigkeit.**

a) die Freiheit des menschlichen Handelns: **66** die Ġahmīya, absoluter Determinismus. **67** die „Murḡi³a“, gemäßigter Determinismus: die Handlungen sind Schöpfung Gottes und Erwerb (*kasb*) des Menschen¹. **68** Variante dazu, ohne *kasb*. **69** weitere Annäherung an die

¹ Gemeint sind wahrscheinlich Theologen wie Bišr al-Marīsī, Naḡḡār usw. (s.u. S. 128). Sie wurden von Ibn Ḥanbal und seinem Kreis als „Ġahmiten“ bezeichnet; jedoch hat dieses Wort für Nāšī³, wie aus **66** hervorgeht, noch seinen ursprünglichen Klang.

mu^ctazilitische Auffassung (nach Aš^carī, *Maq.* 227, 11 f. die Lehre des Šāliḥ Qubba): „Schaffen“ Gottes meint bei den menschlichen Handlungen nur „Benennen“ und „Zählen“, nicht „In-die-Existenz-Versetzen“; Gott „schafft“ die Sünde nur, indem er sagt, was Sünde ist. **70** Hišām b. al-Ḥakam und die Rawāfiq: nicht die Handlungen sind von Gott geschaffen, sondern nur ihre Voraussetzungen (*asbāb*; dazu ist wahrscheinlich unten § 86 zu vergleichen). **71** die Ġabriya (?)¹. **72** die Mu^ctazila. **73** bekräftigende Stellungnahme des Nāšī² zu ihrer Ansicht (übersetzt S. 129). **74** Position jenseits der Mu^ctazila (*ahl al-^cadl*) und selbst von ihr abgelehnt: der Mensch „schafft“ sein Handeln².

b) das Eingreifen Gottes: **75** Lenkung (*tadbīr*). **76** das Problem der Vorherbestimmung des Glaubens (der dargestellte Dissens ist wohl innermu^ctazilitisch; vgl. *Der Islam* 44/1968/8). **77** der Unglaube, wiederum nur in mu^ctazilitischer Sicht (zur ersten Hälfte des Passus vgl. oben § 69: Lehre des Šāliḥ Qubba).

c) das Handlungsvermögen (*istitā^ca*): **78** Definition des Nāšī² (übersetzt S. 133). **79-80** punktueller oder „andauerndes“³ Handlungsvermögen? Die Mu^ctazila (79) ging im allgemeinen, zur Unterstützung ihres Axioms der Willensfreiheit, von einem andauernden Handlungsvermögen aus, das vor und während des entsprechenden Handelns existiert. Abū l-Hudail allerdings vertrat die Meinung, daß die *istitā^ca* nur vorher dazusein brauche; wenn die Wirkung einmal eingetreten ist, bedarf es der Ursache nicht mehr. Die „Murğī²a“ hingegen (**80**, zu ihrer Identität s.o. S. 90, Anm. 1) gestand nur ein Handlungsvermögen zu, das während des Handelns zu diesem hinzugegeben wird; mit dieser Formel war ihr Determinismus umschrieben. **81** greift offenbar wieder auf 79 zurück⁴, nun unter Bezug auf das Spezialproblem,

¹ Ihr Name fällt im Text nicht, stattdessen aber der Terminus *igbār*. Sie wären hier merkwürdig eingeordnet: Nāšī² durchbricht damit die Klimax seiner Anordnung.

² Wie wir aus einem Passus bei dem Šī²iten al-Mufīd (gest. 413/1022) erfahren, war dies (später?) die Lehre der baṣrischen Mu^ctaziliten (vgl. Madelung in: *Le Shi^cisme Imāmīte*, S. 24). Nāšī² hätte sich demnach der Bagdader Schule angeschlossen.

³ Gemeint ist nicht unbedingt eine permanente Handlungsfähigkeit, die der menschlichen Natur wesentlich inhäriert, sondern nur ein Handlungsvermögen, das über einen bestimmten Augenblick hinaus währt.

⁴ So, obgleich von „anderen“ Theologen die Rede sein soll; *qablahū wa-ma^cahū* ist die mu^ctazilitische Formel. Vielleicht ist im Exzerpt zuvor einiges ausgefallen.

wie sich die Bekehrung eines Ungläubigen unter diesen Voraussetzungen erkläre: nach mu^ctazilitischer Lehre trägt er schon als Ungläubiger das Vermögen in sich, zu glauben. **82** wird dies von Nāšī² ohne Bezugnahme auf diesen Sonderfall allgemein begründet (übersetzt S. 137). **83** die „murğī²itische“ Gegenposition: da das Handlungsvermögen nur während des entsprechenden Handelns existiert, muß man annehmen, daß es sich zugleich auch auf das Gegenteil dieser Handlung bezieht, um das Phänomen der Bekehrung erklären zu können. Daraus ergibt sich die verwandte Frage, ob die Befähigung, etwas zu tun, identisch ist mit der Befähigung, dasselbe zu unterlassen. Die in **83** genannten Theologen müßten sie eigentlich bejaht haben; jedoch gab es andere (**84**), offenbar wiederum „Murğī²iten“, die sie verneinten. Für die Mu^ctaziliten (**85**) liegt das Problem anders: vor dem Handeln ist die Befähigung in jedem Fall ambivalent (sonst gäbe es keine Freiheit); während das Handeln dagegen ließ sich durchaus vertreten, daß dieses nun durch seine Faktizität auch die Befähigung zu ihm determiniert habe. **86** bringt offenbar die Stellungnahme des Hišām b. al-Ḥakam zum Problem (s.o. § 70). **87** Begründung der Bagdader Schule, in welcher Form das Handlungsvermögen auch während der Handlung noch existieren muß (obwohl diese dann ja schon geschieht und der Zeitpunkt des eigentlichen Befähigtseins bereits verstrichen ist): sie wirkt dann wie der Lebensgeist (*ruh*), ohne den gleichfalls kein Tun geschehen kann. Das setzt voraus (**88**), daß der Sitz der Handlungsfähigkeit (*maḥall al-quḍra*) verschieden sein kann von dem des Handelns selber: man handelt z.B. mit der Hand, Fähigkeit und Wille dazu aber wohnen im Herzen. Von anderen wird dies abgelehnt. **89** Stellungnahme Nāšī²s dazu (übersetzt S. 133). — **90** die Beschaffenheit des Handlungsvermögens: ist es Bewegung oder Ruhe? — **91** über das Unvermögen (*‘ağz*): ist man immer, wenn man etwas nicht vermag, unvermögend? — **92** eine Handlung kann getan werden, lange nachdem man zu ihr befähigt war: darin besteht die Freiheit.

d) das *aṣlah*-Prinzip: tut Gott immer das Beste, und in welchem Sinn? **93** einzelne Lehrmeinungen dazu mit abschließender Bemerkung des Nāšī² (übersetzt S. 130).

Allerdings war in Abschnitt **79** die mu^ctazilitische Haltung nur mit dem Terminus *baqā²* umschrieben.

e) die guten Werke: **94** über das Verhältnis zwischen den irdischen Werken und dem jenseitigen Lohn, Bemerkung Nāšī's dazu (übersetzt S. 129 f.). **95** ist das Unterlassen (*tark*) eines Werkes ein Tun oder nur die Negation eines Tuns? Ist es gleichbedeutend mit dem Tun seines Gegenteils? (mit Lehrmeinungen der Bagdader Schule und des Abū l-Hudail); **96** Ansicht Nāšī's zu letzterem (übersetzt S. 138 f.). **97** kann man mehreres gleichzeitig tun? Lehrmeinung dazu mit Stellungnahme des Nāšī' (übersetzt S. 138).

f) das Problem der Theodizee: 1) der Sinn des Leidens von Kindern: **98-101** Deutungen (99 Mu^ctazila; 100 Nazzām; 101 die Anhänger der Seelenwanderung). **102-105** die Möglichkeit der Entschädigung (*ta^cwīd*; 102 Ausgleich des Leidens durch die Freuden des Lebens; 103 Ansicht Nāšī's dazu, übersetzt S. 132; 104 die Anhänger des Hišām al-Fuwaṭī; 105 die „^cAdliyūn“¹. 2) Fortleben nach dem Tode bei Tieren: **106** Lehrmeinungen dazu.

g) die vorherbestimmten Dinge: Unterhalt (*rizq*) und Todesgeschick (*aḡal*): **107** Ansicht der ^cAdliya (= Mu^ctazila?) zum Gebrauch des Wortes *rizq*. **108** wie verhält sich das göttliche Vorauswissen des Todes-termins zur Freiheit der Mordtat?

h) das göttliche Gebot (*amr*): **109** mu^ctazilitische Distinktion zum Wortgebrauch (*amr i^clām* und *amr ilzām*). **110** Nāšī' zum *taklīf bimā lā yu^clam* (übersetzt S. 130).

i) ethische Bewertung von Verhaltensweisen: **111** Freigebigkeit und Geiz (sind sie frei gewollt oder liegen sie in der Natur?); **112** abschließende Stellungnahme Nāšī's. **113** Nāšī' zu Tapferkeit und

¹ Wieweit ein Unterschied zwischen dieser ^cAdliya und der Mu^ctazila besteht, ist vorläufig schwer zu sagen. ^cAdliya ist an sich häufig ein anderer Name für die Mu^ctazila, dies aber im allgemeinen in nichtmu^ctazilitischen Quellen (vgl. z.B. Ibn ^cAbdrabbih, *ʿIqd* II 378, 2; auch Šafadī, *Wāfī bil-wafayāt* Bd. 9 s.n. Ismāʿīl b. ^cAlī as-Sammān, gest. 445/1053: er war Mu^ctazilit aus der Schule des Abū Hāšim und in Raiy als Šaiḥ al-^cAdliya bekannt). Wenn dagegen ein Mu^ctazilit selber den Begriff gebraucht, besteht gewisse Wahrscheinlichkeit, daß er eine näher bestimmte Gruppe damit meinte; zudem wird hier im gleichen Abschnitt auch der Name Mu^ctazila noch genannt (**99**, dort allerdings mit Bezug auf eine andere Nuance des Problems). Vielleicht kann man aus dem Befund in § 74 (s.o. S. 91) schließen, daß die Bagdader Schule gemeint ist; jedoch bliebe dies weiter zu überprüfen.

Feigheit; **114** zu Teuerung und Verbilligung (112-114 sind übersetzt S. 145 f.).

k) das Problem des Unglaubens: **115** man darf nicht ohne nähere Erläuterung sagen „Gott hat zum Unglauben Beistand geleistet“ oder „Kraft verliehen“, obgleich in der Tat er es ist, der die Kraft dazu gibt. Gott schafft ja auch die Schwangerschaft¹, ohne daß man deshalb sagte, er sei jemand, der schwängere, einfach weil dies falsche Vorstellungen aufkommen läßt.

l) Gerechtigkeit und „Gnade“ (*faḍl*): **116** Gnade ist freiwillig, „Entgelt“ (*ḡazāʾ*) dagegen obligatorisch; bitten kann man deswegen nur um eine Gnade. **117** alles Handeln Gottes ist Gerechtigkeit, dagegen nicht alles Gnade. **118** Gnade hat bei Gott einen andern Sinn als beim Menschen. **119** Nāṣīʾ zum Verhältnis zwischen Entgelt und Gnade bei Gott (übersetzt S. 131). **120** Begründung zu 117 und Stellungnahme Nāṣīʾs dazu (übersetzt S. 130 f.).

m) Gnadenerweise Gottes und das Verhalten des Menschen dazu: **121** *hudā* „rechte Führung“, Definition Nāṣīʾs (übersetzt S. 139). **122** *iḥsān* „Wohltun“ und *nīʿma* „Huld“, ihr Verhältnis zur Heimsuchung definiert von Nāṣīʾ (übersetzt S. 131). **123** Dank (*ṣukr*) und Geduld (*ṣabr*). **124** Gottvertrauen (*tawakkul*): Definitionen; **125** Definition des

¹ Die Übersetzung geht davon aus, daß im Text statt des *al-ḥiyal* der Handschrift (zweimal) *al-ḥabal* und statt *al-muḥīl* dementsprechend *al-muḥbīl* zu lesen sei. Diese dreifache Konjekturen gegen den eindeutigen Befund der Handschrift scheint gewagt. Sie läßt sich jedoch m.E. aus folgenden Gründen rechtfertigen: 1) Die Handschrift ist auch an anderen, scheinbar eindeutigen Stellen verderbt. 2) Das Problem der *ḥiyal*, der Zauberkunststücke, wird zwar von den *mutakallimūn* im Zusammenhang mit der Theorie des Wunders eingehend diskutiert (vgl. etwa Qāḍī ʿAbdalḡabbār, *Muḡnī* XV 261 ff.); jedoch ist nie vorausgesetzt, daß Gott diese Zauberkunststücke schaffe. Er schafft das Wunder; die *ḥiyal* dagegen sind menschliches (oder allenfalls teuflisches) Blendwerk. 3) Das Partizip des zugehörigen Verbs lautet nicht *muḥīl* (oder *muḥaiyil*), sondern *muḥtāl* (vgl. *Muḡnī* XV 261, 4 und 6 etc.). *Muḥīl* wäre allenfalls jemand, der etwas Denkmögliches (*muḥāl*) tut; aber das ist wiederum eine Kategorie, die nur auf das Wunder zutrifft. 4) *al-ḥiyal* in ١٠٢, 11 würde als Plural bei dem vorhergehenden Verb statt *kāna* eher das Femininum *kānat* erfordern. 5) Das Problem, ob man Gott, da er die Schwangerschaft schaffe, *muḥbīl* nennen könne, wurde im *kalām* diskutiert (vgl. Aṣʿarī, *Maq.* 194, 15 ff.); Nāṣīʾs Zeitgenosse Ḡubbāʾī hat sich bekanntlich für eine positive Antwort entschieden (vgl. *ib.* und Allard, *Attributs divins* 116 und 184 f.). Das wurde jedoch offenbar als revolutionär empfunden; Nāṣīʾ referiert noch die communis opinio der Bagdader Schule.

Nāši² (übersetzt S. 132). **126** das Gebet: Ansicht der Mu^ctaziliten und Nāši²s selber (übersetzt S. 132; vgl. auch § 116); **127** Ansicht der Muğbira; **128** Ansicht der Vertreter des *aṣlah*-Prinzips (vor allem des Naẓẓām).

n) die Aussage „Gott ist Wahrheit“: **129** Meinung Nāši²s dazu (übersetzt S. 127).

130-158. III : Glaube und Gotteserkenntnis.

a) der Glaube (*imān*): **130** Definitionen; **131** Begründungen dazu; **132** Stellungnahme Nāši²s (übersetzt S. 140).

b) die Sünde: **133** Bemerkung Nāši²s zur Unterscheidung von schweren und läßlichen Sünden (übersetzt S. 145); **134** Nāši² über die Absicht zur Sünde (übersetzt S. 145).

c) die Buße: **135** verschiedene Arten, Stellungnahme Nāši²s (übersetzt S. 141). **136** die Buße ergibt sich aus der Sündhaftigkeit eines Geschehens, nicht aus dem Geschehen an sich: es gibt auch ein gerechtes Töten; nur das sündhafte Töten ist verwerflich.

d) Frevelhaftigkeit (*fisq*) und Unglaube (*kufr*): **137** Nāši² zur Frage, aufgrund welcher Kriterien man jemanden als „Frevler“ (*fāsiq*) bezeichnen dürfe (übersetzt S. 143). **138** Nāši² zum Begriff des Unglaubens (übersetzt S. 142 f.).

e) die Aussagewahrheit (*ṣidq*): **139-140** Definitionen und Begründungen (zu 140 vgl. meine *Erkenntnislehre des Īcī*, S. 70 ff.).

f) Exkurs über sekundäre Verursachung (*tawallud*: wahrscheinlich im Zusammenhang mit dem Problem der Gotteserkenntnis, da auch diese als durch unsere Spekulation sekundär verursacht angesehen wird; vgl. *Erkenntnislehre des Īcī* 290 ff.): **141** die Lehre des Šāliḥ Qubba (so nach *Maq.* 383, 3 ff.); **142** die Lehre der Mu^ctaziliten; **143** Zusatz des Abū l-Hudail; **144** Lehre des Naẓẓām; **145** Stellungnahme des Nāši² (übersetzt S. 135). **146** Kritik Nāši²s an gewissen Anhängern der *tawallud*-Theorie, welche die natürliche Wirkkraft (*ṭabī^ca*) der Körper ablehnen (übersetzt S. 135 f.). **147** Nāši² über Sinneswahrnehmungen (übersetzt S. 135).

g) Erkenntnis und Unwissenheit: **148** Nāši² über den Modus der Gotteserkenntnis (übersetzt S. 141 f.). **149** zum Begriff des Nichtwissens



(*ḡahl*): gibt es zu jedem Nichtgewußten ein spezielles Nichtwissen oder sind sie alle in einem allgemeinen Nichtwissen aufgehoben? **150** Stellungnahme Nāšī's zu den vorgebrachten Lehrmeinungen (übersetzt S. 146 f.); **151** seine eigene Lösung (übersetzt S. 147 f.). **152-154** Lehrmeinungen zum Verhältnis zwischen Wissensakt (*ʿilm*) und Wissensinhalt (*maʿlūm*): können mehrere Wissensakte sich auf einunddenselben Inhalt beziehen, und kann umgekehrt ein Wissensakt mehrere Inhalte umfassen?

h) der Wille: **155-156** zum (innermuʿtazilitischen) Dissens darüber, ob es neben Willensentschlüssen, deren Ausführung sich aufschieben läßt (*irādat taswīf*), auch solche gebe, die notwendig zu ihrem Ergebnis führen (Namen vgl. *Maq.* 415, 6 ff.). **157-158** Stellungnahme Nāšī's (übersetzt S. 139).

159-165.

IV : Die letzten Dinge.

a) die Seele: **159** die Seelenlehre einiger Dahriten: der Mensch besteht aus Leib, Seele und Geist; er erfaßt die Dinge durch das, was ihnen in der Seele entspricht¹. **160** Beweis des Nazzām für die Existenz der Seele (vielleicht gegen ʿDirār b. ʿAmr gerichtet; vgl. *Der Islam* 43/1967/261 f.), von Nāšī' später aufgenommen, s.u. § 165; **161** weiterer Beweis, von Nāšī' zustimmend referiert (übersetzt S. 133 f.). **162** ergänzende Beweisführung des Nāšī': das Bleibende am Menschen ist die Seele (übersetzt S. 134).

b) das Fortleben nach dem Tode: **163** Leugnung des Jenseits (*maʿād*) durch die Šābier und viele Philosophen. **164** Jenseitsvorstellung der Christen. **165** Nāšī' über die Auferstehung des Leibes (übersetzt S. 134 f.).

¹ Die Trias Leib-Seele-Körper findet sich im *Timaios* 30 B, von daher auch bei dem Akademiker Antiochos von Askalon und bei Philo (vgl. P. Boyancé in: *Revue des Études Grecques* 76/1963/108 und *Miscellanea Rostagni* 49 ff.). Zum Topos *ἁμολον ἁμολω* vgl. C.W. Müller, *Gleiches zu Gleichem* (Klassisch-Philologische Studien, Bd. 31); er wird von den Doxographen gelegentlich auf die Pythagoräer zurückgeführt (*ib.* 3), findet sich aber auch sonst immer wieder bei den Vorsokratikern und in der jüngeren Naturphilosophie, auch im Zusammenhang mit der Erkenntnislehre. Aristoteles übernimmt das Prinzip in *De anima* II 5. 418a, 3 und III 4. 429, 30 f.

Hier scheint eine Zäsur; was nun folgt, entfernt sich mehr und mehr von der islamischen Theologie und geht ein auf philosophische und naturwissenschaftliche Fragen. Allerdings müssen wir uns darüber im klaren bleiben, daß die hier gegebene Gliederung zugleich eine Interpretation ist: die Handschrift kennt keine Absätze; die drei Überschriften, die sich aus dem Original erhalten haben (vgl. S. 98, 100 und 126 des arabischen Textes) sind ebenso ungekennzeichnet und in den fortlaufenden Text einbezogen wie die übrigen Zäsuren. Dennoch dürfte die Struktur des vorangegangenen Kapitels im großen feststehen, dies vor allem deswegen, weil sie sich offenbar dem mu^tazilitischen *uṣūl al-ḥamsa*-Schema anschließt. Dabei vereint das zweite *ʿaṣl*, die Gerechtigkeit Gottes (*ʿadl*), der Entwicklung der mu^tazilitischen Lehre entsprechend, die meisten Streitfragen auf sich; auch das erste, *at-tauḥīd*, scheint im Original ausführlich behandelt gewesen zu sein. Der dritte Grundsatz, *al-manẓila baina l-manẓilatain*, weitet sich aus zu einer Diskussion über die Möglichkeit des Glaubens; erkenntnistheoretische Fragen dringen ein. Der vierte, *al-wa^cd wal-wa^cid*, zieht nicht mehr viel Material an sich: Einzelheiten der Eschatologie scheinen Nāṣi³ nicht interessiert zu haben. Stattdessen schickt er einen Abschnitt über die Existenz der Seele voraus; ohne diese war ihm Auferstehung offenbar nicht denkbar. Der fünfte schließlich, *al-amr bil-ma^crūf wan-nahy ʿan al-munkar*, ist entweder im Exzerpt überschlagen oder schon von Nāṣi³ vernachlässigt worden.

Diese ungleiche Gewichtsverteilung ist in der Sache begründet: das vierte und das fünfte Prinzip berühren sich zu eng mit dem zweiten, um noch viel Eigenes bewahren zu können. Ähnlich verhält es sich auch in den *Maqālāt al-Islāmīyīn* des Aṣ^carī. Zwar ist dieses Buch als Ganzes nicht sonderlich systematisch aufgebaut (zu den vermutlichen Gründen vgl. Allard, *Attributs divins* 59 ff.); aber das Mu^tazila-Kapitel des ersten Bandes (S. 155-278) ist auch hier nach den fünf Schuldogmen geordnet (vgl. Allard, *ib.* 64). Wiederum umfassen Teil I und Teil II (S. 155-227 bzw. 227-266) die meisten Fragen; Teil IV dagegen füllt nur noch vier Seiten (274¹ - 278), Teil V ganze sechs Zeilen (S. 278, 7-12).

Aṣ^carī's *Maqālāt* bringen bis jetzt auch als einziges häresiographisches Werk in größerem Maße vergleichbares Material. Dennoch ist Aṣ^carī

¹ Nicht 275, wie Allard a.a.O. angibt.

nicht von Nāšī² abhängig; gelegentlich mag man annehmen, daß die gleiche Quelle benutzt wurde (etwa unten in 167, über die zwei Arten von Ursachen). Auch mit diesem Teil seines Buches hat Nāšī² also in der Nachwelt keinen Eindruck hinterlassen. Das bedeutet, daß er als Quelle für uns von einigem Wert ist. Naẓẓām's Beweise für die Existenz der Seele (vgl. 160 f.) und seine Verteidigung der Astrologie (s.u. 192) z.B. scheinen sonstwo nicht überliefert. Vieles allerdings verliert an Bedeutung durch die fragmentarische Kürze des Textes; störend ist zudem die Anonymität der meisten Lehren. Bei einem systematischen Vergleich des gesamten häresiographischen Materials wird sich gewiß manches besser einordnen lassen. Orientiert werden wir vor allem über den Umkreis der Mu^ctazila; die ahl as-sunna wal-ġamā^ca, die bei Nāšī² als Ḥašwīya figurieren müßten (s.o. S. 51), tauchen überhaupt nicht auf. Auch die Ḥārīgīten werden nicht genannt; das Stichwort Murġī^a bedeutet etwas anderes, als sonstige Quellen, auch Nāšī² selber in seinem „K. Uṣūl an-niḥal“ (s.o. S. 50), normalerweise darunter verstehen: gemeint sind offenbar „Deterministen“ um Bišr al-Marīsī (s.o. S. 91 f. und unten S. 128). Genau wie bei Aš^carī wird Ibn Kullāb gelegentlich mit seiner Attributenlehre zum Vergleich herangezogen (s.o. S. 90 und unten S. 104, immer ohne Namensnennung); er bediente sich ja der gleichen dialektischen Mittel und theologischen Sprache wie die Mu^ctazila. Woher Nāšī² seine Angaben bezog, läßt sich vorläufig noch nicht sagen; daß er sie einer früheren schriftlichen Quelle entnahm, dürfte ziemlich sicher sein.

* * *

Mit den folgenden Abschnitten geht Nāšī² ganz über Aš^carī hinaus. Dieser will ja nur die *maqālāt al-Islāmīyīn* behandeln; hier aber werden nun vor allem antike Autoritäten zitiert. Die Exzerpte haben für uns Interesse als Beleg dafür, was einem gebildeten muslimischen Theologen des späten 9. Jh's an antiker Überlieferung geläufig war; für die Traditionsgeschichte dürfte vor allem wichtig sein, in welcher Form jene von Nāšī² rezipiert worden ist. Gerade diese zweite Frage allerdings geht in ihrer Verzweigtheit über die Kompetenz eines Orientalisten hinaus; es ist darum im Folgenden, wie schon bei dem Abschnitt über die christliche Theologie (s.o. S. 65 ff.), gelegentlich in extenso übersetzt, um einem Fachmann die Stellungnahme zu erleichtern. Unwichtiges



Dinge sind auch weiterhin nur zusammengefaßt. Die Gliederung ist wiederum nicht mehr als ein Versuch, Fetzen eines größeren Zusammenhangs sinnvoll zu ordnen; im einzelnen mag auch Nāšī³ selber es mit der Konsequenz nicht immer genau genommen haben.

a) zum Gebrauch philosophischer Begriffe : Nāšī³ scheint zu Beginn einige geläufige Begriffe definiert zu haben, die der Philosophie und der Theologie gemeinsam waren. Da sind zuerst Substanz und Akzidens: nach Ansicht der „Philosophen“ werden sie auf die Dinge angewandt, sobald diese sub specie ihrer realen Existenz betrachtet werden; Substanz ist das, was in sich selbst, Akzidens das, was durch etwas anderes besteht. Solange etwas nur vorgestellt wird, ohne zu existieren, gilt diese Unterscheidung nicht (166). Offenbar wird hier also, aristotelisch gesprochen, allein die *πρώτη οὐσία* als solche anerkannt. Die Definition der Substanz ist weit verbreitet; Ḥwārizmī hat sie, mit direkter Zuschreibung an Aristoteles, in das Logikkapitel seiner *Mafātīḥ al-ʿulūm* aufgenommen (143, 6 VAN VLOTEN). Bezeichnend ist allerdings, daß er den *mutakallimūn* eine andere Interpretation des Begriffs zuschreibt (*ib.* 23, 3 ff.). Ašʿarī bringt die „philosophische“ Deutung mit den Christen zusammen (*Maq.* 306, 15 f.); sie verlangte ja sozusagen danach, daß man sie auch auf Gott anwandte. Die Muslime haben sich davor immer gescheut (vgl. etwa *Maq.* 155, 4 für die Muʿtaziliten); als die Karrāmīten es später taten (vgl. Baḡdādī, *Farq* 203, 6 ff.), ernteten sie einen Sturm des Entsetzens. Zum Problem im allgemeinen wäre vorläufig R. Azar, *Der Begriff der Substanz in der frühen christlich-arabischen und islamischen Gotteslehre*, Dissertation Bonn 1967, zu vergleichen (dort vor allem S. 128 ff.).

Eine weitere Bemerkung gilt dem Kausalitätsbegriff. Man unterscheidet zwischen Ursachen, deren Wirkung gleichzeitig mit ihnen gegeben ist, und anderen, die vor ihrer Wirkung schon vorhanden sind, ohne daß diese doch sofort eintreten müßte. Ersteres Verhältnis findet sich bei zwangsläufiger (naturgesetzlicher) Kausalität, das zweite bei freiwilliger Kausalität; im ersten Fall ist die Wirkung notwendig, im zweiten nur möglich (167). Ašʿarī bringt diese Distinktion — in stark übereinstimmendem Wortlaut — offenbar mit den Muʿtaziliten zusammen (*Maq.* 389, 2 ff.); sie spielte in der Diskussion um die Ewigkeit der Welt eine große Rolle (vgl. etwa Ġazzālī, *Tahāfut al-falāsifa* 74 ff. DUNYĀ).

b) **Epistemologie**. Zuerst eine kurze Bemerkung zum Wert isolierter Prophetenüberlieferung (*ḥabar al-wāḥid*): vorausgesetzt, daß letztere von einem gutbelemundeten Tradenten stammt, hat sie Beweiskraft in Fragen der juristischen Praxis (*fi l-ʿamal*), nicht dagegen in dogmatischen Dingen (*fi l-ʿilm*; **168**). Diese Lösung war umstritten, hat sich jedoch auf die Dauer allgemein durchgesetzt (vgl. zum Problem *Der Islam* 44/1968/43 ff.). — Dann eine Diskussion über die Erkenntnis nichtpräsenter, „verborgener“, Dinge (*mā ḡāba ʿannā* = was man nicht unmittelbar vor Augen hat): Die Dahriya meinte, man erkenne derlei nicht; erkennen könne man nur etwas, womit man Kontakt habe. Das erinnert an den Sensualismus, den man häufig den „Ketzer“ zuschrieb (vgl. z.B. Kulīnī, *Kāfi* I 78, -7; weiteres Material *Erkenntnislehre des ʿIcī* 258 ff. im Zusammenhang mit der Sumanīya). Man wehrte sich gegen ihn mit der Bemerkung, daß „Verborgenes“ doch zumindest vorstellbar (*mauhūm*) sei: wenn man jemanden kennt, wie er sitzt, so kann man sich auch vorstellen, wie er aussieht, wenn er steht; nur ist das dann kein „Wissen“ (**169**). — Daraus ergibt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Sinneswahrnehmungen und Verstandeserkenntnis. Die Lehrmeinungen sind in schematischer Disjunktion nebeneinandergestellt: a) die „aristotelische“ Lösung: jeder Verstandesinhalt (*maʿqūl*) geht auf eine Sinneserfahrung zurück; b) die „platonische“¹ Haltung: alles sinnlich Wahrnehmbare läßt sich auf Intelligibles zurückführen, und c) eine vermittelnde Meinung: keines von beiden lasse sich im andern auflösen, da mit jedem sich Dinge erkennen ließen, die auch dem andern nicht fernelägen (**170**). Nāṣiʿs Stellungnahme dazu (**171**) ist unten S. 146 übersetzt: er gibt dem Verstand als der letzten entscheidenden Instanz den Vorzug.

c) **Physik**: Nāṣiʿ beginnt mit Ausführungen zum Unendlichkeitsbegriff bei Aristoteles (**172**); sie sind übersetzt unten S. 151. Auch der nächste Abschnitt (**173**) referiert aristotelische Gedanken: „Sie behaupten, Werden und Vergehen (vollzögen sich) in der Substanz, Zuwachs und Minderung in der Quantität, Translation und Veränderung in der Qualität. (Dabei) trennen sie zwischen Werden und Vergehen und dem andern. Sie behaupten, Werden bestehe darin, daß etwas eine

¹ Beide Adjektive sind von mir zur Kennzeichnung hinzugesetzt; im Text bleiben die Lehren anonym.

vornehme Gestalt annehme, nachdem es zuvor erbärmlich war — wie wenn etwas ein Mensch wird, nachdem es ein Samentropfen war; Vergehen aber bestehe darin, daß es erbärmlich werde, nachdem es zuvor vornehm war — wie beim Vergehen des Menschen, wenn er zu Staub wird. Zuwachs sei Zuwachs eines Dinges in seinen Ausmaßen, seiner Aufmachung (? *zīy*) oder seiner Zahl, während es gleichzeitig in seiner Form (im aristotelischen Sinne) bestehen bleibt; Minderung sei dessen Minderung ebendarin, während es gleichzeitig in seiner Form bestehen bleibt. Veränderung sei Übertragung seiner Qualität von einem Ort an den andern“. Die zugrundeliegenden aristotelischen Begriffe γένεσις καὶ φθορά, αὔξεισις καὶ φθίσις¹, πορά und ἀλλοίωσις sind, als Arten der Bewegung, behandelt etwa *Cat.* 14. 15a, 13 ff.; *Phys.* V 2. 225b, 10 ff.; *Met.* XI 11 f. 1067b, 1 ff.; *De gen. et corr.* I 3. 317a, 32 ff. Die letztgenannte Stelle steht dabei offenbar am nächsten; hier sind Werden und Vergehen als Wandel zu einem höheren bzw. niederen Grad der Realität interpretiert (318b, 35 ff.), hier findet sich das Beispiel vom Entstehen des Menschen aus dem Samen (319b, 16), und hier ist auch bei den anderen Arten der Veränderung auf Weiterbestehen der Form Wert gelegt (ὑπομένον γε αὐτό; 319b, 13). Auffällig ist allerdings, daß die Translation (πορά) im Referat des Nāšī² unter die Qualität subsumiert wird; Aristoteles redet immer von μεταβολή κατὰ τόπον (so auch *De gen. et corr.* 319b, 32)². Unaristotelisch ist schließlich auch die Definition der Veränderung als Übertragung einer Qualität von einem Ort an den andern.

Eine kurze Bemerkung (174) weist schließlich darauf hin, daß gewisse Leute Werden und Vergehen mit den Begriffen „Verborgensein“ (*kumūn*) und „Sichtbarwerden“ (*zuhūr*) zu fassen suchten. Es könnte an Nazzām gedacht sein (zu ihm vgl. *Maq.* 327, 5 ff. und *Der Islam* 43/1967/241 ff.), vielleicht aber auch an irgendeine antike Theorie, die mit der Vorstellung des λόγος σπερματικός arbeitete. In den parallelen Referaten Ašʿarī's tauchen nur einmal die beiden Stichwörter *kumūn* und *zuhūr*

¹ Statt αὔξεισις auch αὔξη, statt φθίσις auch μείωσις.

² Die Schwierigkeit ließe sich mit einer Konjektur lösen: *wat-tanaqqul <fi l-makān> wat-taḡaiyur fi-l-kaifīya*. Da aber der Passus nicht ausdrücklich Aristoteles zugeschrieben, sondern mit einem anonymen *zaʿamū* eingeleitet wird, ist es vielleicht ratsam, ihn nicht zu verändern. In der näheren Ausführung des Themas, wie sie im restlichen Teil des Abschnitts gegeben wird, taucht die πορά nicht mehr auf.



zusammen auf; und genau dieses Beispiel zeigt, wieweit die Palette der der Möglichkeiten reichte: Viele „Ketzer“ (? *mulḥidūn*) sollen angenommen haben, daß Farben, Geschmäcker und Gerüche in der Erde, im Wasser und in der Luft „verborgen“ (latent) seien; durch Verlagerung (*intiḡāl*) und Verbindung zusammenpassender „Gestalten“ (*aṣkāl*) würden sie dann in den Früchten sichtbar. Zur Veranschaulichung der Theorie zog man das Safrankorn heran, das, in einen Topf mit Wasser geworfen, zuerst einmal „verborgen“ ist, dann aber, wenn es sich mit Zugehörigem „genährt“ hat, in Farbe und Geschmack „sichtbar“ wird (*Maq.* 329, 4 ff.). Der Zusammenhang dieser Gedanken bleibt im einzelnen noch zu untersuchen (vgl. vorläufig *Der Islam* 43/1967/256 ff.).

d) *Logik*: Die Auswahl der Beispiele ist von Interesse. In allen scheint es darum zu gehen, daß *mutakallimūn* sich von den gängigen Vorstellungen der aristotelischen Logik distanzieren. Da ist zuerst die Definition des Denkmöglichen (Absurden, *muḥāl*). Manche hielten dafür, daß es weder wahr noch falsch sei; denn etwas, das falsch sei, müsse auch wahr sein können, und umgekehrt, während Denkmögliches nie wahr sein kann. Die Theologen dagegen hielten den Begriff *muḥāl* nur für weiter als den des Falschen: würde jemand sagen „Die Welt ist ewig“ oder „Zehn ist die Hälfte von fünf“, so wäre dies denkunmöglich und falsch; die Aussage „NN sitzt“ dagegen ist, wenn der Betreffende in Wirklichkeit steht, nur falsch, aber doch Bezeichnung eines möglichen Faktums und insofern nicht denkunmöglich (175). Es ist bezeichnend, daß gerade die Ewigkeit der Welt unter die Denkmöglichkeiten gezählt wird; ein Philosoph hätte diese These allenfalls für falsch, normalerweise aber für wahr gehalten. Wenn ein Theologe sie unter die Absurditäten rechnete, mochte er nicht mehr damit zufrieden sein, daß sie dann nach philosophischer Ansicht nur weder wahr noch falsch sein sollte. Zum Umkreis der Diskussion wäre Aṣḥarī, *Maq.* 387, 7 ff. zu vergleichen¹.

¹ Eine Beispielsammlung absurder Fragen aus dem theologischen Bereich (etwa: Kann Gott sich selbst vernichten? Kann Gott seinesgleichen schaffen? usw.) findet sich im zweiten Band eines *K. at-Tanāḥī wat-taḥdīd*, das der Zaidit al-Mahdī li-dīn Allāh, gest. 404/1013, verfaßte (Hs. Şehit Ali Paşa 1580, fol. 1b ff.; vgl. Sezgin, *GAS* 1/569). Ich hoffe, auf den interessanten Passus in Kürze einmal zurückkommen zu können.



Ähnliche Meinungsverschiedenheit zeigt sich im nächsten Punkt, bei der Klassifikation der Fragen. Die Logiker (176) unterschieden zwischen *masʿalat ḥaḡr* und *masʿalat tafwīd*. Unter dem ersten verstanden sie Fragen mit „eingeschränkter“ Antwortmöglichkeit, Doppelfragen also, wo durch die Formulierung die Möglichkeit „versperrt“ ist, in der Antwort über die vorgegebene Alternative hinauszugehen (Beispiel: „Steht Zaid oder sitzt er?“); unter dem zweiten Fragen mit offener Antwortmöglichkeit, bei denen es dem Antwortenden „überlassen“ ist, was er erwidert (Beispiel: „Was ist der Mensch?“). Dagegen erhoben sich verschiedene Einwände (177): Bei einer Alternativfrage sei es dennoch dem Antwortenden „überlassen“, auch mit dem Genus (des von der Alternative erfaßten Subjektes?) zu antworten¹. Umgekehrt sei man bei einer offenen Frage wie „Was ist der Mensch?“ doch in seiner Antwort auf das Genus „Mensch“ „eingeschränkt“². Und schließlich: nicht für jede zweiteilige Frage gilt, daß jeder ihrer Teile wirklich eine Alternative ausdrückt. Wenn jemand fragt „Kann Gott sich selber schaffen oder nicht?“ oder „Vermag Gott n i c h t s“³ oder „vermag er das nicht?“, so ist das zwar eine zweiteilige Frage; aber die Alternative ist absurd und verdient infolgedessen keine Antwort, die sich auf sie „beschränkt“⁴. Wiederum zeigen die Beispiele, daß wir es bei den Kritikern mit Theologen zu tun haben. Zu der Unterscheidung selber wäre die Parallele bei dem jüdischen *mutakallim* Qirqisānī zu vergleichen (übers. von Vajda in: REJ 122/1963/16); er allerdings spricht von *masʿalat ḥasm* „restriktiver Frage“ statt von *masʿalat ḥaḡr*. Daß Nāṣīʿs Terminologie offenbar die

¹ Was ist gemeint? Vielleicht ist an ein Beispiel gedacht wie „Ist Zaid verstandbegabt oder nicht?“; darauf ließe sich einfach antworten: „Er ist (doch) ein Mensch (und insofern per se verstandbegabt)“.

² M. a. W.: man kann nicht sagen „Er ist ein Stein“.

³ *A-yaqduru ʿalā lā-ṣaiʿ am lā yaqduru ʿalaih*. Die Formulierung ist im Arabischen deutlicher als im Deutschen: die Stellung des *lā* läßt keinen Zweifel daran, daß nicht das Vermögen negiert wird, sondern sein Objekt. Eindeutiger wäre zweifellos die Übersetzung „Vermag Gott (ein) Nichts (zu schaffen) oder vermag er das nicht?“. Jedoch wäre damit verwischt, daß die Formulierung im Arabischen eigentlich nur möglich ist bei *ṣaiʿ* und *lā-ṣaiʿ*, „etwas“ und „nichts“; darauf beruht die Überzeugungskraft des Sophismas. „Vermag Gott einen Menschen zu schaffen?“, müßte ebenso explizit ausgedrückt werden wie im Deutschen: *a-yaqduru an yaḥluqa insānan*.

⁴ Die Logiker hätten dies, entsprechend der obigen Definition des Denkmöglichen, wohl gar nicht als Frage im echten Sinne des Wortes gelten lassen.

geläufigere war, geht aus dem Wortgebrauch bei Ibn Sīnā hervor (*Šifāʾ* VI: *al-Ġadal*, S. 308, 3 ff.).

Die Diskussion um die Abgrenzung zwischen kontradiktorischem und konträrem Gegenteil (178) ist, da offenbar auch für Nāṣi² selber bezeichnend, unten S. 150 übersetzt. — Kurz berührt wird in 179 ein *ih̄tilaf* über die Allgemeingültigkeit indefiniter Aussagen: „Plato sagte: Die Aussage ‚Der Mensch ist ein Lebewesen‘ ist dem Allgemeinen (ʿāmm) näher als dem Speziellen (*ḥāṣṣ*). Aristoteles sagte: Das gilt im (Bereich des) Notwendigen. Beim Möglichen aber gilt, daß, würde man sagen ‚Der Mensch kann schreiben‘¹, (diese) Aussage nur einen Teil der Menschen einschliesse; dies steht also dem Speziellen näher“. Da ist Plato retrospektiv als Vorläufer des Aristoteles gesehen. Dadurch daß letzterer den Begriff der *δύναμις* einführt, kann er schärfer differenzieren: nur wenn das Prädikat ein notwendig Zugehörendes umschreibt, das Genus oder die Differentia, ist eine indefinite Aussage universell zu werten; wird aber nur ein proprium oder ein Akzidens ausgesagt, so ist sie eher partikulär. Es fällt auf, daß statt der üblichen philosophischen Termini *kullī* und *ḡuzʿī* die juristischen Begriffe ʿāmm und *ḥāṣṣ* verwandt werden; sollte auch hier, trotz der antiken Autoritäten, der Umkreis theologisch gewesen sein?

Der Eindruck verstärkt sich, wenn zu Ende von 182 noch einmal auf die Diskussion zurückgegriffen wird. Dort heißt es, daß man nicht sagen könne, das Spezielle sei etwas anderes als das Allgemeine, wenn (in der indefiniten Aussage) das Allgemeine zugleich das Spezielle sei und doch auch wieder nicht (s.u. S. 105). Das scheint auf eine Kritik am Satz vom ausgeschlossenen Dritten hinzuzielen; sie aber wird zuvor mit theologischen Argumenten begründet. Da heißt es bei manchen Theologen (offenbar Kullābiten), die Attribute Gottes und jedes andern Trägers von Eigenschaften (*mauṣūf*) seien weder mit ihm identisch noch von ihm verschieden noch Teil von ihm²; andere behaupten dies zumindest von seinen Wesenseigenschaften. Dann aber muß man den Satz vom ausgeschlossenen Dritten zumindest erweitern: „Alles, was nicht das Ding selber ist, ist etwas anderes als es oder ein Teil von ihm oder

¹ Wörtlich: „Der Mensch ist ein Schreiber“.

² Vgl. meinen Aufsatz in: *Oriens* 18-19/1967, dort S. 109 ff.

eine seiner Eigenschaften“ (180). Manche scheinen Identität zwischen zwei Dingen ganz für unmöglich gehalten zu haben (181).

Dasselbe wird dann noch einmal am Beispiel der Zahlen demonstriert: „Sie sagen: Von der Eins, die ein Teil der Zehn ist, läßt sich weder sagen, sie sei die Zehn, noch, sie sei sie nicht. Denn die Zehn ist selbst die Eins und die Neun; wie könnte man also sagen, die (Eins) sei nicht die (Zehn)? Und zudem: Wenn die Eins von der Zehn unterschieden werden (muß), um im positiven und im negativen Sinne (?)¹ über sie (die Eins) ein Urteil abzugeben, so bleibt uns überhaupt keine Zehn mehr; denn die Wesenheit existiert nicht mehr, wenn einer ihrer Teile nicht mehr existiert. Also kann man über sie (auch) kein Urteil mehr abgeben, weder derart, daß sie die (Eins) ist, noch daß sie sie nicht ist. — Andere sagen: Die Aussage ‚Die Eins ist ein Teil der Zehn‘ hat (nur) übertragene Bedeutung; denn hier ist nicht eine Zehn, zu der die Eins in Relation stünde, so daß man sagen könnte, sie sei ein Teil von ihr, wie etwa der Vater zum Sohn und der Herr zum Knecht. Daß etwas zu etwas anderm in Relation steht, gilt nur dann, wenn beider Substanzen (*ʿaināhumā*) derart für sich bestehen, daß jedes vom andern verschieden ist. — Aufgründdessen sagen sie: Es ist nicht richtig, zu sagen, das Spezielle sei verschieden vom Allgemeinen, wenn das Allgemeine (zugleich) das Spezielle ist und auch nicht ist, und ebensowenig, der Teil sei verschieden vom Ganzen“ (182).

e) **Astronomie:** Zu Anfang ein langer doxographischer Abschnitt über die Beschaffenheit des Himmels und der Sterne (183): „Aristoteles sagt: Der Himmel ist ein fünfter Körper, der nicht zu den vier Elementen gehört. Er behauptet, daß die (Gestirne), wären sie Feuer oder Luft, nach oben steigen würden, wären sie dagegen Wasser oder Erde, herunterfielen². — (Andere) behaupten: Die Sterne haben eine

¹ *lahū wa-ʿalaihī*. Ich folge in der Übersetzung einem Vorschlag von M. Ullmann.

² Vgl. *De caelo* I 2. 269a, 17 f. und 31 ff. Aristoteles selber spricht nicht von einem „fünften Körper“, sondern vom „ersten Körper“ (πρῶτον σῶμα). Der Begriff πέμπτον σῶμα stammt aus der späteren doxographischen Tradition; vgl. allgemein P. Moraux, Art. „Quinta Essentia“ in RE XXIV 1, 1196 ff., vor allem Sp. 1226. Daß Nāšī² beide Begriffe verwechselt, heißt nicht unbedingt, daß er Aristoteles nicht gelesen habe; schon Ibn al-Biṭrīq hatte den „fünften Körper“ in seine Übersetzung der *Meteorologie* hineingeschmuggelt (21, 6 PETRAITIS: *ustuquṣṣ ḥāmīs*). Dasselbe gilt für die von Badawī edierte arabische Version des Traktates *De caelo* (255, 6 f.: *ʿirm ḥāmīs*).



Feuernatur und bewegen sich nur nach oben, es sei denn sie befinden sich¹ in ihrer Welt, der Welt des Feuers². — Andere behaupten, die Himmelssphäre sei kalt und darum der Hitze der Sterne und der Sonne entgegengesetzt. — Andere behaupten, die Sterne seien Luken (*kuwā*) in der Himmelssphäre, und ihr Licht rühre allein daher, daß die Sonnenstrahlen sich ausbreiten und dann in diesen Luken³ sammeln. — Andere behaupten, die Sterne seien Stellen an der Himmelssphäre, an denen sich das Licht sammle, das von den Erdenbewohnern⁴ nach oben steigt, und die es dann aufnahmen. Eben dies sagen sie auch von der Sonne und vom Mond⁵. — Die Dualisten sagen: Die Sterne sind Teufel, die unterhalb der Himmelssphäre angefesselt sind⁶. — Andere behaupten: Die Sterne sind aus den Elementen zusammengesetzt. Die Astrologen jedoch unterscheiden solche mit Feuernatur, mit Luftnatur, mit Wassernatur und mit Erdnatur⁷. — Gewisse Leute sagen: Sie kleben an der Himmelssphäre⁸. Und andere: Sie sind vielmehr zwischen Himmel und Erde aufgehängt“. Doxographische Ausführungen zum gleichen

¹ *illā annahā* ist Konjekture. Möglich, jedoch vom Sinn her weniger wahrscheinlich ist auch *li-annahā* „weil sie sich befinden“.

² Zu vergleichen mit der stoischen Lehre, die *Placita Philosophorum* II 15, 2 berichtet wird? (vgl. die arabische Übersetzung bei Daiber 197). Wesentlich an ihr ist wohl, daß die ewige Kreisbewegung, von der Aristoteles ausging, geleugnet wird. Daraus ergibt sich, daß die Sterne, ihrer Feuernatur wegen (zu ihr vgl. *Epinomis* 982A), sich auf das Empyreum zubewegen und dort zur Ruhe kommen.

³ So in der Handschrift an beiden Stellen. Wenn man sich entschliesse, stattdessen *kurā* „Kugeln“ zu lesen, so ließe sich an sphärische Konvexspiegel denken, welche die Strahlen der unter dem Horizont verschwundenen und darum selber für uns nicht sichtbaren Sonne bündeln und auf die Erde werfen. Ich verdanke diese Anregung M. Schramm, Tübingen.

⁴ S. u. S. 111, Anm. 1.

⁵ Ist dies nur eine Uminterpretation der unten S. 111 genannten stoischen Lehre, daß die Sterne sich von irdischen Ausdünstungen ernähren? Die Formulierung ist an beiden Stellen sehr ähnlich. Oder sind Gedanken des Manichäismus gemeint? (vgl. etwa Widengren, *Mani* 59). Von ihm ist ja im nächsten Referat die Rede.

⁶ Eine manichäische Vorstellung: der Mythos von den an den Himmel gefesselten Archonten und ihrer Verführung durch die Lichtjungfrau (vgl. *Škand Gumānīk Vičār* XVI 29, S. 252 f. DE MENASCE und Widengren, *Mani und der Manichäismus* 60 ff.). Das im Epiktet-Kommentar des Simplicios dazu bewahrte Material ist behandelt von I. Hadot in: *Archiv Gesch. Phil.* 51/1969/52 ff.

⁷ Vgl. die verwandten Gedanken bei Ptolemaios, *Tetrabiblos* I 4 f.

⁸ Vgl. die Lehre des Anaximenes, wonach die Sterne in den Himmel hineingesteckt sind wie die Nägel (ᾗλοι) in den Schild (Diels-Kranz, *Vorsokratiker* I 93, 26 = Anaximenes A 14).

Thema finden sich im Umkreis des Nāšī² bei dem zwei bis drei Generationen jüngeren Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī (*Badʿ wat-taʿrīḥ* II 19, 2 ff. und 20, 10 ff.). Jedoch ist dieser von den *Placita Philosophorum* des Pseudo-Plutarch abhängig (vgl. Daiber, *Die arabische Übersetzung der Placita Philosophorum* 6; 117 f. und 197 mit Apparat zur Stelle); eine nähere Beziehung zu Nāšī's Text besteht nicht.

Aus diesen allgemeinen Erörterungen über die Natur der Gestirne ergab sich die Diskussion über ihre Beseeltheit. Nāšī² referiert die Meinung der Peripatetiker und greift selber in die Diskussion ein; wie der Christ Johannes Philoponos spürt auch er, als muslimischer Theologe, wie in dieser Lehre die antiken Götter weiterleben (184). Der Abschnitt ist unten S. 152 ff. übersetzt; dort ist auch der Zusammenhang im einzelnen dargestellt. Es erhob sich nun die Frage, wie die Theorie der Gestirnsseelen sich mit der Lehre vom unbewegten Bewegten vertrage; das Problem beschäftigt die Aristoteles-Forschung bis heute (vgl. P. Moraux, Art. *Quinta Essentia* in RE XXIV 1, dort vor allem Sp. 1198 ff.). Für Nāšī² existiert es anscheinend nicht; er stellt Referat neben Referat: „Aristoteles sagt: Die Himmelssphäre¹ bewegt sich nicht aufgrund ihrer Natur noch auch durch die Seele, die in ihr wohnt. Denn was sich aufgrund seiner Natur bewegt, strebt nur auf eines zu, nämlich seinen (natürlichen) Platz (*mustaqarruhū* = οἰκεῖος τόπος), und wenn es dorthin gelangt ist, dann kommt es zur Ruhe; die Himmelssphäre dagegen bewegt sich immer. Und was sich durch seine Seele bewegt, das bewegt sich nur aufgrund eines Willensaktes (*irāda* = βούλησις) oder wegen einer Zornesregung (*ḡadab* = θυμός) oder einer Begierde (*šahwa* = ἐπιθυμία). Was sich nun wegen einer Zornesregung oder einer Begierde bewegt, ist ruhig, wenn diese abgeklungen ist; und was sich aufgrund eines Willensaktes bewegt, kann (zumindest) zur Ruhe kommen und braucht das, was in ihm steckt, nicht zu realisieren. Bei der Himmelssphäre aber verhält es sich nicht so. Er behauptete, die Himmelssphäre bewege sich wegen der ihr zugehörigen Ursache, welche sie fortwährend bewegt, nämlich dem Schöpfer nach seiner Ansicht; dieser aber bewege sich (selber) überhaupt nicht. Nicht jedes Bewegende sei notwendigerweise auch bewegt; denn der Geliebte bewege den Liebenden, ohne sich selber

¹ *al-falak*, ὁ οὐρανός. Gemeint ist das All überhaupt, im besonderen dann die Fixsternsphäre.

zu bewegen, und der Magnetstein bewege das Eisen, ohne selber sich zu bewegen“ (185). Das beruht auf Stellen wie *De caelo* II 3. 286a, 3 ff. und II 12. 292a, 18 ff., auch III 2. 300a, 27 ff.; *Phys.* VIII 5. 258b, 4 ff. (und vorher); *Met.* XII 6 f. (dort 1072b, 3 auch das bekannte κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον) usw. Die Unterscheidung von βούλησις, θυμός und ἐπιθυμία ist *De anima* II 3. 414b, 2 entnommen; die arabische Übersetzung¹ benutzt genau dieselben Vokabeln wie Nāši². Der Beweis für den unbewegten Beweger ist erwähnt auch bei Maqdisi, *Badʿ wat-taʿrīḥ* II 15, 1 ff., wiederum in von Nāši³ abweichender Form. Auffällig ist, wie stark an unserer Stelle die Seele als bewegendes Element ausgeschlossen wird; auch der freie Wille (*irāda* oder *iḥtiyār*), auf dem man sonst meist insistierte, wird verworfen (vgl. zum Problem unten S. 153). Sollte eine Interpretation im Sinne des Johannes Philoponos übernommen sein? Dabei wäre allerdings zu bedenken, daß er die Gestirnsseelen ganz leugnete; hier scheint ihre Existenz, wenngleich nun ohne alle Folgen, immer noch angenommen.

Eine christliche Variante des Systems begegnet dann sicherlich im nächsten Paragraphen: „Ein Anhänger einer Offenbarungsreligion³ sagt: Die Bewegung der (Himmelssphäre) rührt nicht einfach so aus der Existenz des Schöpfers, daß sie (von ihm) verursacht und ihrer Ursache verbunden wäre, sondern insofern er sie aus freiem Willen bewegt derart, daß er diese (Bewegung), wann immer er will, wieder aufhören lassen kann. Deswegen dauert die Bewegung der Himmelssphäre auch fort, da weder ein natürliches Prinzip sie bewegt, das nach seiner Welt strebt, weil es in (dieser) seiner Welt <...>, noch eine Seele, die überdrüssig werden (könnte), noch eine Zornesregung oder eine Begierde, die erschlaffen (könnten). Wäre etwas Derartiges (das bewegende Moment), so würde dies notwendig dazu führen, daß sie zur Ruhe kommt“ (186). Wieder mag man hier an Johannes Philoponos denken. Auffällig wäre dann allerdings, daß das Problem der Ewigkeit der Welt, um das es ihm doch vor allem ging, gar nicht berührt wird (vgl. zur Fragestellung vor allem den Traktat des Fārābī gegen „Yaḥyā an-Naḥwī“, behandelt

¹ Sie ist vielleicht fälschlich Ishāq b. Ḥunain zugeschrieben (s. u. S. 149).

² Vgl. auch Alexander von Aphrodisias, *Fī mabādiʿ al-kull* in: Badawī, *Aristū ʿinda l-ʿArab* 254, 11 f.; dort steht aber *ṣauq* für ἐπιθυμία statt *ṣahwa*.

³ *Baʿd al-millīyīn*; so nach Konjekturen.



und übersetzt von M. Mahdi in: JNES 26/1967/233 ff., und den Artikel von H. A. Davidson, *John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation* in: JAOS 89/1969/357 ff.).

f) **Astrologie**: Der Abschnitt sei insgesamt übersetzt: **187** „Die Astrologen (*munağğimūn*) sind verschiedener Meinung bezüglich der ἐρωτήσεις (*masāʿil*, lat. interrogationes)¹ und der καταρχαί (*iḥtiyārāt*, lat. electiones)². Einer von ihnen sagt: Das ist dasselbe. Beweis dafür ist, daß, käme ein Mann (zu uns) und ‚befragte‘ (die Sterne) nach (den Aussichten seiner) Heirat und wir sähen (in den Sternen) Glück für diese Heirat, dieser (Mann) unmöglich jemals anders als zu einem günstigen Zeitpunkt heiraten könnte, mag dieser nun (eigens) für ihn ‚gewählt‘ werden oder nicht. Er fügt hinzu: Wir haben das ausprobiert; es stimmt“. — **188** „Ptolemaios sagt: Es gibt weder καταρχαί noch ἐρωτήσεις auf dieser Welt, sondern nur nativitates (*mawālīd*) und revolutiones annorum (*tahwīl as-sinīn*)³. Denn es ist undenkbar, daß, wenn jemand aufgrund einer ‚Wahl‘ eine Reise macht oder heiratet und ihm in seinem Geburts-horoskop und im ‚Wandel der Jahre‘ eine schlechte Reise und eine schlechte Heirat bestimmt sind, dies nun in Ordnung käme dadurch, daß er ‚wählt‘ und ‚befragt‘, oder das, worauf ein richtig gestelltes Geburtshoroskop hinweist, dadurch aufgehoben würde“⁴. — **189** „Dorotheos (von Sidon)⁵ sagt: Es ist undenkbar, daß in einem richtig gestellten Geburtshoroskop eine schlechte Reise und eine schlechte Heirat steht,

¹ Gemeint ist, daß man die Sterne nach dem Gelingen einer bestimmten Aktion „befragt“.

² Die Methode, daß man für eine bestimmte Aktion entsprechend der Gestirnstellung den günstigsten Zeitpunkt „wählt“.

³ Gemeint ist das genethliologische System, das vom Geburtshoroskop ausging: die Geschehnisse des Menschen sind durch die Konstellation zur Zeit seiner Geburt vorausbestimmt (vgl. dazu Ptolemaios, *Tetrabiblos* III 3). Für die *revolutiones annorum* gibt es anscheinend kein griechisches Vorbild; vgl. zum Begriff C.A. Nallino in: *Raccolta* V 16.

⁴ Vgl. Nallino, *Raccolta* V 10 f.

⁵ Die Handschrift liest دورتيوس. Das ist natürlich letzten Endes aus دورتيوس verschrieben. Da sich die Korruptele aber in vielen arabischen Werken findet und sozusagen „offiziell“ geworden ist, wurde der Text hier nicht emendiert. Vgl. zu Dorotheos die Arbeit von V. Stegemann, *Die Fragmente des Dorotheos von Sidon*, Heidelberg 1939 (dort vor allem S. 28 ff. zu seiner Stellung bei den Arabern).



während bei der ‚Wahl‘ das Gegenteil, nämlich eine gute, herauskommt“³.

190 „Einer von ihnen sagt: Ἐρωτήσεις und καταρχαί gibt es auf dieser Welt gar nicht; authentisch sind nur der Beginn der Dinge, das Geburtshoroskop und dessen directio¹ zu Glück und Unglück. Beweis dafür ist, daß, wenn man zum selben Zeitpunkt Gutes und Böses, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod, Geben und Nehmen beobachtet, dieser Zeitpunkt schlechterdings nicht für jeden, den solches trifft, gelten kann. Gälte er aber nur für den einen und nicht für den andern, so wäre auch dies undenkbar, weil jeder wie der andere zu beurteilen ist. Er sagt: Wenn wir das sehen, so erkennen wir, daß (das Geschick) von Anfang her (bestimmt ist) und daß es um nichts anderes geht als die directio zu Glück bzw. Unglück.“²

191 „Die Philosophen lehnen es insgesamt ab und halten es für falsch, daß die Gestirne die Seelen bestimmen. Sie behaupten, die Seele sei die Ursache der Sphärenbewegung; da könnten dann die Bestimmungen der Sphäre sich nicht auf die vergänglichen Körper erstrecken.“ —

192 „Nazzām erlaubte die Astrologie. Er sagte: In ihr erweist sich, daß Gott um die verborgenen Dinge weiß“.

Zum größeren Zusammenhang des Abschnitts vergleiche man C.A. Nallino in EI³ s.v. *Astrologie* und in *Raccolta* V 1 ff. Interessant für die islamische Theologie ist die Nachricht über Nazzām (**192**); daß die Astrologie (oder die Wahrsagerei ganz allgemein) als Beweis für die göttliche πρόνοια genommen wurde, ist ein antiker Gedanke (etwa in der Stoa, dort allerdings, anders als bei Nazzām, verbunden mit dem Glauben an das Fatum: vgl. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* II 1187-1195; Cicero, *De nat. deor.* II 12 mit Kommentar von A.S. Pease 578 f. zur Stelle; auch Pohlenz, *Stoa* I 106 f. und 218; II 62). Im *kalām* steht er ziemlich isoliert; Nazzām's Onkel und Lehrer Abū l-Hudail polemisierte gegen die Astrologie, ebenso sein Kollege Ġa'far b. Ḥarb und später al-Ġubbā'ī (vgl. die Angaben bei Qāḍī 'Abdalġabbār, *Tatbit dalā'il*

¹ Vgl. dazu Nallino, *Raccolta* V 11 nach Ibn Abī r-Riġāl: Dorotheos hat die Ἐρωτήσεις ausgeschlossen, *iḥtiyārāt* und *mawālīd* dagegen ineingesetzt.

² *tasyīr* = ἄφεςις, die „Richtung“ der Planetenbahn (vgl. Nallino 11 ff. und Stegemann, *Dorotheos* 127 f. und vorher).

³ Wiederum ist anscheinend, wie in **188**, das ptolemäische System gemeint, vielleicht in etwas weiterentwickelter Form. Sind etwa zwei Quellen kontaminiert?

an-nubūwa 538, apu. ff. und 640, pu. ff.). Čāḥiṣ findet es erwähnenswert, daß ein Schwager Nazzām's an die Sterne glaubte (vgl. *Ḥayawān* I 148, 6 f.).

g) Meteorologie: **193** „Gewisse Leute behaupten, die aufsteigenden Ausdünstungen der Erdenbewohner¹ nährten die Sonne, den Mond und die Sterne in der Weise, wie das Öl den Docht nährte, so daß er erhalten bleibt (und nicht verzehrt wird). Sie behaupten, die Sterne würden größer bzw. kleiner und ihr Licht werde geringer oder mehr, je nachdem sie die Ausdünstungen der Erde, von denen sie sich nähren, in sich aufnehmen.“ — **194** „Die meisten Philosophen mißbilligen dies und sagen: Sonne und Mond <und> alle Himmelskörper sind kein Element, weder heiß noch kalt, weder feucht noch trocken. Sie behaupten, die Hitze, welche wir von der Sonne verspüren, sei nur die Hitze des Feuers, welches sich unter der Sphäre befindet, und die Sonnenstrahlen ließen sie zu uns gelangen.“ Das erste wird in den *Placita Philosophorum* als Lehre des Heraklit und der Stoiker überliefert (II 17, 4; vgl. die arabische Fassung bei Daiber 201; dazu von Arnim, SVF I 121. 501. 504. II 579. 690 für Zeno, Kleanthes und Chrysipp). Das zweite kommt der Ansicht des Aristoteles sehr nahe (s.o. **183** und *Meteor.* I 3. 339b, 16 ff. mit der arabischen Übersetzung des Yaḥyā b. al-Biṭrīq 18, 8 ff. PETRAITIS). Allerdings redet er weniger von Feuer unter der Sphäre als vielmehr von Luft, die durch die Reibung der kreisenden Sphären erhitzt wird (vgl. *De caelo* II 7. 289a, 20 ff.); auch die Rolle der Sonnenstrahlen bleibt bei ihm unerwähnt².

¹ *ruṭūbāt al-arḍiyyīn*. Ebenso wie an der Parallelstelle ١٢٠, 15 (s.o. S. 106). sind bei *arḍiyyīn* auch hier deutlich zweimal die y-Punkte gesetzt. Allerdings hat der Konsonanten-*rasm* an beiden Stellen ebenso jeweils nur ein Häkchen, so daß von daher die Lesung *araḍīn* „Erde“ sich rechtfertigen ließe; der Plural könnte, worin mich M. Ullmann bestätigt, durchaus sinngemäß für den Singular stehen, wenn man an die sieben Erden (die Klimata) denkt. Jedoch zeigt die Handschrift nicht wenige Fälle, in denen die Punktation der Absicht des Textes näher kommt als der Konsonanten-*rasm*; schon in der unmittelbar folgenden Zeile sind die Wörter *al-fatīla* und *tabqā* zwar voll punktiert, aber jeweils nur mit einem Häkchen geschrieben. Zudem fällt auf, daß im nächsten Satz von *ruṭūbat al-arḍ* die Rede ist; da wird man doch fragen müssen, warum vorher der Plural *araḍīn* hätte gewählt sein sollen. Vom Zusammenhang her liegt die Lesung *araḍīn* gewiß näher; die Stoiker, deren Lehre hier referiert wird (s.u.), dachten an den Dunst, der vom Meer aufsteigt.

² Daß die Wärme durch die Sonnenstrahlen hervorgerufen werde, ist bei Johannes Philoponos stark betont (vgl. Böhm, *Johannes Philoponos* 320 ff. nach *Contra Proclum*

195 „Aristoteles sagt: Donner und Blitz haben einunddieselbe Ursache, nämlich daß eine Wolke an sich selber Feuer schlägt. Die Augen nehmen das, was in ihr vorgeht, vor dem Geräusch wahr; dann erst kommt das Geräusch.“ Zu vergleichen ist *Meteor.* II 9. 369a, 10 ff. (in der arabischen Übersetzung des Ibn al-Biṭrīq, 80 ff. PETRAITIS) und *Placita Philosophorum* III 3, 14 (in der arabischen Übersetzung 225, 12 ff. DAIBER), weiterhin — diesmal nicht unmittelbar von den *Placita* abhängig — Maqdisī, *Badʿ wat-taʿrīḥ* II 33, -4 ff. Keine dieser arabischen Versionen hat in ihrer Wortwahl direkt auf Nāšīʿ eingewirkt.

196 „(Aristoteles) sagt (weiterhin): Daß Rauhref, Schnee, Hagel, Platzregen, Sprühregen und Tau sich unterscheiden, hat folgende Ursache: Wenn die Feuchtigkeit in einzelnen Partikeln (*munqaṭiʿatan*) herabkommt, nennt man das Sprühregen; wenn sie in großen Partikeln herabkommt, ist es ein Platzregen. Wenn der Dunst sich nicht sehr hebt, weil die in ihm befindliche aufsteigende Wärme zu gering und sein Feuchtigkeitsgehalt zu hoch ist, dann ist das Tau; und wenn diesen Tau Kälte trifft, bevor er zu Wasser wird, so ist das Reif. Er behauptet, der Dunst steige nicht hoch, solange kein klares Wetter sei, und er verdichte sich nicht, wenn Wind herrsche; er erhebe sich auch nicht sehr, so daß es auf den hohen Berggipfeln keinen Reif gebe. Er sagt: Wenn in einer Wolke das Wasser gefriert, wird das Schnee; wenn der Dunst gefriert, wird er zu Reif.“ Zu vergleichen wäre *Meteor.* I 9-12 (in der arabischen Übersetzung des Ibn al-Biṭrīq 35 ff. PETRAITIS). Nāšīʿ berührt sich hier gelegentlich ziemlich eng mit Ibn al-Biṭrīq (vgl. etwa 63, -4 f. mit 37, apu. f. PETRAITIS). Jedoch ist auch diesmal die arabische Aristotelesübersetzung nicht direkte Vorlage: Nāšīʿ bezeichnet „Tau“ mit dem Worte *ṭall*, Ibn al-Biṭrīq mit *nadā* (z.B. 37, 10 PETRAITIS).

Aus dem folgenden Abschnitt (**197**) spricht wiederum der Theologe. Gott kann die Naturgesetze durchbrechen: er kann plötzlich Regen schenken, wenn man ihn darum bittet, und die Seeleute aus der Sturmesnot befreien, wenn sie ihn anrufen, andererseits auch einen Bösewicht an seiner Übeltat zugrundegehen lassen. Manches ist uns davon so geläufig geworden, daß ein Laie darin Naturgesetzlichkeit walten sieht,

14 und *In Meteor.* 42 f.; auch Böhm 335); jedoch hat er die Lehre von der quinta essentia abgelehnt (vgl. Böhm 326 f.).

so z.B. der böse Blick. Dieses Stichwort schafft Übergang zum folgenden Komplex, der

h) **Physiognomik: 198** „(Da gibt es) Leute, die nicht davon abgehen¹, daß man den Charakter der Menschen (aus ihren Gesichtszügen) erschließen könne. Sie beobachten die Gemütszustände: Zorn und Zufriedenheit, Freude und Trauer usw. und schauen dann darauf, wie der Körperbau (*ḥalq*) beschaffen ist. Wenn sie dann (wieder) ein Beispiel dafür sehen, wie ein Mensch aussieht, wenn er in einem solchen Gemütszustand ist, beurteilen sie es ebenso und halten sich dann an diese Analogie, ohne davon abzugehen. Aristoteles und seine Anhänger behaupten, die Physiognomik gehe beim Menschen so vor. Sie gehe auch so vor, daß sie Dinge aus der Tierwelt als Parallele heranziehe: wenn ein Mensch aussehe wie ein Raubtier, dann habe er auch einen solchen Charakter. Wenn er mit einem Raubtier und mit anderm Ähnlichkeit hat, dann schauen sie, wo die stärkere Ähnlichkeit liegt, und beurteilen ihn von dorthier; wenn sich mehreres vermischt, fällt das Urteil dementsprechend aus. Er argumentierte damit, daß die Seelenkräfte Gestalt annehmen (*taḥtaliqū*) entsprechend den Instrumenten und den Körpern, welche sie aufnehmen; deshalb könne man auf die Verschiedenheit der Seele schließen entsprechend dem, was von ihren Kräften an den Körpern sichtbar wird“. Zwei Texte bieten sich als Vorlage dieses Referates an: das pseudepigraphische Werk über Physiognomik, das von Ibn an-Nadīm erwähnt wird (*Fihrist* 314, 10 FLÜGEL) und der Abschnitt über *firāsa* in

¹ Der Abschnitt beginnt, wenn die von mir gewählte Gliederung richtig ist, im arabischen Text sehr abrupt; man müßte das auf das Konto seines fragmentarischen Erhaltungszustandes setzen. Anders verhielte es sich, wenn man sich entschlosse, den letzten Satz des vorausgehenden Abschnitts hierher zu setzen. Dann ergäbe sich folgende Übersetzung: „Wenn (jemand) sich über etwas freut, so stellen Leute, die nicht davon abgehen ..., damit Experimente an. Sie beobachten ...“. Jedoch scheint es mir näherliegend, den Satz bei dem vorherigen Abschnitt zu belassen. Er gehört dann mit zur theologischen Erklärung des bösen Blicks: „Wenn (Gott jemandem) mit etwas eine Freude bereitet, so stellt er ihn damit auf die Probe (und wenn dieser die Probe nicht besteht, sich etwa undankbar dafür zeigt, so kann ihm durch den bösen Blick die Freude wieder zerstört werden)“. Das Ganze wäre dann ein Versuch, den Glauben an den bösen Blick von seiner fatalistischen Komponente zu befreien und in eine allgemeine Theodizee einzubauen. Muʿtazilitische Äußerungen zum bösen Blick (Nazzām [?], Ḡubbāʿī etc.) sind zusammengestellt von Köbert in: *Der Islam* 28/1948/116 ff.

dem pseudaristotelischen *Sirr al-asrār* (in zwei Rezensionen erhalten; vgl. für die östliche Rezension Badawī, *al-Uṣūl al-yūnāniya lin-naẓariyāt as-siyāsiya fi l-Islām*, S. 117 ff.¹, und für die westliche vorläufig die hebräische Version, übersetzt von T. Gaster in: JRAS 1908, S. 148 ff.). Letzteres ist jedoch mit Sicherheit auszuschließen: der Vergleich mit Tieren, von dem Nāṣi² spricht, findet sich in beiden Rezensionen nicht. Ausgeführt ist er dagegen in dem andern Werk, den Φυσιονομικά, die in ihrer griechischen Fassung in den von R. Förster herausgegebenen *Scriptores Physiognomici* vorliegen (Bd. I, Leipzig 1893, S. 1 ff., dort S. 40 ff.) und in ihrer arabischen Version in einer Istanbuler Handschrift erhalten zu sein scheinen (vgl. die Bemerkungen zum Inhalt bei T. Fahd, *La divination arabe* 381 f.)²; hieraus dürfte Nāṣi² übernommen haben. Zwar bleibt theoretisch immer noch die Frage, ob er das Werk direkt vor sich hatte oder es ihm etwa nur in der Zusammenfassung eines früheren Doxographen zugänglich war; jedoch wird sie vielleicht schon durch den folgenden Abschnitt gelöst.

Dort (199) folgt nämlich eine „materialistische“ Variante dieser Theorie, die mit medizinischen Vorstellungen arbeitet: die Seele folgt der Natur, so wie sie durch die Säftemischung prädisponiert ist; der, bei dem die gelbe Galle überwiegt, neigt zu Schärfe und Jähzorn. Nur der Verstand ist der Seele allein eigen; auf ihn kann man darum auch nicht von der φύσις her schließen. Damit dürfte auf die galenische Schrift *Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἐπονται* (Kühn IV 767-822) angespielt sein; sie aber wird wiederum in der Hunain'schen Übersetzung (Bearbeitung?) der pseudaristotelischen Physiognomik erwähnt (vgl. Fahd, *ib.* 381, Anm. 5). Diese Koinzidenz legt nahe, daß Nāṣi² die Schrift selber vor Augen gehabt hat³. —

¹ Zur Problematik des Textes vgl. jetzt auch M. Ullmann in: *Der Islam* 46/1970/108 f.

² Eine große Rolle spielt dieses Moment auch in der Physiognomik des Neosophisten Polemon (in ihrer arabischen Übersetzung herausgegeben von G. Hoffmann bei Förster I 99 ff.; zum Autor vgl. RE XXI 2, Sp. 1320 ff., vor allem 1345 ff.); dort sind mehr als 90 Tiere genannt, deren Eigenschaften der Mensch besitzt, wenn er ihnen äußerlich ähnlich sieht (*ib.* S. 171 ff.).

³ Der Titel der galenischen Schrift wird oft direkt schlagwortartig verwendet; vgl. z.B. Ġildakī, *Anwār ad-durar fī idāḥ al-ḥağār: wa-lau taʿammalta qaula l-fāḍil Ġālīnūs anna aḥlāq an-naḥs tābiʿatun li-mizāğī l-badan...* (Hs. Berlin 4187, fol. 3a, 14). Ich verdanke

Eine andere Gruppe hat daneben noch auf den Einfluß der Umwelt hingewiesen; erst wenn man alle diese Faktoren zusammen berücksichtigt, läßt sich Physiognomik recht betreiben (200).

i) Medizin: Mehr noch als vorher bleiben hier die Lehrmeinungen anonym. Das erste Exzerpt (201) behandelt die Ansteckung: alle Krankheiten sind ansteckend, wenn sie entsprechend günstige Bedingungen vorfinden. Begründet wird dies einfach mit der Erfahrung. Die Lehrmeinung ist in ihrer radikalen Einfachheit überraschend. Ein gläubiger Muslim hätte sie kaum ohne Bedenken akzeptieren können: der Prophet hatte in einem häufig zitierten Ḥadīṭ die Ansteckung überhaupt geleugnet¹. Aber selbst solche Ärzte, die darauf keine Rücksicht nahmen oder zu nehmen brauchten, schränkten die Infektionskrankheiten auf eine gewisse Zahl (meist sieben) ein (vgl. z.B. das Tābit b. Qurra zugeschriebene *K. al-Daḥīra fī ʿilm al-ṭibb* 7, 8 ff. ŞUBḤĪ und Seidel in: Archiv für Geschichte der Medizin 6/1912/86).

Der nächste Abschnitt (202) redet von ganz anderem: „Wenn ein Mensch Wasser, Feuer, Luft, die Erde, auf der er wandelt, und ähnliches (im Traume) sieht, so kommt das von den (vier) Elementen (auf denen seine Konstitution beruht). Wenn er (dagegen) von Toten träumt und von Gesprächen mit Tieren, von frohen Nachrichten und Warnungen vor unliebsamen Ereignissen, so kommt dies von den unkörperlichen Pneumata (*arwāḥ mufrada*), die zu seinem Genus gehören: sie erscheinen ihm in (dieser) phantastischen Gestalt und lassen ihn dies sehen, weil sie davon wissen (?)“². Die Traumgesichte werden hier also physiologisch erklärt: sie werden provoziert entweder durch die vier Elemente (bzw. Primärqualitäten, *ṭabāʿi*), welche die Körpersäfte bestimmen, oder durch die Pneumata — wahrscheinlich jene drei, die Galen unterschied: das πνεῦμα φυσικόν (*rūḥ ṭabīʿi*), das πνεῦμα ζωτικόν (*rūḥ ḥayawānī*) und das

diesen Hinweis wie auch vieles aus dem oben genannten Material zum *firāsa*-Kapitel der Freundlichkeit von M. Ullmann, Tübingen.

¹ *lā ʿadwā wa-lā ḥīyarata fī l-Islām* (vgl. *Conc.* IV 72b). Allerdings gab es auch Aussprüche, aus denen sich eine andere Haltung herauslesen ließ (vgl. den Text des Naẓẓām in: *Festschrift Spies* 172 und 180 f.). Dazu jetzt auch Ullmann, *Die Medizin im Islam* 243 ff.

² *li-ʿilmihā bihī*. Ist etwa stattdessen *li-ʿamalihā bihī* zu lesen, „weil sie auf ihn einwirken“? (Vorschlag von M. Ullmann).

πνεῦμα ψυχικόν (*rūḥ nafsānī*)¹. Galens eigene Klassifikation der Träume weicht allerdings ab².

Die folgenden Paragraphen behandeln Wert und Wissenschaftscharakter der Medizin. **203** „Einige frühe Denker (*qaum min al-awā'il*) behaupteten, die Medizin sei nutzlos, da sie über Zahl und Beschaffenheit der Krankheiten nicht Bescheid geben (könne) noch auch darüber, welche Medikamente und welche Diäten gerade auf diese passen. Wenn irgendein Medikament gut anschlage, so sei dies (reiner) Zufall.“ — **204** „Manche Leute sagen: Die Medizin ist göltig von der Erfahrung her, nicht von der πρώτη φιλοσοφία her. Wüßte nämlich ein Mensch auch am besten von allen Bescheid über die Philosophie, so wüßte er doch nicht, welche Eigenheiten die individuellen Einzeldinge von Form zu Form haben. Wie sollte er auch, wo er doch mit seiner Erkenntnis noch nicht einmal die universellen Formen erfaßt! Die Medizin entstand ‚häppchenweise‘; dann wurde sie gesammelt und theoretisch begründet (*tukullima 'alaihi*). Sie sagen: Wenn die Dinge, mit denen sie behandeln, wie etwa Skammonium und anderes auf der Basis einer gemeinsamen Natur sich nur unterscheiden durch spezielle Eigenheiten, die sie haben, und wenn die speziellen Eigenheiten, die in den Dingen stecken, nicht erfaßbar sind, dann ist auch die Wissenschaft davon, die Medizin, nicht erfaßbar.“ — **205** „Andere sagen: Daß sie nicht erfaßbar ist, liegt nicht daran, daß die speziellen Eigenschaften der Medikamente nicht erfaßbar sind; denn die Medikamente sind (der Zahl nach) begrenzt und bekannt. Was von ihnen gebraucht wird, ist (eben dadurch) bekannt; da kann man auch dessen spezielle Eigenheit kennen. Die Schwäche der medizinischen Wissenschaft ist begründet in der Verschiedenheit der Natur der Menschen und ihrer Heimat. Denn etwas, an das sich die Byzantiner gewöhnt haben und das sie dann heilsam finden, (mag genau) das sein, was in Indien verderblich ist. Wir haben viele Dinge gesehen, welche die Menschen früherer Jahrhunderte (*al-awā'il*) benutzten und die bei uns bei den gleichen Krankheiten, für die jene sie anwandten, ihren Wert verloren haben.“ — **206** „Andere sagen: Die Medizin verliert ihren Wert

¹ Auch für diese Erklärung bin ich M. Ullmann zu Dank verpflichtet. Vgl. im einzelnen G. Sarton, *Galen of Pergamon* 50 und den Artikel *Pneumatische Ärzte* in RE, Suppl. XI 1097 ff., vor allem 1103. Zur Praxis der Traumdeutung im Islam vgl. T. Fahd in: *Sources Orientales* II 127 ff.

² Vgl. dazu Sarton, *ib.* 83 f.



durch die Astrologie. Denn wenn die significatio (*dalāla*) des Geburtshoroskopes und des ‚Wandels der Jahre‘ auf Untergang (*fasād*) deutet, dann hilft auch die Medizin nichts; wenn sie aber auf Heil deutet, dann schadet diese Medizin nichts.“

Umstritten war offenbar vor allem das Problem, wie weit sich Krisen vorausberechnen lassen. Von manchen Ärzten, offenbar Dogmatikern, wurden sie mit den Mondphasen zusammengebracht; sie sollen am 7., 14., 21. und 28. Tag des Monats auftreten (207). Andere widerlegten dies aus der Empirie: jemand, der nicht gerade am Ersten des Monats krank wird, dürfte danach gar keine Krise haben (offenbar, weil sonst die Entwicklungszeit bis zur ersten Krise sich verkürzte und damit die Regelmäßigkeit des Ablaufs aufgehoben wäre). Manchmal wird man auch gerade am siebten Tage seiner Krankheit gesund; das hat dann nichts mit dem Monatsdatum zu tun, sondern nur mit der Dauer der Krankheit. Diese Gruppe ging stattdessen von der galenischen Säftelehre aus. Danach ist, wenn alle vier Säfte korrumpiert sind, am vierten Tag mit der ersten Krise zu rechnen; denn jeder Saft reagiert auf die Krankheit mit einer besonderen Fieberattacke. Am vierten Tag hat die Krankheit noch nichts von ihrer Stärke verloren, und die Genesung des fünften Tages wirkt sich noch nicht aus; hier muß es darum zu einem heftigen Umschwung, eben einer Krise, kommen. Wenn allerdings immer noch Krankheits-„materie“¹ im Körper steckt, muß man eine weitere Runde abwarten (208). Der Text bietet im einzelnen gewisse Schwierigkeiten².

k) **A r i t h m e t i k** : 209 „Einige von ihnen sagen: Die Eins ist der Ursprung der Zahl und ihr Anfang; sie ist also keine Zahl. — Ihre Gegner sagen: Wenn die Eins keine Zahl ist, dann ist auch die Zwei keine Zahl, denn aus einer Nichtzahl plus einer Nichtzahl (kann) keine Zahl kommen. Sie behaupten, (die Eins) sei eine Zahl in gewissem Sinne (*‘adadun mā*). — Man sagt (auch): Sie fällt nicht unter die Kategorien“. Daß die Eins, obgleich Ursprung der Zahlen, dennoch selber keine Zahl sei, findet sich bei Aristoteles (*Met.* XIV 1.1088a, 6 und X 6. 1057a, 4).

¹ *māddatu fasād*, die materia peccans des Hippokrates (Hinweis von M. Ullmann).

² Das Problem ist ausführlich behandelt von Galen in seinem *Περὶ κρίσεως ἡμέρων* (IX 769 ff. KÜHN). Die Schrift wurde von Hunain unter dem Titel *K. Aiyām al-buḥrān* übersetzt (vgl. Ullmann, *Die Medizin im Islam* 43, nr. 30). Jedoch findet sich in ihr kaum etwas unserem Text direkt Entsprechendes.

Nikomachos von Gerasa übernimmt das Dogma in seine Arithmetik (*Introd. arithm.* II 6, 3 = S. 84, 8 ff. HOCHÉ und II 7, 3 = S. 86, 15 ff.). Nāši² mag diesen Text gekannt haben; die auf seinen Zeitgenossen Tābit b. Qurra (gest. 288/901) zurückgehende arabische Übersetzung kommt an den entsprechenden Stellen (S. 68, 10 und 69, ult. ff. KUTSCH) seiner eigenen Version des Gedankens ziemlich nahe. Die Lehre ist auch bei den späteren arabischen Mathematikern unbestritten (vgl. etwa das Rechenbuch des Abū Zakariyā² Muḥammad b. ʿAbdallāh b. ʿAiyāš al-Ḥaṣṣār, eines maḡribinischen Gelehrten wohl des 6./12. Jh's, behandelt von Suter in: *Bibliotheca Mathematica*, 3. Folge II, 1901, S. 12 ff., dort S. 14)¹. Die Frage hat einen metaphysischen Hintergrund; es geht nicht nur um die Eins als Zahl, sondern daneben auch um das Eine als den Ursprung alles Seienden. Man spürt es, wenn man dem Argument der von Nāši² genannten „Gegner“ nachgeht. Dieses findet sich nämlich bereits bei Gorgias in seiner Schrift über das Nichtseiende (Περὶ τοῦ μὴ ὂντος; Diels-Kranz, *Vorsokratiker* B 3), dort aber eben ins Metaphysische gewandt: wenn man das Eine für nicht-existent hält (bzw. halten muß), so kann das Sein auch nicht das Viele sein, da letzteres sich nur aus der Addition des jeweils Einen ergibt (vgl. Freeman, *Companion to the Pre-Socratic Philosophers* 360). Daß die Eins „Zahl in gewissem Sinn“ sei, steht ähnlich wieder bei Nikomachos: sie ist ποσόν τι (vgl. die auf ihn zurückgehenden *Theologoumena Arithmeticae* 18, 1 ff. Ast).

Damit bricht das Exzerpt des Ibn al-ʿAssāl ab. Seine Widerlegung, die nun, auf den nächsten 20 folia, folgt, konzentriert sich, wie kaum anders zu erwarten, auf Nāši's Polemik gegen die Christen (43-51); sie gibt also auch nur dafür textkritisch noch etwas her. Gerade der letzte Teil des Werkes wirft noch einmal zahlreiche Probleme auf. Über seine Quellen können wir bis jetzt nichts sagen; auch wenn Nāši² Namen nennt, etwa den des Aristoteles, bringt er keine Originalzitate, sondern faßt zusammen. Ob diese Zusammenfassungen sein eigenes Produkt sind, bleibt unklar; das Vokabular und der Wortlaut der arabischen Aristotelesübersetzungen, auf die er sich hätte stützen müssen, weichen gelegentlich ab. Der Zusammenhang scheint eher darauf hinzuweisen, daß er auf ältere doxographische Kompendien zurückgriff; wo sie im Griechischen wurzeln, wird nur ein Fachmann entscheiden können. Als

¹ Ich verdanke alle diese Zitate W. Haase, Tübingen.

negatives Ergebnis läßt sich vorläufig nur festhalten, daß die Plutarch fälschlich zugeschriebenen *Placita Philosophorum*, trotz mancher Berührungspunkte, weder in der vollständig erhaltenen Übersetzung des Qusṭā b. Lūqā (gest. um 300/912)¹ noch in der fragmentarisch noch erhaltenen älteren Übertragung² von Nāšī³ benutzt worden sind; er hat zuviel Sondergut.

Interessant ist, was Nāšī³ zitiert. Die Metaphysik tritt zurück; im Vordergrund stehen Logik, Naturwissenschaften und Medizin³. Zu den beiden ersten Gebieten zitiert er immer wieder Aristoteles; auffällig ist die relative Vertrautheit mit dessen *De caelo*, mit *De generatione et corruptione* und der *Meteorologie*. Das paßt zu dem, was wir auch sonst erfahren. Wir wissen, daß Nāšī's jüngerer Zeitgenosse Ḥasan b. Mūsā an-Naubahṭī (gest. nach 300/912), philosophisch interessierter *mutakallim* wie er, eine Epitome zu *De generatione et corruptione* verfaßte (vgl. *Fihrist* 177, 17 FLÜGEL); Abū Hāšim (gest. 321/933) hat das Buch zu widerlegen versucht (*Fihrist* 174, 14), ebenso, mit umstrittenem Erfolg, den Traktat *De caelo* (vgl. Qifṭī, *Taʿrīḥ al-ḥukamāʾ* 40, 5 ff. LIPPERT). Schon Nazzām's Aristoteleswiderlegung war von der Naturwissenschaft ausgegangen (vgl. Ġāḥiẓ, *Ḥayawān* V 53 f.); Ġāḥiẓ selber nennt an einer Stelle (*Radd ʿalā n-Naṣārā* 16, -5 f.) die Logik, den Traktat *De generatione et corruptione* und die *Meteorologie* offenbar als repräsentativ für das aristotelische Corpus. Ein ähnlicher Befund bei Ibn Qutaiba: er beklagt sich in der Einleitung zu seinem *Adab al-kātib* darüber, daß seine Generation sich mit dem Organon des Aristoteles, seiner *Physik* und mit dem Traktat *De generatione et corruptione* abgebe (vgl. Lecomte in: *Mélanges Massignon* III 52 f.). Noch der Qāḍī ʿAbdalğabbār

¹ Sie wäre für Nāšī³ wohl auch schon etwas spät gewesen.

² Sie ist benutzt in dem Ġāḥiẓ zugeschriebenen *K. ad-Dalāʾil wal-iʿtibār* (ed. Muḥammad Rāḡib aṭ-Ṭabbāḥ; Aleppo 1346/1928) und in dessen hauptsächlichlicher Quelle, dem *K. al-Fikr wal-iʿtibār* des Christen Ġibrīl b. Nūḥ b. Abī Nūḥ al-Anbārī, der sein Buch zur Zeit des Mutawakkil verfaßte (erhalten in der Hs. Ayasofya 4836, fol. 160a-187b). Die Abhängigkeit des *K. ad-Dalāʾil* von Pseudo-Plutarch (Aëtius) wurde bereits von P. Kraus erkannt (vgl. *Jābir* II 337, Anm. 4); der von ihm herangezogene Passus steht bei Ġāḥiẓ S. 76 ṬABBĀḤ und bei Ġibrīl b. Nūḥ fol. 176b; die zugrundeliegende Übersetzung differiert eindeutig von der des Qusṭā b. Lūqā (vgl. Daiber, S. 203). Sie ist, da wir mit Ġibrīl b. Nūḥ bis in die Zeit des Mutawakkil (232 847 - 247/861) hinabkommen, zweifellos älter als letztere.

³ Das dürfte auch im Original so gewesen sein; es ist kaum anzunehmen, daß sich Ibn al-ʿAssāl Ausführungen zur Metaphysik hätte entgehen lassen.

kritisiert ausführlich Aristoteles' meteorologische und astronomische Ansichten (vgl. *Taḥbīt dalāʿil an-nubūwa* I 78 ff. und 430, 9 ff.).

Aus der pseudaristotelischen Literatur ist Nāṣīʿ der Traktat über die Physiognomik geläufig — ob im Original oder nur im doxographischen Referat, ist nicht zu entscheiden. Wie bei den Originalschriften, so fehlt auch hier alles, was mit Metaphysik zu tun hat: weder die *Theologie* noch der *Liber de Causis*, auch er mit einiger Sicherheit damals schon vorliegend, haben irgendeine Spur hinterlassen. Kein Interesse zeigt Nāṣīʿ offenbar für die Biologie — dies, obgleich doch Ḡāḥiẓ in seinem *K. al-Ḥayawān* die Ergebnisse der aristotelischen Zoologie mitberücksichtigt hatte. Auch Politik und Ökonomik fehlen. Unter den „okkulten“ Wissenschaften referiert er die Astrologie, wohl weil er sie, nach dem Vorbild des Ptolemaios, als Untergebiet der Astronomie betrachtete. Nichts dagegen sagt er über die Alchemie. Sein Buch bezeugt die Breite seines Wissens; aber die Auswahl des Stoffes verrät — wenn sie wirklich auf sein Konto geht — seine persönliche Position. Dort wo ein Philosoph der Metaphysik ihren Platz gegeben hätte, treibt er *kalām*; trotz aller Anleihen bei der Antike und ihren Wissenschaften ist Nāṣīʿ Theologe geblieben. Und wo die Naturwissenschaften sich zu sehr mit der Gnosis verschwisterten, hält er sich von ihnen fern; wie allen Muʿtaziliten gilt ihm nüchterne Erkenntnis mehr als Geheimnis.

Die Handschrift.

Auch dieses Werk ist vorläufig nur in einer einzigen Handschrift bekannt. Diese trägt den Charakter einer Sammelhandschrift; Ibn al-ʿAssāl's Exzerpte und seine Widerlegung stehen in ihr an erster Stelle. Sie wird im Koptischen Patriarchat in Kairo unter der Nr. 370 aufbewahrt; Graf hat sie in seinem *Catalogue de Manuscrits Arabes conservés au Caire* 157, nr. 418 beschrieben. Sie stammt aus dem Jahre 1168/1752. Auf den ersten Blick macht sie einen verlässlichen Eindruck: der Nashī-Duktus, in dem sie geschrieben ist, wirkt sehr klar; sie ist voll punktiert und an vielen Stellen vokalisiert. Der Schein trügt jedoch: die Vokalisation ist willkürlich, auch die Punktation an vielen Stellen falsch. Der Schreiber hat von dem, was er da abschrieb, nicht mehr viel verstanden; muslimische Theologie war ihm als einem Christen fremd. So sieht man sich gerade durch eindeutige Lesungen häufig irregeführt. Der Text ist offenbar nicht noch einmal mit der Vorlage kollationiert worden;



Randglossen fehlen. Wenn der Kopist während des Schreibens einen Irrtum feststellte, so hat er den verschriebenen Passus weder mit einer *ḍabba* gekennzeichnet noch durchgestrichen, sondern einfach die richtige Fassung dahintergesetzt (vgl. die Beispiele S. ۸۲, 8 und 13; ۸۷, 11 usw.); solche bewußten Dittographien mußten bei der Edition erst mühsam ausgemerzt werden. Die Partikel *in* ist gelegentlich mit dem folgenden Wort zusammengeschrieben (vgl. fol. 11a, apu. إنا statt إن ما; fol. 30b, 16 إن كانت statt إن كانت مكان; مكان statt ما كان in 12a, ult. scheint dagegen eher Beispiel für einen Hörfehler. ث und ذ sind prinzipiell, ihrer Aussprache im ägyptischen Dialekt entsprechend, als ت bzw. د geschrieben. Größere Abstände zwischen zwei verbundenen Buchstaben hat der Schreiber an manchen Stellen als *Ṣin* gedeutet und zur Verwirrung des Lesers auch deutlich als solches geschrieben (vgl. etwa ۷۵, 11; ۹۰, 1; ۱۱۱, 1 usw.). Hinter Singularformen des Imperfekts der Verba tertiae infirmae oder bei Nominativen des regelmäßigen Plurals im status constructus setzt er, analog zur 3. Person Plural des Perfekts, häufig ein *Alif al-wiqāya* (vgl. Formen wie يدوا und بنوا). Dies alles, verbunden mit dem fragmentarischen Charakter des Textes und dem Fehlen jeglicher Absätze, läßt das Verständnis der Handschrift ungemün mühsam werden; trotz vieler Konjekturen ist manches bis zum Schluß unklar geblieben. Es empfiehlt sich darum, den Apparat immer mitzulesen.

ANHANG I

ZEUGNISSE ZU NĀŠI'S THEOLOGIE

Bis jetzt waren Nāši's eigene theologische Ansichten nur aus einigen Angaben der Häresiographen bekannt; das ausführlichste Referat, allerdings nur ein bestimmtes Problem betreffend, fand sich in Aš'arī's *Maqālāt* (s.u. S. 124 f.). Nun aber treten zahlreiche Originalstellen aus dem *K. al-Ausaf* hinzu. Sie seien hier, zusammen mit dem bereits Bekannten, in extenso übersetzt. Die Texte sollen durch sich selbst sprechen; Erläuterungen sind nur dort hinzugefügt, wo das Verständnis es erfordert.

* * *

a) Gott und seine Eigenschaften.

„Niemand ist verächtlicher vor seinem Schöpfer unter aller Kreatur * als wer an Zwang (*iğbār* = Determinismus) und ‚Verähnlichung‘ (*tašbih*) glaubt“.

In negativer Aussage bestätigen sich die beiden mu^ctazilitischen Kerndogmen der Willensfreiheit und des *tauḥīd*. Das Zitat stammt aus einem Gedicht des Nāši² und ist bewahrt bei Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī, *al-Bad' wat-ta'rīḥ* V 141, ult. (später auch bei Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu^ctazila* 93, 4 WILZER). Maqdisī bringt aus dem gleichen Gedicht noch ein zweites Fragment (I 94, 8 ff.). Wieder wird das *tašbih* verworfen, nun aber in recht prätentioser Formulierung und mit kompliziertem Beweis:

„Hätte Gott ein Ähnliches unter seinen Geschöpfen, so wären die Zeichen (, die) von seiner Schöpfung (auf ihn verweisen, auch) an ihm (selber).

Die Spuren an dem Entstandenen, welche Entstandensein fordern, würden dann auch das Entstandensein seines Bildners (*ṣāni^c*, also Gottes) fordern.

Er aber ist erhaben über die Vorstellungen (*auḥām*) dessen, der ihn (mit irdischen Kategorien) beschreibt; das Urteil der Sinne hält ihn für nichtexistent, und (nur) der Verstand macht ihn offenbar“¹.

¹ لو كانت لله شبه من خليقته كانت دلائله من خلقه فيه
قد كان مقتضياً من نشو صانعه ما يقتضي النشور من آثار ناشيه
لكنه جل عن أوهام واصفه فالحسن يعدمه والعقل ييديه

D.h.: Alles Zeitliche zeigt durch gewisse Eigenschaften, daß es zeitlich ist; diese Eigenschaften sind „Spuren“ (*āṭār*) seiner Kontingenz und „Zeichen“ (*dalāʾil*) seiner Geschaffenheit. Hätte nun Gott unter den zeitlichen Dingen etwas ihm Ähnliches, so würden durch diese Analogie auch jene „Spuren“ und „Zeichen“ auf ihn übertragen; er wäre somit ein geschaffener Schöpfer. Von sichtbaren Dingen auf ihn zu schließen, ihn mit Bekanntem zu „beschreiben“ (*waṣf*), führt uns zu falschen Vorstellungen; ginge es allein nach den Sinnen, so würde man seine Existenz sowieso ganz leugnen.

Der Text ist vieldeutig, der Bezug der Pronomina nicht immer ganz klar. Zumal Vers 2 bietet Schwierigkeiten. Die vorgeschlagene Interpretation ergibt den einfachsten Sinn; das *min* im ersten Halbvers vertritt dann den Objektsakkusativ (vgl. Reckendorf, *Arabische Syntax* § 137 e). Man könnte es jedoch auch mit dem folgenden *mā* verbinden und im zweiten Halbvers *an-našwu* (*an-našʿu*) statt *an-našwa* (*an-našʿa*) lesen. Diese Version wäre die wesentlich kompliziertere: „(Die Ähnlichkeit) würde bei seinem Bildner in eben dem Maße Entstehung voraussetzen, wie Entstehung Spuren bei dem Entstandenen voraussetzt, zu dem sie gehört“.

Die Konsequenzen dieser starken Betonung der göttlichen Transzendenz sind oben, S. 10 ff., dargestellt. Wichtig sind dazu die folgenden Texte:

Ġuwainī, *Šāmil* 203, -4 ff. KLOPPER (nach dem Ustād Abū Ishāq, d.h. Ibrāhīm b. Muḥammad al-Isfarāʿīnī, gest. 418/1027): „Die Hāšimīya (die Schule des Abū Hāšim) und die Anhänger des Nāšīʿ sind zu der Ansicht gekommen, daß Ewiges und Zeitliches (bzw. der Ewige und die zeitlichen Dinge) nicht gemeinsam an der Bezeichnung ‚Etwas‘ (*šaiʿ*) teilhaben (können); diese (Leute) sind der Überzeugung, daß Ewiges und Zeitliches ein je Verschiedenes seien, obgleich sie nicht der Überzeugung sind, daß beide je ‚etwas‘ seien“.

Ġuwainī, *ib.* 35, 8 f.: „Abū l-ʿAbbās an-Nāšīʿ vertrat die Ansicht, daß ‚Etwas‘ (nur) der Ewige sei und daß der Begriff ‚Etwas‘ auf das In-der-Zeit-Entstandene nur in übertragenem und weiterem Sinne anwendbar sei“.

Grundlegend ist der Passus Ašʿarī, *Maq.* 184, 6 ff. (mit der Doublette *ib.* 500, 4 ff.: sie stimmt nahezu wörtlich überein, bringt die Angaben jedoch in anderer Reihenfolge):

„Nāšīʿ stellte folgende Lehre auf: Der Schöpfer ist realiter wissend, mächtig, lebendig, hörend, sehend, ewig, stark (*ʿazīz*), gewaltig, erhaben, groß und handelnd; der Mensch ist wissend, mächtig, lebendig, hörend, sehend und handelnd (nur) in übertragenem Sinne. (Nāšīʿ) pflegte (in diesem Zusammenhang) zu sagen: Der Schöpfer ist realiter ein Etwas (*šaiʿ*) und existent; der Mensch ist nur in übertragenem Sinn ein Etwas

und existent. Und er pflegte zu behaupten, der Schöpfer sei realiter ein anderer als die Dinge und sie seien realiter ein anderes als er; und er behauptete, der Prophet rede realiter die Wahrheit, handle aber nur in übertragenem Sinne.

(Zur Begründung seiner Ansicht) sagte er gewöhnlich: Wenn eine Bezeichnung (*ism*) auf zwei bezeichnete Dinge zutrifft, so geschieht dies entweder aufgrund einer (Wesens-)Ähnlichkeit¹, z.B. Substanz und Substanz, Wasser und Wasser; oder aufgrund der Ähnlichkeit in einem Moment (*maʿnā*), welches ihrer beider Wesen inhäriert (d.h. aufgrund akzidentieller Ähnlichkeit), z.B. Bewegtes und Bewegtes, Schwarzes und Schwarzes; oder aufgrund eines unentbehrlichen Relatums, dem sie zugeordnet sind und von dem sie sich unterscheiden, z.B. Sensuelles und Sensuelles, Kontingentes und Kontingentes; oder (schließlich aufgrund einer rein nominellen Ähnlichkeit), weil (diese Bezeichnung) bei dem einen übertragen und bei dem andern veritativ gebraucht wird, wenn wir z.B. Sandelholz, das aus seinem Ursprungsland eingeführt worden ist, ‚Sandelholz‘ (*ṣandal*) nennen, ebenso aber auch einem Menschen diesen Namen (*ṣandal*) geben. Wenn wir nun sagen, der Schöpfer sei wissend, mächtig, hörend und sehend, so können diese Bezeichnungen auf ihn nicht wegen seiner Ähnlichkeit mit etwas andern noch wegen gewisser Momente, die in seinem Wesen stecken, noch wegen eines Relatums, dem der Schöpfer zugeordnet würde, zutreffen; denn er ist von Ewigkeit her wissend, mächtig, lebendig, hörend und sehend, vor der Existenz (aller) Dinge. Es bleibt also nur, daß (diese) Bezeichnungen auf ihn derart zutreffen, daß sie für ihn veritativ (realiter), für den Menschen dagegen in übertragenem Sinne gelten.

Er schloß nicht aus den Werken der (göttlichen) Weisheit (*afʿāl ḥikmīya*), daß der Schöpfer wissend, mächtig, lebendig, hörend und sehend sei; denn auch beim Menschen mögen (solche) Weisheitswerke sich zeigen, ohne daß er doch realiter wissend, mächtig, lebendig, hörend und sehend wäre“.

Dazu wäre jetzt zu vergleichen *K. al-Auṣaṭ* 60; der Passus ist in 58 vorbereitet:

58 „Diejenigen, denen der Sinn danach geht, Gottes Einheit zu bekennen und ‚Verähnlichung‘ von ihm zurückzuweisen, sind der

¹ *li-ṣṭibāhihimā*; die Parallelstelle 500, 9 hat *li-ṣṭibāhi dātāihimā*.



Meinung, daß der Schöpfer seinem Wesen nach nicht in diesem (seinem Wesen) noch in etwas (anderem), das ihm eignet, mit seinen Geschöpfen übereinstimmen dürfe. Denn stimmten beide in ihrem Wesen überein, so fielen sie beide unter einunddasselbe Gesetz; und stimmten sie überein im Hinblick auf ein (bestimmtes) Moment (*ma^cnā*, das) in ihm und in ihnen (sich findet), so trüge Gott Attribute und Beschaffenheiten (*hai²āt*) in sich — obgleich man sich doch sein Wesen davon frei vorstellt —, und er würde zu einer Substanz, die Akzidenzien aufnähme. Würden wir uns vorstellen, er sei ewig nur durch ein (besonderes) Moment an ihm und würden wir ihn uns nicht als seinem Wesen nach ewig vorstellen, existierend ohne etwas neben ihm, so hätten wir ihn uns als seinem Wesen nach nicht-ewig vorgestellt. Was aber nicht-ewig ist, das ist in der Zeit entstanden. Er kann nicht ewig sein durch etwas, bei dessen Nichtexistenz er seinem Wesen nach nicht ewig wäre. Dasselbe gilt für ‚lebendig‘, ‚mächtig‘ und ‚wissend‘.“

60 „Die Anhänger der wahren Lehre (*ahl al-ḥaqq*) behaupten: Gott ist realiter (*fī l-ḥaqīqa*) einer, lebendig, mächtig, wissend und ewig; allem andern als Gott kommt dies nur in übertragenem Sinne zu. Wenn wir nämlich sagen ‚Der Mensch ist einer‘, so meinen wir da jemanden, der eins ist als Summe (*ḡam^c*); denn seiner Realität nach (*fī ḥaqīqatihī*)¹ ist er eins, wenn er viele Dinge ist². Und wenn wir sagen ‚Der kleinste Teil (*al-ḡuḏ³ al-aqall*: das Atom) ist eins‘, so meinen wir, daß er so klein ist, daß wir an ihm keinen weiteren Teil mehr finden; er ist aber nicht eins, denn zu ihm gibt es viele seinesgleichen und Gegenstücke, die ihm vorausgehen. Das Eine ist realiter nur das, wozu es kein Gegenstück gibt. — Ebenso verhält es sich, wenn wir sagen ‚Gott ist lebendig‘. Damit wollen wir nur darlegen und beweisen, daß (seine) Neuschöpfungen (?) und Hervorbringungen ihm leichtfallen und keine Schwierigkeiten bereiten. Wenn wir aber sagen ‚Er ist ewig‘, so äußern wir damit die Ansicht, er bestehe, ohne etwas neben sich (*ma^cahū*) zu haben“.

Sehr nahe kommt auch 57:

„... Gewisse Leute sagen: (Mit der Aussage ‚Gott ist einer‘) meinen wir nicht, daß er eins sei der Zahl nach, auch nicht, daß er eins sei derart,

¹ Es ist erstaunlich, daß *Nāṣī²* den Begriff auch hier gebraucht.

² Vgl. den Ausspruch des *‘Alī ar-Riḏā* bei Kulīnī, *Kāfī* I 119, 3 ff.: Der Mensch ist eins nur dem Namen nach, nicht dem Sinne nach.



daß, wenn er zu anderm hinzugefügt wird, er und (dieses) andere zwei ergeben; nicht eins als Einzelwesen (*ṣaḥṣ*), das immer noch in viele (weitere) Teile zerteilt werden kann. Mit ‚eins‘ meinen wir ‚ohne gleichen‘. Alles, was seinesgleichen hat, ist nicht realiter eins; denn wenn es zu dem anderen addiert wird, ergibt es mit diesem zwei und fällt damit unter die Eigenschaft ‚Nicht-Eins‘. Das Eine und der, welcher der Eine ist, sind in allen Fällen eins nur derart, daß der Verstand dazu kein zweites findet“.

Eine Formulierung des Monotheismus, wie man sie so sauber nur selten findet. Zum Kontext des Problems vgl. das doxographische Referat beim Qāḍī ‘Abdalḡabbār, *Muḡnī* IV 241 ff., auch G. Vajda, *La démonstration de l'unité divine d'après Yūsuf al-Baṣīr*, in: *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalem 1967, 285 ff. (vor allem 288 f. und 307 ff.). Nāṣī's Ablehnung der Analogie begegnet noch einmal, auf ein anderes Attribut bezogen in 129:

„Was unsere Aussage ‚Gott ist Wahrheit‘ angeht, so hat nichts außer ihm realiter darauf einen Anspruch; denn er ist die Wahrheit, und alles (andere) nur ‚bewahrheitet‘ (*muḥaqqaq*). Wahrheit aber ist nicht (nur in der) Aussage; man sagt von einem Menschen, daß er die Wahrheit rede (*muḥiqq*), weil er eine (von der Aussage unabhängige) Wahrheit mitteilt, nicht weil es keine Wahrheit gebe außer (in der) Aussage“.

Auf die verschiedenen Arten der Ähnlichkeit geht Nāṣī kurz auch in der Widerlegung der Christen ein, am Schluß von 49:

„... da Schwarze und Weiße in sich selbst verschieden sind, bedarf es, wenn sie (einmal) übereinstimmen, eines Etwas, das zwischen ihnen eine Übereinstimmung schafft. Es mag ihnen inhärieren; dann ist es eine Eigenschaft für sie beide. Es mag ihnen aber auch von außen her gemeinsam sein, wie man von zwei Sensibilia spricht wegen eines Sinnesorgans, das (doch) von ihnen verschieden ist, und von zwei Intelligibilia wegen eines Wissens, das von ihnen verschieden ist.“

Zur Attributenlehre äußert sich weiterhin 61:

„Gewisse Einheitsbekenner (*muwahḥida*) sind der irrigen Meinung, der Unterschied zwischen den Wesensattributen Gottes und seinen Tatattributen bestehe darin, daß das, womit er ebenso wie mit dessen Negation und Gegenteil beeigenschaftet werde, Tateigenschaften seien, alles dagegen, womit er beeigenschaftet werde unter Ausschluß von dessen Negation und Gegenteil, Wesenseigenschaften. Das ist ein Irrtum der Muʿtazila“.

Beispiele für Tateigenschaften sind etwa Wollen, Haß usw.; man kann Gott auch Abscheu (Nicht-Wollen), Liebe usw. zuschreiben. Wesenseigenschaften dagegen sind z.B. Allmacht und Leben; Gott ist nicht ohnmächtig oder tot (vgl. Aš'arī, *Maq.* 186, 4 ff. und 508, 11 ff.). Wichtig ist dabei nicht, daß er das Gegenteil tut, sondern daß er es tun *k a n n*: Gott könnte lügen, darum ist seine Wahrhaftigkeit eine Tateigenschaft; aber er könnte nicht tot sein. Nāšī² lehnt diese Unterscheidung, die offenbar von der gesamten übrigen Mu^ctazila geteilt wurde, ab.

Das gilt anscheinend auch für die „murğī³itische“ Definition, die er im Anschluß daran referiert (62): „Einige Murğī³iten sagen: Das, zu dem ein Gleiches denkbar ist, ist eine Tateigenschaft, und das, zu dem ein Gleiches nicht denkbar ist, ist eine Eigenschaft seines Wesens. — Bei (diesen) Leuten hat Gott, ihrer Rede zufolge, gar keine Eigenschaft, auch keine Tateigenschaft“. Der letzte Satz ist in der überlieferten Form nicht ganz unproblematisch. Wenn der Text so stimmt, dann haben wir wohl eine kritische Bemerkung Nāšī²s selber vor uns: mit der gegebenen Definition sind die Eigenschaften überhaupt geleugnet. Die Tateigenschaften, weil es bei Gott nichts gibt, zu dem ein Gleiches denkbar wäre; die Wesenseigenschaften vielleicht, weil sie nicht mehr erfaßbar sind. Im Hintergrund stünde auch hier Nāšī²s Ablehnung der Analogie. Leider ist es mir nicht gelungen, die genannten „Murğī³iten“ zu identifizieren. Nāšī² bezeichnet mit diesem Namen Leute, die eine eingeschränkte Willensfreiheit vertraten (vgl. 67 und 80; auch oben S. 91). Diese Kombination träfe am ehesten auf diejenigen zu, die in Texten anderer Provenienz als „Ġahmiten“ bezeichnet werden: Bišr al-Marīsī z.B., an-Nağğār, Ḥaṣṣ al-Fard usw. Sie waren alle Ḥanafiten und wurden darum gelegentlich unter die Murğī³a subsumiert (vgl. *Der Islam* 44/1968/21 ff.). Von Bišr al-Marīsī und Ḥaṣṣ al-Fard ist im übrigen gleich im nächsten Passus (63) die Rede.

In die Attributenlehre gehört auch die Diskussion um Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit des Korans. Leider sagen unsere Texte zu diesem Problem, das in Nāšī²s Jugendzeit noch im Mittelpunkt des Interesses gestanden hatte, nahezu nichts aus. Nur indirekt erfahren wir etwas darüber aus einer Anekdote, die uns der Ḥaṭīb al-Bağdādī bewahrt (*Ta³riḥ Bağdād* VIII 374, 15 ff.). Dort wird folgende Ansicht, welche Dāwūd al-Iṣbahānī, der Begründer der zāhiritischen Rechtsschule (s.o. S. 6) vorbringt, auf Nāšī² zurückgeführt und aus ḥanbalitischer Sicht als Unglaube bezeichnet:

„Der Koran, von dem Gott sagt ‚Es berühren ihn nur die Reinen‘ (Sure 56/79) und ‚in einer wohlverwahrten Schrift‘ (Sure 56/78), ist ungeschaffen; was wir aber vor uns haben und von einer Menstruierenden ebenso wie von jemandem, der sich im Zustand der großen rituellen Unreinheit befindet, berührt werden (kann), das ist geschaffen.“

Das steht in der Tradition des Kreises um Ibn Kullāb (gest. 241/855; vgl. die Angaben in: *Oriens* 18-19/1965-66/106 ff.) und ist von der mu^ctazilitischen Lehre des *ḥalq al-Qur²ān* weit entfernt. Originell wirkt die exegetische Begründung: da die „wohlverwahrte“ himmlische Urschrift nur von den „Reinen“ berührt wird, muß sie in ihrer Beschaffenheit von den irdischen Koranexemplaren, die auch ein Unreiner

berühren kann, verschieden sein. Allerdings läßt sich leider nicht sagen, ob diese individuelle Formulierung über Dāwūd b. Ḥalaf hinaus auf Nāṣī² selber zurückgeht.

Die folgenden Texte beschäftigen sich vor allem mit dem Attribut der Gerechtigkeit; sie leiten damit zur Problematik der Theodizee und schließlich der Willensfreiheit über.

73 : „... die Verpflichtung (zum Gesetz), Gebot und Verbot, Versprechen und Drohung und (jegliche) Verkündigung (*ihbār*) müssen von Gott ausgehen entweder gemäß rationaler Gerechtigkeit (*‘alā ‘adālat al-‘uqūl*) und gemäß dem, was dabei möglich ist, verglichen mit dem, was nicht möglich ist — oder insgesamt diesem (Prinzip) entgegengesetzt — oder teils ihm entsprechend und teils nicht. Wenn sie sich nach rationaler Gerechtigkeit verhalten, so ist es ebensowenig möglich, daß Gott sein Versprechen breche und seine Verkündigung nicht wahr mache, wie es möglich ist, daß er jemandem befehle, sich selber zu erschaffen und aufgrund seines Wesens Körper aus dem Nichts hervorzurufen, und daß er ihn dann, wenn er das nicht tut, strafe und züchtige. Das ist, rational gesehen, ebenso schlecht, wie wenn er tadelt für etwas, dessen Ausführung¹ er selber in die Hand genommen hat, und straft für etwas, was er beschlossen und in seiner Vorsehung bestimmt hat, ohne daß es jemanden gibt, der sich dieses (Geschehnis) zu eigen gemacht hätte (*dūna muktasibin lahū*: d.h. dafür durch eigenen Anteil Verantwortung trüge). Und wie dies, rational gesehen, schlecht ist, so ist es auch schlecht, wenn er es in die Hand nimmt, ein (menschliches) Tun auf welche Weise auch immer zu schaffen, und dann deswegen zur Rechenschaft zieht und tadelt; denn das ist von einundderselben Art, (beides) rational mißbilligt. Wenn sich all dies aber entgegen rationaler Gerechtigkeit vollzieht, so weiß man nicht, ob (Gott) nicht doch vielleicht in seinem Versprechen und seiner Verkündigung die Unwahrheit sagt; das aber ruiniert das religiöse Engagement (*‘aqd ad-dīyāna*). Wenn aber einiges, von dem wir sprachen, sich nach rationaler Gerechtigkeit richtet, anderes dagegen nicht, dann hat das Ausgegrenzte dem Einbezogenen nichts voraus“.

94 : „Der Lohn richtet sich nach der Verpflichtung. Wenn den Ungläubigen die Prüfungen (*miḥan*) erleichtert werden, so verdienen

¹ Wörtlich: „Erschaffung“ (*ḥalqahū*).



sie nicht soviel (jenseitigen) Lohn, wie wenn diese ihnen nicht erleichtert werden“.

Die merkwürdige Einschränkung auf die Ungläubigen ist vermutlich durch den — im Exzerpt des Ibn al-ʿAssāl nicht mehr sicher zu erschließenden — Zusammenhang bedingt. Nāṣīʾ kann nicht leugnen, daß es den Ungläubigen auf Erden manchmal wohlhergeht. Andererseits aber ist Gott weise (s.u.) und rechnet alles gegeneinander auf. Also bleibt keine andere Wahl als anzunehmen, daß Gott auch den Ungläubigen für irdisches Leid jenseitigen Lohn verleiht und diesen den Glücklichen unter ihnen vorenthält. Wie Nāṣīʾ das zu Ende gedacht hat, ob etwa auch Ungläubige sich durch irdische Heimsuchung den Himmel „verdienen“ können, erfahren wir nicht.

Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 194, apu. ff.:

„Abū l-ʿAbbās ʿAbdallāh b. Muḥammad al-Anbārī, bekannt als an-Nāṣīʾ und beibenannt Širšīr, sagt in seinem Buch über die Lehrmeinungen (*maqālāt*): Gott kann keinem Menschen den Finger strecken, nachdem er vorher wußte, daß er ihn n i c h t strecken werde“.

110 : „Gott verpflichtet einen Menschen nicht zum Gesetz, ohne daß dieser weiß, daß er verpflichtet ist, und somit in Kenntnis des Grundes (verurteilt) wird, wenn er (etwas) versäumt oder unterläßt“.

93 Ende : „... (Gott) ist weise. Er wirkt an seiner Schöpfung nur das, was (mit seiner) Weisheit (zu vereinbaren) ist, nicht aber (unbedingt) das, was für jeden Fall an sich das Beste (*aṣṣaḥ*) wäre“.

Erste Einschränkung der rationalistischen Tendenz, die aus den vorhergehenden Zeugnissen sprach: Gott handelt zwar gerecht und sinnvoll, aber er muß nicht immer die optimale (*aṣṣaḥ*) Lösung verwirklichen. Das war zugleich Kritik an Nazzām; die *aṣṣaḥ*-Theorie verband sich mit seinem Namen (vgl. Ašʿarī, *Maq.* 576, 5 ff.). Nāṣīʾ scheute die Konsequenz, daß auf diese Weise Gottes Handeln und Planen vorausschaubar werde. Er hält sie den Juden entgegen, wenn sie sich des Begriffs bedienen, um die Endgültigkeit ihres Gesetzes zu beweisen: Gott könne, so sagten sie, sein Gesetz nicht abrogieren, da er immer (und für alle Zeiten) nur das Beste beschließt. Nāṣīʾ erwidert da u. a. :

12 Ende : „Wüßten wir, daß nur dieses bestimmte Gebot zu dieser bestimmten Zeit möglich ist und nicht jenes andere, so wüßten wir schon bevor (Gott) ein Gesetz erläßt, was er da zum Gesetz machen darf und was nicht“.

Dieser Spielraum, den Nāṣīʾ dem göttlichen Handeln läßt, wird spürbar vor allem, wenn er den Begriff der „Gnade“ (*faḍl*) einführt:

120 : „... Gott mag sehr wohl etwas tun, was weder Gerechtigkeit (*ʿadl*) noch ‚Gnade‘ (*faḍl*) ist; denn würde er ein Feuer allein schaffen oder eine Erde oder einen Himmel ohne jemanden, der dadurch Licht

erhält, noch jemanden, der davon Nutzen hat, so würden wir nicht sagen, er habe damit eine Gnade erwiesen, noch, er habe damit jemandem Gerechtigkeit zukommen lassen. Gerechtigkeit vonseiten Gottes besteht nur im gerechten Ausgleich (*ʿadāla*) zwischen den Fällen, wo er den Lebewesen Schmerz zufügt und wo er ihnen Lust gewährt, zwischen seinem (Paradieses-)Versprechen und seiner (Höllen-)Drohung — einzig und allein in seinem (gerechten) Entgelt; Gnade aber in dem, was Gott ohne Not gewährt — nicht jedes Gewähren ist (Frucht der) Gerechtigkeit. Gott mag sehr wohl Gutes und Böses tun, ohne daß man ihn, weil er Gutes tut, gut nennt, noch, weil er Böses (Übles) tut, böse, wenn nur beides gemeinsam richtig und weise ist. Denn gut und böse wird nur genannt, wer seinem Wesen nach (*fī nafsihi*) so ist; gerecht aber und gnädig (*mutafaddil*) ist nicht, wer seinem Wesen nach so ist, sondern wer anderen gegenüber gerecht handelt und ihnen Gnade erweist“.

Gott braucht nicht nur nicht für den Menschen immer das Beste zu tun; er kann auch in seiner Weisheit etwas veranlassen, was sich für den Menschen übel (böse) auswirkt. Aber er ist deswegen nicht böse. Nāšī's Zeitgenosse Ġubbā'ī war der entgegengesetzten Meinung (vgl. Aš'arī, *Maq.* 537, 4 f.). Das Ganze ist auch ein terminologisches Problem: seit jeher hatte die islamische Theologie schlecht zwischen dem Übel (einer Heimsuchung also: Unglück, Krankheit usw.) und dem Bösen unterscheiden können; beides heißt im Arabischen *šarr*. Anstatt hier begrifflich zu differenzieren, trennt Nāšī zwischen Handeln und Sein. Die Schwierigkeit ist damit allerdings kaum gelöst. Auch bezüglich des göttlichen *idlāl*, der „Irreführung“ der Ungläubigen, wird Nāšī sich ähnlich geäußert haben; Ibn Ḥazm verweist mißbilligend auf seine Exegese, ohne sie näher zu erläutern (*Fiṣal* III 47, 10 f.).

119 : „Jedes gerechte Entgelt (*ḡazā'*) vonseiten Gottes ist (zugleich auch) Gnade, nicht jede Gnade aber von ihm auch gerechtes Entgelt. Denn er hat zu Beginn den Menschen Gnade geschenkt und ihnen (da noch nichts) vergolten. Daß er ihnen aber vergilt, ist deshalb Gnade, weil er sie im Anbeginn auf das hinwandte, dessentwegen ihnen vergolten wird“.

„Gnade“ ist auch hier Übersetzung von *faḍl*; den sonst in der Mu'tazila so verbreiteten Begriff *luṭf* gebraucht Nāšī anscheinend nicht.

122 : „Immer, wenn Gott jemanden heimsucht um Heiles willen, das er damit bezweckt, (kann man sagen, daß) er diesem Gutes tut und ihm Gnade erweist (*mun'im ʿalaihi*); sonst aber nicht, ebensowenig wie man dann sagen kann: ,er hat ihm damit eine Lust — oder eine Wohltat — bereitet“.

103 : „(Jedes) einzelne Lustmoment ist Großzügigkeit (*ṭaul*, von-seiten Gottes), (jeder) einzelne Schmerz Ungerechtigkeit. Der Ausgleich (*i^ctidāl*) dazwischen ist Gerechtigkeit“.

Stellungnahme zur Frage, ob den Kindern für die Schmerzen, die sie unverdient erleiden, später mit Gutem vergolten wird, ein vieldiskutiertes Problem der islamischen Theodizee. Nāṣi² will offenbar sagen, daß Gott, wenn er ein Kind leiden läßt, diese Heimsuchung durch entsprechende Wohltaten wieder ausgleicht.

126 : „Die Mu^tazila sagt, und ^cAbdallāh (an-Nāṣi²) schließt sich dem an: Ein Bittgebet und ein Begehren an Gott (verwirklichen sich) auf verschiedene Weise. Einiges geschieht als (Äußerung der) Frömmigkeit: wenn Gott etwa sagt ‚Bitte so darum‘ und man dann einfach aus Gehorsam gegenüber einem Gebot dies erbittet; anderes vollzieht sich derart, daß man um etwas bittet, was einem unerreichbar ist, z.B. um Gnade (*tafaḍḍul*) und Wohltat“.

Was gemeint ist, wird aus einer Parallele (116) deutlich, in der wahrscheinlich allgemein mu^tazilitische Lehre referiert ist: „... das Bittgebet richtet sich nur darauf, daß Gott eine Gnade erweise; man kann nicht darum bitten, daß er sein Versprechen halte oder in seiner Verkündigung (*ḥabar*) die Wahrheit spreche“. Zwar kann Nāṣi² nicht leugnen, daß es auch Gebete letzterer Art gibt und daß der Mensch sogar zu ihnen angehalten ist. Aber er leistet sie dann nur im Gehorsam zu eben diesem Gebot, nicht etwa, weil er an Gottes Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit zweifelte.

125 : „Gottvertrauen heißt nicht, daß man bloß (eine Tatsache) erkennt (die nämlich, daß Gott für seine ganze Schöpfung sorgt), noch daß man nichts tut, mit dem man (Unangenehmes) von sich abwehren und Vorteilhaftes auf sich ziehen könnte; letzteres (d.h. für sich zu sorgen) ist einem ja (im Gegenteil) geboten. Gottvertrauen heißt vielmehr, daß man in seinem Herzen bekennt (^c*aqduka bi-qalbika*), daß Gott einem Genüge tun wird dort, wo einem seine Genüge frommt, nicht nur, daß man erkennt, daß Gott seinen Geschöpfen Genüge tut. Denn er genügt seinen Geschöpfen in manchen Dingen und sucht sie heim mit anderen; Genüge aber fällt nicht zusammen mit Heimsuchung“.

Nāṣi² geht auch hier von dem Gedanken aus, daß Gott nicht immer das tun müsse, was für den Menschen gerade am besten ist; er kann einen Menschen auch durch Unglück heimsuchen. Das wirkt nun zurück auf die *tawakkul*-Definition: Gott genügt dem Menschen nur dort, wo dies — nach den Plänen seiner Weisheit, so werden wir ergänzen dürfen — für den Menschen richtig¹ ist; er kann ihm seine Genüge aber

¹ Nāṣi² gebraucht hier die Vokabel *ṣalāh* und läßt damit mehr, als der Klarheit seines Gedankens förderlich ist, das *aṣṣalāh*-Prinzip wieder anklingen.

auch entziehen. Als Mu^ctazilit versteht Nāšī³ das Gottvertrauen, so wie er es jetzt umgrenzt, intellektuell: man muß diesen Sachverhalt erkennen oder, wie er sagt, „in seinem Herzen bekennen“. Von den praktischen Konsequenzen, wie sie die Sufis zogen (vgl. dazu B. Reinert, *Lehre vom tawakkul*, vor allem S. 141 ff.), hält er nichts; sich vor Schaden zu hüten und um sein Wohl zu sorgen, beides somit nicht Gott allein zu überlassen, ist dem Menschen bereits im Koran geboten (vgl. Reinert 242 ff.).

* * *

b) *Der Mensch und sein Handeln.*

78 : „Wer sich (seines) Körpers bedient, ist handlungsfähig, da (Handlungsfähigkeit körperliche) Wohlbehaltenheit bedeutet; wird er gehindert, so ist er nicht handlungsfähig. ‚Handlungsfähig‘ aber bedeutet ‚mit Verfügungsgewalt ausgestattet‘ (*muqaddar*)¹“.

Mit der Gleichsetzung von Handlungsfähigkeit und körperlicher Wohlbehaltenheit schließt sich Nāšī³ an eine Definition an, die sich anscheinend schon bei Gailān ad-Dimašqī findet, dann aber von Bišr b. al-Mu^ctamir und Tūmāma b. Ašras, also Angehörigen der Bagdader Mu^ctazilitenschule, übernommen wird (vgl. Aš^carī, *Maq.* 229, 15 f.).

89 : Freiwilliges Wirken (*al-fi^cl al-iḥtiyārī*) geht von dem Handelnden nur dort aus, wo seine Seele ist; natürliches Wirken (*al-fi^cl aṭ-ṭabi^ci*) geht nur von dort aus, wo die Natur eines Dinges sitzt wie das Brennen beim Feuer“.

Anscheinend Stellungnahme zu der Frage, ob der Sitz des Handelns identisch sei mit dem Sitz der Befähigung (*qudra*) dazu (vgl. **88**). Für Nāšī³ ist die Seele das eigentlich handelnde Moment im Menschen; er versucht damit den Dualismus der Bagdader Schule zu überwinden, die das Handeln in den Gliedern lokalisierte, die Befähigung dagegen, analog zum Willen, im Herzen (vgl. **88**).

161 : „Nazzām erwies die Existenz der Seele folgendermaßen: Wir stellen fest, daß diese (unsere) Sinne verschieden sind und daß keiner von ihnen mehr als eine (bestimmte) Sache wahrnimmt; (zugleich) stellen wir an (unserem) Körper keinen Teil fest, von dem jemand sagen könnte, daß alle Sinne in ihm (vereint) wären und daß die Formen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge in ihm allein Bestand hätten. Nun existiert aber doch sicher ein unterscheidendes (*mumaiyiz*) ‚Organ‘, für das die Wahrnehmung aller Sinne sich vereint und das sie dann unterscheidet und von jedem Sinn ‚notwendig‘ weiß, was er beigebracht hat.

¹ So wohl eher als *muqaddir* „selbstbestimmend (?)“.



Es ist unhaltbar, daß dies irgendein Körperteil sei. Also steht fest, daß es ein anderes Moment (*ma^cnā*) ist. — ^cAbdallāh (an-Nāšī³) sagt dazu: Ich kenne nichts, das dieses Moment klarer erwiese als dies“.

162 : „^cAbdallāh sagt: Wir stellen fest, wie sich die Farbe eines Dinges, sein Geruch, sein Geräusch und sein Gefühl ändern, ohne daß jemand sagen könnte, es habe aufgehört zu existieren und ein anderes sei entstanden. So z.B. diese grüne, unreife Dattel (*balāḥa*), welche trocken und überreif (*tamra*) wurde: von den Eigenschaften, die sie als grüne, unreife Dattel besaß, ist nichts geblieben, was nicht geschwunden wäre. Wäre nun der Körper (identisch mit) diesen genannten Dingen, so schwände er, wenn sie alle schwinden; und wären diese Dinge Körper, so wäre es nicht undenkbar, daß jedes einzelne von ihnen aus sich selbst subsistiere. Würde aber nur ihre subtile Stofflichkeit (*latāfa*) sie daran hindern, aus sich selbst zu subsistieren, so spräche nichts dagegen, sich vorzustellen, daß zu diesem subtilen Stoff Weiteres von der gleichen Art hinzugefügt würde, bis er sich verdichtet und aus sich selbst subsistiert; dann aber subsistierte ein Geräusch ohne eine Geräuschquelle, und dasselbe gälte für den Geruch, den Geschmack, Hitze und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit. Das aber ist falsch“.

Nicht alle Vertreter des frühen mu^ctazilitischen *kalām* hatten die Existenz einer Seele für notwendig gehalten; Dirār b. ^cAmr z.B. war in seiner Theologie ohne sie ausgekommen (vgl. *Der Islam* 43/1967/266 f.). Gegen sie wendet sich Nazzām: die Seele ist der Sitz des *sensus communis* (161). Nāšī³ schließt sich ihm an und führt im nächsten Abschnitt den Gedanken dann weiter: Die Eigenschaften des Menschen ändern sich; er selber aber ist immer derselbe. Wäre der Mensch nun identisch mit seinen Eigenschaften, so wäre er immer ein anderer. Sein Menschsein muß also in andern bestehen. Dieses andere verleiht den Eigenschaften erst die Möglichkeit der Existenz; denn aus sich können sie nicht subsistieren (162). Dasselbe gilt, wie sich herausstellt, für die Dinge überhaupt; auch sie haben, über ihre wandelbaren Eigenschaften hinaus, eine unverlierbare Identität, die nicht mit den Eigenschaften identisch ist. Das Beispiel der Dattel, an dem Nāšī³ diese Erkenntnis demonstriert, ist dabei offenbar ein Gemeinplatz; es findet sich etwa auch bei Kulīnī, *Kāfī* I 115, apu. f.

Nāšī³ nimmt somit gar nicht mehr Notiz von der These Dirār's, daß die Eigenschaften zwar in sich keinen Bestand haben, aber schon durch das bloße Faktum ihrer Zusammenfügung (*ta³līf*) Dauer und Existenz erhalten können (vgl. *Der Islam* 43/1967/262 ff.); Nazzām hatte auch dies verworfen. — Widerspruch gegen dessen Vorstellung von der Seele findet sich beim Qādī ^cAbdalḡabbār (*Muḡnī* XI 339 ff.); wir werden dies vielleicht auf Ḡubbā³i, also in die Zeit des Nāšī³, zurückprojizieren dürfen.

165 : „Diese (unsere) Körper können zunehmen und abnehmen; Glieder, mit denen Gott zuwidergehandelt worden ist, werden von

ihnen abgeschnitten, und Glieder, mit denen Gott gehorcht worden ist, bleiben erhalten. Wäre nun der Körper Adressat von Gebot und Verbot, so wäre er teils im Paradies und teils in der Hölle. Gewiß werden (darum) die Seelen auferstehen, die da (Gut und Böse zu) unterscheiden (vermögen) und an die sich Gebot und Verbot richteten. (Aber) sie werden nicht in den Körpern auferstehen, welche weniger oder mehr werden; es ist undenkbar, daß sie jeden Körperteil, den sie in dieser Welt hatten, nun auch im Jenseits hätten. (Andererseits) bedarf die Seele eines Körpers, von dem sie die Wahrnehmung von Lohn und Strafe erhält“.

Wie Nazzām (vgl. 160) nimmt Nāšī an, daß Körperteile, die wegen einer Sünde vom Körper getrennt werden (etwa eine Hand, die wegen eines Diebstahls abgehackt wird), nach der Auferstehung in die Hölle geworfen werden; und wie jener schließt er daraus, daß dann der Mensch als Adressat von Gebot und Verbot nicht mit dem Körper identisch sein kann, weil er sonst sich teilweise in der Hölle und teilweise im Himmel befinden könnte. Wiederum ist so die Existenz der Seele bewiesen. Gleichzeitig aber wird notwendig, für sie im Jenseits einen neuen Leib zu postulieren; denn ohne den Leib ist Sinneswahrnehmung nicht möglich, und sie bedarf der Sinneswahrnehmung, um Lohn und Strafe empfinden zu können.

147 : „Wenn man feststellt, daß in uns eine Seele ist und daß sie der Sitz der Wahrnehmungen ist, so besteht keine Notwendigkeit, daß Sinneserkenntnis sich durch die Sinne vollziehe; die Sinne sind nur Wege, auf denen die Seele von den *sensibilia* Kenntnis nimmt. Wenn diese Wege versperrt sind, nimmt die Seele nichts wahr“.

Eine aristotelische Lehre (vgl. *De anima* III 1-2. 424b, 20 ff.). Zum Gesamtzusammenhang vgl. auch *Erkenntnislehre des Iṣī* 188 f.

145 : „Es ist nicht undenkbar, daß ein Akt von mir, der mein ‚Erwerb‘ ist, für einen andern — aber nicht für mich — sich ‚notwendig‘ ergibt, somit für ihn kein ‚Erwerb‘ ist; die Farbe z.B., welche Gott an mir schafft, ist Farbe an mir, aber getan (*fiʿlan*) von ihm, nicht von mir“.

Nāšī bezieht sich auf die Lehre zahlreicher Muʿtaziliten, daß Farben ebenso wenig wie der Geruch oder der Geschmack eines Dinges vom Menschen selber gemacht werden können (vgl. 142; dazu Ašʿarī, *Maq.* 402, 14 für Abū l-Hudail); nur Bīšr b. al-Muʿtāmir scheint hier anderer Meinung gewesen zu sein (vgl. *Maq.* 403, 1). Das steht, wie der Kontext (hier 141 ff. und *Maq.* l.c.) zeigt, im Zusammenhang der *ta-wallud*-Theorie; jedoch wirkt Nāšī's Bemerkung in ihrer jetzigen Isolierung ziemlich banal. Vielleicht steht sie in direkter Beziehung zum unmittelbar folgenden Exzerpt.

146 : „Wer das Eigenwirken der ‚Naturen‘ (der Dinge: *fiʿl aṭ-ṭabāʾiʿ*) verwirft, ist gezwungen, ein Eigenwirken der ‚Bewegungen‘ und Akzidenzien vorauszusetzen; wenn sie aber bei den Körpern ein Eigenwirken

voraussetzen, so bringt ihnen das gewiß mehr ein. Sie lehnen es ab, daß Feuer (in natürlichem Eigenwirken) Verbrennen erzeuge, behaupten aber, daß Bewegung Schmerz erzeuge. Dabei ist Bewegung selbst nur Vergehen des Körpers nach ihrer Ansicht, wobei (dieses) sein Vergehen keine zwei Augenblicke andauert. Wenn also der Schmerz erzeugt wird, solange (der Körper noch) existiert, dann kommt beides (Bewegung und Schmerz) zusammen, und daß dieser von jener erzeugt werde, hat nicht mehr für sich, als daß jene von diesem: beides ergibt sich gleichzeitig aus der ersten Ursache. Oder (die Bewegung) erzeugt den Schmerz im darauffolgenden Zustand, wo sie (bzw. er, der Körper) schon nicht mehr existiert; dann wäre es also dazu gekommen, daß Nichtexistentes erzeugt und wirkt“.

Das bringt weiteres Material zu dem oben in 89 festgestellten Gegensatz zwischen beseeltem und natürlichem Wirken. Nāṣiʿ entscheidet sich wie vorher: für Nazzām, der den Körpern eine eigene „Natur“, *ṭabīʿa*, zusprach (wie vor ihm schon Muʿammar), gegen ʿDirār b. ʿAmr, der von „Akzidenzien“, *aʿrāḍ*, ausging (vgl. die Belege in: Der Islam 43/1967/251 ff.). Jedoch scheinen auch nach ʿDirār weitere Kreise sich noch gescheut zu haben, ein natürliches Eigenwirken der Körper anzunehmen, sicherlich aus dem Grunde, um damit nicht autonome Wirkkräfte neben Gott zu setzen. Denken wird man vor allem an al-Ḥusain b. Muḥammad an-Naǧǧār (gest. wohl nach 230/844), der die naturwissenschaftlichen Theorien des ʿDirār übernahm (vgl. Der Islam 44/1968/56 f.); die meisten Muʿtaziliten von Raiy und Umgebung hatten sich, wie Šahrastānī berichtet (*Milal* 61, apu.), ihm angeschlossen. Ihnen gegenüber verweist Nāṣiʿ — auch hier wohl wieder in der Nachfolge des Nazzām — darauf, daß man um gewisse Kausalitäten und Wirkkräfte in der geschaffenen Welt nicht herumkomme; da ist es dann besser, beim Selbständigsten, den Körpern, anzufangen. Vielleicht findet hier auch die Bemerkung von 145 ihren Sinn: Gott ist dennoch nicht entmachtet; in einem Akt können sich zwei Aspekte vereinen (vgl. die Formel des Nazzām in 144).

Er versucht dann im Folgenden die Meinung seiner Kontrahenten ad absurdum zu führen. Ihre Leugnung der natürlichen Kausalität diskutierten sie an dem berühmten Beispiel, das bis hin zu Gazzālī immer wieder zitiert wird: Feuer verbrennt nicht, entgegen allem Anschein — oder, im Zusammenhang der *tawallud*-Theorie: wenn sich jemand ins Feuer stürzt, so wird damit nicht notwendig Verbrennen „erzeugt“ (zu dem Beispiel vgl. *Maq.* 411, 4 f.). Vielleicht berief man sich auf Abraham, der von Nimrod in den Scheiterhaufen katapultiert wurde und dennoch unverseht blieb. Dagegen glaubte man, daß „Bewegung“ Schmerz verursache. Den Terminus „Bewegung“ hatte Nāṣiʿ im gleichen Paragraphen vorher schon einmal gebraucht, parallel zu „Akzidenz“; er heißt auch sonst manchmal nichts anderes als „Akt“ (vgl. etwa *Maq.* 346, 9 ff. für zwei šīʿitische Theologen und 346, 13 ff. sogar für Nazzām). Ob er aber hier immer noch so allgemein verstanden ist, scheint zweifelhaft. Nāṣiʿ selber zieht jedenfalls sofort eine andere Definition heran: Bewegung als Vergehen des Körpers, wie auch sein Zeitgenosse Ġubbāʿī etwa sie verstand (vgl. *Maq.* 355, 12 f.). Das erinnert natürlich an Aristoteles: φθορά als eine Art der κίνησις (vgl. *De gen. et corr.* I 4. 319b, 31 ff. und oben S. 101); jedoch ist der Zusammenhang vielleicht ein anderer (vgl. den Kontext bei Ġubbāʿī, wo κίνησις als *intiḳāl* abgelehnt wird; *Maq.* 355, 13 f.). Von daher gelingt

ihm dann der dialektische Gegenbeweis, mit einem Dilemmaschluß. Wahrscheinlich war im Anfang alles gar nicht so metaphysisch gemeint gewesen: *ḥaraka* „Bewegung“ spielt von vornherein eine Rolle bei den *tawallud*-Beispielen. Das Heraustreten des Samentropfens wird sekundär durch Bewegung erzeugt (*Maq.* 401, 8 f.); auch Schmerz mag auf diese Weise zustandekommen, etwa durch die Bewegung eines Schlages. Dann hätten Nāši's Gegner vielleicht sagen wollen, daß *tawallud* nur dann auftrete, wenn Ursache und erstes Verursachtes der Mensch und eine seiner Handlungen seien; bei der Kausalität von Dingen dagegen habe Gott seine Hand im Spiel. *Tawallud* wäre dann hier nicht in erster Linie naturwissenschaftlich verstanden, sondern ethisch; das ist in der Tat wohl der Ursprung der Theorie gewesen (vgl. *Erkenntnislehre des Iḥī* 291 ff.).

82 : „Wenn (es stimmt, daß das Eigentliche am) Mensch(en) die Seele ist und wenn er wesenhaft handlungsfähig ist, wie wir dargelegt haben, so besteht kein Zweifel, daß er vor der Handlung, zu der er befähigt ist, und während ihrer so ist; denn seine Handlung kann des ihr Existenz verleihenden Momentes nicht entbehren“.

Konsequenz aus dem Vorhergehenden (vgl. vor allem **89**, oben S. 133). Daß die Fähigkeit zu einem bestimmten Handeln schon vor diesem da ist, war allgemein muḥtazilitische Lehre; wäre sie erst mit dem Handeln gegeben, so wäre dieses determiniert. Der Kontext (**81**) legt nahe, daß Nāši² noch an etwas anderes denkt: die Handlungsfähigkeit ist auch dann schon vorher da, wenn der Mensch sich zu dieser Zeit noch ganz anders verhält: ein Ungläubiger kann, während er noch Ungläubiger ist und als solcher handelt, doch schon zum Glauben imstande sein und sich aufgrunddessen im nächsten Augenblick bekehren. — Allerdings reibt sich die Aussage, daß der Mensch wesenhaft (*bi-dātiḥ*) handlungsfähig sei, mit der oben (S. 10) referierten Feststellung, daß Eigenschaften nur Gott realiter, dem Menschen dagegen in übertragener Weise zukämen. Vgl. dazu auch Aš'arī, *Maq.* 501, 6 f.:

„(Nāši²) vermied es zu sagen, der Mensch handle (*wörtlich*: sei ein Handelnder) realiter noch bringe er (etwas) hervor realiter. Er sagte (aber auch) nicht, daß der Schöpfer nun den ‚Erwerb‘ und das Tun des (Menschen) hervorbringe“.

Vgl. auch Ibn Ḥazm, *Fīṣal* III 22, 12 ff.:

„Die Fähigkeit, aufgrund deren sich eine Handlung ereignet, ist (schon) vor der Handlung im Menschen vorhanden. Das ist die Lehre der Muḥtazila und gewisser Gruppen der Murğī'a wie des Muḥammad b. Šabīb, des Yūnus b. ʿImrān, des Šālīḥ Qubba und des Nāši², auch einer Menge Ḥārīğiten und Šīʿiten“.

Interessant ist die Einordnung des Nāši² unter die Murğī'a (vgl. auch unten S. 144 zu einer andern Ibn Ḥazm-Stelle); sie hängt mit Nāši's Glaubensdefinition zusammen. Die in dem zitierten Passus genannten Namen sind im Druck allesamt verderbt; an-Nāši² erscheint als an-Nāsi.

97 : „(Gewisse) Leute behaupten: Wenn ein Mensch sich irgendwo befindet, kann er nicht in (alle) sechs Richtungen (in die vier Himmelsrichtungen und nach oben und unten) gehen; denn k ö n n t e er dies, so g e s c h ä h e es auch bei ihm, und daß dies auf einmal geschehe, ist absurd. — (Dazu) sagt ‘Abdallāh (an-Nāšī’): Das ist nicht absurd. Denn Gott k a n n sehr wohl Leben schenken und Tod verhängen, neu schaffen (*yubdi’u*) und wiederbeleben (beim Jüngsten Gericht etwa), ohne daß es möglich wäre, daß er dies (alles) a u f e i n m a l (tun) kann. Er k a n n unendlich Vieles, aber er läßt nicht unendlich Vieles auf einmal geschehen; vielmehr läßt er es nur im Rahmen der Möglichkeit geschehen“.

Der Beweis zielt wohl gegen die These, daß der Mensch in einem bestimmten Moment immer nur eines tun könne. Nāšī’ entkräftet sie mit einer naheliegenden Distinktion: man k a n n vieles; aber man tut immer nur eines. Diese Distinktion fällt ihm umso leichter, als ja für ihn als Mu‘taziliten die Fähigkeit zu einem bestimmten Tun diesem Tun vorausgeht (s.o. 82): mehreres gleichzeitig zu können, bedeutet schon von daher nicht, auch mehreres gleichzeitig zu verwirklichen. Wahrscheinlich hörte er in der entgegengesetzten Ansicht, daß man nämlich jeweils nur das könne, was man dann auch tun werde, die „deterministische“ Konsequenz mit, daß einem auch nur für diesen Augenblick die Fähigkeit dazu von Gott gegeben werde. Sie wurde in dieser Schärfe nur von Nichtmu‘taziliten gezogen, etwa von Aš‘arī (vgl. *Luma*^c, § 126 McCARTHY). Jedoch führte die „atomistische“ Interpretation der Begriffe *qudra* und *istiṭā’a* auch die Mu‘taziliten dazu, das Problem unter einem solchen Aspekt zu überdenken: man redet nie von einem permanenten Können, das, selber vorgegeben oder irgendwann erworben, sich ab und zu in einzelnen Handlungen äußert, sondern immer nur von einem bestimmten vereinzelt Befähigtsein zu einem bestimmten vereinzelt Akt. Ganz allerdings haben die Mu‘taziliten beides nie verklammert: immer ist für sie die Fähigkeit zu einem Tun auch die Fähigkeit zu dessen Gegenteil, und nie zieht Fähigkeit das Tun notwendig nach sich (vgl. *Maq.* 230, 12 f.). — Daß Nāšī’ in seinem Beweis die Parallele zu Gott zieht, scheint verwunderlich und nicht ganz konsequent angesichts seiner Meinung, daß nur Gott die Eigenschaften realiter besitze, der Mensch dagegen nur in übertragenem Sinne; das dürfte, wie er selber betont (s.o. S. 10 f.), eine Analogie ausschließen.

96 : „Wenn man sagt ‚NN hat es unterlassen, (etwas) zu tun‘, so erweist dies nicht, daß er (auch) positiv etwas getan hat, es sei denn er habe anstatt dessen, was er zu tun unterlassen hat, etwas (anderes) getan, so daß man dann dies mit einer andern Vokabel (*lafz*) bezeichnet, die erweist, daß er (etwas) getan hat. Ein Mensch mag ebensowohl Sünder genannt werden, wenn er nicht tut, was ihm geboten ist, wie wenn er etwas tut, was ihm verboten ist; und er mag ebensowohl gehorsam genannt werden, wenn ihm etwas verboten ist und er es dann nicht

tut — aber auch stattdessen nichts anderes, das ihm geboten ist —, wie wenn er etwas tut, das ihm geboten ist. Wenn Gott zu einem Menschen sagt ‚Rühr dich nicht‘ und dieser sich dann nicht rührt, so ist er gehorsam, weil er das nicht tat, was zu tun ihm Gott verboten hat, nicht aber derart, daß er etwas getan hätte, das ihm befohlen ist; denn ihm ist überhaupt nichts befohlen worden, ihm wurde nur **verboten**, etwas zu tun“.

Gegen die Auffassung, daß das Unterlassen des einen automatisch das Tun seines Gegenteils bedeute (vgl. Aš'arī, *Maq.* 379, 8).

157 : „Ein Willensakt (*al-irāda*) führt weder notwendig zu etwas noch verhindert er etwas. Er ist nur ein Tun des Menschen, auf das, wenn es diesem gut dünkt, eine (Verwirklichung des) Gewollten nicht zu folgen braucht, auf das (aber ebenso), wenn es ihm gut dünkt, (diese) Verwirklichung folgen kann; denn kein Willensakt geht von einem Menschen aus, ohne daß dieser daran gehindert werden könnte, das Gewollte zu tun, derart daß entweder Gott ihn daran hindert oder jemand anders. Wie aber sollte (ein Willensakt dann) notwendig zu etwas führen, es sei denn unter der Bedingung, daß, wenn (der Mensch) an der Ausführung (*fi'l*) gehindert wird, er nicht notwendig dazu führt? Das ist aber offensichtlich falsch“.

Im Folgenden (**158**) wird eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von Willensakten, solchen, die sich auf Zukünftiges beziehen und bei denen man sich noch eines andern besinnen kann (*irādat taswīf*), und anderen, bei denen ein unmittelbarer Entschluß sofort das gewollte Resultat herbeiführt (*irādat 'azm*), als unbegründet abgelehnt:

„... Es gibt keinen Willensakt, bei dem nicht, bei der Unbeständigkeit des Menschen (*? fi l-iḥtilāf fi l-insān*), es möglich wäre, daß man seinen Sinn ändert und daß seine Verwirklichung verhindert wird“.

Nāšī' schließt sich hiermit seinen älteren Schulgenossen Bišr b. al-Mu'tamir, Hišām al-Fuwaṭī, 'Abbād b. Salmān und Ġa'far b. Mubaššir an; auch sein Zeitgenosse Ġubbā'ī war dieser Meinung. Die entgegengesetzte Ansicht hatten u.a. Abū l-Hudail und Nazzām vertreten (vgl. *Maq.* 415, 6 ff.). Zu den Gründen und Gegenständen vgl. auch hier **155-156**.

121 : „Rechte Führung (*al-hudā*) ist Glaube, und Glaube ist Für-Wahr-Halten. Beweis dafür ist, daß jeder, der (von Anfang an) summarisch (an den Propheten) glaubte, rechtgeleitet war, und daß, wer zu Beginn der Mission (*da'wa*), vor der Offenbarung der Gebote, (diese) für wahr hielt, nach allgemeinem Konsens gläubig war“.



Vgl. die Definitionen der „rechten Führung“ bei Ašʿarī, *Maq.* 260, 9 ff. Nāšīʿ erhebt etwas zur Definition, was Nazzām in einigen Fällen für vertretbar gehalten hatte: *hudā* = *īmān* (*Maq.* 261, 6 f.). Jedoch erweitert er, indem er noch den Begriff des *taṣdīq* hinzufügt (s.u.), diese Formel zur Doppelgleichung. Die Verbindung zwischen *īmān* und *taṣdīq* gehörte seit langem zum Allgemeingut theologischen Denkens (vgl. meine *Erkenntnislehre des Iʿcī* 112). Dennoch mag hier Besonderes mitspielen. Wenn man nämlich *hudā* und *īmān* gleichsetzt, so bedeutet dies, daß der Glaube ebenso von Anfang an da sein muß wie „die rechte Führung“, mit der Gott den Menschen zu ihm hinlenkt; Glaube ist dann nicht erst mit dem Besitz der vollen geoffenbarten Wahrheit verwirklicht, sondern schon in dem ersten summarischen Für-Wahr-Halten. Das hat Konsequenzen vor allem für die Beurteilung der ersten Anhänger Muḥammad's: sie konnten in diesem summarischen Glaubensakt, in dem sich an ihnen die göttliche Rechtleitung manifestiert, noch gar nicht um alle Inhalte dieses Glaubens wissen; die Gebote (Nāšīʿ denkt als Muslim bezeichnenderweise nur an das Gesetz, nicht an die theologischen Inhalte) sind noch nicht geoffenbart. [Vgl. Nachträge].

132 : „Daß Erkenntnis nicht (unabdingbarer Bestandteil) des Glaubens ist, wird dadurch bewiesen, daß Gott in seiner Gerechtigkeit niemandem (etwas) befehlen kann, ohne daß dieser (darum) weiß, ebenso wenig wie er ihm (etwas) befehlen kann, was er nicht vermag. Daß aber die praktischen Werke (*aʿmāl al-ḡawāriḥ*) nicht (unabdingbarer Bestandteil) des Glaubens sind, wird dadurch bewiesen, daß die, welche (Muḥammad's) Mission von Anfang an (akzeptierten), die Fülle des Glaubens besaßen ohne (alle) Werke. Glaube ist nach der arabischen Lexikographie Für-Wahr-Halten“.

Hier wird eine weitere Konsequenz der Gleichsetzung von *hudā* und *īmān* sichtbar: wenn Glaube von Anfang an in seiner Fülle da sein kann, dann haben die Werke für ihn keine besondere Bedeutung mehr; wiederum bestätigt sich die Identität von *īmān* und *taṣdīq*. Nāšīʿ weicht damit von der üblichen muʿtazilitischen Lehre ab; seine Schulgenossen brachten den Glauben normalerweise mit den Gehorsamswerken (*tāʿāt*) zusammen (vgl. *Maq.* 266-270). Er sagt auch, warum sie es taten: man kann in schwere Sünde fallen, wenn man die praktischen Werke unterläßt, und man kann nicht gleichzeitig das negative Prädikat eines schweren Sünders (*fāsiq*) und das positive eines gläubigen Menschen auf sich vereinen (**131**). Aber die Logik dieses Argumentes leuchtet ihm nicht ganz ein: als ob Sündhaftigkeit und Tadel nicht mit dem Glauben zusammenkommen könnten! Seine eigene Definition kommt der des „Ḡahmiten“ Bišr al-Marīsī nahe; bei diesem findet sich zudem die gleiche Argumentation von der Lexikographie her (vgl. *Maq.* 140, 14 f.). Verwandt ist auch die des Ašʿarī (vgl. Baḡdādī, *Uṣūl ad-dīn* 247, 15 und 248, 14-16); jedoch ist hier die Erkenntnis (*maʿrifa*) wieder einbezogen. Mit gutem Grund: für Ašʿarī ist religiöse Erkenntnis erst mit der Offenbarung relevant, von der her sie sich inspiriert. Nāšīʿ hingegen denkt, wie jeder Muʿtazilit, an Erkenntnis vor der Offenbarung. Er schließt sich dabei dem Argument der *aṣḥāb al-maʿarīf* an: Erkenntnis besitzt, will sie nicht überflüssig sein, noch nicht ihr Objekt; eine Verpflichtung, dieses Objekt zu erkennen, wäre also Verpflichtung zu

etwas, was man nicht weiß, und demnach juristisch unhaltbar (vgl. dazu *Erkenntnislehre des İcī* 140 f. und 329 ff.).

135 : „... Gott hat niemandem geboten, für (seine) Unwissenheit Buße zu tun; denn bevor man weiß (erkennt), ist man nicht verpflichtet, zu wissen (*laisa ʿalaihi an yaʿlam*)“.

148 : „Gott verpflichtet die Menschen (*ʿibādahū*) nicht, ohne daß sie wissen (wozu sie verpflichtet werden), wie er sie auch nicht verpflichtet zu etwas, das sie nicht — zu ertragen oder zu leisten — vermögen. Alle Erkenntnisse geschehen von Natur aus und ‚notwendig‘; solange der Mensch nicht notwendig zu der Erkenntnis gelangt¹, daß ihm etwas, was auch immer es sei, geboten ist, ist die Verpflichtung dazu hinfällig. Wir stellen uns hier nun nicht auf den Standpunkt derer, die Beweise überhaupt für nichtig halten, daß nämlich die Erkenntnisse (nur) ‚notwendig‘ und gar nicht durch ‚Erwerb‘ (*iktisāb*) zustandekommen; sondern wir sagen, daß man nichts von dem, zu dem einen jemand (oder etwas) ‚nötigt‘, nicht auch ‚erwerben‘ könnte: würde einem z.B. jemand das Auge öffnen und man dann wahrnehmen, würde er einen also zur Wahrnehmung ‚nötigen‘, so wäre es einem (ebensowohl) möglich, selber das Auge zu öffnen und die Erkenntnis eben des Dinges, zu dem er einen ‚nötigte‘, zu ‚erwerben‘; alles, zu dem einen jemand (oder etwas) ‚nötigt‘, kann man (auch) ohne jede Nötigung ‚erwerben‘. Ebenso mag man aber zu allem, das man ‚erwerben‘ kann, auch von jemandem (oder etwas) ‚genötigt‘ werden. Da das nun stimmt und man zur Erkenntnis Gottes ‚genötigt‘ wird (d.h. notwendig zu ihr gelangt), so ist es ebensowohl denkbar, daß man ihn (rational) erschließt und dies einen dann zu eben der Erkenntnis über ihn führt, die er einem notwendig eingegeben hat. All dies geschieht ‚notwendig‘, nur daß, was man a priori erkennt, ‚notwendig‘ ist ohne ‚Erwerb‘, das aber, dessen Ursache man (selber) ins Spiel bringt, ‚notwendig‘ ist durch ‚Erwerb‘. Wenn man sagt ‚Ich erwerbe Erkenntnis‘, so heißt dies nicht, daß man sie täte (d.h. ihr Agens sei); sondern man sagt ‚Ich erwerbe sie‘, wie man sagt ‚Ich erwerbe Vermögen‘. Wer den Standpunkt vertritt, Erkenntnis sei (schlechthin) notwendig, der entzieht der rationalen Gotteserkenntnis (*al-istidlāl ʿalā llāh*) den Boden; wer aber sagt, sie sei erworben, behauptet,

¹ Wörtlich: „zu der Erkenntnis genötigt wird“.



Gott verpflichtete die Menschen (zu etwas), ohne daß sie (davon) wissen. Wir sagen darum: Erkenntnis ist ‚notwendig‘ zu Anfang, damit die Verpflichtung für die, welche erkennen, zu Recht bestehe. Ich behaupte dann weiter: Nachher beweisen die Beweise, was man mit ihnen erschließt; sonst machen wir (die Möglichkeit) zunichte, auf Gott und die übrigen Dinge zu schließen“.

Der Passus spricht in seiner Ausführlichkeit für sich selber. Auch hier erkennt Nāṣī² wiederum das Argument der *aṣḥāb al-ma‘ārif* an; aber er zieht daraus, wohl gewarnt durch die um seine Zeit stark hervorbrechende Kritik (vor allem bei Ġubbā‘ī), etwas andere Konsequenzen. Er behauptet nicht mehr von allen Erkenntnissen, daß sie rein apriorisch und vorgegeben seien, sondern nur noch von jener ersten, welche dem Erkennenden das Objekt seines Erkennens vor Augen führt und ihn damit verpflichtet, weiter nach Erkenntnis zu streben. Das bedeutet, daß man sehr wohl Sachverhalte, die man auf vorgegebene Weise erkennt, in einem zweiten Erkenntnisgang sich noch einmal rational verständlich machen kann; etwas kann sowohl „notwendig“ als auch „durch Erwerb“ erkannt werden (zur Terminologie vgl. *Erkenntnislehre des Iḥī* 114 f.). Das gilt selbst für die Sinneswahrnehmung; sie ist für Nāṣī² normalerweise „erworben“, „notwendig“ nur dann, wenn einem etwa jemand anders die Augen öffnet. Das klingt, im Vergleich zur späteren *communis opinio*, ungewöhnlich, berührt sich aber mit Argumenten aus den *tawallud*-Spekulationen der frühen Mu‘tazila (vgl. *Erkenntnislehre* 167 ff.); es hängt zudem damit zusammen, daß Nāṣī² stärker, als man dies sonst gewohnt ist, die Beziehung zwischen „notwendig“ und „zwanghaft“ hervorhebt (häufiger als *ḍarūra* gebraucht er *iḍṭirār* und assoziiert von daher das Verb *iḍṭarra*, hier mit „nötigen“ übersetzt)¹. Nāṣī²’s Formel lautet demnach: alles ist „notwendig“, vieles aber daneben (und nachträglich) auch „erworben“; sie ist später, unter etwas anderen Vorzeichen, von dem Māturīditen Abū Šakūr as-Sālimī (gest. nach 470/1077) und von Fahraddīn ar-Rāzī (gest. 606/1209) wieder aufgenommen worden (vgl. *Erkenntnislehre* 116). Die Umwandelbarkeit notwendiger Wissensinhalte in spekulative und umgekehrt, die hiermit implizit behauptet war, wurde seit jeher in der mu‘tazilitischen Erkenntnislehre, wenn auch vielleicht nicht als Problem ersten Ranges, diskutiert (vgl. *Erkenntnislehre* 122 ff.). Daß Nāṣī² bei der spekulativen Gotteserkenntnis nicht alle Beweisformen zuließ, vielmehr das teleologische Argument ausschloß, war bereits oben S. 12 gesagt.

138 : „Wer Gott nicht erkennt und sich dabei sicher fühlt, ist ein Ungläubiger. Wer, nachdem er Gott erkannt hat, Häresien vertritt (*yu‘awwil*), damit aber Gott nahezukommen beabsichtigt, ist gehorsam (gegenüber dem Gebot), mag er auch irren und seine Absicht nicht erreichen. Es gibt nämlich kein Argument gegen ihn, da er zwar die Wahrheit nicht traf, jedoch nach ihr strebte und sich nach Kräften Mühe gab; ein Argument bestünde nur dann gegen ihn, wenn er wüßte,

¹ Vgl. dazu etwa auch die Stelle *Maq.* 482, 3 ff. mit Bezug auf Ṭumāma b. Ašras.

daß er sich sicher fühlt und (Gott) ihm befohlen hat, nach der Wahrheit zu streben, er es aber dennoch nicht tut“.

Eine großzügige Ablehnung des sonst so verbreiteten *takfir*: theologische Spekulation kann getrost einmal in die Irre gehen; das Streben ist wichtiger als das Ergebnis. Nāši's Haltung dürfte sich daraus erklären, daß er Erkenntnis nicht mehr unbedingt in den Glaubensakt einbezog (s.o. S. 140). Zurqān hat die gleiche Weitherzigkeit den Murǧiʿiten zugeschrieben (vgl. Ašʿarī, *Maq.* 476, 12 f.); Ašʿarī hegt gewisse Zweifel. Jedoch begegnet sie noch einmal, in ausführlichem Referat, beim Qāḍī ʿAbdalǧabbār, nun mit baṣrischen Theologen (Muʿtaziliten?) zusammengebracht (vgl. *Muḡnī* XII, 525 ff., vor allem 526, 12 ff.).

Das Verständnis des Passus hängt davon ab, an welche Art der Gotteserkenntnis, die vorgegebene „notwendige“ oder die später rational „erworbene“, gedacht ist. Der Gesamtzusammenhang legt nahe, auch hier von der ersten Spielart auszugehen: der Häretiker ist entschuldigt, weil er durch jene erste vorgegebene Gotteserkenntnis, die er ohne sein Zutun (vielleicht von außen, durch einen Lehrer) erhielt, sich auferüttelt fühlt und sie dann weiter verfolgt und sich zu eigen macht; daß er dabei an der Wahrheit vorbeidenkt, kann ihm nicht angelastet werden. Dementsprechend ist auch der Ungläubige nicht dadurch charakterisiert, daß er Falsches glaubt, noch auch einfach dadurch, daß er Gott nicht erkennt; denn solange Gotteserkenntnis, in ihrem ersten Stadium, nur „notwendig“ zustandekommt, kann er nicht aus eigenem Zutun seine Unkenntnis ändern (zur Ausgestaltung dieser Lehre bei Ṭumāma b. Ašras und bei Ġāḥiḻ vgl. *Der Islam* 42/1966/174 ff.). Ungläubig wird er vielmehr dadurch, daß er sich in dieser Unkenntnis sicher fühlt. Das verrät Verwandtschaft zu der vor allem von Ġubbāʿi ausgebauten These, daß jeder Mensch durch „existentielle“ Furcht dahin geführt werde, Gott zu suchen und zu erkennen (vgl. *Erkenntnislehre* 329 ff.). Wieweit sie hier bereits vorausgesetzt oder bekannt ist, bleibt unklar; Nāši steht ja immerhin noch in der Tradition der *aṣḥāb al-maʿārif*, welche Ġubbāʿi mit diesem Gedankengang scharf angriff.

137 : „Niemand kann verbindlich als schwerer Sünder (*fāsiq*) bezeichnet werden außer aufgrund eines Belegs aus Koran oder Sunna oder aufgrund eines consensus. Denn ein solches Urteil (*at-taḥṣīq*) wird nicht aufgrund rationalen Schlusses (*ʿalā l-qiyās fī l-ʿuqūl*) gefällt; es gilt erst, nachdem die göttlichen Satzungen (*al-ḥudūd*) dazu erlassen sind“.

Auch das ist ein Erbe der *aṣḥāb al-maʿārif*. Erst mit der Offenbarung ist die Verpflichtung zur Gotteserkenntnis für jeden, der diese Offenbarung hört, verbindlich festgelegt; daß man sich rein rational dieser Verpflichtung bewußt werde, ist nie mehr als ein Zufall. Somit hat es keinen Sinn, jemanden, der die positiven göttlichen Gebote, wie sie durch Koran und Sunna oder durch den Konsens der Gläubigen festgelegt werden, nicht kennt oder noch nicht kennen kann, als Sünder zu bezeichnen; er ist zu ihrer Erkenntnis nicht verpflichtet.

Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 45, 10 ff.:

„Es sagen die ahl as-sunna und al-Ḥusain an-Nağğār mit seinen Anhängern, Bišr b. Ġiyāṭ al-Marīsī, Abū Bakr ʿAbdarrahmān b. Kaisān al-Ašamm al-Bašrī, Ġailān b. Marwān ad-Dimašqī der Qadarit, Muḥammad b. Šabīb und Yūnus b. ʿImrān, Abū l-ʿAbbās an-Nāšī², al-Ašʿarī mitsamt seinen Anhängern sowie Muḥammad b. Karrām mitsamt seinen Anhängern, daß die Ungläubigen das ewige Feuer haben werden, die Gläubigen aber alle das Paradies, mögen sie auch im Zustand der schweren Sünde und verstockt gestorben sein. Bei letzteren handle es sich um zwei Gruppen: die einen kommen ins Höllenfeuer, verlassen es aber dann wieder — das Höllenfeuer nämlich — und gehen ins Paradies ein; die anderen kommen gar nicht ins Höllenfeuer. Allerdings (verhält es sich im einzelnen so, daß) alle, die wir erwähnten, die Meinung vertreten, es stehe Gott frei, von den schweren Sündern unter den Gläubigen wen immer er wolle mit dem höllischen Feuer zu strafen und dann ins Paradies eingehen zu lassen oder aber ihnen zu verzeihen und sie (gleich) ins Paradies eingehen zu lassen, ohne sie zu strafen. Dann trennten sie sich, und eine Gruppe von ihnen, nämlich Muḥammad b. Šabīb und Yūnus und Nāšī², meinten, daß, wenn Gott e i n e n schweren Sünder strafe, er alle strafen müsse, sie dann aber ins Paradies eingehen lassen werde; wenn er dagegen einem verzeihe, müsse er auch allen verzeihen. Eine andere Gruppe meinte...“.

Die Angaben des Häresiographen bestätigen die Einordnung, die sich oben im Zusammenhang mit Nāšī's Glaubensdefinition (S. 140) ergab; wiederum steht er in der Gesellschaft des Ašʿarī und des Bišr al-Marīsī. Auch von den übrigen, die Ibn Ḥazm hier nennt, ist kein einziger ein echter Muʿtazilit: an-Nağğār gehört in den Kreis des Marīsī (vgl. *Der Islam* 43/1968/56 ff.), Ġailān ad-Dimašqī ist Qadarit, weicht aber sonst stark von der (späteren) Muʿtazila ab (vgl. z.B. Watt, *Free Will and Predestination* 40 ff. und EI² s.n.), Muḥammad b. Šabīb und Yūnus b. ʿImrān as-Samarī (oder an-Numairī) gelten als „Murğīʿiten“ (vgl. Tritton, *Muslim Theology* 44 und 127 f.), Ibn Karrām steht mit seiner Schule noch weiter „rechts“ als Ašʿarī. Der Muʿtazila am nächsten kommt Abū Bakr al-Ašamm (zu ihm Tritton 126 f.); aber auch er ist ein Einzelgänger und schon wegen seines Alters — er ist Nachfolger des Dirār b. ʿAmr in Bašra — noch nicht auf das Schuldogma festgelegt. Genauere Beziehung konstatiert dabei Ibn Ḥazm nur zu den beiden „Murğīʿiten“¹; mit ihnen ist Nāšī² der Meinung, daß Gott nicht willkürlich erwählen könne, wen er wolle; er muß konsequent sein: wenn er bei einem eine Ausnahme macht, dann bei allen. So ist zwar die Lohnethik, wie die Muʿtazila sie sonst zu vertreten neigte, beiseitegeschoben;

¹ So auch in dem oben (S. 137) zitierten Passus *Fiṣal* III 22, 12 ff.

aber der Voluntarismus, der sich an ihrer Statt anbot, wird eingeschränkt durch das Postulat einer geordneten Regelmäßigkeit in Gottes Verhalten. Aš'arī bringt diese Ansicht auch mit Ġailān ad-Dimašqī zusammen (*Maq.* 150, 3 ff.). Man wird annehmen dürfen, daß Nāšī² hier wieder mit dem Begriff der Weisheit gearbeitet hat.

133 : „... Bei den Gehorsamswerken wie bei den Sünden gibt es Abstufungen; manches davon ist größer als das andere“.

134 : „Die Absicht zur Sünde ist gleichsam ihre Wiederholung, und ihre Wiederholung ist gleichsam Verstocktheit“¹.

112 : „Geben und Verweigern sind weder in allen Fällen lobenswert noch in allen Fällen tadelnswert. Sie sind auch nicht beide in allen Fällen naturbedingt; denn wären sie Natur, dann würde kein Geizhals geben und kein Freigebiger verweigern. Lobenswert ist bei beiden in allen Fällen das, was nach menschlichen Maßstäben der Weisheit entspricht, so vor der Belehrung (durch Koran und Sunna, *qabla t-ta'dīb*) — und was den Geboten entspricht, so, wenn der Wunsch (nach Lohn) und die Furcht (vor Strafe durch die Offenbarung) geweckt sind“.

Zu anderen Lehrmeinungen vgl. **111**. Nāšī² akzeptiert eine natürliche Ethik, die sich nach den Geboten der „Weisheit“ (*ḥikma*) richtet, allerdings nur für die Zeit vor der Offenbarung.

113 : „Für Tapferkeit und Feigheit (sei es, daß sie) vonseiten Gottes (bewertet werden, sei es) vonseiten jemandes, der dies(er Bewertung) vorausgeht (d.h. der vor der Offenbarung lebt?), gilt das gleiche wie für Freigebigkeit und Geiz. Lobenswert ist bei beiden das, was dem Rechten entspricht, so vor dem Kommen der Propheten — und was den Geboten entspricht, so wenn (jene) gekommen sind. Weder zur Tapferkeit noch zur Feigheit trägt die vorgegebene (d.h. schon vor der Offenbarung gültige) Natur etwas bei; also ist beides auch im Falle der prophetischen Sendung (= nach der Offenbarung) nicht von der Natur (bestimmt)“.

D.h.: Tapferkeit ist nicht von Natur aus lobenswert und Feigheit nicht von Natur aus verwerflich. Ihr Wert richtet sich vor der Offenbarung nach den Maßstäben der natürlichen Ethik, nachher aber nach denen des geoffenbarten Gesetzes.

114 : „ʿAbdallāh (an-Nāšī²) sagt: Teuerung und Verbilligung können von Gott und können vom Menschen ausgehen. Denn wenn Gott vorenthält (d.h. nichts wachsen läßt), kommt es zur Teuerung;

¹ Ich lese *kal-iṣṣrār* statt *kal-iḍrār*.



wenn er aber gewährt, zur Verbilligung. Und wenn der Mensch etwas bereits Vorhandenes verteuert, so ist dies teuer (selbst wenn Gott es in Fülle gewährt hat); wenn er es aber verbilligt, so ist es billig. Der Preis hingegen wird nicht von Gott gemacht...“.

Folgt eine lexikographische Erörterung zum Begriff *siʿr* „Preis“, die sich kaum verständlich ins Deutsche übertragen läßt. Vgl. dazu die interessanten „wirtschaftswissenschaftlichen“ Überlegungen zum gleichen Thema beim Qāḍī ʿAbdalḡabbār, *Muḡnī* XI 55 ff. Ihre Wurzeln gehen in die Frühzeit des Islams zurück; schon im Ḥadīṭ heißt es, daß Gott die Preise festsetze (*inna llāha huwa l-musaʿir*; vgl. Ibn al-Aʿtīr, *Nihāya* s.v. *s-ʿ-r*).

* * *

c) *Erkenntnistheorie und Auseinandersetzung mit dem antiken Erbe.*

171 : „Jeder versucht das, was er sagt, auf rationalem Wege zu begründen; das Urteil kommt also (zuerst) dem Verstande zu“.

Stellungnahme zu der Frage, ob der Verstand oder die Sinneswahrnehmungen primär seien.

Nāṣīʿs ausführlichste Äußerung zu einem erkenntnistheoretischen Problem findet sich im Anschluß an **149**. Dort war folgendes ausgeführt: „Einige von ihnen sagen: Zu jedem Nichtgewußten gibt es ein (spezielles) Nichtwissen. Sie begründeten dies folgendermaßen: da es zu jedem Gewußten ein (spezielles) Wissen gibt, das Inhalt eines Gebotes ist, gibt es auch zu jedem Nichtgewußten ein (spezielles) Nichtwissen, das Inhalt eines Verbotes ist. — Andere sagen: (Gott) macht ein einziges Nichtwissen für alles Nichtgewußte, insofern man bei den gewußten (Dingen, d.h. den Wissensinhalten) zwar eins nach dem andern herausbringen muß, beim Nichtwissen aber dieses nur (ganz allgemein) unterlassen muß. Erkenne daraus, wo die Wahrheit liegt!“¹. Dieses Problem hat, wie sich aus der Formulierung vermuten läßt, über die bloße Erkenntnistheorie hinaus direkte theologische Relevanz: es geht um Fakten, die zu wissen geboten ist. Wenn dann ein einzelnes Faktum, das man nicht weiß, Bestandteil eines generellen Nichtwissens ist, so ist jemand, der etwa ein Attribut Gottes nicht kennt, grundsätzlich unwissend; im andern Fall ist er dies nur partiell. Das hatte Konsequenzen für seine Einordnung als Gläubiger oder Sünder. Man fühlt sich an die Diskussion zwischen der Maʿlūmīya und der Maḡhūliya innerhalb der Ḥārīgīten erinnert (vgl. z.B. Aṣʿarī, *Maq.* 96, 7 ff.; zu weiteren Lehrmeinungen auch *ib.* 391, 6 ff.). Nāṣīʿ hält diesen Disput für überflüssig; er sagt:

150 : „Welch einem erstaunlichen Irrtum unterliegen (beide Parteien) doch in diesem Kapitel, daß sie behaupten, der Mensch vollziehe in einem Augenblick (sein) Nichtwissen um alle Dinge, die er

¹ So, wenn man *tabaiyan* (Imperativ) liest. Bei der Lesung *tabaiyana* (bzw., mit Konjekturen, *yatabaiyanu*) ergibt sich: „Daraus wird die Wahrheit offenbar“.



nicht kennt! Es macht nichts aus, den Vertreter welcher der beiden Ansichten du für den größeren Ignoranten erklärst! Etwa den, der da behauptet, er wisse mit einem einzigen Nichtwissen unendlich Vieles nicht? Jedesmal wenn er von diesen (nichtgewußten Fakten wieder) etwas weiß, ist dieses Nichtwissen (immer noch) dabei, obgleich er doch nun etwas von dem weiß, was er vorher nicht wußte. Wer dagegen behauptet, man tue in jedem Augenblick unendlich Vieles, der meint damit, daß man jedem Wissen um diese (Inhalte) ein Nichtwissen um sie gegenüberstellt, so daß man nicht irren und damit ein Nichtwissen um eine bestimmte Sache einem Wissen um eine andere (*sic!*) gegenüberstellen kann, ohne daß dabei, wenngleich ohne Wissen und Absicht, etwas Gutes herauskäme. Das aber ist falsch“.

Der Passus ist vielleicht verderbt. Gemeint ist wohl Folgendes: Wenn man alle unbekannten Dinge mit einem einzigen allgemeinen Nichtwissen ignoriert, dann wäre man immer unwissend, wieviel Wissen man auch erwirbt. Wenn man aber jedes Unbekannte mit einem zugehörigen speziellen Nichtwissen ignoriert, so setzt dies voraus, 1) daß man unendlich Vieles auf einmal tun kann (da ja die Fülle des Nichtgewußten unendlich ist) und 2) daß jedes Nichtwissen die Existenz eines nichtgewußten Faktums impliziert, ein Irrtum also doch ungewollt auch immer positiv Sein setzen würde. Das erste ist unwahrscheinlich, das zweite falsch. — Nāši² erläutert seinen eigenen Standpunkt dann im folgenden Abschnitt:

151 : „Bisweilen sehen wir ein Weizenkorn und kennen es also, dann verschwindet es vor unseren Augen und taucht nachher wieder auf; (in diesem Augenblick er)kennen wir es zwar als dasselbe, aber wir kennen (wissen) nicht (mehr) das, was wir (vorher) sahen. Dies ist dann kein Wissen um ein anderes noch auch ein Wissen um es (selber) noch ein <Wissen um sein Dasein bei gleichzeitigem> Nichtwissen um sein Sosein; sondern es ist ein Wissen um es als dasselbe und ein Nichtwissen um es als dasselbe. Diejenigen, welche behaupten, sie (könnten) um das Dasein eines Dinges wissen und sein Sosein zugleich nicht-wissen, sind in einem Irrtum befangen. Denn das, was sie nicht-wissen, muß nun entweder identisch sein mit dem, was sie wissen, oder nicht. Wenn es identisch ist mit dem, was sie wissen, so wissen sie sein Dasein und wissen es (zugleich) nicht; wenn es aber dessen Sosein ist und nicht sein Dasein, so ist das, was sie wissen, nicht identisch mit dem, was sie nicht-wissen. Diejenigen aber, welche behaupten, sie wüßten um einunddasselbe Ding und wüßten es auf keinerlei Weise nicht, entgehen nicht der Konsequenz, daß, wenn sie etwas sehen und es (er)kennen, sie auf keinerlei

Weise das, was sie (vorher) kannten, nicht-wissen könnten; das aber widerspricht dem Augenschein. Und diejenigen, welche behaupten, ein Körper sei etwas, das man unter einem Aspekt wissen und unter einem andern nicht-wissen (könne), bestätigen damit, daß er als derselbe nicht-gewußt und gewußt wird, selbst wenn man in dem Augenblick, wo man ihn weiß (erkennt), noch etwas anderes (mit) erfährt. Dies bezeugt dann, daß sein Dasein unter jeweils verschiedenem Aspekt (zugleich) gewußt und nicht-gewußt ist“.

Der Passus ist schwer zu übersetzen. Das liegt vor allem an der Terminologie: *‘alima* ist im Deutschen schwer mit einem Wort zu fassen, muß bald mit „wissen“, bald mit „kennen“ oder „erkennen“ wiedergegeben werden; umgekehrt hat *ḡahila*, im Arabischen ein von *‘alima* separates Verb, gar kein Gegenstück, muß durch die Negation von „wissen“ ausgedrückt werden (wenn man einmal das begrifflich engere „ignorieren“ beiseiteläßt). Wichtiger aber ist etwas anderes: sowohl *‘ilm* als auch *ḡahl* sind punktuell gemeint, als einzelne isolierte Denkakte, nicht durativ wie „Wissen“ oder „Nichtwissen“ im Deutschen. Wir konnten Ähnliches schon oben (S. 91) für den Begriff der „Handlungsfähigkeit“ feststellen. Erst dadurch wird verständlich, warum Nāṣi² behaupten kann, man erkenne (wisse), wenn man etwas zum zweitenmal sehe, dieses zwar wieder, wisse aber nicht mehr das, was man vorher gewußt (erkannt) habe: die erste Wahrnehmung des Dinges führte zu einem einzelnen Wissensakt, die zweite desgleichen; beide Wissensakte sind in ihrem Inhalt identisch, aber es ist nicht derselbe Wissensakt. Vielmehr hat der zweite Wissensakt, trotz seiner Identität, den ersten verdrängt und aufgehoben; der erste ist zu einem — ebenso momentanen — Nichtwissen geworden. Nāṣi² versucht, das Faktum zu formulieren: man weiß das Ding und weiß dasselbe Ding zugleich nicht.

Andere Interpretationen lehnt er ab: es handelt sich bei diesem zweiten Wissensakt nicht um ein schlechthin anderes Wissen noch um schlechthin dasselbe noch auch darum, daß man nun das Dasein von etwas erkenne, dessen Sosein man schon vorher wußte, jetzt also nicht weiß (nicht mehr zu erkennen braucht). Letzteres wird zuerst widerlegt, mit einem Dilemmaschluß, der, zumindest in der Formulierung, einer *petitio principii* nahekommt: das Dasein eines Dinges und sein Sosein können nicht identisch sein, wenn das eine gewußt und das andere gleichzeitig nicht-gewußt sein soll; sie können aber auch nicht verschieden sein, da sonst „das, was man weiß, nicht identisch ist mit dem, was man nicht weiß“. Das Argument lebt aus der Zweideutigkeit der verbalen Ausdrucksweise: „das, was man weiß“ ist sowohl der Wissensinhalt als auch das Wissensobjekt. Die Wissensinhalte sind verschieden; aber das Wissensobjekt, das in seinem Dasein und seinem Sosein intendierte Ding, ist beide Male das gleiche. Im ersten Sinne des Wortes ist die *conclusio* richtig, aber eine bloße Tautologie zu ihrer Prämisse; im zweiten dagegen ist sie falsch und gibt damit Nāṣi² die Möglichkeit, sein *argumentum e contrario* abzuschließen. — Die zweite Möglichkeit, es könne sich bei dem zweiten Wissensakt um schlechthin dasselbe Wissen handeln, lehnt er ebenso ab; auch hier ist seine Argumentation nur von seinem „atomistischen“ Wissensbegriff her verständlich. Die dritte These, daß hier ein schlechthin anderes Wissen entstanden sei, nimmt er nicht wieder auf; sie schien ihm, solange es sich um einunddas-selbe Ding handelt und gewisse Identität immer gegeben ist, offenbar von vornherein

unhaltbar. Seine eigene Ansicht erkennt er zum Schluß wieder in der, daß man etwas zugleich unter einem bestimmten Aspekt wisse und unter einem andern nicht wisse.

Wie dies sich genau zum Vorhergehenden (oben 150) verhält, bleibt im einzelnen unklar; manches ist wohl im Exzerpt weggefallen. Jedoch wird auch von hierher deutlich, daß Nāṣi² sich nicht für ein generelles Nichtwissen entschied, in dem all die partikulären Nichtwissensakte um einzelne nicht-gewußte Fakten untergehen, noch auch dafür, daß all den unendlich vielen nicht-gewußten Einzelheiten ein jeweils separates Nichtwissen entspricht. Vielmehr können ein Nichtwissen und ein Wissen das gleiche Objekt gemeinsam haben; wahrscheinlich sah Nāṣi² darin die Gefahr unendlich vieler Nichtwissensobjekte und Nichtwissensinhalte, die alle zur gleichen Zeit intendiert werden, genannt. Der Umkreis seiner Ausführungen wird auch bei Aṣʿarī angedeutet (*Maq.* 391, 6 ff.).

Die Unterscheidung von Sosein und Dasein, auf die Nāṣi² verweist, ist für uns vor allem terminologisch interessant: „Sosein“ ist *mā huwa* (bzw. *mā hiya*), „Dasein“ dagegen *innun*, die substantivierte Partikel *inna*¹. Daß das Wort substantivisch behandelt wird, geht aus Genitivverbindungen wie *yaʿlamūna inna š-šaiʿi* (S. 111, 7) oder der prädikativen Stellung in *wa-in kāna mā huwa wa-laisa huwa innahū* (S. 111, 9) hervor; man vergleiche Bildungen wie *kaifun* (etwa in dem bekannten *bilā kaifin*; Beispiele in WKAS I 502a), *kammun* (ib. I 342a), oder *laitun* und *saufun* (vgl. Lane, *Lexicon* 1470a s.v. *saufa*). Sehr hübsch ist auch das Beispiel in den *Amālī* des Šaiḥ al-Mufīd: *lā tuḡaiyibuhū mundun wa-lā tadīnuhū qaddun wa-lā taḡḡubuhū laʿallun wa-lā tuwaq-qituhū matan* (150, 6 f.). Daß *innun* zu lesen ist und nicht etwa *annun* (von *anna*), scheint mir bewiesen durch den Passus in Fārābī's *K. al-Alfāz al-mustaʿmala fī l-mantiq* (45, 4 ff. MAHDī), wonach der verwandte Terminus *innīya* aus der Partikel *inna* herzuleiten sei; die Lesung *inna* ist hier durch Fārābī's Beispielsatz *inna llāha wāḥidun* gesichert. Ausdrücklich bezeugt ist die Vokalisation *innīya* auch in den *Kullīyāt al-ʿulūm* des späten Abū l-Baqāʾ al-Kaffawī (gest. 1094/1683, vgl. GAL S 2/673 f.); der Beleg ist vermerkt bei R.M. Frank in seinem Aufsatz über die Herkunft des Terminus (in: *Cahiers de Byrsa* 6/1956/181 ff.; dort 184, Anm. 2). Frank bietet a.a.O. (S. 200 f.) auch weitere Zeugnisse für den Terminus *innun* (den er *anna* liest wie auch *annīya* für *innīya*) aus der Metaphysik-Übersetzung des Uṣṭāṭ/Eustathius, aus der Übersetzung von *De anima* (deren Zuschreibung an Ishāq b. Ḥunain zu Zweifeln Anlaß gibt; vgl. Frank in: *Cahiers de Byrsa* 8/1958-9/231 ff.) und aus der *Theologie des Aristoteles*. Weitere Belege finden sich in dem neuplatonischen Text im 21. Kapitel von ʿAbdallaṭīf al-Baḡdādī's Metaphysik-Paraphrase (Badawī, *Neoplatonici apud Arabes* 250, 1: *wa-ammā l-ʿillatu l-ūlā fa-laisa lahā ḥilyatun li-annahā innuhā faqat*; Badawī vokalisiert hier, wie auch sonst häufig, *unnuhā* von ḥv), in Proklos' Schrift über die Ewigkeit der Welt (vgl. Rosenthal in: *JAOS* 81/1961/9 f.), bei Šahrastānī in seinem *K. al-Milal wan-niḥal* (309, 7 CURETON im Zusammenhang mit der Lehre der Stoiker: Gott ist *wāḥidun maḥḍun, huwa huwa* und *innun*) und bei Ibn al-Murtaḍā in seiner *Munya wal-amal fī šarḥ al-Milal wan-niḥal* (Hs. Berlin 4908, fol. 55a, 13: *mā lam yaṭbut bi-innihā*). Die Beispiele ließen sich gewiß leicht vermehren. Wir stoßen wohl auf eine alte Schicht philosophischer Terminologie. In der Theologie findet sich die Unterscheidung von Dasein und Sosein bereits bei Ḍirār b. ʿAmr (gest. um 200/815), hier als *innīya* und *māʿīya* (vgl. *Der Islam* 43/1967/

¹ Dieser letztere Terminus taucht schon an einer früheren Stelle unseres Textes (S. 8v, 13) auf.



278, wo ich noch *annīya* las statt *innīya*); šīʿitische Tradition bringt sie gar schon mit Ǧaʿfar aš-Šādiq zusammen (vgl. Kulīnī, *Kāfī* I 84, pu.). Davon, daß der Terminus *innīya* erst durch die *Theologie des Aristoteles* ins Arabische gedrungen wäre, wie Massignon in *Recueil* 177 noch behauptete, kann also keine Rede sein; die *Theologie* dürfte erst um 830 übersetzt sein.

178 : „Die (aristotelischen) Logiker sagen: Negative Formulierung des Gegensatzes drückt die Gegensätzlichkeit stärker aus als positive Feststellung eines zugehörigen konträren Gegenteils (*ḥilāf*). — Die Anhänger der wahren Lehre (*ahl al-ḥaqq*) sagen (dazu): Es gibt Fälle, in denen die positive Feststellung des konträren Gegenteils den Gegensatz stärker ausdrückt als die Negation. Wenn man z.B. sagt ‚Zaid ist schwarz‘ und dann, mit positiver Feststellung des konträren Gegenteils dazu, ‚Zaid ist weiß‘, so kann in ihm (dem Zaid) gar keine Schwärze mehr stecken; mit der Negation dagegen doch“.

Die *ahl al-ḥaqq* waren schon einmal in 60 genannt; dort ließ sich durch den Vergleich mit einer Parallele bei Ašʿarī beweisen, daß sich Nāšī² unter sie zählte, wahrscheinlich sogar nur sich und seine Anhänger mit diesem Prädikat bedachte (s.o. S. 126). Das dürfte hier ähnlich sein. Wir hätten dann einen der Punkte vor uns, wo Nāšī² die aristotelische Logik kritisierte. In ihr hieß es, daß in einem kontradiktorischen Gegensatz („nicht-schwarz“ zu „schwarz“, *naḥy aḍ-ḍidd* nach der in unserem Text benützten Terminologie) immer eine der beiden Aussagen wahr und die andere falsch sein müsse, bei einem konträren Gegensatz („weiß“ zu „schwarz“, *ḥilāf*) dagegen nicht; bei letzterem gibt es Zwischenstufen: etwas muß nicht unbedingt schwarz oder weiß, es kann auch grau sein (vgl. *Cat.* 10. 11 b, 36 ff. und 13 a, 1 ff.) Das ließ sich so interpretieren, daß in der Kontradiktion der Gegensatz stärker ausgedrückt sei. Nāšī² widerspricht: „weiß“ schließt die Schwärze stärker aus als „nicht-schwarz“ (wohl, weil auch „grau“ schon unter „nicht-schwarz“ fällt). Natürlich geht hier etwas durcheinander: den Aristotelikern ging es um die Weite des gegenteiligen Begriffs; Nāšī² dagegen denkt an seine Intensität. Er hat diese „rhetorische“ Interpretation des logischen Grundsatzes mit seiner eigenen Formulierung vorbereitet. — Verwandt scheint die Diskussion um die Definition des Begriffes *mutanāqid*, welche Ašʿarī referiert (*Maq.* 387, 12 ff.). *Mutanāqid* heißt üblicherweise „kontradiktorisch“; jedoch wurde es, wie sich aus dieser Stelle ergibt, gelegentlich auch als „konträr“ verstanden.

Ibn Ḥazm bewahrt in seinem *Taqrīb li-ḥadd al-manṭiq* (133, 7 ff.) von Nāšī² folgendes Sophisma:

„Wenn $10 \times 10 = 100$, so $5 \times 5 = 50$; denn 50 ist die Hälfte von 100 und 5 die Hälfte von 10, und 10 verhält sich zu 100 wie 5 zu 50 und 5 zu 10 wie 50 zu 100“.

Nāšī² versucht, mithilfe einer absurden Rechenoperation Syllogismen zu diskreditieren, die in Form einer Proportion aufgebaut sind, z.B. : „5 verhält sich zu 10 wie 2 zu 4. Also ist 5 die Hälfte von 10“ oder „A ist so weiß wie B, B aber so weiß wie C. Also ist A so weiß wie C“ (vgl. *Taqrīb* a.a.O.) - An anderer Stelle (*Taqrīb* 43,

14 ff.) deutet Ibn Ḥazm an, daß Nāṣī² auch den Unterschied zwischen *maḥmūl* „Prädikat, Attribut“ und *mutamakkin* „innewohnend, inhärent“ verwischte.

172 : „Aristoteles sagt: Wären die Dinge, aus denen diese individuellen Einzeldinge zusammengesetzt sind, unendlich (viele), so wären auch diese aus ihnen zusammengesetzten unendlich; denn es ist undenkbar, daß Unendliches zu Endlichem vereinigt werde. — ‘Abdallāh an-Nāṣī² sagt dazu: Er hat recht. Das steht (aber) im Widerspruch zu seiner Lehre, daß die Körper bis ins Unendliche aufgeteilt werden und dennoch ein Endliches sein können“.

Auch das ist Kritik an Aristoteles, und wiederum beruht sie auf einem (bewußten?) Mißverständnis. Nāṣī² spielt zwei Arten des Unendlichen gegeneinander aus, die Aristoteles sauber geschieden hatte. Da ist einerseits die aktuelle, additive Unendlichkeit; sie ist nach Aristoteles unmöglich. Ihr steht gegenüber die potentielle (bzw. mathematische) unendliche Teilbarkeit endlicher Körper; sie ist sehr wohl denkbar und insofern auch möglich. Unendlichkeit der Größe nach ist für Aristoteles anders zu beurteilen als Unendlichkeit durch fortgesetzte Teilung; Endlichkeit im Sinne der Meßbarkeit widerspricht bei demselben Körper nicht einer Unendlichkeit im Sinne der Teilbarkeit (vgl. dazu M. Schramm, *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der zenonischen Paradoxie*, vor allem S. 60 ff.; Stellen auch bei T.L. Heath, *Mathematics in Aristotle* 102 ff.). In seinem einleitenden Referat denkt Nāṣī² ohne Zweifel an die erste Spielart. Wie oben zitiert er auch hier nicht wörtlich, sondern faßt die Quintessenz aristotelischer Lehre zusammen. In dem Traktat *De caelo* heißt es an einer Stelle (I 7. 274a, 30 ff.), daß ein unendlicher Körper (würde er jemals existieren) auch aus unendlich vielen Bestandteilen sich zusammensetzen müsse; später (III 4. 303a, 18 ff.) wird dann ein Beweis der Atomisten (welche gerade mit dieser Hypothese unendlich vieler Ur-Teilchen arbeiteten) dialektisch derart in sein Gegenteil gewandt, daß, wenn die Formen (σχήματα) endlich an Zahl sind, dann auch die ersten Bestandteile, aus denen sie zusammengesetzt sind. Sehr nahe kommt schließlich *Physik* III 5. 205a, 29 ff.: wären die Teile unendlich viele, so wären auch die Orte, an denen sie sich befinden, unendlich viele; die Orte aber sind endlich. Dieser letztgenannte Passus ist auch insofern interessant, als hier, nachdem so die aktuelle Unendlichkeit geleugnet ist, unmittelbar danach die potentielle unendliche Teilbarkeit gutgeheißen wird (III 6. 206a, 9 ff. und später III 7. 207a, 33 ff.; vgl. die arabische Übersetzung des Iṣḥāq b. Ḥunain, ed. Badawī 250, 5 ff.; auch *De gen. et corr.* I 2. 316a, 14 bzw. 316b, 20 ff.). Aus solchem Zusammentreffen scheint Nāṣī² seinen Gegensatz konstruiert zu haben; bei den Lesern, die er ansprechen wollte, muṭazilitischen Theologen vor allem, brauchte er allzu differenzierte Kenntnis der aristotelischen Lehre nicht zu befürchten. Sie kannten das Problem in erster Linie aus der Auseinandersetzung zwischen den Atomisten ihrer Schule und Nazzām: letzterer hatte die Existenz von Atomen geleugnet und eine unendliche Teilbarkeit angenommen (vgl. Aṣḥārī, *Maq.* 318, 6 ff. und Pines, *Atomenlehre* 10 ff.). Hier war die Diskussion von Anfang an auf einen Gegensatz zwischen beiden Theorien gestimmt; einen Ausgleich, wie er (zumindest bei einer endlichen Zahl von Urbestandteilen) nach aristotelischen Voraussetzungen möglich gewesen wäre, zog man nicht in Betracht. Diese simplifizierende

Betrachtungsweise wirkt dann offenbar bei Nāšī² auf die Aristotelesinterpretation zurück¹.

184 : „Sie behaupten, die Himmelssphäre und die Gestirne hätten Seelen, welche sie lenken, und die Bewegungen der Gestirne seien freiwillig, da voneinander verschieden. Sie sagen: Wären ihre Bewegungen naturgegeben (und nicht freiwillig), so wären sie nicht verschieden, da ihre Substanz ja nicht verschieden ist.

‘Abdallāh (an-Nāšī²) sagt: Selbst wenn sie beseelt (*nafsīya*) wären, dürften ihre Bewegungen nicht verschieden sein, da sie (selber) ja nicht verschieden sind; denn die Bewegungen beseelter Wesen unterscheiden sich ihrer Meinung nach nur deswegen, weil die Körper, welche diese (Seelen) aufnehmen, sich unterscheiden. (Außerdem) heißt es, daß eine Seele hier nur bestehe durch die rechte Proportion der Säfte (Mischungen). In der Himmelssphäre und in den Gestirnen aber gibt es keine Säfte nach der Meinung dessen, der diese (obige) Theorie vertritt. Also ist sie falsch. Gäbe es aber in den Gestirnen Säfte und wären sie daraus zusammengesetzt, so könnten sie zerfallen. (Auch) das richtet ihre Theorie zugrunde“.

Was Nāšī² hier referiert, ist das, was die Mehrzahl der Kommentatoren aus den Schriften des Aristoteles herausinterpretierte. Aristoteles selber hat sich zum Problem nicht ganz einheitlich geäußert: einerseits gilt ihm der Äther als *ἐμφυχος* (vgl. *De caelo* I 7. 275b, 26 und II 12. 292a, 18 ff.); aus anderen Stellen dagegen (etwa *De caelo* II 1. 284a, 27 f.) ließ sich direkt herauslesen, daß er die Beseeltheit der Himmelskörper ablehne. Die Forschung hat diese Widersprüche scharf herausgearbeitet (vgl. dazu P. Moraux, Art. „Quinta Essentia“ in RE XXIV 1, Sp. 1196 ff., vor allem Sp. 1198); die Kommentatoren dagegen haben, vielleicht mit größerem Recht (vgl. Moraux a.a. O.), auf der Einheit der aristotelischen Lehre insistiert. Genauere Durchdringung des Details warf weitere Fragen auf; die Entwicklung ist ausführlich dargestellt von H.A. Wolfson in seinem Aufsatz *The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine*

¹ Es sei nicht verschwiegen, daß die hier gemachten Ausführungen eine wichtige Konjekture im Text voraussetzen: *naqd* in ١١٧, 9 statt *ba^cd*. Geht man von der Lesung der Handschrift aus, so wäre statt „Das steht aber im Widerspruch zu seiner Lehre...“ zu übersetzen „Das gehört mit zu seiner Lehre...“. Nāšī² hätte dann keinen Gegensatz mehr konstruiert, sondern Zusammengehöriges zusammengebracht. Jedoch müßte man sich damit abfinden, daß er die beiden Arten des Unendlichen, die er nach der obigen Hypothese bewußt nicht voneinander differenzierte, nun ohne Hinweis auf ihre Verschiedenheit einfach nebeneinanderstellt; er würde dann im Gegenteil sehr gute Aristoteleskenntnisse bei seinen Lesern voraussetzen. Den Ausschlag gibt m.E. der Vergleich mit den beiden vorher und nachher übersetzten Paragraphen (**179** und **184**): auch in ihnen bringt der Kommentar jeweils eine Kritik. Nur darum greift der Theologe an-Nāšī² auf Aristoteles zurück.

Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler in: *Dumbarton Oaks Papers* 16/1962/67 ff. Wer den Gestirnen — d.h. solchen, die eine eigene Bahn (und damit eine eigene Sphäre) haben: den Planeten, der Sonne, dem Mond und der Fixsternsphäre — eine Seele als bewegendes Prinzip zusprach, mußte sich überlegen, welche seelischen Eigenschaften er ihnen damit zuerkennen wollte. Allgemeine Einigkeit herrschte darüber, daß sie einen freien Willen (*προαίρεσις*) besitzen, aus dem heraus sie sich bewegen. Deutlich ausgesprochen wird dies etwa von Alexander von Aphrodisias in seiner Schrift *Περὶ τῶν τοῦ παντὸς ἀρχῶν*, die uns in ihrer arabischen Version erhalten geblieben ist (*Fī mabādi' al-kull*, ed. 'A. Badawī in: *Aristū 'inda l-'Arab* 253 ff., dort 255, 4 f.). Gerade er allerdings geht auch keinen Schritt weiter: *θυμός* und *ἐπιθυμία*, die *De anima* II 3. 414b, 2 als weitere Aktivitäten der Seele neben der *βούλησις* genannt werden, spricht er der Gestirnseele ab (vgl. den Text 254, -5 ff. und Wolfson 73; dazu auch die eingehende Interpretation des Traktats von S. Pines in: *Isis* 52/1961/21 ff., dort S. 44 ff.)¹. Er weigert sich, anzunehmen, daß die Seelen der himmlischen Körper sich wie die der irdischen aus der Mischung jener Körper ergeben, mit denen sie verbunden sind (Pines 46). Andere dagegen, unter ihnen Simplicios, haben den Gestirnen auch eine *anima sensitiva* zuschreiben wollen; sie sahen in der Fähigkeit zur Sinneswahrnehmung ein weiteres Charakteristikum der Vollkommenheit (Wolfson 79). Gegen eine Gestirnseele — und damit auch gegen die freiwillige Bewegung der Himmelskörper — sprach sich der Christ Johannes Philoponos aus (vgl. vor allem die Stelle *De opificio mundi* 231, 7 ff. REICHARDT, übersetzt bei Böhm, *Johannes Philoponos* 335 f.; vgl. auch Wolfson 70); jedoch sind ihm andere, deren Identität vorläufig schwer zu erschließen ist, darin vorausgegangen (vgl. Wolfson 70 f.). Johannes Philoponos verwarf auch die aristotelische Lehre von der *quinta essentia*; die Sterne haben eine Natur wie die irdischen Dinge, sie bestehen aus Feuer (vgl. die Übersetzung bei Böhm 326 f.). Der Himmel ist, da nunmehr bloßer Körper wie jeder andere auch, vergänglich (Böhm 327 f. nach *Contra Aristotelem* bei Simplicios, *In De caelo* 142). Hier ließ sich dann höchstens noch von einer natürlichen Bewegung (*φυσικὴ κίνησις*) reden, wie sie allen unbelebten Körpern eignet. Der Streit hat bis in die Astrologie hineingewirkt: auch dort diskutierte man, ob die Sterne durch ihre Natur oder durch ihren freien Willen das Geschick der Menschen bestimmen (vgl. den arabischen Text bei C.A. Nallino, *Raccolta* V 21 f.).

Nāšī's Widerlegung nimmt sich vor diesem subtilen Hintergrund ziemlich plump aus. Seine Position ist die des Johannes Philoponos; aber er versteht sie nicht überzeugend einzunehmen. Daß von freiwilliger Bewegung die Rede war, scheint er vergessen zu haben; sein erster Gegenbeweis trifft nur die natürliche Bewegung: sie ist in der Tat gleich, wenn die Körper, an denen sie sich ereignet, gleich sind — aber eben nur sie². Daß die Gestirnseele etwas mit der Mischung ihres Körpers zu tun habe,

¹ Ebenso schränkt auch Kindī ein (vgl. *Rasā'il* 256, 2 f. ABŪ RĪDĀ); allerdings spricht er den Sphären die beiden höchsten Sinne, Gesicht und Gehör zu (*ib.* I 254, 1 f.; zum Problem vgl. Walzer, *Greek into Arabic* 202 f.).

² Die Verklammerung mit dem vorhergehenden Passus scheint zu stark, als daß man eine Lücke zwischen diesem und der Erwiderung Nāšī's annehmen könnte. Würde Nāšī sich hier gegen ein (im Exzerpt ausgefallenes) Referat der Parteigänger einer natürlichen Bewegung wenden, dann wiederholte er nur ein Argument, das er gerade zuvor den Verteidigern der freiwilligen Bewegung in den Mund gelegt hat.

hatte Alexander explizit abgelehnt. Wenn Nāṣī⁹ es dennoch behauptet, so entweder in Unkenntnis der Tradition oder aufgrund dialektischer Fingerfertigkeit, weil er bei seinen Lesern Kenntnis der galenischen Säftelehre — aber eben auch nicht mehr — voraussetzen konnte. Daß er recht flüchtig vorgegangen ist, spricht schon aus der Tatsache, daß er unmittelbar darauf, in **185** (übersetzt oben S. 107), bei der Darstellung der Lehre vom unbewegten Beweger selber ein Argument wiedergibt, mit dem er die Beseeltheit der Gestirne, einschließlich ihrer βούλησις, handlicher hätte widerlegen können.

ANHANG II

LISTE DER VON NĀŠĪ² ERHALTENEN VERSE

Die folgende Zusammenstellung kann keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Der unsystematische Charakter literarischer Quellen, manchmal auch ihre bloße Unzugänglichkeit, lassen jede Sammlung, die nicht über längere Zeit vorgenommen wird, vom Zufall abhängig werden. Sie ist hier, da die Poesie Nāšī²s nicht im Zentrum der vorliegenden Untersuchung stand, bloßes Nebenergebnis. Systematischere Suche und größere Erfahrung werden also gewiß noch manches zusteuern können. Dennoch sei, schon um zukünftigen Studien einige Zeit zu sparen, ein Anfang gemacht.

In den Quellen unterlaufen gelegentlich Verwechslungen mit dem jüngeren Nāšī², dem Šī^citen, so bei einem Lobgedicht auf den Ḥamdāniden Sa^cdaddaula (gest. 381/991), den Sohn des Saifaddaula, welches Ḥuṣrī gegen alle chronologische Möglichkeit unserem Nāšī² zuschreibt (973, 10 ff.). Häufiger geschieht es, daß bloß von einem Nāšī², ohne nähere Differenzierung zwischen dem älteren und dem jüngeren, die Rede ist. Diese Verse sind hier mit einem Asteriskus gekennzeichnet. Vom Inhalt her könnten sie alle — abgesehen von zwei Versen auf -t, die die šī^citische Imamatstheorie behandeln — sehr wohl zu dem älteren Nāšī² passen; jedoch wird man ein endgültiges Urteil bis zu genauerer Untersuchung aufschieben müssen. Diese dürfte erleichtert werden durch die Tatsache, daß der Dīwān des jüngeren Nāšī², gesammelt von Šaiḥ Muḥammad as-Samāwī, in einer Handschrift der Bibliothek Āyatallāh al-Ḥakīm in Nağaf erhalten ist (vgl. den Katalog, Nağaf 1382/1962, S. 147 ff.).

Während der Korrekturen habe ich zahlreiche wertvolle Belege und Ergänzungen einarbeiten können, die mir A. Spitaler dank seiner großen Belesenheit zur Verfügung gestellt hat; auch an dieser Stelle sei ihm noch einmal herzlich dafür gedankt. Auf seinen Rat hin habe ich auch das Schema des Reimindex in einigen Einzelheiten vervollkommenet: ein hochgestellter Punkt (·) bedeutet danach einen variablen Konsonanten in Verbindung mit dem Reim, eine hochgestellte ² einen variablen kurzen Vokal (a, i, u) vor dem Reim.



-ā'ihā*	(Kāmil)	8 Verse	Ḥuṣrī, <i>Zahr al-ādāb</i> 455, 18 ff.
		3 davon auch	Guzūlī, <i>Maṭālī' al-budūr</i> I 159, 6 ff.
		2 davon auch	Nawāḡī, <i>Ḥalbat al-kumait</i> 87, -6 f. (Ed. 1276) / 108, 10 f. (Ed. 1299).
-ābā*	(Kāmil)	4 Verse	Ḥuṣrī, <i>Zahr al-ādāb</i> 43, Anm. 4. Ibn 'Abdalbarr, <i>Bahğat al-mağālis</i> 730, 2 f. und 429, 9, f. (bei Ibn Ḥallikān, <i>Wafayāt al-a'yān</i> III 53, 1 ff. werden dieselben Verse dem Nāṣī' al-aṣğar zugeschrieben).
-ābā*	(Kāmil)	5 Verse	'Askarī, <i>Dīwān al-ma'ānī</i> I 254, -4 ff. Ḥātīmī, <i>ar-Risāla al-mūḍiḥa</i> 114, 9 ff.
		2 davon auch	Šarīšī, <i>Šarḥ al-Maqāmāt al-Ḥarīriya</i> I 90, 11 f.
[-ābā	(Kāmil)	2 Verse	'Askarī, <i>Dīwān al-ma'ānī</i> I 254, 15 f.; anonym auch Qālī, <i>Amālī</i> I 230, 17 f.; von den meisten übrigen Quellen — wohl zu Recht — 'Ukkāša al-'Ammī zugeschrieben (vgl. 'Abd-al-'azīz al-Maimanī, <i>Simṭ al-la'ālī</i> , 526 f. mit zwei weiteren Verweisen). Ḥātīmī bringt sie in seiner <i>Risāla al-mūḍiḥa</i> mit dem Bemerken: <i>li-ba'ḍ al-muḥdaṭīn</i> (113, -5 f.); bei Ibn aš-Šağarī (<i>Ḥamāsa</i> 260, ult. f.) wird überhaupt kein Autor genannt].
ā'ibī*	(Ṭawīl)	1 Vers	'Askarī, <i>Dīwān al-ma'ānī</i> I 334, 3.
ā'ibī	(Ṭawīl)	77 Verse	Ibn 'Abdalbarr, <i>al-Qaṣd wal-amam</i> 50, ult. ff. Ibn Kaṭīr, <i>Bidāya</i> II 195, 14 ff. (s. o. S. 24).
ā'ibī	(Ṭawīl)	4 Verse	Ḥuṣrī, <i>Zahr al-ādāb</i> 595, 15 ff. Ḥafāğī, <i>Ṭirāz al-mağālis</i> 242, 19 ff.
-'abī*	(Basīṭ)	2 Verse	'Amīdī, <i>Ibāna 'an sariqāt al-Mutanabbī</i> 70, 7 f.
-bī*	(Kāmil)	3 Verse	Ḥuṣrī, <i>Zahr al-ādāb</i> 456, 6 ff.
ābīhī	(Rağaz)	24 Verse	Kuṣāğim, <i>al-Maṣāyid wal-maṭārid</i> 152, 14 ff. (Vers 1, 11 und 15 tauchen ähnlich oder gleich auch in einem Gedicht auf, das von Ğāḥiz, <i>Ḥayawān</i> II 66 offenbar ¹ Abū Nuwās zugeschrieben

¹ So jedenfalls nach einer einleuchtenden Textergänzung 'Abdassalām Ḥārūn's. Er nimmt S. 60, 5 hinter Uḡaiḥa b. Ğulāḥ eine Lücke an und ergänzt 66, ult. den Namen Abū Nuwās. Damit werden auch die folgenden *ṭardīyāt* (66 f. und 68 ff.),

			wird; Vers 21 findet sich in einem andern, das mit Sicherheit Abū Nuwās zugehört (ib. 41, 5b und Dīwān 210, pu. Āṣāf). Nāṣi ² , der gerade in seinen Jagdgedichten Abū Nuwās zu imitieren suchte [s.o. S. 16], hat diese Verse also wohl übernommen und einem eigenen Gedicht inkorporiert).
- ³ ḡī	(Rağaz)	20 Verse	Kuṣāğim, <i>Maṣāyid</i> 102, 2 ff.
- ³ ḡihī	(Rağaz)	16 Verse	Kuṣāğim, <i>Maṣāyid</i> 67, -4 ff. K. al-Baizara 171, 2 ff. Nuwairī, <i>Nihāyat al-arab</i> X 188, 15 ff.
		14 davon auch	Ibn Ḥallikān, <i>Wafayāt</i> II 278, 9 ff. Ibn al- ^c Imād, <i>Šağarāt ad-dahab</i> II 214, 13 ff.
		2 davon auch	Damīrī, <i>Ḥayāt al-ḥayawān</i> I 137, 1 Ibšihī, <i>Mustatraf</i> II 100, -6 (<i>bāb</i> 62, <i>ḥarf al-bā</i> ²).
-āḥā	(Basīt)	11 Verse	Kuṣāğim, <i>Maṣāyid</i> 92, 18 ff.
-āḥī*	(Kāmil)	2 Verse	Šarišī, <i>Šarḥ al-Maqāmāt</i> II 129, 18 f.
-āḥī*	(Kāmil)	1 Vers	Rāğib al-Iṣfahānī, <i>Muḥāḍarāt al-udabā</i> ² I 425, -6 (Kairo 1287)/II 690, 7 (Bairut 1961).
- ³ dū	(Ṭawīl)	2 Verse	Ibn Qaiyim al-Ğauzīya, <i>Rauḍat al-muḥibbīn</i> 422, 13 f. Ibn ^c Abdalbarr, <i>Baḥğat al-mağālīs</i> 144, 8 f.
- ³ dū	(Basīt)	7 Verse	Ḥuṣrī, <i>Zahr al-ādāb</i> 853, 6 ff.
		4 davon auch	Šarišī, <i>Šarḥ al-Maqāmāt</i> II 123, 13 ff.
-ī/ūdū	(Basīt)	15 Verse	Kuṣāğim, <i>Maṣāyid</i> 225, ult. ff.
		5 davon auch	Damīrī, <i>Ḥayāt al-ḥayawān</i> I 203, 20 ff.
-ī/ūdū	(Wāfir)	1 Vers	Ḥuṣrī, <i>Zahr al-ādāb</i> 585, 12.
- ³ dū	(Kāmil)	2 Verse	Ibn Qaiyim al-Ğauzīya, <i>Rauḍat al-muḥibbīn</i> 89, 16 f. Muğultā ² i, <i>al-Wāḍiḥ al-mubīn</i> 36, 6 f.
- ³ dū*	(Munsariḥ)	3 Verse	Usāma b. Munqid, <i>Badi</i> ^c 226, -6 ff.
		(2 davon bei	Nuwairī, <i>Nihāyat al-arab</i> IV 132, 6 f. einem gewissen Mu ^c auwağ zuge-schrieben).

da jeweils mit *wa-qāla aiḍan* eingeleitet, Abū Nuwās zugeschlagen. Gestützt wird diese Konjektur dadurch, daß die Verse 66, 5a; 67, 2b, und die Qaṣida 68, 3 ff. im Dīwān des Abū Nuwās belegt sind (210, 10 ff. und 216, ult. ff. Āṣāf), die Verse 66, 5-7 und 67, 3-4 aber in einer vorher von Abū Nuwās zitierten *ṭardīya* (*Ḥayawān* II 40, 7 ff.) sich wiederfinden.



- ³ dū	(Mutaqārib)	2 Verse	Qālī, <i>Dail al-Amālī</i> 88, 14 f.; Ibn Taġribirdī, <i>an-Nuġūm az-zāhira</i> III 159, 4 f. (in ähnlicher Form von Ibn Ḥallikān III 144, 10 f. bereits auf Ġāḥiḡ zurückgeführt).
- ³ dā	(Ṭawīl)	4 Verse	Mas ^c ūdī, <i>Murūġ ad-dahab</i> II 245, 1 ff.
-ī/ūdā	(Kāmil)	4 Verse	Ḥuṣrī, <i>Zahr al-ādāb</i> 740, 7 ff. Raġīq al-Qairawānī, <i>Quṭb as-surūr</i> 574, ult. ff.
		3 davon auch	Ġuzūlī, <i>Maṭālī^c al-budūr</i> I 132, -10 ff. (wo fälschlich al-Bāšī) Ibn Ḥiġġa al-Ḥamawī, <i>Ḥizānat al-</i> <i>adab</i> 177, 7 ff. Nawāġī, <i>Ḥalbat al-kumait</i> 145, 8 / 169, 14 ff.
- ³ dī*	(Ṭawīl)	1 Vers	Rāġib al-Iṣfahānī, <i>Muḥāḍarāt al-</i> <i>udabā^c</i> II 181, -6 / III 303, 17. (Der Vers ist, mit Ausnahme seines Reimes, praktisch identisch mit dem Vers bei ^c Askarī, <i>Dīwān al-ma^cānī</i> I 254, -5)
- ³ dī	(Basīṭ)	5 Verse	^c Amīdī, <i>Ibāna</i> 73, 6 ff. (aus der Qa- ṣida Dālīya).
-ā·idī	(Kāmil)	5 Verse	Raġīq al-Qairawānī, <i>Quṭb as-surūr</i> 578, 7 ff. Nawāġī, <i>Ḥalbat al-kumait</i> 6, -5 ff. / 8, -7 ff.
-ī/ūdī	(Ḥafīf)	6 Verse	Šābuṣṭī, <i>Diyārāt</i> 26, 11 ff. Kuṣāġim, <i>Maṣāyid</i> 87, -6 ff.
-ā·id*	(Munsariḥ)	1 Vers	Usāma b. Munqid, <i>Badī^c</i> 136, 6 f.
-ā·irū*	(Ṭawīl)	12 Verse	<i>K. al-Baizara</i> 179, 10 ff. (Die Autorschaft Nāšī's kann beim augenblicklichen Textbefund nur erschlossen werden. Bei Kuṣāġim werden die Verse durch <i>qāla ṣāḥib al-</i> <i>kitāb</i> eingeleitet, was entweder be- deutet, daß sie ihm selber zugehören oder daß er anonym zitiert; ersteres wirkt dadurch unwahrscheinlich, daß sie sich in seinem Dīwān nicht nach- weisen lassen. Im <i>K. al-Baizara</i> , das auch hier von Kuṣāġim abhängig sein dürfte, werden sie demselben Autor zugeschrieben, von dem vorher

			Verse auf <i>ī/ūrū</i> genannt werden. Das ist nach der Parallele bei Kušāgīm wiederum Nāši ² [s.u.]; im <i>K. al-Baizara</i> dagegen bleibt auch dieses Zitat anonym.)
<i>ī/ūrū</i>	(Ṭawīl)	18 Verse	Kušāgīm, <i>Maṣāyid</i> 68, 16 ff. <i>K. al-Baizara</i> 168, 2 ff. (dort anonym)
<i>-ī/ūrā</i>	(Rağaz)	30 Verse	Kušāgīm, <i>Maṣāyid</i> 85, -6 ff. <i>K. al-Baizara</i> 178, 13 ff. (dort anonym)
<i>-rī</i>	(Ṭawīl)	5 Verse 4 davon,	Ḥuṣrī, <i>Zahr al-ādāb</i> 195, 16 ff. z.T. abweichend, laufen auch unter dem Namen des Raqīq al-Qairawānī, (vgl. <i>Dīwān</i> 79, nr. 71 Bāğī); Nawāgī, <i>Ḥalbat al-kumait</i> 290, -12 ff./328, 18 ff. nennt als möglichen Autor neben Ibn Rašīq auch az-Zāhī ¹ .
<i>-rī</i>	(Ṭawīl)	3 Verse	Marzubānī, <i>Muṭtabas</i> 61, 13 ff. <i>Taʿrīḥ Bağdād</i> VIII 375, 4 ff.
<i>-rī*</i>	(Ṭawīl)	2 davon auch 1 Vers	Ibn Tağrībī, <i>Nuğūm</i> III 159, 1 f. Rāgīb al-Iṣfahānī, <i>Muḥāḍarāt al-udabāʿ</i> II 53, -3/III 94, 14.
<i>-ārī</i>	(Ṭawīl)	7 Verse	Tauḥīdī, <i>Baṣāʾir</i> II 261, 4 ff.
<i>-ārī*</i>	(Ḥafīf)	3 Verse	Rāgīb al-Iṣfahānī, <i>Muḥāḍarāt al-udabāʿ</i> I 48, -13 ff./I 83, 1 ff.
<i>-ārī</i>	(Ḥafīf)	9 Verse	Masʿūdī, <i>Murūğ ad-ḍahab</i> VII 89, 6 ff.
<i>-ī/ūrī</i>	(Muḍārī ^c)	14 Verse	Kušāgīm, <i>Maṣāyid</i> 74, 12 ff.
<i>-rī*</i>	(Rağaz)	14 Verse	Tauḥīdī, <i>Baṣāʾir</i> III 83, 2 ff.
<i>-ārī*</i>	(Mutaqārib)	2 Verse	Ḥuṣrī, <i>Zahr al-ādāb</i> 530, 4 f. Ibn Abī ʿAun, <i>K. at-Tašbihāt</i> 83, pu. f. Ġurğānī, <i>Asrār al-balāga</i> 198, 11 f. Šarīšī, <i>Šarḥ al-Maqāmāt</i> I 39, 1 f. Dāwūd al-Anṭākī al-Akmah, <i>Tazyīn al-aswāq</i> II 72, 20 f. (dort Ibn an-Nāši ² al-akbar zugeschrieben) Usāma b. Munqid, <i>Badīʿ</i> 246, 19 f.
		1 davon auch	Ṭaʿālibī, <i>Yatīmat ad-dahr</i> I 458, -3, dort aber an-Nāši ² al-ausaṭ zugeschrieben.
<i>-zī</i>	(Rağaz)	22 Verse	Kušāgīm, <i>Maṣāyid</i> 88, 8 ff.

¹ Abū l-Qāsim ʿAlī b. Ishāq b. Ḥalaf az-Zāhī (Šafar 318/März 930 — Ġumādā II 352/Juli 963), Dichter des Ḥamdānidenkreises und der zeitgenössischen Abbasiden. Vgl. zu ihm Ṭaʿālibī, *Yatīmat ad-dahr* I 171 ff. und Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-aʿyān* III 53 ff.; GAL² 1/89.

-ādī	(Ḥafīf)	4 Verse	<i>K. al-Baizara</i> 180, 7 ff. <i>Taʿrīḥ Baġdād</i> X 93, 13 ff. Qiftī, <i>Inbāḥ ar-ruwāt</i> II 129, 13 ff.
-aī*	(Raġaz)	1 Vers	Rāġib al-Iṣfahānī, <i>Muḥāḍarāt al-udabāʾ</i> II 376, -7 / IV 640, ult.
-aī*	(Raġaz)	2 Verse	Maqdisī, <i>Badʿ wa-taʿrīḥ</i> V 127, 5
-aī	(Raġaz)	32 Verse	Kuṣāġim, <i>Maṣāyid</i> 253, 10 ff.
-aī	(Raġaz)	16 Verse	Kuṣāġim, <i>Maṣāyid</i> 92, 9 ff.
-afā	(Basīt)	3 Verse	<i>Fihrist</i> (ed. Houtsma in: WZKM 4/1890) 224, 17 ff.
-afā*	(Basīt)	1 davon auch 1 Vers	ʿAskarī, <i>Dīwān al-maʿānī</i> I 235, pu. Wāḥidī, <i>Šarḥ Dīwān al-Mutanabbī</i> 55, 2 f. ʿUkbarī ¹ , <i>Šarḥ Dīwān al-Mutanabbī</i> II 303, 5.
-afā	(Kāmil)	2 Verse	Abū Nuwās, <i>Dīwān</i> I 147, 7 f. WAGNER Ḥuṣrī, <i>Zahr al-ādāb</i> 322, ult. f. Šariši, <i>Šarḥ al-Maqāmāt</i> I 184, -5 f.
-i/ūfā	(Kāmil)	3 Verse	Ḥuṣrī, <i>Zahr al-ādāb</i> 609, 19 ff.
-afī*	(Kāmil)	2 Verse	ʿAmīdī, <i>Ibāna</i> 135, 5 f.
-i/ūfiḥī	(Kāmil)	7 Verse	Ḥuṣrī, <i>Zahr al-ādāb</i> 630, 18 ff.
-i/ūqā	(Raġaz)	32 Verse	Kuṣāġim, <i>Maṣāyid</i> 86, 11 ff.
-āqī	(Wāfir)	7 Verse	Tauḥidī, <i>Baṣāʾir</i> II 263, 16 ff.
-i/ūqī	(Wāfir)	2 Verse	Ibn ʿAbdalbarr, <i>Baḥāt al-maġālīs</i> I 729, pu. f.
-āiqī	(Raġaz)	24 Verse 12 davon auch	Kuṣāġim, <i>Maṣāyid</i> 252, 6 ff. Nuwairī, <i>Nihāyat al-arab</i> X 235, 9 ff.
-i/ūqī	(Raġaz)	3 Verse	Damirī, <i>Ḥayāt al-ḥayawān</i> II 80, 8 Kuṣāġim, <i>Maṣāyid</i> 92, 6 f. Nuwairī, <i>Nihāyat al-arab</i> X 199, 10 f.
-āqihī	(Kāmil)	4 Verse	Ḥuṣrī, <i>Zahr al-ādāb</i> 312, 2 ff.
-āqihī*	(Kāmil)	1 Vers	Rāġib al-Iṣfahānī, <i>Muḥāḍarāt al-udabāʾ</i> II 375, ult./IV 638, pu.
-aikī	(Mutaqārib)	4 Verse	<i>K. al-Aġānī</i> XVIII 181, 7 ff. ʿAskarī, <i>Dīwān al-maʿānī</i> II 228, -4 ff. <i>Taʿrīḥ Baġdād</i> X 93, 6 ff. Ibn al-Ġauzī, <i>Muntaẓam</i> VI 58, 5 ff. Qiftī, <i>Inbāḥ ar-ruwāt</i> II 129, 5 ff. Ibn Ḥallikān II 278, 17 ff. <i>Šaḍarāt ad-ḍaḥab</i> II 214, 21 ff.
		3 davon auch	Tauḥidī, <i>Baṣāʾir</i> II 621, 5 ff.

¹ So nach der Tradition. Der wirkliche Verfasser ist Abū l-Ḥasan ʿAfīʿaddīn ʿAlī b. ʿAdlān al-Mauṣilī (583/1181 - 666/1268); vgl. M. Ġawād in: RAAD 22/1947/37 ff. und 110 ff.

-lū	(Sarī ^c)	2 Verse	Tauḥidī, <i>Baṣāʾir</i> II 268, 12 f.
-ālā	(Rağaz)	8 Verse	Kuṣāğim, <i>Maṣāyid</i> 148, 5 ff.
-i/ūlā*	(Ramal)	1 Vers	Ibn ʿAbdalbarr, <i>Bahğat al-mağālīs</i> I 526, 11
-ā·ilī	(Ṭawīl)	3 Verse	Ḥuṣrī, <i>Zahr al-ādāb</i> 853, 2 ff.
-ālī	(Mutaqārib)	9 Verse	Ibn al-Muʿtazz, <i>Ṭabaqāt aš-šūʿarāʾ</i> 418, 6 ff.
-ālī	(Mutaqārib)	2 Verse	ʿAmīdī, <i>Ibāna</i> 155, 15 f.
-ālīhā*	(Sarī ^c)	2 Verse	Nuwairī, <i>Nihāya</i> IV 108, 2 f.
ālīyā	(Ṭawīl)	1 Vers	Wāḥidī, <i>Šarḥ Diwān al-Mutanabbī</i> , 15, 17.
			ʿUkbarī, <i>Šarḥ Diwān al-Mutanabbī</i> I 193, -4 (mit der Reimform -ālī)
			Ġurğānī, <i>Wasāṭa</i> 310, 2.
			(Ḥatīmī schreibt in seiner <i>Risāla al-mūḍiḥa</i> 132, 7 ff. diesen Vers mitsamt zwei weiteren einem <i>šāʿir qadīm</i> zu).
-i/ūmuhā	(Kāmil)	4 Verse	Tauḥidī, <i>Baṣāʾir</i> II 671, 4 ff.
-āma*	(Ṭawīl)	2 Verse	Šariši, <i>Šarḥ al-Mağāmāt</i> I 283, 8 f.
-āma	(Ṭawīl)	18 Verse	Kuṣāğim, <i>Maṣāyid</i> 197, 6 ff.
			<i>K. al-Baizara</i> 129, 10 ff.
-mi	(Munsariḥ)	3 Verse	ʿAmīdī, <i>Ibāna</i> 144, 2 ff.
-āmihī	(Kāmil)	1 Vers	Usāma b. Munqid, <i>Badīʿ</i> 169, 18
-i/ūnū*	(Ṭawīl)	3 Verse	Rāğib al-Iṣfahānī, <i>Muḥāḍarāt al-udabāʾ</i> I 60, -9/102, 3 ff.
-i/ūnā	(Ḥafīf)	22 Verse	Ibn Rašīq, <i>ʿUmda</i> II 113, 12 ff.
-ānnah	(Mutaqārib)	9 Verse	Kuṣāğim, <i>Maṣāyid</i> 68, 6 ff.
			<i>K. al-Baizara</i> 171, 11 ff.
-ainā*	(Ṭawīl)	2 Verse	ʿAskarī, <i>Diwān al-maʿānī</i> I 254, 17 f.
-ānī	(Kāmil)	2 Verse	Nuwairī, <i>Nihāyat al-arab</i> XI 189, 13 ff.
-i/ūnī	(Rağaz)	20 Verse	Kuṣāğim, <i>Maṣāyid</i> 80, 5 ff.
			<i>K. al-Baizara</i> 176, 11 ff.
		16 davon auch	Nuwairī, <i>Nihāya</i> X 202, 7 ff.
-i/ūnili	(Kāmil)	18 Verse	Ḥuṣrī, <i>Zahr al-ādāb</i> 632, 5 ff.
		14 davon auch	Ibn Rašīq, <i>ʿUmda</i> II 115, 10 ff.
-ānihā*	(Sarī ^c)	2 Verse	ʿAskarī, <i>Diwān al-maʿānī</i> I 312, 11 f.
-ānih	(Madīd)	22 Verse	Kuṣāğim, <i>Maṣāyid</i> 180, 15 ff.
-i/ūhī	(Basīt)	3 Verse	Maqdisī, <i>Badʾ wat-taʾrīḥ</i> I 94, 8 ff.
		1 weiterer Vers	Maqdisī V 141, ult.
			Ibn al-Murtaḍā, <i>Ṭabaqāt al-Muʿtazila</i> 93, 4
-i/ūhū*	(Ḥafīf)	2 Verse	Raqīq al-Qairawānī, <i>Quṭb as-surūr</i> 314, 9 f.

insgesamt 692 Verse
davon 78 unsicher

BIBLIOGRAPHIE

Die Bibliographie soll nur das Auffinden der zitierten Stellen erleichtern; sie erstrebt keine Vollständigkeit. Zeitschriftenaufsätze oder Werke, die nur einmal genannt und an Ort und Stelle bereits ausreichend gekennzeichnet sind, wurden nicht aufgenommen.

- °Abbās al-Qummī: *al-Kunā wal-alqāb*, 1-3. Nağaf 1376/1956.
 id.: *Safinat al-biḥār wa-madinat al-ḥikam wal-āṭār*, 1-2. Lith. Teheran 1355. Nachdruck Bagdad [1964].
- °Abdalğabbār b. Aḥmad, al-Qāḍī: *al-Muğnī fi abwāb at-tauḥīd wal-°adl*.
 4: *Ruʿyat al-bāriʿ*°, ed. Muḥammad Muṣṭafā al-Ḥilmī und Abū l-Wafāʿ al-Ğanīmī. Kairo o.J.
 5: *al-Firaq ġair al-islāmīya*, ed. Maḥmūd Muḥammad al-Ḥuḍairī. Kairo (1958).
 11: *at-Taklīf*, ed. Muḥammad °Alī an-Nağğār und °Abdalḥalīm an-Nağğār. Kairo 1385/1965.
 12: *an-Nazar wal-ma°ārif*, ed. Ibrāhīm Madkūr. Kairo [1964?].
 20: *Fī l-imāma*, 1-2, ed. °Abdalḥalīm Maḥmūd und Sulaimān Dunyā. Kairo o.J.
 id.: *Tatbīt dalāʿil an-nubūwa*, ed. °Abdalkarīm °Uṭmān, 1-2. Beirut 1386/1966 - [1389/1969?].
- °Abdattauwāb, Ramaḍān: *Laḥn al-°amma wat-taṭauwur al-luğawī*. Kairo 1967.
- Abel, A.: *Le livre pour la réfutation des trois sectes chrétiennes*. Brüssel 1949.
- Abramowsky, Luise: *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*. Louvain 1963 (= CSCO VI, T. 22).
- Abū l-Farağ al-Iṣfahānī: *al-Ağānī*, 1 ff. Kairo 1345/1927 ff.
 id.: *Maqātil at-Ṭalibīyīn*, ed. Aḥmad Ṣaqr. Kairo 1369/1948.
- Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, Muḥammad b. °Alī: *al-Mu°tamad fi uṣūl al-figh*, ed. Muḥammad Ḥamīdullāh, 1-2. Damaskus 1964-65 (PIFAO).

- Abū ʿĪsā al-Warrāq: *ar-Radd ʿalā n-Naṣārā*, s. Abel: *Le livre pour la réfutation*.
- Abū Nuwās: *Dīwān*, ed. Maḥmūd Wāṣif, Beirut 1301/1884.
- Abū ṭ-Ṭaiyib al-Luḡawī, ʿAbdalwāḥid b. ʿAlī: *Marātib an-naḥwīyīn*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Kairo 1955.
- Afrahaṭ: *Aphraatis sapientis Persae demonstrationes*, ed. J. Parisot, in: *Patrologia Syriaca* I, 1894.
- Allard, M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ašʿarī et de ses premiers grands disciples*. Beirut 1965 (Rech ILO 28).
- al-ʿAmīdī, Muḥammad b. Muḥammad: *al-Ibāna ʿan sariqāt al-Mutanabbī*, ed. Ibrāhīm ad-Dasūqī al-Bisāṭī. Kairo 1961.
- ʿAmr b. Mattā: *Aḥbār baṭārikat al-Maṣriq* = *Maris Amri et Slibae De patriarchis Nestorianorum commentaria*, ed. H. Gismondi, 1-2. Rom 1896-1899.
- Aristoteles: *De caelo* und *Meteorologie* (arab.) = *Fī s-samāʾ wal-āṭār al-ʿulwīya*, ed. ʿA. Badawī. Kairo 1961.
- id.: *Meteorologie* (arab.) = *The Arabic Version of Aristotle's Meteorology*, ed. C. Petraitis. Beirut 1967 (Rech ILO 39).
- id.: *Physik* (arab.) = *aṭ-Ṭabīʿa*, tarḡamat Ishāq b. Ḥunain, ed. ʿA. Badawī, 1-2. Kairo 1384/1964 - 1385/1965.
- von Arnim, J.: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 1-2. Leipzig 1903-05.
- al-Ašʿarī, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Ismāʿīl: *al-Lumaʿ* = McCarthy, R.J.: *The Theology of al-Ashʿarī. The Arabic texts of al-Ashʿarī's K. al-Lumaʿ and Risālat Istiḥsān al-Khawḍ fī ʿIlm al-Kalām...* Beirut 1953.
- id.: *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn*, ed. H. Ritter, 1-2 und Indices. Konstantinopel 1929-33 (= BI la-c).
- al-ʿAskarī, Abū Hilāl Ḥasan b. ʿAbdallāh: *Dīwān al-maʿānī*, 1-2. Kairo 1352.
- Babai Magni Liber de Unione*, ed. A. Vaschalde. Louvain 1925 (= CSCO II 61).
- Badawī, ʿAbdarraḥmān: *al-Aflātūniya al-muḥdaṭa ʿinda l-ʿArab* = *Neoplatonici apud Arabes*. Kairo 1355.
- id.: *al-Uṣūl al-yūnāniya lin-naẓariyāt as-siyāsīya fī l-Islām* = *Fontes Graecae doctrinarum politicarum Islamicarum*, 1. Kairo 1954.

- al-Baġdādī, ʿAbdalqāhir: *al-Farq baina l-firaq*, ed. Muḥammad Badr. Kairo 1328/1910.
- id.: *Uṣūl ad-dīn*. Istanbul 1928.
- al-Baizara li-bāzyār al-ʿAzīz billāh al-Fāṭimī, ed. Muḥammad Kurd ʿAlī. Damaskus 1372/1953.
- al-Bakrī, ʿAbdallāh b. ʿAbdalʿazīz: *Muʿġam mā staʿġam min asmāʾ al-bilād wal-mawāḍiʿ*, ed. Muṣṭafā as-Saqqāʾ, 1-4, Kairo 1364/1945 - 1371/1951.
- al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad: *at-Tamhīd fī r-radd ʿalā l-mulḥida al-muʿaṭṭila war-Rāfiḍa wal-Hawāriġ wal-Muʿtazila*, ed. R.J. McCarthy. Beirut 1957.
- Barhebraeus, Gregorius: *Chronicon Ecclesiasticum*, ed. B. Abbeloos et T.J. Lamy, 1-3. Louvain/Paris 1872-77.
- Baumstark, A.: *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn 1922.
- Bethune-Baker, J.F.: *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*. London 1903.
- id.: *Nestorius and his Teaching*. Cambridge 1908.
- BI = Bibliotheca Islamica.
- Blau, J.: *A Grammar of Christian Arabic*, 1-2. Louvain 1966-67 (= CSCO VI 27-28).
- Böhm, W.: *Johannes Philoponos, Grammatikos von Alexandrien*. Ausgewählte Schriften, übs., eingel. u. komm. München 1967.
- Bosworth, C.E.: *Sistān under the Arabs, from Islamic conquest to the rise of the Ṣaffārids*. Rom 1968.
- Brockelmann, C.: *Geschichte der arabischen Litteratur*. 2. Aufl. Leiden 1937-49.
- BTS = Beirut Texts und Studien.
- Cheikho, L.: *Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens*. 2. éd. Beirut 1920.
- Cicero: *De natura deorum*, ed. A.S. Pease, 1-2. Cambridge 1958.
- Conc. = A.J. Wensinck: *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*. Leiden 1936 ff.
- CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Louvain.

- ad-Dahabī, Muḥammad b. Aḥmad: *Mizān al-iʿtidāl fī naqd ar-riḡāl*, ed. ʿAlī Muḥammad al-Biḡāwī, 1-4. Kairo 1382/1963.
- id.: *al-Muštahīh fī r-riḡāl*, ed. ʿAlī Muḥammad al-Biḡāwī. Kairo 1962.
- id.: *Tadkīrat al-ḥuffāz*, 1-4. Haidarabad 1375/1955 - 1377/1958.
- Taʾrīḥ al-Islām*, ed. Ḥusāmaddīn al-Qudṣī, 1 ff. Kairo 1947 ff.
- Daiber, H.: *Die arabische Übersetzung der Placita Philosophorum*. Diss. Saarbrücken 1968.
- ad-Damīrī, Muḥammad b. Mūsā: *Ḥayāt al-ḥayawān*, 1-2. Būlāq 1284/1868.
- Dāwūd al-Anṭākī al-Akmah: *Tazyīn al-aswāq bi-tafṣīl aswāq al-ʿuṣṣāq*. Kairo 1291.
- Denzinger, H.: *Enchiridion symbolorum et definitionum*. ³Freiburg 1957.
- Diels, H. und W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1-3. Berlin 1954.
- Dörries, H.: *Wort und Stunde*, 1. Göttingen 1966.
- Efrem: *Des hl. Ephraem des Syrsers Hymnen Contra Haereses*, hrg. E. Beck. Louvain 1957 (= CSCO V 76-77).
- id.: *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*, 1-2, ed. C.W. Mitchell. London/Oxford 1912-1921.
- van Ess, J.: *Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-Īcī*. Wiesbaden 1966.
- id.: *Die Gedankenwelt des Ḥārīt al-Muḥāsibī*. Bonn 1961.
- Études Lévi-Provençal = *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de E. Lévi-Provençal*, 1-2. Paris 1962.
- Eutychius von Alexandrien: *K. al-Burhān = The Book of Demonstration*, ed. P. Cachia, 1-2. Louvain 1960-61 (= CSCO IV 20-21).
- id.: *Eutychii patriarchae Alexandrini Annales*, ed. L. Cheikho. Louvain 1909 (= CSCO III 3-4).
- Fahd, T.: *La divination arabe*. Leiden 1966.
- id.: *Le panthéon de l'Arabie Centrale à la veille de l'Hégire*. Paris 1968.
- al-Fārābī, Abū Naṣr: *K. al-Alfāz al-mustaʿmala fī l-manṭiq*, ed. M. Maḥdī. Beirut 1968.
- id.: *K. al-Ḥurūf = Alfarabi's Book of Letters*, ed. M. Maḥdī. Beirut 1969 (Rech ILO 46).

- Förster, R.: *Scriptores physiognomici*, I. Leipzig 1893.
- Freeman, K.: *The Presocratic Philosophers. A Companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker*. Oxford 1959.
- Fritsch, E.: *Islam und Christentum im Mittelalter*. Diss. Breslau 1930.
- al-Ğāhiz, ʿAmr b. Baḥr: *al-Bayān wat-tabyīn*, ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn, 1-4. Kairo 1380/1960 - 1381/1961.
- id.: *al-Ḥayawān*, ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn, 1-7. Kairo 1366/1947.
- id.: *ar-Risāla fī r-radd ʿalā n-Naṣāra*; in: *Talāt rasāʾil*, ed. J. Finkel. Kairo 1344.
- id.: *at-Tarbīʿ wat-tadbīr*, ed. Ch. Pellat. Damaskus 1955.
- GAS = Sezgin, F.: *Geschichte des arabischen Schrifttums*.
- al-Ğazzālī, Muḥammad: *Tahāfut al-falāsifa*, ed. S. Dunyā. Kairo 1374/1955.
- GAL = Brockelmann, C.: *Geschichte der arabischen Litteratur*.
- GCAL = Graf, G.: *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*.
- Glaser, E.: *Altjemenische Studien*, hrg. O. Weber. Berlin 1923 (= MVAG 28, 2).
- GMS = Gibb Memorial Series.
- Graf, G.: *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*. Città del Vaticano 1934 (Studi e Testi 63).
- id.: *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 1-5. Città del Vaticano 1944-53 (= Studi e Testi 118, 133, 146, 147, 172).
- Guérin, M.V.: *Description géographique, historique et archéologique de la Palésthine*, 1-7. Paris 1868-1880.
- al-Ğurğānī, ʿAbdalqāhir: *Asrār al-balāġa*, ed. H. Ritter. Istanbul 1954.
- al-Ğurğānī, ʿAlī b. ʿAbdalʿazīz al-Qāḍī: *al-Wasāʾta baina l-Mutanabbī wa-ḥuṣūmih*, ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm und ʿAlī Muḥammad al-Biğāwī. Kairo 1370/1951.
- al-Ğuwainī, Abū l-Maʿālī Imām al-Ḥaramain: *aš-Šāmīl fī uṣūl ad-dīn*, ed. H. Klopfer, I. Kairo/Wiesbaden 1960.
- al-Ğuzūlī, ʿAlī b. ʿAbdallāh: *Maṭālīʿ al-budūr fī manāzil as-surūr*. Kairo 1299.

- Haarmann, U.: *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit*. Freiburg 1969.
- al-Ḥafāḡī, Aḥmad b. Muḥammad: *Ṭirāz al-maḡālīs*. Kairo 1282/
² 1284.
- al-Ḥaiyāt, Abū l-Ḥusain: *al-Intiṣār*, ed. H.S. Nyberg. Kairo 1926.
- Hamdani, H.F.: *On the Genealogy of the Fātimid Caliphs*. Kairo 1958.
- von Harnack, A.: *Markion. Das Evangelium vom fremden Gott*. 2. Aufl.
 Leipzig 1924 (= Texte und Unters. 45 a).
- al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī: *Taʿrīḥ Baḡdād*, 1-14. Kairo 1349/1931.
- al-Ḥātimī, Muḥammad b. al-Ḥasan al-Kātib: *ar-Risāla al-mūdiḥa fī
 ḍikr sariqāt al-Mutanabbī*, ed. Muḥammad Y. Naḡm. Beirut 1385/
 1965.
- Heath, T.L.: *Mathematics in Aristotle*. Oxford 1949.
- Heinrichs, W.: *Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭā-
 ḡannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe*. Beirut
 1969 (= BTS 8).
- Hennecke, E. und W. Schneemelcher: *Neutestamentliche Apokryphen*, 3.
 Aufl., 1-2, Tübingen 1959-64.
- Homenaje Millás-Vallicrosa*, 1-2. Barcelona 1954-56.
- al-Ḥuṣrī, Ibrāhīm b. ʿAlī: *Zahr al-ādāb*, ed. ʿAlī Muḥammad al-Biḡāwī.
 Kairo 1372/1953.
- al-Ḥwārizmī, Muḥammad b. ʿAlī: *Maḡālīḥ al-ʿulūm*, ed. G. van Vloten.
 Leiden 1895.
- K. al-Hudā ou Livre de la Direction*, ed. P. Fahed. Aleppo 1935.
- Ibn ʿAbdalbarr, Abū ʿUmar Yūsuf: *Bahḡat al-maḡālīs wa-uns al-muḡālīs*,
 ed. Muḥammad Mursī al-Ḥūlī. Kairo o.J. [1967?].
- id.: *al-Qaṣd wal-amam fī t-taʿrīf bi-uṣūl ansāb al-ʿArab wal-ʿAḡam*. Kairo
 1350.
- Ibn ʿAbdrabbih: *al-ʿIqd*, ed. Aḥmad Amīn u.a., 1-7. Kairo 1359/1940 -
 1372/1953.
- Ibn ʿAsākir, ʿAlī b. al-Ḥasan: *Tabyīn kaḍīb al-muftarī fīmā nusiba ilā
 l-Imām Abī l-Ḥasan al-Aṣʿarī*, ed. al-Qudsī. Damaskus 1347.
- Ibn al-Ḡauzī, ʿAbdarrahmān: *al-Muntaẓam fī taʿrīḥ al-mulūk wal-umam*,
 5₂-10. Haidarabad 1357-1358.

- Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī: *Lisān al-Mizān*, 1-6. Haidarabad 1329-31.
- Ibn Ḥallikān, Aḥmad b. Muḥammad: *Wafayāt al-aʿyān*, ed. Muḥammad Muḥyiddīn ʿAbdalḥamīd, 1-6. Kairo 1367/1948.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī: *al-Fiṣal fī l-milal wal-ahwāʾ wan-niḥal*, 1-5. Kairo 1317.
- id.: *at-Taqrīb li-ḥadd al-manṭiq wal-madḥal ilaih bil-alfāz al-ʿāmmīya wal-amṭila al-fiqhīya*, ed. Iḥsān ʿAbbās. Beirut 1959.
- Ibn Ḥiğğā al-Ḥamawī, Abū Bakr b. ʿAlī: *Ḥizānat al-adab wa-ğāyat al-arab*. Kairo 1304.
- Ibn al-ʿImād, ʿAbdalḥaiy: *Šadarāt ad-dahab fī aḥbār man dahab*, 1-6. Kairo 1350-51.
- Ibn Kaṭīr, Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl b. ʿUmar: *al-Bidāya wan-nihāya fī t-taʾrīḥ*, 1-14. Kairo 1351/1932.
- Ibn Mākūlā, ʿAlī b. Hibatallāh: *al-Ikmāl fī rafʿ al-irtiyāb ʿan al-muʿtalaḥ wal-muḥtalaḥ min al-asmāʾ wal-kunā wal-ansāb*, ed. ʿAbdarraḥmān Yaḥyā al-Muʿallimī, 1 ff. Haidarabad 1381/1962 ff.
- Ibn al-Murtaḍā, Aḥmad b. Yaḥyā: *Ṭabaqāt al-Muʿtazila = Die Klassen der Muʿtaziliten*, hrg. S. Diwald-Wilzer. Wiesbaden 1961 (BI 21).
- Ibn al-Muʿtazz: *Ṭabaqāt aš-šūʿarāʾ*, ed. ʿAbdassattār Aḥmad Farrāğ. Kairo 1375/1956.
- Ibn an-Nadīm: *al-Fihrist*, ed. G. Flügel, 1-2. Leipzig 1871-72.
Fück, J.: *Some hitherto unpublished texts on the Muʿtazilite movement from Ibn an-Nadīm's Kitāb al-Fihrist*, in: Professor Muḥammad Shafī Presentation Volume, Lahore 1955, S. 51 ff.
- Ibn Qaiyim al-Ğauziya: *Raudat al-muḥibbīn wa-nuzhat al-muštāqīn*, ed. Aḥmad ʿUbaid. Damaskus (1349).
- Ibn Qutaiba, ʿAbdallah b. Muslim: *Taʾwīl muḥtaliḥ al-ḥadiṯ*. Kairo 1326. — Übers.: G. Lecomte, *Le Traité des divergences du ḥadiṯ d'Ibn Qutayba*. Damaskus 1962.
- Ibn Rašīq al-Qairawanī, Abū ʿAlī al-Ḥasan: *al-ʿUmda fī maḥāsīn aš-šīʿr*, ed. Muḥammad Muḥyiddīn ʿAbdalḥamīd. Kairo 1374/1955.
- Ibn Rušd: *Tahāfut at-Tahāfut = Averroes' Tahāfut at-Tahāfut (The Incoherence of the Incoherence)* translated by S. van den Bergh, 1-2. London 1954 (GMS, NS 19).

- Ibn Saʿd, Muḥammad: *K. at-Ṭabaqāt al-kabīr*, ed. E. Sachau. Leiden 1904 ff.
- Ibn aš-Šağarī, Hibatallāh b. ʿAlī: *al-Ḥamāsa*. Haidarabad 1354.
- Ibn Sīnā: *aš-Šifāʾ*, ed. Ibrāhīm Madkūr, 1 ff. Kairo 1371/1953 ff.
- Ibn Tağribirdī, Abū l-Maḥāsīn Yūsuf: *an-Nuğūm az-zāhira fī mulūk Miṣr wal-Qāhira*, 1 ff. Kairo 1348/1929 ff.
- al-Ibšīhī, Muḥammad b. Aḥmad: *al-Mustaṭraf fī kull fann mustaṭraf*, 1-2. Kairo, Maṭb. ʿAbdalḥamīd Aḥmad Ḥanafī o.J.
- Iqbal, ʿAbbas: *Ḥānadān-i Naubaḥtī*. Teheran 1311/1931.
- Ivanow, W.: *The Alleged Founder of Ismailism*. Bombay 1946.
- Johannes Damascenus: *De fide orthodoxa*; in: J.P. Migne, *Patrologia Graeca*, Vol. 94.
- Johannes Philoponos: *De opificio mundi*, ed. G.R. Reichardt. Leipzig 1897 (Bibl. Teubneriana 910).
- Kaḥḥāla, ʿUmar Riḍā: *Muʿğam al-muʿallifīn*, 1-15. Damaskus 1376/1957 - 1381/1961.
- al-Kiṣṣī, Muḥammad b. ʿUmar: *ar-Riğāl*. Karbalāʾ o.J. [um 1960].
- I.J. Kračkovskij: *Izbrannye Sočinenija*, 1-6. Moskau/Leningrad 1955-60.
- Kraus, P.: *Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, 1-2. Kairo 1942-53 (Mém. Inst. d'Egypte 44-45).
- al-Kulīnī, Muḥammad b. Yaʿqūb: *al-Kāfī*, ed. ʿAlī Akbar al-Gaffārī 1-8. Teheran 1381.
- al-Kuṣāğim, Abū l-Faṭḥ Maḥmūd b. al-Ḥasan al-Kātib: *al-Maṣāyid wal-maṭārid*, ed. Muḥammad Asʿad Ṭalas. Bagdad [1954].
- al-Kutubī, Muḥammad b. Šākir: *Fawāt al-Wafayāt*, ed. Muḥammad Muḥyiddīn ʿAbdalḥamīd, 1-2. Kairo 1951.
- Lampe, G.W.H.: *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford 1961-68.
- Le Strange, G.: *The Lands of the Eastern Caliphate*. Cambridge 1905.
- id.: *Palestine under the Moslems*. London 1890.
- Levin, B.: *Die griechisch-arabische Evangelienübersetzung Vat. Borg. ar. 95 und Ber. orient. oct. 1108*. Uppsala 1938.
- Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G.E. von Grunebaum. Wiesbaden 1970.

- Madelung, W.: *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin 1965.
- al-Malaṭī, Muḥammad b. Aḥmad: *at-Tanbih war-radd ʿalā ahl al-ahwāʾ wal-bidaʿ*, ed. S. Dederling. Istanbul 1936 (= BI 9).
- Maq.* = al-Ašʿarī: *Maqālāt al-Islāmiyyīn*.
- al-Maqdisī, Muṭaḥhar b. Ṭāhir: *Badʿ al-ḥalq wat-taʾrīḥ* = *Le livre de la Création et de l'Histoire d'Abou Zaid A. b. Sahl al-Balkhī*, publ. et trad. par Cl. Huart, 1-6. Paris 1899-1919.
- al-Maqrizī, Aḥmad b. ʿAlī: *as-Sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk*, ed. Muḥammad Muṣṭafā Ziyāda, I-II₃. Kairo 1939-1957.
- Mārī b. Sulaimān, s. ʿAmr b. Mattā.
- al-Marzubānī, Abū ʿUbaidallāh Muḥammad: *Aḥbār šuʿarāʾ aš-Šiʿa*, talḥiṣ Muḥsin al-Amīn al-ʿĀmilī, ed. Muḥammad Hādī al-Amīnī. Nağaf 1388/1968.
- id.: *al-Muqtabas* = *Nūr al-qabas al-muḥtaṣar min al-Muqtabas*, ed. R. Sellheim, 1. Wiesbaden 1964 (= Bibl. Isl. 23a).
- al-Masʿūdī, ʿAlī b. al-Ḥusain: *Murūğ ad-dahab*, ed. C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille: *Les prairies d'or*, 1-9. Paris 1861-77.
- id.: *at-Tanbih wal-išrāf*, ed. M.J. de Goeje. Leiden 1894 (= BGA 8). *Mélanges Massignon*, 1-3. Damaskus 1956-57.
- Michael Syrus: *Chronique de Michel le Syrien*, ed. et trad. J.B. Chabot, 1-4. Paris 1898-1911.
- Miscellanea Rostagni* = *Miscellanea di studi Alessandrini, in memoria di A. Rostagni*. Turin 1963.
- al-Mufid, Muḥammad b. Muḥammad Ibn al-Muʿallim: *al-Fuṣūl al-muḥtāra min al-ʿUyūn wal-maḥāsīn*, 1-2. Nağaf o.J. [2. Aufl.].
- id.: *al-Iršād fī maʿrifat ḥuḡağ Allāh ʿalā l-ʿibād*. Nağaf 1381/1962.
- Muğultāʾī, ʿAlāʾaddīn Abū ʿAbdallāh: *al-Wāḍiḥ al-mubīn fī ḍikr man ustuḥida min al-muḥibbīn*, ed. O. Spies, 1. Delhi 1936.
- al-Muqaddasī, Muḥammad b. Aḥmad: *Aḥsan at-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm*, ed. M.J. de Goeje. Leiden 1906 (BGA 3).
dazu Übersetzung von A. Miquel: *La meilleure répartition pour la connaissance des provinces*. Damaskus 1963.

- Nallino, C.: *Raccolta di scritti editi e inediti*, 1-6. Rom 1939-42.
- Našwān b. Saʿīd al-Ḥimyarī: *Šarḥ Risālat al-Ḥūr al-ʿīn*, ed. Kamāl Muštafā. Kairo 1948.
- an-Naubahṭī, al-Ḥasan b. Mūsā: *Fīraq aš-Šīʿa*, ed. H. Ritter. Istanbul 1931 (= BI 4).
- an-Nawāḡī, Muḥammad b. al-Ḥasan: *Ḥalbat al-kumait*. Kairo 1276.
- Nestorius: Liber Heraclidis. *Le Livre d'Héraclide*, ed. P. Bedjan, Paris/Leipzig 1910.
- Nicomachi Geraseni *Introductionis arithmeticae libri II*, ed. R. Hoche. Leipzig 1866.
- dazu arab. Übs. des Tābit b. Qurra: *Arabische Übersetzung der Εἰσαγωγή Ἀριθμητικὴ des Nikomachos von Gerasa (K. al-Madḥal ilā ʿilm al-ʿadad)*, ed. W. Kutsch. Beirut 1958 (Rech ILO 9).
- id.: *Theologoumena Arithmeticae*, ed. F. Ast. Leipzig 1817.
- an-Nuwairī, Aḥmad b. ʿAbdalwahhāb: *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, 1-12. Kairo 1923-37.
- Petrus Siculus: *Historia Paulicianorum*, ed. J.C.L. Gieseler. Göttingen 1845-46.
- PO = Patrologia Orientalis.
- Pognon, H.: *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir*. Paris 1899.
- al-Qālī, Ismāʿīl b. al-Qāsim: *al-Amālī*, 1-2 maʿa d-Dail wan-Nawādir. Kairo 1348.
- al-Qiftī, ʿAlī b. Yūsuf: *Inbāḥ ar-ruwāḥ ʿalā anbāḥ an-nuḥāḥ*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 1-3. Kairo 1369/1950 - 1374/1955.
- id.: *Taʾrīḥ al-ḥukamāʾ = Ibn al-Qiftī's Taʾrīḥ al-Ḥukamāʾ*, ed. J. Lipert. Leipzig 1903.
- ar-Rāḡib al-Iṣfahānī, al-Ḥusain b. Muḥammad: *Muḥāḍarāt al-udabāʾ*. Kairo 1287 / Beirut 1961.
- ar-Raḡīq al-Qairawānī, Ibrāhīm b. al-Qāsim: *Quṭb as-surūr fī auṣāf al-ḥumūr*, ed. Aḥmad al-Ġundī. Damaskus 1969.
- Reinert, B.: *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*. Berlin 1968.
- Rech ILO = Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth.

- Riedel, W.: *Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abu' l-Barakāt*; in: NKAWG Göttingen, Phil. Hist. Kl. 1902, Heft 5.
- Runciman, S.: *The Medieval Manichee*. Cambridge 1955.
- aš-Šābuštī, ʿAlī b. Muḥammad: *ad-Diyārāt*, ed. G. ʿAuwād. 2. Aufl. Bagdad 1386/1966.
- Saʿd b. ʿAbdallāh al-Qummī: *al-Maqālāt wal-fraq*, ed. Muḥammad Ġawād Maškūr. Teheran 1341 š.
- aš-Šahrastānī, Muḥammad b. ʿAbdalkarīm: *al-Milal wan-niḥal*, ed. W. Cureton. London 1846.
- as-Samʿānī, ʿAbdalkarīm b. Abī Bakr: *al-Ansāb*, ed. D. S. Margoliouth. London 1912 (= GMS 20).
- aš-Šarīšī, Aḥmad b. ʿAbdalmuʾmin: *Šarḥ al-Maqāmāt al-Ḥarīriya*, 1-2. Būlāq 1284.
- Sarton, G.: *Galen of Pergamon*. Lawrence/Kansas 1954.
- Scherer, J.: *Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils, et l'âme*. Kairo 1949.
- Schramm, M.: *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der zenonischen Paradoxie*. Frankfurt 1962.
- Seelye, K. Chambers: *Moslem Schisms and Sects* (= Übers. von Baġdādī, *al-Farq baina l-fraq*). New York 1920.
- Sezgin, F.: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 1. Leiden 1967.
- Škand Gumānik Vičār. *La solution décisive des doutes*, trad. P.J. de Menasce. Fribourg 1945.
- Sources Orientales*, 1. Paris, Ed. du Seuil 1959.
- Spies, O. — *Festschrift Spies = Der Orient in der Forschung*. Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966. Hrsg. von W. Hoenerbach. Wiesbaden 1967.
- as-Suyūṭī, ʿAbdarraḥmān b. Abī Bakr: *Ḥusn al-muḥāḍara fī aḥbār Mišr wal-Qāhira*. Kairo 1299.
- id.: *al-Muẓhir fī ʿulūm al-luġa wa-anwāʿihā*, ed. Muḥammad Aḥmad Ġāddalmaulā, ʿAlī Muḥammad al-Biġāwī und Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 1-2. Kairo [um 1960].
- SVF = von Arnim: *Stoicorum Veterum Fragmenta*.
- Synodicon orientale*, ed. J.-B. Chabot, in: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*. Paris 1902.



- aṭ-Taʿālibī, ʿAbdalmalik b. Muḥammad: *Ṭimār al-qulūb fī l-muḍāf wal-mansūb*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Kairo 1384/1965.
- id.: *Yatīmat ad-dahr fī maḥāsīn ahl al-ʿaṣr*, 1-4. Damaskus 1885.
- (Pseudo-) Ṭābit b. Qurra: *ad-Daḥīra fī ʿilm aṭ-ṭibb*, ed. G. Sobhy. Kairo 1928.
- aṭ-Taḥāwī, Aḥmad b. Muḥammad: (*Šarḥ*) *Maʿānī al-ālār*, ed. Muḥammad Rašid Ǧāddalḥaqq, 1-4. Kairo 1387/1968.
- at-Taḥīdī, Abū Ḥaiyān: *al-Baṣāʾir waḍ-ḍaḥāʾir*, ed. Ibrāhīm al-Kailānī, 1-4. Damaskus 1964.
- id.: *al-Muqābasāt*, ed. Ḥasan Sandūbī. Kairo 1347/1929.
- Theodor Abū Qurra: *Mayāmīr*. — *Les œuvres arabes de Théodore Aboucara, évêque de Haran*, ed. C. Bāšā. Beirut 1904.
- Theodor bar Kōnī: *Liber Scholiorum*, ed. A. Scher, 1-2. Louvain 1910-12 (= CSCO II, T. 65-66).
- Timotheus I. — *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I*, ed. R. Bida-wid. Rom 1956 (= Studi e Testi 187).
- Tritton, A.S.: *Muslim Theology*. London 1947.
- al-ʿUkbarī, ʿAbdallāh: *Šarḥ Diwān al-Mutanabbī*. Kairo 1308.
- Ullmann, M.: *Die Medizin im Islam*. Leiden 1970 (= Handbuch der Orientalistik I, Erg.-B. VI 1).
- Umm al-kitāb*. — *Ummu ʿl-Kitāb*. Introduzione, traduzione e note di Pio Filippini-Ronconi. Neapel 1966.
- Usāma b. Munqid: *al-Baḍʿ fī naqd aš-šiʿr*, ed. Aḥmad Aḥmad Badawī und Ḥāmid ʿAbdalmaǧīd. Kairo 1380/1960.
- Vööbus, A.: *History of Asceticism in the Syrian Orient*, 1-2. Louvain 1958-60 (= CSCO VII, T. 14 and 17).
- id.: *History of the School of Nisibis*. Louvain 1965 (= CSCO 266).
- Wagner, E.: *Abū Nuwās. Eine Studie zur arabischen Literatur der frühen ʿAbbasidenzeit*. Wiesbaden 1965.
- id.: *Die arabische Rangstreitdichtung und ihre Einordnung in die allgemeine Literaturgeschichte*; in: Akad. Wiss. Mainz, Geistes- und sozialwiss. Klasse 1962, Nr. 8.



- al-Wāḥidī, ʿAlī b. Aḥmad: *Šarḥ Diwān al-Mutanabbī*, ed. F. Dieterici. Berlin 1861.
- Watt, W.M.: *Free Will and Predestination in Early Islam*. London 1948.
- id.: *Muslim Intellectual*. A Study of al-Ghazālī. Edinburgh 1963.
- Weil, G.: *Grundriß und System der altarabischen Metren*. Wiesbaden 1958.
- Wellhausen, J.: *Reste arabischen Heidentums*. 2. Aufl. Berlin 1897.
- Wensinck, A.J.: *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*. Leiden 1936 ff.
- Widengren, G.: *Mani und der Manichäismus*. Stuttgart 1961.
- WKAS = *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache*. In Verbindung mit A. Spitaler bearbeitet von M. Ullmann, 1 ff. Wiesbaden 1957 ff.
- Yāqūt b. ʿAbdallāh ar-Rūmī: *Iršād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb*, ed. D.S. Margoliouth, 1-6. Leiden/London 1907-13 (= GMS 6).

NAMENREGISTER

Sektennamen sind in dieses Register nur insoweit aufgenommen, als der deutsche Text über das im Apparat zur Edition gegebene Material hinausgeht. Die übrigen Namen sind im Register des arabischen Teiles verzeichnet; der sie betreffende Passus in den deutschen Inhaltsangaben ist leicht mithilfe der Nummer des Paragraphen zu finden.

- ʿAbbād b. Salmān (Sulaimān) 12, 139
 ʿAbbās b. ʿAbdalmuṭṭalib 36, 37
 ʿAbbās b. al-Aḥnaf 17
 ʿAbdai 76
 ʿAbdalʿazīz b. Muḥammad ad-Darāwardī, 52
 ʿAbdalḡabbār b. Aḥmad, al-Qāḏī 5, 9, 19, 40, 41, 63, 70, 80, 88, 89, 94, 110, 119, 127, 134, 143, 146
 ʿAbdallāh b. ʿAbbās 36
 ʿAbdallāh b. Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq 40-42
 ʿAbdallāh b. Ḥarb al-Madāʿini 32, 38
 ʿAbdallāh b. Ḥārīt 32
 ʿAbdallāh b. Muʿāwiya b. ʿAbdallāh b. Ġaʿfar b. Abī Ṭālib 32, 38
 ʿAbdallāh b. Numair 51
 ʿAbdallāh b. Sabaʾ 28 f.
 ʿAbdallāh b. ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb 27
 ʿAbdallaṭīf al-Baḡdādī 39, 46, 99, 128, 140, 149
 ʿAbdarraḥman b. ʿAuf 49
 ʿAbdarraḥmān b. Kaisān, s. al-Aṣamm Abraham 136
 Abū Bakr 25, 26, 43, 45, 47, 48, 49
 Abū l-Barakāt Šamsarriyāsa Ibn Kabar 20, 23, 71, 77, 79, 84
 Abū Bišr Mattā b. Yūnus 3
 Abū l-Faraḡ al-Iṣfahānī 35
 Abū l-Ġārūd 39
 Abū Ḥaiṭama Zubair b. Ḥarb an-Nasāʾi 52
 Abū Ḥanifa 2, 50, 51, 59
 Abū Hāšim al-Ġubbāʾi 7, 9, 93, 119, 124
 Abū Hāšim b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya 32, 35, 36, 38, 39
 Abū l-Huḏail al-ʿAllāf 44, 45, 90, 91, 93, 95, 110, 135, 139
 Abū Huraira ar-Rēwandī 35
 Abū l-Ḥusain al-Baṣrī 64
 Abū ʿImrān ar-Raqašī 43
 Abū ʿIsā al-Warrāq 54, 61 f., 69-71, 79-84, 86, 88 f.
 Abū Kāmil Muʿād b. al-Ḥusain an-Nabhānī al-Kūfī 40
 Abū Karb aḏ-Ḍarīr 34
 Abū Manšūr al-ʿIḡlī 38
 Abū Mūsā al-Aṣʿarī 27
 Abū Muslim 36, 38
 Abū Nuwās 16 f., 156 f., 160
 Abū l-Qāsim al-Ḥiḡāzī 2
 Abū Qurra, Theodor 79 f., 87
 Abū Rāʾiṭa 76, 78, 86
 Abū Saʿīd ar-Rānī 2
 Abū Sahl Ismāʿīl b. ʿAlī b. Naubaḥt 3
 Abū Šakūr as-Sālimī 142
 Abū s-Sarāyā 41
 Abū ṭ-Ṭaiyib al-Luḡawī 1, 6
 Adam 79
 Adamiten 72
 ʿAdliya 14, 93
 Aëtius = Pseudo-Plutarch 107, 119
 Afraḥat 63
 Agapius 63, 70 f., 77, 80 f.
 Aḡfaš (al-ausaṭ?) 6
 ahl al-ʿadāla 50
 ahl al-ʿadl 91

- ahl al-fisq* 50
ahl al-ḥaqq 90, 126, 150
ahl aṣ-ṣalāt 25, 27
 Aḥmad b. ʿAlī aṣ-Ṣaṭawī 9
 Aḥmad b. Aqquṣ al-ʿAzīzī 56
 Aḥmad b. Aqqūṣ al-Ḥarrānī 56 f., 59
 Aḥmad b. Ḥābiṭ 43
 Aḥmad b. Ḥanbal 52, 54 f., 59, 90
 Aḥnaf b. Qais 27
 ʿĀʾiṣa 27, 51
 Alexander von Aphrodisias 108, 153 f.
 Alexander von Tralles 70
 ʿAlī b. ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās 36
 ʿAlī b. Abī Ṭālib 26-29, 34, 36, 38 f., 45, 47-49, 51 f.
 ʿAlī ar-Riḍā 31, 42, 53, 126
 ʿAlī b. al-Ḥusain Zain al-ʿābidīn 29-31, 40
 -ʿAmīdī 15, 17, 156, 158, 160 f.
 ʿAmr b. al-ʿĀṣ 47
 ʿAmr b. Mattā 68, 72
 ʿAmr b. ʿUbaid 27, 44-46
 Anaximenes 106
 Antiochos von Askalon 95
 Aphthartodoketen 78
 Apollinaris von Laodizāa 75 f., 80
 Apollinaristen 75, 80, 83
 Arianer 65, 81, 83, 87
 Aristoteles 9, 96, 99-101, 104-107, 111-113, 117-120, 136, 151-152
 Aʿṣā Hamdān 31
 -Aṣamm, Abū Bakr ʿAbdarraḥmān b. Kaisān 48 f., 56, 144
 -Aṣʿarī, Abū l-Ḥasan 10, 11, 13, 20, 25 f., 33, 38, 40, 42 f., 45 f., 52, 54 f., 64, 90 f., 91, 94, 97-99, 101 f., 123 f., 128, 130 f., 133, 135, 137-140, 143 f., 146, 149-151.
aṣḥāb al-ḥadiṭ 27 f., 51, 53
aṣḥāb al-iḥtiyār 29
aṣḥāb al-maʿārif 9, 14, 140, 142 f.
aṣḥāb al-manṭiq 3
aṣḥāb an-nasaq 28 f.
 -ʿAskarī, Abū Hilāl al-Ḥasan 16, 156, 158, 160 f.
 Audianer 76
 Averroes 10
 Bābai 65, 68 f.
 -Bāqillānī 65, 76, 89
 -Barbahārī 7
 Barhebraeus 62, 71-73, 77, 79-81
 Basilides 73
 Baššār b. Burd 39
 Bayān b. Simʿān 38 f.
 bidʿiyat al-Muʿtazila 46, 53
 Bišr b. Ġiyāṭ al-Marīsī 13 f., 50, 55, 90, 98, 128, 140, 144
 Bišr b. Ḥālid, Muʿtazilit 44
 Bišr b. al-Muʿtamir 44, 47 f., 56, 133, 135, 139
 -Buḥturī 16
 Bukair b. Māhān 35, 37
 Cicero 110
 Christus, s. Jesus
 Chrysipp 111
 -Ḍahabī 2, 29, 31, 33, 35, 52, 60
 Dahriya 86, 100
 -Dailamī, ʿAlī b. Muḥammad 15
 -Damirī 2, 157, 160
 Dāwūd b. Ḥalaf aṣ-Ṣāhirī 6-8, 59, 128 f.
 Dirār b. ʿAmr 44, 46 f., 55, 90, 96, 134, 136, 144, 149
 Dorotheos von Sidon 9, 109 f.
 Dualisten 62 f., 76 f.
 Elias von Nisibis 68
 Enkratiten 73
 Ephrem Syrus 63, 72
 Epiphanius 71-74, 77, 80 f.
 Euchiten 74
 Eusebius 73
 Eustathius 149
 Eutyches 80 f.
 Eutychianer 81, 83
 Eutychius von Alexandrien 68-71, 75, 77, 79, 81, 105, 112
 Eznik von Kolb 63



- Faḍl b. Dukain 51
 Faḍl al-Ḥadaṭī 43
 -Fārābī 2, 3, 59, 108, 149
 -Farazdaq 31
 Fāṭimā 29
 Fāṭimiya 29, 31
- Ğaʿfar b. Abī Ṭalīb 32, 47
 Ğaʿfar b. Ḥarb 47, 54, 110
 Ğaʿfar b. Mubaššir 47, 54, 139
 Ğaʿfar aš-Šādiq 32 f., 40-42, 150
 -Ğāḥiẓ 5, 9, 13, 29, 39, 54 f., 88, 111, 119 f., 143, 156, 158
 Ğahm b. Šafwān 50 f., 55, 74, 84
 Ğahmiya 55, 90
 Ğailān ad-Dimašqī 50 f., 133, 144
 Galen 115-117
 Ğazzālī 99, 136
 Ğibrīl b. Nūḥ b. Abī Nūḥ al-Anbārī 119
 -Ĝildakī, Aidamir 114
 Gorgias 118
 Gregor Illuminator 79
 Gregorianer 79, 83
 -Ĝubbāʾī, Abū ʿAlī 9, 14, 71, 94, 110, 113, 131, 134, 136, 139, 142 f.
ġulāt 28, 38
 -Ĝuwainī 88, 124
- Ḥafš al-Fard 44, 46, 128
 -Ḥaiyāṭ 43
 -Ḥalīl b. Aḥmad 5 f.
 Ḥammād b. Zaid 51
 Ḥammād b. Salama 51
 Ḥamza al-Išfahānī 16
 Ḥāriġiten 25, 28, 44, 53, 55, 58, 98, 137, 146
 Ḥāriṭ b. Suraiġ 51
 Hārūn ar-Rašīd 26
 -Ḥasan b. ʿAlī 29, 36, 38
 Ḥasan b. aš-Šabbāḥ 59 f.
 Ḥasan b. Šaliḥ b. Ḥaiy 39
 -Ḥaššār, Abū Zakarīyāʾ Muḥammad b. ʿAbdallāh b. ʿAiyāš 118
- Ḥātimī 156, 161
 Heraklides 73
 Heraklit 111
 Ḥidāš 36-39
 Hippokrates 117
 Hišām al-Fuwaṭī 46, 53, 93, 139
 Hišām b. ʿAbdalḥalik 51
 Hišām b. al-Ḥakam 26, 54, 56, 91, 92
 Hišām b. Saʿd 52
 Hišām b. Sanbar ad-Dastuwāʾī 51
 Ḥuġr b. ʿAdī 29
 Ḥulaisīya 27 f., 55
 Ḥunain b. Ishāq 114, 117
 -Ḥusain 26, 29, 36, 38-40
 -Ḥusain b. ʿAlī al-Karābisī 52, 54 f.
 -Ḥusain b. ʿAlī al-Maġribī 68
 Ḥusain al-Kūfī 43 f.
 -Ḥuṣrī 3, 6, 14, 16 f., 155-161
 -Ḥwārizmī 99
- Ibādīya 49
 Ibn Abī d-Dam 60, 61
 Ibn ʿAbdrabbih 93
 Ibn ʿAsākir 11
 Ibn al-Ašʿaṭ 31
 Ibn al-ʿAssāl, Abū l-Maġd ar-Rašīd 61 f.
 Ibn al-ʿAssāl, aš-Šafī Abū l-Faḍāʾil 19-23, 61, 74, 81 f., 90, 118-120, 130
 Ibn al-Aṭīr 146
 Ibn Bulbul 15
 Ibn al-Furāt 3
 Ibn al-Ĝauzī 1, 6, 160
 Ibn al-Ĝunaid, Muḥammad b. ʿAbdallāh 3
 Ibn Ḥazm 1, 4, 19, 24, 53, 70, 81, 84, 88, 130, 131, 137, 143 f., 150 f.
 Ibn Kabar, s. Abū l-Barakāt Šamsar-riyāsa Ibn Kabar
 Ibn Karrām 144
 Ibn Kullāb, 14, 54, 98, 128
 Ibn al-Murtaḍā 7, 8, 43, 44, 53, 123, 149, 161
 Ibn an-Nadīm 1-3, 8, 16, 62 f., 70, 113

- Ibn an-Nāšī³ 3
 Ibn Qutaiba 51, 119
 Ibn Rašīq al-Qairawānī 14, 15, 17, 159, 161
 Ibn Rizām 59
 Ibn ar-Rūmī 16
 Ibn Sa^cd 30, 50
 Ibn aš-Šağarī 3, 156
 Ibn Sīnā 10, 59, 104
 Ibn Širšīr, s. an-Nāšī³
 Ibn Tağribirdī 1, 52, 158 f.
 Ibn Zur^a 88
 Ibrāhīm b. Muḥammad al-Imām 36
 Irenaeus 30, 72 f.
 Isaak von Edessa 77 f.
 -Isfarā³inī Abū Ishāq Ibrāhīm b. Muḥammad 124
 Ishāq b. Ḥunain 108, 149, 151
 -Iskāfī 47
 Ismā^cil b. ^cAlī as-Sammān 93
 Ismā^cil b. Bulbul 1
 Ismā^cil b. Dāwūd al-Ġauzī al-Miḥ-rāqī 52 f.
 Ismā^cil b. Ġa^cfar aš-Šādiq 60
 Ismā^cil an-Nāšī³ 3
 Ismā^ciliya 41 f., 58

 Jesus 29, 31, 66-68, 74-77, 85 f.
 Johannes der Täufer 29, 31
 Johannes Damascenus 67, 69, 71-74, 77 f., 80 f., 83, 87
 Johannes Philoponos 107 f., 111, 153
 Juden 20, 63-65, 130
 Julian von Halikarnaß, 79
 Julianisten 79, 83 f.

 Ka^cb b. Zuhair 17
 -Ka^cbī, Abū l-Qāsim al-Balḥī 19, 88
 -Kābulī, Abū Ḥālid (Kankar) 29-31
 -Kaffāwī, Abū l-Baqā³ 149
 Kankar, s. al-Kābulī
 Kaisāniya 29, 32, 34-36, 40
 Karrāmiya 99
 Katharer 72

 -Kindī 4, 8, 59, 88, 153
 -Kiššī 29, 30, 31
 Kleanthes 111
 Kollyridianer 75
 -Kulīnī 28, 100, 126, 134, 150
 Kumail b. Ziyād 40
 Kušāğim 16, 156-161
 -Kuṭaiyir 32-34
kuttāb 3
 Kyrill von Alexandrien 75

 Ma^cdan aš-Šumaiṭī 15, 39 f.
 -Mahdī, Kalif 37
 -Mahdī li-dīn Allāh 102
 Makḥūl b. Abī Muslim 31
 -Malāṭī 47
 Mālik b. Anas 52
 -Malik al-Muzaḥḥar Maḥmūd 60
 Manichäer 8, 62, 77, 106
 -Manšūr, Abū Ġa^cfar ^cAbdallāh b. Muḥammad 33, 35, 36
 -Maqdisī, Muṭaḥḥar b. Ṭāhir 29, 107, 108, 112, 123, 160 f.
 -Maqrīzī 56
 Mār Ishāq 77
 Mārī b. Sulaimān 75, 80
 Maria 66, 76 f., 80
 Markion 62 f.
 Markioniten 62-64
 Maroniten 79, 83
 Marūtā von Maipherkat 71
 -Marzubānī 6-8, 16, 32, 159
 -Mas^cūdī 1, 4-6, 15, 19, 158 f.
 Megethius 62 f.
 Melkiten 69 f., 74-77, 82, 84
 Mesallianer 74, 84 f.
 Michael Syrus 71-73
 Mu^cammar 54, 136
 Mu^cauwağ 157
 Mu^cāwiya 25, 27, 49, 51
 -Mubarrad 6
 -Mufīd 29, 41, 91, 149
 Muğira b. Sa^cid 35, 39
 Muḥammad, Prophet 4, 140

- Muḥammad b. ʿAbdallāh Ibn al-Ḡunaid ar-Rāzī 2
 Muḥammad b. ʿAbdallāh an-Nafs az-zakiya 35
 Muḥammad b. ʿAlī b. ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās 36
 Muḥammad al-Bāqir 30, 38, 40, 42
 Muḥammad b. Bušair 39
 Muḥammad b. Ġaʿfar aš-Šādiq 41, 53
 Muḥammad al-Ġawād 31
 Muḥammad b. Ḥalaf b. al-Marzubān al-Aḥbārī 7, 15
 Muḥammad b. al-Ḥanafīya 29 f., 32-34, 36, 38 f.
 Muḥammad b. Ismāʿīl b. Ġaʿfar aš-Šādiq 40-42
 Muḥammad b. Maslamia al-Ḥārīṭī 27
 Muḥammad b. Šabīb 137, 144
 Muḥārib b. Diṭār 5
 -Muḥāsibī 54
 Muʾmin aṭ-Ṭāq 32
 -Muqaddasī 31
 Muṣṣiʿa 14, 28, 42, 49 f., 50, 55 f., 90 f., 98, 128, 137, 143 f.
 -Murdār, Abū Mūsā 44
 Mūsā al-Kāẓim 39, 41 f., 54
 -Muʿtaḍid 1
 -Mutawakkil 119
 Muʿtazila 2, 7-9, 11-14, 27 f., 43 f., 47 f., 50, 53-56, 58, 90-93, 95-98, 120, 127 f., 131-138, 142-144
 Nabatāer 46

 Nāfiʿ b. al-Azraq 53
 -Naḡḡār, al-Ḥusain b. Muḥammad 90, 128
 -Nāšiʿ al-ašḡar, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbdallāh 3
 Našwān al-Ḥimyarī 20, 53
 -Naubaḥṭī, Abū Muḥammad 26-29, 31-33, 35, 37, 38-42, 45 f., 48, 53 f.
 -Naubaḥṭī, Ḥasan b. Mūsā 119
 -Nazzām, Ibrāhīm b. Saiyār 9, 43-45, 53, 60, 64, 93, 95 f., 98, 101, 110 f., 113, 115, 119, 130, 133-136, 139 f., 151
 Nestorius 68, 75
 Nestorianer 67-70, 74-76, 78, 82, 84 f., 89
 Niftawaih 7 f.
 Nikolaïten 72
 Nikomachos von Gerasa 118
 Nimrod 136
 Nīqālūs 84
 Novatianer 72
 -Nuwairī 3, 61, 157, 160 f.

 Ophiten 73
 Origenes 73

 Paul von Samosata 77
 Paulizianer 77, 83 f.
 Paulus 67, 80
 Petrus Fullo 78
 Petrus Siculus 77
 Philo 96
 Philosophen 111
 Philoxenos von Mabbug, 71, 77, 80 f.
 Platon 9, 104
 Plutarch 107, 119
 Polemon 114
 Porphyrius 88
 Proklos 149
 Ptolemaios 106, 109, 120

 -Qaḥṭabī 70 f., 74, 78, 81-83
 Qaḥṭān 4
 -Qālī 156, 158
 Qāsim b. al-Ḥalīl ad-Dimašqī 46
 -Qāsim b. Ibrāhīm ar-Rassī 67, 69 f., 88
 -Qiftī 1, 5-7, 119, 160
 -Qirqisānī 65, 103
 -Qummī, Saʿd b. ʿAbdallāh 31, 33 f., 37, 40
 Quṣṭā b. Lūqā 119
 Qutaiba b. Muslim 31

 -Raḡāšī, s. Abū ʿImrān ar-Raḡāšī
 Rašīdaddīn Sinān 59, 61
 -Rāzī, Faḥraddīn 142
 -Rāzī, Muḥammad b. Zakariyāʾ 5



- Rewandīya 35, 37
 Rizām b. Sābiq 36
 Rušaid al-Ḥaḡarī 29

 Saʿadyā 62, 65
 -Šabuštī 1, 16 f., 158
 Saʿd b. Abī Waqqāš 27
 Saʿd b. Mālik al-Ḥudrī, Abū Saʿīd 27
 Saʿdaddaula b. Saifaddaula 155
 -Šafadī 56, 60 f., 93
 -Saffāḥ, Abū l-ʿAbbās ʿAbdallāh b. Muḥammad 36
 -Šāfiʿī 51, 59
 -Šaḥḥām 54
 -Šahrastānī 20, 43, 59 f., 62 f., 70, 74, 76 f., 79, 84, 136, 149
 Saʿīd b. al-Biṭrīq = Eutychius
 -Saiyid al-Ḥimyarī 32-35, 38
 Šāliḥ b. ʿAmr al-Aswārī 44 f.
 Šāliḥ Qubba 91, 95, 137
 Šīʿa 28 f., 33-35, 41 f., 53-55, 58
 Šīʿa ʿAbbāsīya 36
 Sībawaih 6
 Simplikios 106, 153
 -Sirāfi 3 f.
 Širšir 1 f.
 Sulaimān b. Bilāl al-Taimī 52
 Sulaimān b. Ġarīr 39
 -Suyūṭī 1, 6, 15

 -Ṭaʿālibī 3, 159
 -Ṭabarānī, Abū l-Qāsim Sulaimān b. Aḥmad 7
 -Ṭabarī 2, 37
 Ṭābit b. Qurra 115, 118
 -Ṭaḥāwī 34
 Ṭalḥa 25, 27, 45 f., 48, 51 f.
 Tatian 73
 -Tauḥidī, Abū Ḥaiyān, 4, 14 f., 159-61
 Tertullian 64
 Theodor Abū Qurra, s. Abū Qurra
 Theodor bar Kōnī 62, 69, 71-73, 75-77, 79-81, 84
 Theodor von Mopsueste 68
 Theodoret von Cyrus 74

 Timotheos I. 78
 Ṭumāma b. Ašras 54, 133, 142 f.
 ʿUbaidallāh al-Mahdī 41
 ʿUbaidallāh b. ʿAbdallāh b. Ṭāhir al-Ḥuzāʿī 17

 ʿUbaidallāh b. Ḥassān 88
 ʿUbaidallāh b. Ziyād 29
 Uḡaiḥa b. Ġulāḥ 156
 ʿUkkāša al-ʿAmmī 156
 ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb 45, 47, 49 f.
 ʿUqba b. ʿAmr al-Anṣārī, Abū Masʿūd 27
 Usāma b. Zaid 27
 ʿUṣmān b. ʿAffān 25, 45 f., 49, 51
 Uṣṭāṭ, s. Eustathius

 Valentinianer 81
 Valentinus 80 f.
 Valesianer 74

 Wakīʿ b. al-Ġarrāḥ 51
 Walīd b. Abān al-Karābisī 52
 Wāṣil b. ʿAṭāʾ 27, 44-47
 -Wāsiṭī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Zaid 7 f.

 Yaḥyā b. ʿAdī 19, 21, 24, 61 f., 70, 88
 Yaḥyā b. al-Biṭrīq 70, 111
 Yaḥyā b. Maʿīn 52
 Yaḥyā an-Naḥwī, s. Johannes Philoponos
 Yaḥyā b. Saʿīd al-Qaṭṭān 51
 -Yamanī 78
 Yāqūt 2, 3, 4, 31
 Yazīd b. al-Muḥallab 31
 Yūnān 4
 Yūnus b. ʿImrān as-Samarī (?) 137, 144

 -Zāhī, Abū l-Qāsim ʿAlī 159
 Zaid b. Ḥārīṭa 47
 Zaidīya 28, 39, 48
 Zeno 111
 Zoroastrier 63
 -Zubair 25, 27, 45, 46, 48, 51, 52
 Zurqān 44, 143



SACHREGISTER

Arabische und deutsche Termini

- ʿadāla* 131
ʿadālat al-ʿuqūl 129
ʿadl 97, 130
aḡal 93
ʿaḡz 92
ʿain 105, 113
aʿmāl al-ḡawāriḥ 140
amr iʿlām 93
amr ilzām 93
ʿaqd 132
ʿaqd ad-dīyāna 129
ʿaraḍ 136
 Arithmetik 117 f.
aṣlah 64, 92, 95, 130, 132
 Astrologie 109-111, 120
 Astronomie 105-109, 120
ātār 124

badāʾ 64
badaʾa IV 138
baṣīr 90

 Christentum 65-89, 99

dalāla 117, 123
ḍarūra 141-143
daur 38
daʿwa 139

 Epistemologie 9, 100
 Erkenntnislehre 9, 100

faḍl 94, 130-132
falak 107, 153
fāsiḡ 95, 140, 143

fiʿl 66, 75, 133, 135, 139
af ʿāl ḥikmīya 125
firāsa 113 f.

ḡaḍab 107
ḡahl 96, 146-148
ḡauhar 65, 69, 75
ḡazāʾ 94, 131
 Grammatik 5 f.
ḡulūw 38
al-ḡuzʾ al-aqall 126

ḡabar 65, 129, 132
ḡabar al-wāḥid 100
 Ḥadīṭ 7
ḡālīḡ 90
ḡalḡ al-Qurʾān 7, 128
ḡaḡīḡa 11 f., 126
ḡaraka 107 f., 135 f., 153 f.
ḡikma 130, 145
ḡilāf 150
ḡudā 94, 139 f.
ḡulūl 66
ḡulūl bil-masarra 68
ḡulūl al-ittiḡād 68

iqlāl 131
iḡḡirār 142
iḡḡār 91, 123
iḡsān 94
iḡḡilāṭ 66, 69

iḡḡiyār 108, 133, 153 f.
iḡḡiyārāt 109



- ‘ilm* 96, 100, 146-149
imāma 25
imāmat al-fāḍil 43-47, 53
imāmat al-mafḍūl 44, 47-49, 54
īmān 13, 91, 95, 140, 143 f.
imtizāğ 66, 69
innun 87, 149 f.
irāda 69, 77, 108, 139
irādat taswīf 96, 139
irādat ‘azm 139
ism 125
istidlāl ‘alā llāh 141
istiṭā‘a 63, 67, 91, 133, 138
iṭbāq 85

-kasb, iktisāb 90, 135, 141 f.
Koran 7, 90, 128
kumūn 101 f.

lāhūt 67
laṭāfa 134
li‘ān 45
Liebe 15
Logik 3 f., 102-105, 150

mā huwa 149
māddat fasād 117
mağāz 11
maḥall al-quḍra 92, 133
mahdī 34, 37
maḥmūl 151
ma‘lūm 96
ma‘nā 125, 134
maṣ‘alat ḥağr 103
maṣ‘alat tafwīḍ 103
masā‘il 109
masarra 66-69, 75, 78
mašī‘a 68 f.
masīḥiya 66
mauğūd 11 f.
mauḥūm 100
mawālīd 109 f., 117
Medizin 5, 114-117
Meteorologie 111-113, 119

Metrik 5 f.
miḥna 13, 49, 129
mu‘addil 63
muḥāl 102
muḥaqqaq 127
mustaqarr 107
mutamakkīn 151
mutanāqiḍ 150
mutawassiṭ 63
muwaḥḥida 65, 81, 127

naḥy ad-ḍidd 150
nasaq 28 f.
nash 64 f.
naşş 28 f.
nāsūt 66
ni‘ma 94

Physik 100-102
Physiognomik 113-115
Poesie 6, 14-17, 33 f., 155 ff.
qiyās 5, 12, 65, 143
qiyās al-ğā‘ib ‘alā š-šāhid 12

riḍā 68
rizq 93
rūḥ, arwāḥ 92, 115 f.

şabr 94
şahş 66, 68 f., 127
şahwa 107 f.
şai‘ 11 f., 124
samī‘ 90
Seele 9, 96, 133-135
şidq 95
şifāt ad-ḍāt, şifāt al-fī‘l 127 f.
şinf 28
siyāsa 68
şukr 94

tabdīl 88
tabī‘a 95, 133, 135 f.
tadbīr 91
ta‘ḍīb 145
tahliya 68



tahrīf 88
tahwīl as-sinīn 109, 117
takfīr 14, 143
taklīf bimā lā yu^clam 93
ta^clīf 136
ta^clīq 21
tanzīh 11
taqlīd 9
tarkīb 66, 69
tašbīh 9, 90, 123
tašdīq 13, 140
tasyīr 110
tauḥīd 64, 97, 123, 126 f.
ṭaul 132

tawakkul 94, 132 f.
tawallud 95, 135-137, 142
ta^cwīḍ 93
ta^cwīl 142
ṭīna 62

uqnūm 65, 68 f.
-uṣūl al-ḥamsa 97
uṣūl an-naḥw 5

wāḥid 90, 126 f.
wuqūf 45

zandaqa 8
zuḥūr 69, 101

Griechische Termini

ἄνθρωπος τέλειος 66
 ἄσύνθετος 69
 ἄφεςις 110
 βούλησις 107, 153f.
 γένεσις καὶ φθορά 101
 δύναμις 104
 ἐέργεια 66
 ἐνοίκησις 68
 ἔνωσις κατ' εὐδοκίαν 68
 ἐπιθυμία 108, 153
 ἐπιφάνεια 69
 ἐρωτήσεις 109f.
 εὐδοκία 66-69
 θεὸς ἐπουράνιος 77
 θυμός 107, 153
 καταρχαί 109f.

κίνησις 136, 153
 κρᾶσις 69
 οἰκείωσις 68
 οὐσία 65f., 69, 99
 προαίρησις 153
 πρόνοια 110
 πρόσωπον 68f., 86
 σάρεξ 80
 σύγχυσις 69
 σύνθεσις 69
 σῶμα, πέμπτον ~ 105
 τόπος, οἰκεῖος ~ 107
 ὑπόστασις 69
 φορά 101
 φύσις 69
 ψυχή 80

NACHTRÄGE

S. 2.: Frl. Wadād al-Qāḍī macht mich darauf aufmerksam, daß bei Balāḍurī (*Ansāb* V, 184, 19 GORTEIN) ein weiterer Širšīr genannt wird. Es handelt sich um einen Irren aus Aila, der diesen Beinamen trug.

S. 140: Der Gedanke, daß der Glaube nicht die Werke miteinschließen könne, weil letztere erst nach und nach durch die Offenbarung des Korans obligatorisch wurden, der Glaube dagegen von Anbeginn der Mission Muḥammad's unumgängliche Verpflichtung war, wurzelt in einem alten „murğīʿitischen“ Argument. Er findet sich bereits im Brief des Abū Ḥanīfa an ʿUṭmān al-Battī (vgl. Madelung in: Stud. Isl. 32/1970/236 f.).

مسائل الإمامة
ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات

نصوص ودراسات
سلسلة يُصددها
المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت

١١

مسائل الإمامة
و
مقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات
للنَّاشئ الأكبر
(المتوفى ٢٩٣ هـ)

حَقَّقَهُمَا وَقَدَّمَ لَهُمَا
يُوسُفُ فَا نِيسْ

بَيَّوت ٢٠٠٣
يَطْلُبُ مِنْ دَارِ النُّشْرِ «إِرغونَ فِرْلَاغَ» فُورْشْبُورْغَ



جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الثانية

٢٠٠٣

طبع على نفقة وزارة الثقافة والأبحاث العلمية التابعة لجمهورية ألمانيا الاتحادية

بإشراف المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت

في مطبعة المتوسط، بيروت - لبنان



مَسَائِلُ الْأِمَامَةِ

وَهُوَ الْكِتَابُ الْأَوَّلُ مِنْ كِتَابٍ فِيهِ أُصُولُ النُّجَلِ
الَّتِي اخْتَلَفَ فِيهَا أَهْلُ الصَّلَاةِ

لِلنَّاجِيِّ الْأَكْبَرِ

الرموز

[] الاضافات للمواضع المطموسة في المتن

< > الاضافات للمواضع الساقطة من المتن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- ١ الحمد لله [على ما أو]لى وله الشكر على ما أبلى ، وإياه نستعين [على
ثقل المحنة وصحة التمييز لما اختلفت فيه [الامة] ، فإنّ الخير بيده والعون من
عنده والثقة [فيه] والتوكّل عليه . وصلى الله على محمد خاتم النبيّين [وعلى
آله الطاهرين الأخيار .
- ٢ ثمّ إنّنا ذاكرون [في] كتابنا هذا أصول النحل التي اختلفت فيها أهل [ل]
الصلاة ، حتى تشتّت كلمتهم وبطلت ألف [ت]هم ، وتباينوا في الأهواء وتضادّوا
في الآراء وسفكوا الدماء ، وأكفر بعضهم بعضاً وصاروا فرقاً وأحزاباً . ونبدأ من ذكر
اختلاف [فهم] بما شجر بين سلف الأمة والصدر الأوّل [من] أهل الملة ، ثم نصل
ذلك بما يتلوه من اخ [تلاف] أهل النحل مع تسمية رؤسائهم ووصف جمل [من]
احتجاجهم وما يذهب إليه كلّ فريق منهم . وبالله [التوفيق وهو حسبنا ونعم
الوكيل .

* * *

- ٣ كان المسلمون في عصر رسول الله [آ٢] صلّهم أهل ألفة واجتماع ومودة
ورهبانية ، أشدّاء على الكفار رُحماء بينهم كما وصفهم الله في كتابه ، [ولمّا]
قبض رسول الله صلّهم اخ [تلاف]ت الأمة وتشتّتت الكلمة وذهبت الألفة ومرج
النظام وطمع أهل الشرك في أهل الإسلام فصار الناس بعد النبيّ صلّهم على
أربع فرق :

(٣) المحنة ، انظر ص ٦١ س ٣ : المحبة ، الأصل .
(٦) فيها : فيه ، الأصل .



٤ فرقة من الأنصار اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة والتمسوا الشركة في الإمامة وقالوا للمهاجرين : منّا أمير ومنكم أمير ! فقال لهم قوم من المهاجرين حضروا السقيفة : بل نحن الأمراء وأنتم الوزراء ! ٣

٥ وفرقة اعتزلوا مع عليّ بن أبي طالب عَمّ في منزل فاطمة عَمّ وقالوا : لا نبايع إلّا عليّاً ، منهم العباس بن عبد المطلب والزبير بن العوام وأبو سفيان بن حرب وسلمان الفارسيّ وجماعة من بني هاشم . وجاءت الرواية أنّ الزبير لما بايع [٢ب] الناس أبا بكر سلّ سيفه وقال : لا أبايع إلّا عليّاً ! فأمر عمر بن الخطاب رضيّه بكسره . ورووا أنّ أبا سفيان بن حرب قال لعليّ : لِمَ جعل الناس هذا الأمر في أذلّ قبيلة من قريش وأقلّها ؟ إن شئتَ لأملأنها لك خيلاً و[رجلاً] ! وأنّ سلمان الفارسيّ قال للناس لما بايعوا أبا بكر : كرّديد نكرّديد أي : فعلتم ولم تفعلوا جيّداً . ٩

٦ وروى عن إسماعيل بن عُلَيّة عن الجريريّ عن أبي نضرة أنّ عليّاً والزبير أبطلّا عن بيعة أبي بكر . قال : فلقى أبو بكر عليّاً رضي الله عنهما فقال : أبطلتَ عن بيعتي وأنا أسلمت قبلك ! ولقى الزبير فقال : أبطلتَ عن بيعتي وأنا أسلمت قبلك ! ١٢ ١٥

٧ ورووا عن عليّ أنّه لم يبايع أبا بكر إلّا بعد ستّة أشهر ، كما حدّثونا عن جماعة من رجال الليث عن الليث بن سعد عن عُقَيْل عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة أنّها أخبرت أنّ فاطمة أرسلت إلى أبي بكر تسأله ميراثها من رسول الله صلّعم [٣آ] ممّا أفاء الله عليه بالمدينة وقدّك وما بقي من خمس خيبر ، فقال أبو بكر : إنّ رسول الله صلّعم قال : لا نُورث ، ما تركناه ١٨

(٣-٢) انظر تأريخ الطبري ١/١٨٣٩ ، ٨ و ١٨٤٠ ، ١٤-١٥ .
(١٠) رجلاً ، انظر تأريخ الطبري ١/١٨٢٧ ، ٥ وأنساب الأشراف للبلاذري ١/٥٨٨ ، ١٣٠ .
(١٢) الجريريّ ، أنساب الأشراف للبلاذري ١/٥٨٥ ، ٦ وأنساب السمعاني ٣/٢٦٦ (وهو أبو مسعود سعيد بن إياس الجريري) : الجريريّ ، الأصل || أبي نضرة ، أنساب الأشراف (وهو أبو نضرة المنذر بن مالك العبديّ ، انظر ميزان الاعتدال للذهبي ٨٧٦٢ و ١٠٦٦٦) : ابن نضرة ، الأصل .
(٢٠) خيبر ، صحيح مسلم ٣/٣٠١٣٨٠ : حنين ، الأصل .

- صدقة ؛ إنما يأكل آل محمد في هذا المال وإنبي والله لا أغير شيئاً من صدقة رسول الله صلعم ولا عملن فيها بما عمل به رسول الله صلعم ! وأبي أبو بكر أن يدفع لفاطمة شيئاً فوجدت فاطمة على أبي بكر فهجرته ولم تكلّمه ، وعاشت ٣ بعد رسول الله صلعم ستة أشهر . فلما توفيت دفنها زوجها عليّ رضوان الله عليهما ليلاً ولم يؤذن بها أبا بكر ، وصلى عليها .
- ٨ وكان لعليّ وجهة من الناس في حياة فاطمة فلما توفيت استنكر عليّ وجهه الناس فالتمس مصالحة أبي بكر ومبايعته ولم يكن بايع تلك الأشهر ، فأرسل إلى أبي بكر : أن اثنتا ولا يأتنا معك غيرك ! كراهيةً لمخضر عمر بن الخطّاب . فقال عمر بن الخطّاب لأبي بكر : والله ، لا تدخل عليهم وحدك ! ٩ فقال أبو بكر : وما عسيّتهم أن يفعلوا ، والله لا نيتهم ! فدخل عليهم [٣ ب] أبو بكر فتشهد عليّ ثم قال : إنّنا قد عرفنا ، يا أبا بكر ، فضلك وما أعطاك الله ولم ننفس عليك خيراً ساقه الله إليك ، ولكنك استبددت علينا بالأمر ١٢ وكنّا نرى لنا حقاً لقربتنا من رسول الله صلعم . فلم يزل يكلّم أبا بكر حتى فاضت عينا أبي بكر بالدموع . فلما تكلّم أبو بكر قال : والذي نفسى بيده ، لصلة قرابة رسول الله صلعم أحبّ إلىّ من أن أصل قرابتي وأمّا الذي شجر بيني وبينكم من هذه الأموال فإنّي لم أعدل فيها عن الحقّ ولم أترك أمراً

- (١) إنما يأكل آل محمد ، صحيح مسلم ٤٠١٣٨٠/٣ وتاريخ الطبري ١٤٠١٨٢٦/١ : إنما أنا كآل محمد ، الأصل || في ، الاصل وصحيح مسلم : من ، صحيح البخاري ٤٠٢٨٢/١ وهو أصحّ || أغير ، صحيح مسلم : أغير ، الأصل .
- (٦) وجهة ، صحيح مسلم ٩٠١٣٨٠/٣ وتاريخ الطبري ١٥٠١٨٢٥/١ : جهد ، الأصل .
- (٨) أن اثنتا ولا يأتنا ، صحيح مسلم ١١٠١٣٨٠/٣ وتاريخ الطبري ١٨٢٦/١ : ٢-١ : إن اثنتا لا يأتنا ، الأصل .
- (١٠) وما عسيّتهم أن يفعلوا ، الأصل : وما عساهم أن يفعلوا بي ، صحيح مسلم ١٢٠١٣٨٠/٣ (وانظر تاريخ الطبري ١٨٢٦/١ ، ٤-٣) .
- (١١) فضلك ، الأصل : فضيلتك ، صحيح مسلم ١٤٠١٣٨٠/٣ .
- (١٢) استبددت ، صحيح مسلم ١٤٠١٣٨٠/٣ : استبدت ، الأصل .
- (١٥) إلىّ من أن أصل ، الأصل : إلى أن أصل من ، صحيح مسلم ١٦٠١٣٨٠/٣ وتاريخ الطبري ١٨٢٦/١ : ١٢ ، الذي ، صحيح مسلم ١٦٠١٣٨٠/٣ : الذين ، الأصل .
- (١٦) < بيني و> ، من صحيح مسلم || أعدل ، الأصل : آل ، صحيح مسلم .

رأيت رسول الله صلعم يصنعه فيها إلا صنعتُه . فقال عليّ : موعدك العشيّة
 للبيعة ! فلمّا صلى أبو بكر صلاة الظهر رقى المنبر فتشهد وذكر شأن عليّ
 وتخلّفه عن البيعة وعذّره بالذي اعتذر ، ثمّ إنّ استغفروه . ثمّ تشهد عليّ
 فعظم حقّ أبي بكر وذكر أنّه لم يحمله على الذي صنع نفاسه على أبي بكر
 ولا إنكاراً للذي فضّله الله به وقال : ولكن [٤٤ آ] كنّا نرى لنا في الأمر نصيباً
 فاستبّد علينا به فوجدنا في أنفسنا . فسُرّ بذلك المسلمون وقالوا : أصبت !
 وكان المسلمون إلى عليّ قريباً حين راجع الأمر الذي اجتمعوا عليه من بيعة
 أبي بكر .

٩ وأما الفرقة الثالثة فهم القوم الذين بايعوا أبا بكر ورأوا أنّه أحقّ بالإمامة
 وأولاهم بالخلافة وتولّوا عقد الإمامة في سقيفة بني ساعدة ، منهم عمر بن الخطاب
 وهو أول من بايع أبا بكر ، وأبو عبيدة بن الجراح وغيرهما من المهاجرين
 والأنصار . كما روى عن أبي معشر عن محمد بن قيس قال : بينا هم في حفرة
 رسول الله صلعم إذ جاء رجلان من الأنصار من بني عمرو بن عوف فقالا
 لأبي بكر : هذا باب فتنة إن لم يغلقه الله ! هذا سعد بن عباد قد اجتمع له
 ناس من الأنصار يريدون أن يبايعوه . قال : وأخذ أبو بكر بيد عمر فخرج
 به فلقيا أبا عبيدة فاستبعا فخرج معها حتّى جاءوا إلى سعد بن عباد ، فقال
 أبو [٤٤ ب] بكر : ما ترى ، يا أبا ثابت ؟ — لسعد بن عباد — . فقال : إنّما
 أنا رجل منكم ! فقال الحباب بن المنذر بن الجُموح الأنصاريّ : يؤمّ رجل
 من المهاجرين ورجل من الأنصار ! إنّ عمل المهاجريّ في الأنصاريّ شيئاً ردّ

(٤-٥) نفاسة... ولا إنكاراً ، كذا في الأصل وفي صحيح مسلم ٣/١٣٨١ ، ٤-٣ ؛ وفي نصّ
 الصحيح بهامش شرح القسطلاني لصحيح البخاري (القاهرة ١٣٠٤) « نفاسة... ولا إنكار » .
 (١٢) أبي معشر ، هو أبو معشر نجيج السندی المدني ، توفي سنة ١٧٠ (انظر تهذيب التهذيب
 لابن حجر ١٠/٤١٩-٤٢٢) || محمد بن قيس ، هو محمد بن قيس الزيات المدني (انظر تهذيب
 التهذيب ٩/٤١٤-٤١٥) .

(١٣) رجلان من الأنصار ، هما معن بن عدي وعويم بن ساعدة (انظر أنساب الأشراف للبلاذري
 ١٤٥٨١/١ وجهرة الأنساب لابن حزم ٥،٣٣٤ و ١٠،٤٤٣) .
 (١٩-١٠١٣) في الأنصاري... في المهاجري، الأصل : في الأنصار... في المهاجرين ، أنساب
 الأشراف ١/٥٨١، ٢٠٠ وهو أصحّ .

٩-١٢ راجع أنساب الأشراف للبلاذري ١/٥٨١-١٠٥٨٢ .



عليه الأنصارى وإن عمل الأنصارى في المهاجرى شيئاً ردّ عليه المهاجرى ، أنا
عُدَيْقُهَا المَرْجَب ، أنا جُذَيْلُهَا المحْكَكُ إن شتم ، والله كررنا الحرب
جُدَعَةً ! مَنْ يبارزنى ؟ فقال أبو عبيدة : أنا أبارزك ! فأراد عمر أن يتكلم
فضرب أبو بكر صدره وقال : على رسلك ، ستقول بعد كلامى ما شئت ! فقال
عمر فى نفسه : أغضبك فى اليوم مرتين .

١٠ فحمد الله وأثنى عليه أبو بكر ، ثم قال : أمّا بعد ، نحن عترة رسول
الله صلّعم التى خرج منها ويضته التى تفقأت عنه وإنما جيئت العرب عتاً
كما جيئت الرحا عن قطبها ونحن معشر المهاجرين أول الناس إسلاماً وأوسطهم
داراً وأصبحهم وجوهاً وأكرمهم ولادةً فى العرب [٥٥] وأمّسّ الناس رحماً برسول
الله صلّعم ، وإنّ الناس لا يدينون إلّا لهذا الحى من قريش ، وهذا الأمر إن
تطاوت له الأوس لم تقصر عنه الخزرج وإن تطاولت له الخزرج لم تقصر عنه
الأوس وكان بين الحيين قتل لا يُنسى وجراح لا تداوى : وأنتم معشر الأنصار
إخواننا فى الإسلام وشركاؤنا فى الدين ، نصرتم وآسيتم وآويتم ، فجزاكم الله خيراً ،
نحن الأمراء وأنتم الوزراء وأنتم محققون أن لا تحرموا إخوانكم من المهاجرين ما
ساق الله إليهم من خير . فقال الحباب بن المنذر : والله ما نخسرك أنت ولا
أصحابك ، ولكننا نخشى أن يكون الأمر فى أيدي قوم ضربناهم بأسيافاً — أو :
قد قتلناهم بأسيافاً .

١١ ثم قال أبو بكر : فإن تطيعوا أمرى فبايعوا أحد هذين الرجلين ،
أبا عبيدة أو عمر ! — وكان أبو عبيدة عن يمينه فبدأ به . — فقال عمر : وأنت

(٢) عديقها ، تأريخ الطبرى ١/١٨٢٣ و ١/١٨٤١ : ١٥ ، عديقا ، الأصل || جذيلها ،
تأريخ الطبرى : جذيعها ، الأصل .
(٣) جذعة ، تأريخ الطبرى : جذعة ، الأصل .
(٥) أغضبك ، الأصل : أعصيك ، تأريخ الطبرى ١/١٨٢٣ .
(٧) تفقأت : تفقأت ، الأصل .
(١٤) نحن الأمراء وأنتم الوزراء ، انظر ص ١٠ س ٣ .
(١٩) به ، بالهامش .



حَيَّ ، يا أبا بكر ؟ ما كنّا نؤخّرك عن مقامك [هـ ب] الذى أقامك له رسول الله صلّعم ! فبايعه عمر وبايعه أُسيد بن حُضَيْر بن سِمَاك الأنصارى وبايعه المسلمون وجعلوا يزدحمون عليه ووطئوا سعد بن عبّادة ، فقالوا : قتلتم رجلاً ! فقال عمر : اقتلوه ، قتله الله ، فإنّه صاحب فتنة ! ثمّ رجعوا الى المسجد وقد بايعوا أبا بكر .

١٢ فسمع علىّ التكبير فى المسجد فقال : ما هذا ؟ فقال العباس بن عبد المطلب : هذا ما دعوتك إليه فأبيت علىّ ! قال علىّ : وأى شىء ذاك ؟ قال : بايعوا أبا بكر . فقال علىّ : وهل يكون ذاك ؟ قال العباس : إى والله ، ليكوننّ . فخرج علىّ إلى أبى بكر فقال : افتأت علينا أمرنا ولم تستشرنا وما رأيت لنا حقّاً ! فقال أبو بكر : أما ، والله ، لقد قلّدتُ أمراً عظيماً ولوددتُ أن أطوّق هنا الأمر من كان فى عنقه ، فخشيت أن يكون فتنة . فبايع علىّ والعباس والناس .

١٣ فلما بايع أهل المدينة أبا بكر وبلغت وفاة النّبىّ صلّعم العرب أظهر أكثرهم الردّة عن الإسلام . وقال قوم : لم يرتدّوا [٦ آ] ولكن امتنعوا من أن يدفعوا زكوات أموالهم إلى عمّال أبى بكر وقالوا : نحن أحقّ وأولى بقسمتها فى فقرائنا وأهل المسكنة منّا ! وزعموا أنّ دفعها إلى عمّال النّبىّ صلّعم إنّما كان خاصّاً للنّبىّ صلّعم ، فلما قبض الله عزّ وجلّ نبيّه عمّ كان الناس على زكواتهم يصنعونها حيث شاءوا من فقرائهم . وفى ذلك يقول الخطيئة العبّسىّ :

أطعنا رسول الله ما كان بيننا فيال عباد الله ما لأبى بكر
إذا مات بكرٌ قام بكرٌ مكانه وتلكم لعمركم الله قاصمة الظهر

(١) تؤخرك ، الأصل ولعله « لتؤخرك » || أقامك له ، الأصل : أقامك فيه ، أنساب الأشراف ١٣٠٥٨٢/١ .

(٢) حضير ، تأريخ الطبرى ١/١٨٤٢ : حصين ، الأصل .
(١٩) ما لأبى بكر ، تأريخ الطبرى ١/١٨٧٥ والأغانى ٢/١٠٠١٥٧ : مال أبى بكر ، الأصل .

(٢٠) إذا مات ... مكانه ، الأصل : أيورثنا بكرًا إذا مات بعده ، تأريخ الطبرى ١/١٨٧٦ ، Goldziher فى DMG ٤٧/١٨٩٣-٤٣-٤٤ .

(١١-١٢) فبايع علىّ ... : راجع ص ١١ س ٣-٧ .



فقال أبو بكر : لو منعوني عقلاً أعطوه رسول الله صلّعم قاتلتهم عليه !
 ووجه إليهم خالد بن الوليد المخزوميّ فحاربهم حتّى أذعنوا وبايعوا أبا بكر ودفَعوا
 زكوات أموالهم إلى عمّاله .

٣

١٤ فهذا أوّل فرقة حدثت في الإسلام : الأنصار أصحاب السقيفة ،
 والمهاجرون الذين بايعوا أبا بكر ، وبنو هاشم الذين اجتمعوا في منزل فاطمة مع
 عليّ بن أبي [٦ب] طالب ، والعرب الذين امتنعوا من دفع الزكاة إلى عمّال
 أبي بكر رضي الله عنه .

٦

١٥ ثمّ إنّ أهل الصلاة لم يزالوا على حال ألفة واجتماع كلمة يبذلون في
 طاعة أئمّتهم مهج أنفسهم وكرائم أموالهم على السبيل التي كانوا عليها مع نبيّهم
 من دعاء الكفّار إلى الله ومجاهدتهم في سبيله واستفراغ الجهد في طاعته ، فلم
 يزل هذه حالة المسلمين في خلافة أبي بكر وعمر وستّ سنين من خلافة عثمان .

٩

١٦ ثمّ اختلفت الكلمة في عثمان وظهرت الفرقة إلى أن قدم المدينة قومٌ
 من أهل مصر وقوم من أهل العراق أذاعوا أنّهم أنكروا عليه أموراً من سيرته
 وسيرة عمّاله ، فأتوه ناقلين عليه ومستعتين له ، فألان لهم القول وحذّره الفتنة
 وأخبرهم بعذره وعلل ما نقموا عليه من أفعاله وذكر أنّه لم ينتهك بذلك محرماً
 ولم يأت من الذنوب كبيراً ، وكان السفير بينه وبين القوم عليّ بن أبي طالب ،
 فقبلوا عذره [٧آ] ورحلوا عنه . ثمّ كرّ المصريّون راجعين عليه فقتلوه وزعموا
 أنّهم وجدوا في طريقهم وهم منصرفون إلى مصر عبداً لعثمان على بعير من إبله
 وكتاباً معه من عثمان مختوماً بخاتمته إلى عبد الله بن سعد بن أبي سرح عامله على
 مصر يأمره فيه بقتلهم ، فقتلوه ولم يقبلوا له عذراً .

١٢

١٥

١٨

١٧ فلمّا قُتل عثمان قام بالأمر عليّ وبايعه المهاجرون والأنصار من أهل
 المدينة وغيرها من أمصار المسلمين إلّا أهل الشام . وكان فيمن بايعه طلحة بن
 عبيد الله والزبير بن العوام ، وقد اختلف الناس في بيعتهما . فقال قوم : بايعاه
 طائعين . وقال آخرون : بل خافا القتل فبايعا ، وحكوا عنها أنّها قالوا « بايعنا
 والسيّف على رقابنا » . وامتنع معاوية في أهل الشام من بيعه عليّ واعتلّ بالوقوف
 حتّى تجتمع الأمة على إمام .

٢٤

١٨ ثمَّ إنَّ طلحة والزبير خرجا من المدينة إلى مكّة وأظهرا لعلّى أنّهما يريدان العمرة ودعّوا الناس إلى الطلب بدم عثمان ، ثمَّ أقبلّا نحو [٧ب] البصرة ومعهما عائشة فيمن استجاب لها من قريش وغيرهم من قبائل العرب ، وقالوا : إنَّ عثمان رضي الله عنه قُتلَ مظلوماً وهو إمام لم يُحَلَّ عقدُ إمامته ولا أُنِيَ كبيرةٌ يستحقُّ بها القتل . وقد قال النبيّ صلّعم : « لا يَحِلُّ دمُ امرئٍ مسلمٍ إلّا بإحدى ثلاث خلال : رجل زنى بعد إحصائه والنفسُ بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة » ، ولم يأت عثمان من هذه الخلال واحدة يستحلُّ بها دمه . وقالوا : إن كنّا فرطنا في نصرته فلن نفرط في الطلب بدمه ! فلمّا بلغ ذلك عليّاً خرج متوجّهاً إليهما فذكرهما بيعته وناشدهما الله في أمة نبيّه وحذرهما أن يسفكا دماء المسلمين . فأبيا إلّا الطلب بدم عثمان .

١٩ فافترقت الأمة في ذلك على أربع فرق :

١٢ فرقة علوية وهم أصحاب عليّ .

وفرقة عثمانية وهم أصحاب طلحة والزبير وعائشة وأهل الشام وغيرهم الذين امتنعوا منبيعة عليّ وانحازوا مع معاوية .

١٥ وفرقة اعتزلوا الحرب [٨آ] وهم صنفان : صنف اعتزلوا الحرب ورووا عن النبيّ صلّعم أنه قال : « إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار ! » وأنّه قال : « كن في الفتنة عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل ! » ومن هؤلاء القوم الذين اعتزلوا الحرب على هذه الجهة عبدُ الله بن عمر وسعد بن أبي وقاص ومحمد بن مسلمة وأسامة بن زيد وخلق كثير من الصحابة والتابعين ممّن رأى أنّ القعود عن الحرب فضل ودين والدخول فيها فتنة . وهؤلاء هم أصحاب

(٤) آتى : أنا ، الأصل .

(١٤) انحازوا : انحاروا ، الأصل .

(١٦) بسيفيهما ، انظر الحديث Conc. ٥٢٥/٢ : بسيفيهما ، الأصل .

(٧-٥) الحديث ، انظر Conc. ٤٩٢/١ .

(١٦) الحديث ، انظر Conc. ٥٢٥/٢ .

(١٧) الحديث ، انظر Conc. ٢٨٨/٥ و ٢٨٩ وتأريخ الطبري ٩٠٣٣٧٣/١ (« فكن

يا عبدالله ... » وعبدالله هو عبدالله بن خباب) .

الحديث وهم الذين يَأْتَمُونَ في كل عصر بمن غلب ويَحْرَمُونَ قتالَ أهل البغي من أهل الصلاة. وكانوا في ذلك العصر يُعرفون بالحُلَيْسِيَّةَ وذلك أَنَّهُمْ قالوا :
كن في الفتنة حِلْساً من أحلاس بيتك !

٣

٢٥ والصنف الثاني فهم الذين اعتزلوا حرب عليّ وطلحة والزبير وزعموا أَنَّهُمْ اعتزلوا الحرب لأنَّهُمْ لا يعلمون في الطائفتين أولى بالحق. ومن هؤلاء القوم أبو موسى الأشعريّ وأبو سعيد الخدريّ وأبو مسعود [٨ ب] الأنصاريّ والأحنف بن قيس التميميّ في قبائل بني تميم ، وقد جاءت الأخبار عنهم بذلك . فهذا الصنف الذين اعتزلوا الحرب على هذه الجهة كانوا يسمّون في ذلك العصر المعتزلة ، وإلى قولهم في حرب عليّ وطلحة والزبير يذهب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وهما رئيسا المعتزلة .

٦

٩

٢٩ وقد جعلنا لأسماء هذه الفرق رسماً يدلّ على مبلغ عددها ، وهكذا نفعل فيما يستقبل من كتابنا عند الفراغ من حكاية طبقة طبقة من الاختلاف إن شاء الله :

١٢

اختلفت الأمة بعد قتل عثمان على أربع فرق :

١٥

فرقة علوية وهم أصحاب عليّ وشيعته ،
وفرقة حليسيّة وهم الذين قالوا : كن في الفتنة حِلْساً من أحلاس بيتك ،
وفرقة معتزلة وهم الذين قالوا : نعتزل الحرب حتّى نعرف الحقّ من المبطل ،
وفرقة عثمانية وهم أصحاب طلحة والزبير ومعاوية وعائشة رضى الله عنهم .

١٨

٢٢ ثمّ إنّ عليّاً نهّد إلى طلحة والزبير فكانت وقعة الجمل المذكورة فقتل طلحة في المعركة — ذكروا أنّ [٩ آ] الذى قتله مروان بن الحكم ، رماه بسهم فأصاب قلبه — وقتل الزبير بوادى السباع بعد أن كره الحرب وانصرف عنها ، وذكر قوم أنّه أظهر التوبة من مسيره ذلك ، قتله رجل من أصحاب الأحنف ابن قيس التميميّ يقال له عمرو بن جرّموز ، وجاءت الأخبار بأنّ عائشة رضى الله عنها أصابها سهم في رأسها فخدشه .

٢٤

(٢٣) عمرو ، تاريخ الطبرى ١/ ٣٢١٨ ، ١١-١٢ : حم عمر ، الأصل .

(٣) كن في الفتنة حِلْساً من أحلاس بيتك ، انظر Conc. ١/ ٩٨٨ آ ولسان العرب « جلس » .

(٨) المعتزلة ، راجع فرق الشيعة للتوحيّ ٢٠٥-١٠ .



- ٢٣ فأذعن أهل البصرة لعليّ ودخلوا في طاعته ، فلمّا بلغ معاوية وهو بالشّام أنّ الأمة قد اختلفت وتشاجرت في الإمامة وسفكت الدماء وأنّ طلحة والزبير وعائشة رضى الله عنهم أظهروا الطلب بدم عثمان وثب في طعام أهل الشّام وقال : أنا أحقّ أن أطلب بدم عثمان لأنّه ابن عمّي وأنا أحد عمّاله وأعوانه ! فأجاب أهل الشّام إلى ذلك ، وطابقه على أمره وشجّعه على وثوبه عمرو بن العاص بن وائل السهّميّ . وكانت دعوة معاوية رضى الله عنه في ذلك الوقت إظهار الطلب بدم عثمان ومنع ما في يديه حتّى تجتمع [٩ ب] الأمة كلّها على إمام فيسلّم إليه الشّام .
- ٢٤ وذكر أنّ عليّاً عليه السلام هو الذى يمنع قتلّة عثمان رحمة الله عليه ويحول بينهم وبين أوليائه ولم يُظهر طلب الخلافة ولا الدعاء إلى نفسه . فلمّا تبيّن لعليّ خلافته وجرت الرسل بينه وبينه سار علىّ في شيعته من أهل الحرّمين والمصريّن وأقبل معاوية في أهل الشّام حتّى التقوا بصفين . ثمّ إنّ الناس كره بعضهم بعضاً لمّا أسرع القتلُ إلى الفريقين .

التحاكم

- ٢٥ فرجع أصحاب معاوية وعمرو المصاحف ودعوا عليّاً وأصحابه إلى التحاكم وقالوا : بيننا وبينكم حكم القرآن ! فأجابهم عليّ إلى ذلك فحكم معاوية عمرو ابن العاص وحكم عليّ أبا موسى الأشعريّ ، فأما أبو موسى فخلع عليّاً ودعا إلى إمامة عبدالله بن عمر وأمّا عمرو بن العاص فخلع عليّاً وأثبت الإمامة لمعاوية .
- فأنكر أمر الحكّمين طائفة من أصحاب عليّ وقالوا لعليّ عليه السلام : كفرت - وهم الشّراة - أن حكّمت في دين الله الرجال وكفرنا نحن إذ [١٠ آ] أجبتك

(٩) يمنع ، غير معجم في الأصل .

(١٠) أوليائه ، يعنى أولياء عثمان .

(١١) بينه وبينه ، يعنى بين عليّ وبين معاوية .

(١٢) المصريّن ، يعنى الكوفة والبصرة .

(١٩-٦٠١٩) راجع تأريخ الطبرى ١/٣٣٥٣-١١٠١٦ .

إلى التحكيم — وقد كانوا أمروه به وأشاروا عليه بالإجابة إليه — ونحن الآن نائبون من كفّرنا مقرّون بأنّه لا حكم إلّا لله ولو كره الكافرون ، فإنّ تُبِتَ من الكفر الذى شاركنا فيه عدنا إليك وأقرنا بإمامتك وقاتلنا معك أهل الشام ، وإنّ أُبِتَ ٣ أن تُقرّ على نفسك بالكفر فإنّا منك براء — أو : نحن على حربنا لمعاوية بعد أن نفرغ منك ومن أصحابك ! وهؤلاء هم الخوارج .

٢٦ فافترقت الأمة حينئذ على ست فرق :

فرقة علوية وهم علىّ وشيعته ،

وفرقة عثمانية وهم أهل البصرة الذين قاتلوا عليّاً مع طلحة والزبير وعائشة ،

وفرقة معتزلة وهم الذين اعتزلوا الحرب حتى تعلّموا أى الطائفتين أولى بالحق ، ٩

وفرقة حليسيّة وهم الذين قالوا : كن فى الفتنة حلّساً من أحلاس بيتك ،

وفرقة حشوية وهم طغام أهل الشام وأتباع معاوية ،

وفرقة محكمّة : الخوارج أصحاب النهروان . ١٢

٢٧ فلمّا خالفت [١٠ب] الخوارج عليّاً واعتزلوا عسكره خرج إليهم فدعاهم إلى الألفة وحذّره الفتنه وحاجّهم بالكتاب والسنة فعاد إليه أكثرهم وثبت طائفة منهم على التحكيم والخارجيّة وإكفار أهل الدار واستعراضهم بالسيف ، ١٥ وقتلوا النساء والأطفال وفقروا بطون الحوامل ، وتأوّلوا فى ذلك قول الله عز وجل : ﴿ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ﴾ ، إنك إن تذرّهم يضلّوا عبادك ولا يلدوا إلّا فاجرًا كفّارًا ﴿ [٢٨-٢٧/٧١] وقوله ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [٤٥/٥] وما أشبه هذا من القرآن . فلمّا بلغ عليّاً سيرتهم فى أهل الصلاة وانتهى إليهم أنّهم قتلوا عبدالله بن خباب بن الأرت صاحب رسول الله صلّعم وفقروا بطن امرأته وكانت حاملاً فاستخرجوا ٢١ جنينها فذبّحوه خرج إليهم فقاتلهم فقتلوا إلّا شزيمة سيرة أفلت منهم .

٢٨ ثمّ تبعت هذه الفرق الست فرقاً سابعة وقفوا فى أهل الصلاة [١١آ]

فما رأوا اختلافهم وتباينهم فى مذهبهم وسفكهم لدمائهم وإكفار بعضهم بعضاً وأرجأوا أمرهم فى الثواب والعقاب إلى الله عزّ وجلّ وطمعوا فى معرفته والدخول إلى جنّته ٢٤ والمجاورة لأنبيائه وزعموا أنّ أهل الصلاة كلّهم على إكفار بعضهم بعضاً وسفك

(٩) تعلموا ، كذا فى الأصل ولعله « يعلموا » .

دماهم واختلافهم في مذاهبهم مؤمنون مستكملون لحقيقة الإيمان على إيمان جبريل وميكائيل والملائكة المقرّبين والأنبياء والمرسلين . وهؤلاء هم المرجئة . وتأولوا في مذهبهم هذا قول الله عزّ وجلّ ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ [١١٦/٤] وقوله ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ [٨٩/٧-٨] قالوا : فأهل الصلاة مؤمنون بالله ورسوله وكتبه والبعث والحساب والثواب والعقاب ، وقد قال الله عزّ وجلّ : ﴿ وما كان الله ليضيع إيمانكم ﴾ [١٤٣/٢] .

٢٩ فصارت الأمة بعد عصر عليّ على سبعة أصناف : الشيعة ، والعمانية وهم يُضافون إلى المرجئة ، والحليسيّة [١١ ب] وهم اليوم صنف يُضافون إلى الحشويّة ، والمعتزلة ، والخوارج ، والمرجئة ، والحشويّة . وإلى الأصناف الخمسة تؤول فرق جميع أهل القبلة . ثمّ يتفرّعون ويختلفون حتّى ينتهي بهم الاختلاف إلى أن يكملوا العدة التي جاءت بها الأخبار عن النبيّ صلّعم كما حدّثونا عن نعيم (?) بن بشير المروزيّ عن عبدالله بن المبارك عن معمر عن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال : سمعت رسول الله صلّعم يقول « تفرّقت أمة موسى على إحدى وسبعين فرقة واحدة منها في الجنة والبقية في النار ، وتفرّقت أمة عيسى على اثنتين وسبعين فرقة فرقة منها في الجنة والبقية في النار ، وستفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة واحدة منها في الجنة والبقية في النار » . والأصناف خمسة والفرق زائدة على السبعين . وذلك بيّن لمن تأملّه وفحص عنه لأنك إذا أضفت فرق الشيع والخوارج والمعتزلة والمرجئة والحشويّة بعضها إلى بعض [١٢٢ آ] على اختلافهم وتباين مذاهبهم كان منهم العدد الذي ذُكر عن النبيّ صلّعم .

(١) جبريل : جزيل ، الأصل .

(٥) قالوا : وما كان الله ليضيع إيمانكم قالوا ، الأصل وهذه الجملة مكررة فيما يلي (انظر س ٧) .

(١٥) واحدة : واحد ، الأصل .

(١٦) اثنتين : اثنين ، الأصل .

(١٤-١٧) الحديث ، Conc. ١٣٦/٥ آ .

٣٥ فهذا الاختلاف الحادث في عصر السلف . ونحن الآن ذاكرون اختلاف كل صنف من هذه الأصناف الخمسة فيما بينهم والمذاهب التي تبرأ بعضهم فيها من بعض وأسماء رؤسائهم وجملة من احتجاج كل فرقة منهم ، ونبدأ من ذلك بذكر اختلاف الشيعة بعد قتل علي عليه السلام ، ثم اختلاف الخوارج ، ثم اختلاف المعتزلة ، ثم اختلاف المرجئة والحشو ، ونجعل كلامنا في ذلك مختصراً وجيزاً . يكون الغرض فيه تعريف الناظر في هذا الكتاب الفرق فيما بين هذه الأصناف من غير أن نقصد إلى احتجاج على أحد منهم في كسر مذهبه إذ كنا قد ألفتنا في الاحتجاج على من خالفنا من فرق أهل الصلاة كتباً كثيرة فيها كفاية وبيان إن شاء الله تعالى .

* *

(٥) الحشو ، كذا في الأصل وانظر ص ٦٧ س ١ .
(٦) وجيزاً : وخيراً ، الأصل .



اختلاف الشيعة بعد قتل عليّ [١٢ ب] بن أبي طالب رضي الله عنه

٣١ ثمّ إنّ أمر عليّ عليه السلام لم يزل بعد الحكمين يضعف وأصحابه
 ٣ ينكثون ، فمنهم من يلحق بالخوارج ومنهم من يلحق بأهل الشام ، وقويت أسباب
 معاوية واستحكمت أموره ومال الناس إليه وأحبوا الدنيا وركنوا إليها وكرهوا
 الحرب وملّوها إلى أن قُتل عليّ بن أبي طالب عليه السلام قتله رجل من الخوارج
 ٦ يقال له عبد الرحمان بن ملْجَم لعنه الله . فلما قُتل عليّ عليه السلام اختلفت
 الشيعة على ثلاث فرق :

٣٢ فرقة قطعوا على موته وزعموا أن الإمام بعده الحسن بن عليّ وزعموا
 ٩ أن النبيّ صلّعم قد نصّ على إمامته كما نصّ على إمامة أبيه ، وهؤلاء هم الذين
 يدينون بنسق الإمامة وتواتر الوصيّة ، يقولون : لا بدّ بعد كلّ إمام من إمام
 وبعد كلّ وصيّ من وصيّ إلى أن تفتنى الدنيا . وزعموا أن النبيّ صلّعم قد نصّ
 ١٢ لعليّ على كلّ إمام يكون بعده من ولده إلى يوم القيامة بأسمائهم [١٣ آ] وصفاتهم ،
 فالإمامة تجري اليوم عندهم على ما نصّ عليه النبيّ صلّعم . وقد حكى هذا
 القول جماعة من أصحاب عليّ عليه السلام منهم الحارث الأعور والأصبغ بن
 ١٥ نباتة وعبد خير .

٣٣ وفرقة زعموا أنّ عليّاً عليه السلام حيّ لم يمُتْ وأنّه لا يموت حتّى
 يسوق العرب بعصاه ، وهؤلاء هم السبئية أصحاب عبدالله بن سبأ . وكان عبدالله
 ١٨ ابن سبأ رجلاً من أهل صنعاء يهودياً أسلم على يد عليّ وسكن المدائن . ورؤى
 عن عبدالله بن سبأ أنّه قال للذي أتى بنعنيّ عليّ إلى المدائن : والله ، لو
 أتيتنا بدماغه في سبعين صرة ما صدّقناك ، ولعلمنا أنّه لم يمُت وأنّه لا
 ٢١ يموت حتّى يسوق العرب بعصاه ! فبلغ قوله عبدالله بن عباس فقال : لو علمنا

(١٥) نباتة : ثباته ، الأصل || عبد خير : عبد حير ، الأصل (وهو عبد خير بن يزيد الخيواني ،
 انظر فهرس تأريخ الطبري) .

٣٢ راجع فرق الشيعة ١٩-٢٠ والمقالات لسعد بن عبدالله القمي ١٩-٢١ ومقالات الاسلاميين ١٥ .



هذا لم نقسم أمواله ولم ننكح نساءه ! - ورؤى عن رُشيد الهَجَرِيّ وكان ممّن يذهب مذاهب السيئة أنّه دخل على عليّ بعد موته وهو مسجّيّ فسلم [١٣ب] وقال لأصحابه: إنّه ليفهم الآن الكلام ويردّ السلام ويتنفّس نفّس الحى ويعرق تحت الدثار الوثير وإنّه الإمام الذى يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً. وزعموا أنّ الله عزّ وجلّ رفعه إليه كما رفع المسيح، قالوا: وإنّما رفعه لغضبه على أهل الأرض إذ خالفوه ولم يطيعوا أمره.

٣٤ وفرقة زعموا أنّ عليّاً عليه السلام لم ينصّ النبيّ صلّعم على إمامته ولكنّه إمامٌ اجتمع المسلمون عليه كما اجتمعوا على إمامة أبي بكر وعمر رضى الله عنهما، قالوا: فكما نقاتل معه إذ كان حياً فلماً قُتل صرنا مالكين لأمرنا ومختارين لأنفسنا إماماً عالماً بالكتاب والسنة عاملاً بهما. قالوا: ولم نجد أحداً قد جمع العلم بالكتاب والسنة والعمل بهما بعد عليّ إلّا الحسن ابنه، فعقدوا له الإمامة. وهؤلاء أصحاب حُجر بن عدى وعمر بن الحَمِق وسليمان بن صُرد والمسيّب بن نجبة وغيرهم من أكابر أصحاب [١٤آ] علىّ رضى الله عنه.

٣٥ وإلى أقاويل هذه الفرق الثلاث ترجع جميع فرق الشيعة فهو أوّل اختلاف نَجَمَ منهم بعد قتل عليّ بن أبي طالب عليه السلام. قول أصحاب النسق الذين زعموا أنّ عليّاً عليه السلام كان الإمام بعد النبيّ صلّعم وأنّ الإمامة فى ولده، وقول الغلاة أصحاب عبد الله بن سبأ ورُشيد الهَجَرِيّ، وقول أصحاب الاختيار الذين زعموا أنّهم اختاروا عليّاً عليه السلام للإمامة بعد قتل عثمان رضى الله عنه.

٣٦ فلماً بايع أهل العراق للحسن بن عليّ وقد كان يرى ما يلقي عليّ من اختلافهم وثناقلهم عن قتال عدوّهم دعاه ذلك إلى مصالحة معاوية رضى الله عنه والدخول فى بيعته. فقبلت الشيعة القائلون أنّ الإمامة فى ولد عليّ إلى يوم القيامة وبايعوا معاوية وزعموا أنّ للحسن أن يظهر التقيّة ويدخل فى بيعة معاوية

(١٢) نجبة: بجه، الأصل.

(٥-١) راجع ميزان الاعتدال للذهبي، رقم ٢٧٨٤، ولسان الميزان لابن حجر ٢/٤٦٠-٤٦١.



٣ إن خاف على نفسه كما أظهر على التقيّة ودخل [١٤ ب] في بيعة أبي بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم . قالوا : وليس دخول الأئمة في بيعة من غلب عليهم بمُخْرِج لهم من أن يكونوا أئمةً قد نصّ النبيّ صلّعم عليهم وأودعهم علم الأحكام ومعرفة الحلال والحرام وجميع ما يصلح به العباد والبلاد إلى يوم القيامة .

٦ ٣٧ فلما مات مال الشيع القائلون بالنسق إلى الحسين عليه السلام وزعموا أنّه هو الإمام بعد الحسن عليه السلام . ثمّ إنّ أهل الكوفة بعد أن هلك معاوية ومملك ابنه يزيد كتبوا إلى الحسين صلوات الله عليه يدعونه إلى الخروج ، فخرج متوجّهاً إليهم في أهل بيته وخاصّة شيعته صلوات الله عليه وأفضلُ تحيّاته وسلامه . ٩ فلما بلغ مسيره عبيد الله بن زياد وهو على العراق وجهه إليه عمر بن سعد بن أبي وقاص ، فنعه من الدخول إلى الكوفة وناجزه الحرب حتّى قُتل بكر بلاء صلوات الله عليه . ١٢

٣٨ ثمّ إنّ الشيعة القائلين بنسق الإمامة اختلفوا [١٥ آ] بعد قتل الحسين عليه السلام فصاروا فرقتين :

١٥ فرقة زعمت أنّ عليّ بن الحسين عليه السلام هو الإمام بعد الحسين لأنّه ابنه ووارثه ، وادّعوا أنّ الحسين أوصى إليه بالإمامة ، وهؤلاء هم الذين زعموا أنّ الإمامة لا تزال باقيةً في ولد فاطمة عليها السلام إلى يوم القيامة .

١٨ وفرقة زعمت أنّ الإمام بعد الحسين محمد بن عليّ بن أبي طالب وهو ابن الحنفية ، واحتجّوا بأنّه كان صاحب راية عليّ عليه السلام يوم الجمل كما كان عليّ صاحب راية رسول الله صلّعم يوم حنين ، وزعموا أنّ عليّاً قد كان نصّ عليه وأشار إليه . وهؤلاء هم الكيسانية أصحاب المختار بن أبي عبيد الثقفي ٢١ وإنّما سمّتهم الشيع الكيسانية من أجل أنّ المختار لقبه كيّسان لقبه به عليّ

(٦) الشيع ، كذا في الأصل وانظر س ٢٢ الخ .

(٨) يدعونه : يدعوه ، الأصل .

٣٨ راجع فرق الشيعة ٢٠-٢١ .



ابن أبي طالب عليه السلام . وقد قال قوم : إنما سمّوا أصحاب المختار الكيسانية لأن المختار كان قبيل التشيع من قبيل كيسان مولى عُرينة وكان من أكابر أصحاب عليّ بن أبي طالب [١٥ ب] عليه السلام وأمره بالخروج والطلب بدم الحسين عليه السلام فخرج وقتل أكثر قتلتته . وذكر بعض الرواة أن المختار حمل إلى محمد بن أبي طالب — وهو ابن الحنفية ، وهو محبوس بمكة في الشعب كان حبسه فيه عبدالله بن الزبير — ثمانين ألف خاتم من خواتم القوم الذين قتلهم بدم الحسين عليه السلام .

اختلاف القائلين بالإمامة بعد قتل الحسين ، وهم فرقتان :
 الفاطمية الذين زعموا أن الإمام بعد الحسين عليّ بن الحسين بن عليّ وزعموا أن الإمامة لا تزال في ولد فاطمة إلى يوم القيامة ،
 والكيسانية وهم الذين زعموا أن الإمام بعد الحسين محمد بن عليّ بن الحنفية .

٣٩ ثم إن الفاطمية من الشيعة القائلين بنسب الإمامة اختلفوا في بلوغ عليّ بن الحسين بعد قتل الحسين عليه السلام ، فقال قوم منهم : كان بالغاً مع ذلك الوقت ، وزعموا أن عبيد الله بن زياد وجهه مع حرم أبيه إلى الشام فكان حافظهم والقيّم عليهم ، [١٦ آ] وذكروا أن أصحاب عمر بن سعد لم يمنعهم من قتله إلا أنه كان مريضاً ليس به نهوض إلى الحرب وكان أيضاً حديث السن . وقال آخرون : بل لم يكن بلغ ، وزعموا أن الله قد يحتجّ على عباده بالأطفال وتأولوا قول الله عزّ وجلّ ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيّاً﴾ [١٩/١٢] وقول المسيح وهو في المهد ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ، آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيّاً﴾ [١٩/٣٠] . قالوا : فقد نبأ الله المسيح وهو طفل وآتى يحيى الحكم وهو صبي ، فكذلك القول في عليّ بن الحسين لأن الله عزّ وجلّ لا يخلّي الأرض من حجة يحتجّ بها عليّ عباده . وهؤلاء هم أصحاب أبي خالد الكابلي ، وكان من رؤساء أصحاب عليّ بن الحسين .

(٢) كان قبل التشيع من قبل كيسان : كان من قبل التشيع من كيسان ، الأصل || عرينة : عريه ، الأصل .

(٤) قتلته : قبلته ، الأصل .

(٢٠) آتى يحيى الحكم ، انظر القرآن الكريم ١٩ : ١٢ .

(٢٢) أبو خالد الكابلي ، اسمه وردان ويلقب بكنكر (انظر كتاب الرجال للكشي ، رقم ٥٦) .



اختلاف أصحاب النسق من الفاطمية في بلوغ علي بن الحسين وهم فرقتان :
أصحاب أبي خالد الكابلي الذين زعموا أنه لم يكن بالغاً في الوقت الذي قتل
فيه الحسين عليه السلام ،
والفرقة الذين زعموا أنه كان بالغاً في ذلك الوقت .

٣

اختلاف الكيسانية

٦ ٤٠ ثم إن أصحاب محمد بن الحنفية - وهم الكيسانية - اختلفوا فصاروا
ثلاث فرق :

فرقة قالت : محمد بن الحنفية حي لم يمُتْ وهو في جبل رَضْوَى بين مكة
والمدينة عن يمينه أسد وعن يساره نَمِرٍ موكَّلان به يحفظانه إلى أوان خروجه
وقيامه ، وزعموا أنه قائم آل محمد والمهدي الذي بشر به النبي صلعم وأخبر
الناس أنه يملأ الأرض عدلاً وقسطاً ، ومضى على هذه المقالة بشر كثير من
المذكورين منهم الكُميت بن زيد الأسدي وكثير بن عبد الرحمن الخزاعي
- وهو كثير عزة - وهو الذي يقول :

ألا إن الأئمة من قریش
موالينا الذين لهم علينا
على والثلاثة من بنه
فسبّطُ سبّطُ إيمان وبر
وسبّطُ لا يذوق الموت حتى
تغيب لا يرى عنا زماناً
ولا إن الحق أربعة سواء
من الله النصيحة والوفاء
هم الأسباطُ ليس بهم خفاء
وسبّطُ غيبتَه كربلاء
يقود الخيل يقدمها اللواء
برضوى عنده غسل وماء

١٥

١٨

(٦) محمد بن الحنفية ، أضيف إليه على الهامش « ابن علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه والحنفية
لقب أمه (في المخطوطة : أمها) واسمها خولة » .

(١٨) يقود ، الأغاني ١٤٢٤٦/٧ و ١٤١٥/٩ : تقود ، الأصل .

(١٩) عنا ، الأصل : عنهم ، الأغاني ٢٤١٥/٩ والشعر والشعراء لابن قتيبة ١٥٤٢٣ .

٤٠ راجع فرق الشيعة ٢٦ ومقالات الإسلاميين ١٩ .

(١٩-١٤) الأبيات موجودة في الأغاني ١٤/٩ ومقالات الإسلاميين ١٩ والمقالات لسعد بن عبدالله
القمي ٢٨ والشعر والشعراء لابن قتيبة ٣٢٩ وديوان كثير ١٨٥-١٨٩ (إلا أن البيت الثاني ساقط
في كل المصادر) . وقد نسبت بعض الأبيات إلى السيد الحميري (انظر الأغاني ٢٤٥/٧) .

والسيد بن محمد الحميري وهو الذي يقول : [١٧آ]

غاب ابن خولة غيبةً ما غابها إلا ابن خولة في الحياة غريب
ولقد أقول لصاحب نادمتُسه وجرت معاتبُ بيننا وخطوبُ :
لو غاب عنا عمرَ نوحٍ أيقنتُ منّا النفوسُ بأنّه سيؤوبُ
إنّي لأرجوه وأملُهُ كما قد كان يأمل يوسفُ يعقوبُ

يعنى بابن خولة محمد بن الحنفية ، وذلك أن الحنفية اسمها خولة . وزعموا
أن محمد بن الحنفية يغيب عنهم سبعين عاماً في جبل رَضْوَى ثم يظهر فيقيم لهم
الملك ويقتل لهم الجابرة من بنى أمية وأنه في ابتداء أمره وظهوره يركب السحاب
وبيده سيفٌ مسلول ومعه الملائكة ثم ينزل على سطح البيت الحرام فيبايعه عند
الحجر الأسود رجال كعدة أهل بدر ، ثم إن الله عز وجل يبعث له من القبور
من شيعته حتى تقرّ عيون الشيعة بالنصر والملك [١٧ب] ويقتل شيعة أعدائهم .
وفي ذلك يقول السيد الحميري وهو أحد شعرائهم :

٤١ ألا حتى المقيم بأرض رَضْوَى بمنزله وأهد له السلاما
تحيّة وامق في الله أمسى يُجنّ لطول غيبته اهتماما
يبيت الليل مرتفعاً إذا ما رخي البال نذلُ الهمّ ناما
وقل : يا بن الوصي ، فدتك نفسى أطلت بذلك الجبل المقاما
أضرّ بمعشر والوك منّا وسموك الخليفة والإماما
وعادوا فيك أهل الأرض طرّاً مقامك عنهم سبعين عامّا
فإن جاورتها فكفى اهتماما بذلك يا بن خولة واغتماما
نرى رَضْوَى وأنت بها قريبٌ ولسنا نستطيع بها اللماما

(٧) يغيب : تغيب ، الأصل .

(١٣) بمنزله ... السلاما ، الأصل : وأهد له بمنزله السلاما ، فرق الشيعة ١٤٢٧ .

(١٨) سبعين ، الأصل : ستين ، الأغاني ٩/٩٤١٤ .

(٥-٢) أبيات أخرى من هذه القصيدة ، راجع فرق الشيعة ٢٦ .

٤١ الأبيات ، راجع فرق الشيعة ٢٧ وكتاب المقالات والفرق لسعد بن عبدالله القمي ٣١ -
٣٢ والديوان ٣٧٧ . وقد تنسب بعض الأبيات الى كثير عزة (انظر الأغاني ١٤/٩) وتروى أبيات
أخرى بقافية مختلفة .



- لحانا الناسُ فيك وفندونا وبادونا العداوة والخصاما
وقالوا والمقالُ لهم عريض : أترجون امرءًا لقيَ الحما
وظلَّ مجاورًا جدًّا ورمسًا عليه الرذمُ أصداءٌ وهاما
فأعييناهم إلا امتساکًا يجبلُك يا بنَ خولة واعتصاما
وما زدناهم في المدِّ منَّا إليك رقابنا إلا رغامما
وكان جوابنا لهم : كذبتم وخبتم والذي خلق الأناما
لقد أضحي بمُورِقِ شعبِ رضوى تراجعهُ الملائكة الكلاما
[١٨] وما ذاق ابنُ خولة طعم موت ولا وارثٌ له ارضٌ عظاما
وإنَّ له بها لمقيِل صدقٍ وأنديةٌ تحدّثه كراما
وإنَّ له لرزقًا من طعامٍ وأشريةٌ يعلُّ بها الطعاما
هدانا الله إذ جرّتم لرشدٍ به وعليه نحتسب التهاما
تمامَ مودةٍ المهدي حتّى نرى راياته تتّرى نظاما
نرى راياته متوالياتٍ تثير النقع تحسبه أياما
فيهدم ما بنى الاحزابُ فيها ويلقى أهلها منها أثاما
أثامًا بالذي عملوا ، ويُفنى جبابرهم وينتقم انتقاما
وذاك إذ الحواضنُ مبرّزاتٌ حواسر لا يوارين الخداما
بخيلٍ . . . دمشق منّا عليهنّ المجهلون السهاما
يبیت المعرسون بلا مهور لهم حلٌّ وما ركبوا حراما
نساء بنى أمية ، قد سقينّا بعولتكنّ بالأسل السهاما

- (٢) لقي : لقا ، الأصل .
(٤) فأعييناهم ، الديوان ٤٣٧٩ : غير معجم في الأصل .
(٩) بها ، الأصل : به ، فرق الشيعة ٦٤٢٧ و الأغاني ١٢/٩١٤ .
(١٠) لرزقا : لرزقا ، الأصل || يعل : نقل ، الأصل .
(١٢) نرى ، المقالات لسعد بن عبدالله القمي ١٢٣٢ : ترى ، الأصل : تروا ، الأغاني ٩/١٤١٤ .
(١٣) تثير : تثير ، الأصل : وبين ، المقالات والفرق لسعد بن عبدالله ١٢٣٢ .
(١٤) فيها ، الأصل ولعل المؤلف يريد الشام بالضمير (انظر المقالات والفرق لسعد بن عبدالله ١٣٣٢) .
(١٥) أثاما : أناما ، الأصل : جزاء ، المقالات لسعد بن عبدالله ١٤٣٢ .
(١٧) . . . غير واضح في الأصل || المجهلون : المحيلون ، الأصل .



- كأنتك يا بن خولة عن قريب تخال جبينه قرأ تماماً
 تراه الناس ليس به خفاء يهز بكفه سيفاً حساماً
 يهز دوين عين الشمس سيفاً كلمح البرق يجتاب الظلاماً
 يبايعه كعدة أهل بدر رجال لا يريدون الخطاماً
 بمكة بايعوه ولم يبالوا مقالة من نهى عنه ولا ما
- ٤٢ [١٨ ب] فلمّا مضت لابن الحنفية سبعون سنة ولم ينالوا من أمانهم
 شيئاً قال شاعرهم :
- لو غاب عنا عمر نوح أيقنت لو غاب عنا عمر نوح أيقنت
 إننى لأرجوه وآمله كما قد كان يأمل يوسفاً يعقوباً
- وقال شاعرهم في الرجعة بعد الموت :
- إذا ما المرء شاب له قدال وعلته المواشط بالخضاب
 فقد نهبت بشاشته وولّى فقل : يا باك ، بك على الشباب
 فليس براجع ما فات منه إلى أحد إلى يوم الإياب
 إلى يوم يؤوب الناس فيه إلى دنياهم قبل الحساب
 أدين بأنّ ذاك كذاك ديناً وما أنا في النشور بذي ارتياب
 لأنّ الله خبر عن رجال حيوا من بعد موت في الكتاب
- ويروى « في التراب » .
- ٤٣ وكان ممّا احتجوا به بأنّ محمد بن الحنفية هو المهديّ الذي بشر به
 النبيّ صلّعم أنّهم قالوا : لما كان النبيّ صلّعم قد حضر على أمّته أن يجمعوا

(٣) دوين ، انظر فوات الوفيات للكتبي ١/ ١٤٠٣٤ : دوين ، الأصل .

(١١) المواشط ، الديوان ٩٠١٢٠ : المواشط ، الأصل .

(١٢) بك ، في الهامش : ابك ، الأصل : نبك ، الديوان ١٠١٢١ .

(١ و ٣) راجع فوات الوفيات للكتبي ١/ ١٣٠٣٤ - ١٤ حيث توجد بعض هذه الأبيات ولكن بواقية أخرى .

(٩-٨) راجع ص ٢٧ س ٥-٤ .

(١١-١٦) الأبيات للسيد الحميري (انظر الديوان ١٢٠ ، والبيت الرابع أيضاً في مقالات الإسلاميين ١٤٠١٥) . وهناك أبيات أخرى من هذه القصيدة ، راجع الأغاني ٧/ ٢٥٧ .

بين اسمه وكنيته وكان قد قال لعلّي عليه السلام «إنّه سيولد لك بعدى ولد وقد منحتّه اسمي وكنيتي»، فولد له بعد النبي صلّعم [١٩ آ] ابنُ الحنفية فسمّاه محمدًا وكنّاه أبا القاسم — وكانت الأخبار قد جاءت عن النبي صلّعم أنّه قال: ٣
«المهديّ رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وكنيته كنيتي» — علمنا أنّ المهديّ لو كان غير محمد بن الحنفية وكان اسمه محمدًا وكنيته أبا القاسم كان المهديّ عاصياً لله ولرسوله إذ جمع بين اسمه وكنيته وقد حرّم النبي صلّعم الجمع بينهما ، ٦
والمهديّ حجة الله عزّ وجلّ على خلقه والحجّة أعلمُ الخلق بالله عزّ وجلّ وأطوْعُهُمْ له ، فكيف يخالف رسوله ؟ فادّعوا لهذه العلة أنّ محمد بن الحنفية هو المهديّ . ٩

٤٤ وقالت الفرقة الثانية من الكيسانية وهم الذين أثبتوا موت محمد بن الحنفية : كان الإمام بعد محمد بن الحنفية رضى الله عنه عبدالله بن محمد ابن الحنفية وهو أبو هاشم . ثم اختلفوا بعد موت أبي هاشم فصاروا فرقتين : ١٢

٤٥ فرقة زعمت أنّ الإمامة صارت > من أبي هاشم إلى عبدالله بن معاوية ابن عبدالله بن جعفر بن أبي طالب ، وهؤلاء هم الحرّبية [١٩ ب] أصحاب عبدالله بن حرب المدائنيّ . ١٥

٤٦ وفرقة زعمت أنّ الإمامة صارت بعد أبي هاشم إلى محمد بن عليّ بن عبدالله بن العباس بن عبد المطلب ، وادّعوا أنّ أبا هاشم أوصى إليه بالإمامة ، وذلك أنّه مات عنده بأرض الشّراة وأنّه أوصى > الى محمد بن عليّ وأوصى > محمد بن عليّ إلى ابنه إبراهيم بن محمد المعروف بالإمام وهو الذي وجّه أبا مُسلم داعيةً إلى خراسان، ثمّ أوصى إبراهيم بن محمد إلى أبي العباس السفّاح ١٨

(١٩-١٨) وذلك أنّه... > وأوصى > محمد بن عليّ ، قارن بمقالات الإسلاميين ٢١، ٥-٦ «وذلك أن أبا هاشم مات بأرض الشّراة منصرفه من الشّام فأوصى هناك إلى محمد بن عليّ بن عبدالله بن العباس وأوصى محمد بن عليّ» .

٤٤ راجع مقالات الإسلاميين ٢٠، ٤-٦ وفرق الشيعة ٢٧، ١١-١٣ .

٤٥ راجع مقالات الإسلاميين ٢٢، ٤-٢٣ وفرق الشيعة ٢٩، ٣-١٢ .

٤٦ راجع مقالات الإسلاميين ٢١، ٣-٨ وفرق الشيعة ٢٩، ١٣-٢٠ و ٤٢، ١١-١٦، ٤٤ .

- عبدالله بن محمد ، ثم صارت الإمامة بعده إلى أبي جعفر المنصور . فكان ابتداء الشيعة العباسية في قول هذه الفرق من محمد بن الحنفية وزعموا أن أبا مسلم إنما كان يدعو الناس إلى هذا المذهب . وهذه الفرق تُعرف بالبُكرية وهم أصحاب بُكير بن ماهان داعية محمد بن علي بن عبدالله بن العباس بالعراق قبل أن تظهر الدعوة بخراسان .
- ٦ اختلاف الكيسانية وهم ثلاثة أصناف :
- الصف الذين زعموا أن محمد بن الحنفية حتى لم يمّت [٢٢٠] وأنه مقيم بجبل رَضَوَى ،
- ٩ والصف الذين زعموا أن الإمام كان بعد أبي هاشم محمد <بن علي> بن عبدالله بن العباس ،
- والصف الذين أثبتوا موته وزعموا أن الإمام بعد <ه> عبدالله بن محمد المعروف بأبي هاشم ، ثم صاروا بعد أبي هاشم إلى عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر .
- ١٢

اختلاف الشيعة العباسية

- ٤٧ وهم صنفان من الكيسانية - كما ذكرنا أمرهم - في الأصل ، وأصل أمرهم فيما زعموا مأخوذ عن أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية .
- ١٥ والآن فرقة منهم تُعرف بالهريرية - وهم أصحاب أبي هريرة الروندی - أنكروا في أيام المهدي أن تكون الإمامة صارت إلى ولد العباس من قبيل ولد علي ، فزعم أبو هريرة هذا أن الإمام كان بعد النبي صلعم العباس بن عبدالمطلب لأنه عم النبي صلعم وصنو أبيه وقد قال الله تعالى ﴿ وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله ﴾ [٧٥/٨] ، قال : فهو لاء بمقام النبي صلعم [٢٠ ب]

(٣) الفرق ، كذا في الأصل ولعله « الفرقة » .

(١٤) صنفان : صنفين ، الأصل .

(١٦) الروندی : الروبدی ، الأصل .

٤٧ راجع مقالات الإسلاميين ٩٠٢١-١٣ و فرق الشيعة ٦٠٤٢-١٠ .

(٩-١٢) كذا في الأصل ، ولعله يجب أن تقدم الطائفة الثالثة (سطر ١١-١٢) .

وميراثه أولى من عليّ، وذكر أنّ الإمام كان بعد العباس عبد الله بن العباس
وبعد عبدالله عليّ بن عبدالله وبعد عليّ بن عبدالله محمد بن عليّ وبعد محمد
بن عليّ إبراهيم بن محمد وبعد إبراهيم بن محمد أبا العباس عبدالله بن محمد
وبعد أبي العباس أبا جعفر المنصور عبدالله بن محمد .

الشيعة العباسية في الأصل صنفان :

٦ البكرية أصحاب بكير بن ماهان الذين زعموا أنّ الإمامة صارت إلى ولد
العباس من قبل أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية ،
والصنف الثاني الهريرية أصحاب أبي هريرة الروندی الذين يزعمون أنّ الإمام
كان بعد النبي صلّعم العباس . ٩

٤٨ وللشيعة العباسية اختلاف ثانٍ ، افترقوا على ثلاث فرق : فرقة يقال
لهم المُسَلِّمِيَّة وهم أصحاب أبي مسلم الذين أقاموا على ولايته وزعموا أنّه حيّ لم
يَمُت واستحلّوا المحارم وأسقطوا الشرائع ، وزعموا أنّ الذي يجب على [٢١آ]
الناس معرفة الإمام فإذا عرفوه سقطت عنهم الفرائض بعد معرفته وكانت الأشياء
الحُرْمَة عليهم مباحة لهم من الأطعمة والأشربة والفروج ، وقالوا : إنّما أُبيحت هذه
للعارفين لأنّها جعلت لهم ثواباً على المعرفة وحُرِّمت على من لم يعرف عقوبةً
له على جهله وإنكاره . وقالوا : إنّما يجب على العباد أن يعرفوا الإمام الذي هو
حجّة الله عزّ وجلّ على خلقه والسفير بينه وبين عباده وأن يوالوا مَنْ والاه
ويعادوا مَنْ عاداه . وهؤلاء هم الحُرْمِيَّة على اختلافهم في الرؤساء وتباينهم في
المذاهب غير أنّهم مُجمِعون على هذه الجملة التي حكيناها من أقاويلهم .

٤٩ وقالت الفرقة الثانية وهي صنف يُعرفون بالخداسية وخدّاش صاحبهم
٢١ — وهو الذي تسمّيه الراوندية خدّاش الدين — مثلَ مقالة المسلمية أصحاب

(٣) و(٤) أبا : أبو ، الأصل .

(٨) الروندی : الروبدی ، الأصل .

(١٧) يوالوا : تولوا ، الأصل .

(١٨) الحرمة : الحرمية ، الأصل .

(٢٠) الثانية : الثالثة ، الأصل || بالخداسية . بالخداسية ، الأصل || خدّاش : خدّاش ، الأصل .

٤٨ راجع مقالات الإسلاميين ١٠٢٢-٣ و فرق الشيعة ٤١-١٣٠-٤٢٠٣ .

٤٩-٥٢ أنظر مقالتي في مجلة *Der Islam* ٤٧ / ١٩٧٠ .



أبى مسلم فى إقامة محمد بن علىّ بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب إلّا أن أصحاب أبى مسلم زعموا أن الإمامة انتقلت من ولد العباس بعد [٢١ ب] موت أبى العباس عبد الله بن محمد بن علىّ وصارت إلى أبى مسلم ، والخداشيّة يزعمون أنّها انتقلت من محمد بن علىّ بن عبد الله بن العباس إلى خداش وأنّها لم تجد محلاً فى ولد العباس وزعموا أن محمد بن علىّ هو الذى قال الله عزّ وجلّ ﴿فيه﴾: ﴿آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين﴾ [١٧٥/٧] ، وسنخبر بقصّتهم مع محمد بن علىّ . وهم يقولون بالإمامة وإسقاط الفرائض ، وإنّ الصوم عندهم كتمان الإمام والصلاة والإمام صلة الإمام و«الجهاد» سفك دماء مخالفيهم على طريق الغيلة بالحق والشدخ وإسقاء السموم وأخذ أموالهم ورفع خُمسها إلى الإمام ، ويقولون بالقلب وتناسخ الأرواح . ولبعض شعراء الشيعة شعرٌ بهجهم :

١٢ وخداش هو الذى خدش الدين بما استنّ من مقال الضلال
دان بالقلب والمحرم حيناً وبقتل النساء والأطفال
أى شىء يكون أعجب من ذا ؟ أزرقى ورافض فى حال

١٥ [٢٢ آ] ومعنى القلب عندهم أنّهم يقولون : الله عزّ وجلّ يقدر على أن يقلب نفسه من صورة إلى صورة ويتزاي للعباد بمنظر مختلفة ، ويحتجون فى ذلك أن جبريل عليه السلام قد كان يقلب نفسه فى الصوّر وذلك أنّه ظهر للنبيّ صلّعم فى صورة دحية الكلبيّ وظهر له فى صورة أعرابيّ فسأله عن الإيمان وشرائع الاسلام فقال النبيّ صلّعم : هذا جبريل أتاكم يعلمكم شرائع دينكم .

(٨) <الجهاد> ، انظر فرق الشيعة ١٤، ٣٤-١٦ .

(١٠) شعر : شاعر ، الأصل .

(١٢-١٤) أظن أن الأبيات لمعدان الشميطى (راجع مقالتي فى مجلة *Der Islam* ٤٧ / ١٩٧٠) .

(١٧-١٨) راجع السيرة النبوية ٦٨٤ ، ٢٠-٦٨٥ ، ٣ ، وصحيح مسلم ، كتاب الفضائل ١٠٠ وأسد الغابة لابن الأثير ٢ / ١٣٠ ، ١٠-١١ والاستيعاب لابن عبد البر ٢ / ٤٦٢ ، ١-٢ .

(١٨-١٩) راجع Wensinck, *Handbook* ٢٥٩ آ .

وظهر له يومَ بدر في صورة رجل راكب على فرس معتمَّ بعمامة قد أسدل ذؤابتها بين كتفيه، وسأله النبي صلَّعم أن يظهر له في أعظم صورة فأمره بالخروج إلى البقيع ثمَّ نشر له جناحاً من أجنحته فسدَّ به الأفق . فقالوا : فهذه صور مختلفة قد تزايا فيها جبريل للنبي صلَّعم ولم تبطل ذاته ولم يفسد جوهره فانخالق القديم أولى وأحرى أن يوصف بالقدرة على قلب نفسه فيما أحبَّ [٢٢ب] من الصور من غير أن يبطل ذاته ولا يفسد جوهره .

٥٠ وكان محمد بن علي بن عبدالله بن العباس وجه خدasha إلى خراسان يدعو الناس إلى إمامته ورسم له رسوماً من الدين ، فبدل تلك الرسوم وغيرها وغلا في مذهبه ، فبلغ ذلك محمد بن علي فقطع كتبه عن الشيعة وأنكر عليهم قبولهم عن خدasha ما قال به من الغلو ، فأرسلت إليه الشيعة وشقَّ عليهم قطع كتبه عنهم وساعت ظنونهم بخدasha ، فوجه إليه محمد بن علي صحيفة سوداء محتومة وبعث إلى كل رجل من رؤساء الشيعة ونقبائهم عصاً فعلموا أنهم عصاة وأنهم قد انسلخوا عن الدين ، فكتب إليه نقباء الشيعة يسألونه أن يكتب لهم كتاباً فيه الشرائع والأحكام التي بعث الله عزَّ وجلَّ بها محمدًا صلَّعم ، فكتب لهم كتاباً وصف لهم فيه شرائع الإسلام وحدوده وأحكامه وأظهر فيه لعن خدasha والبراءة منه ، فرجع أكثر الشيعة إلى قول محمد [٢٣آ] بن علي ثبتت طائفة منهم على قول خدasha فأظهروا البراءة من محمد بن علي .

٥١ وبلغ أسد بن عبدالله وإلى خراسان خبر خدasha فطلبه فظفر به فسأله عن أمره وما يدعو الناس إليه وتهدده ، فأغلظ خدasha لأسد في القول والمحاورة فقطع لسانه ويديه ورجليه وسمل عينيه وضرب عنقه وصلبه على باب

(٤) تزايا : ترايا ، الأصل .
(١٨) أسد : أسيد ، الأصل .
(١٩) لأسد : لأسيد ، الأصل .

(٢-١) راجع صحيح البخاري ، كتاب المغازي ١١ و Wensinck, Handbook ٢٩ آ و Conc. ٣٤٨/٤ آ .

(٣-٢) راجع Wensinck, Handbook ٥٩ آ و Conc. ٣٨٤/١ آ .

٥١-٥٠ راجع تأريخ الطبري ٢/١٥٨٨ و ١٦٣٩-١٦٤٠ .



مدينة كابل . فوقف أصحاب خدّاش على إمامته وزعموا أنّه حيّ لم يُقتل وأنّ الله رفعه الى السماء ، وتأوّلوا قول الله عزّ وجلّ ﴿وما قَتَلُوهُ وما صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [١٥٧/٤] ، قالوا : فكذلك شُبِّهَ على اليهود في قتل المسيح وصلبه ، وزعموا أنّ الإمامة انتقلت من محمد بن عليّ إلى خدّاش لأنّ محمد بن عليّ خالفه وأنكر عليه مذهبه ، وتبرّأوا من شيعة محمد وأكفروهم .

٥٢ وقد زعم قوم أنّ أبا هاشم بُكير بن ماهان الداعي هو الذي وجّه خدّاشاً إلى خراسان وكان بُكير سفيراً بين الشيعة وبين محمد بن عليّ ، فأما أصحاب [٢٣ب] خدّاش فزعموا أنّ محمد بن عليّ هو الذي كان وجّه خدّاشاً إلى خراسان ليدعو الناس إلى إمامته . وبخراسان خلق كثير من أصحابه وهم خُرُميّة خراسان ، فأما خُرُميّة الجبال فهم أصحاب أبي مسلم ، والخُرُميّة كلّها تزعم أنّ الإمامة في الأصل كانت في أهل بيت النبيّ صلّعم فلما بدّلوا وغيروا انتقلت منهم فصارت الى أمّناء الناس ، وأئمّة الخُرُميّة اليوم أكثرهم قوم عجم ، ومن كان منهم ينتمى الى العرب فهم من غير بني هاشم .

٥٣ وقال الصنف الثالث من شيعة ولد العباسيّة وهم الرزاميّة ينسبون إلى رجل منهم يقال له رزام وهم صنف من أصحاب أبي هُريرة الرونديّ : كان العباس ابن عبد المطلب وارث النبيّ صلّعم وأولى الناس بالإمامة من بعده ، وزعم أنّ الأمّة حسدت العباس فلم تولّه أمرها وحرفت الأمر إلى أبي بكر وعمر وعثمان ، قال : وذلك أنّهم كرهوا أن تجتمع في بني هاشم النبوة والإمامة فيذهبوا بشرف الدين والدنيا . [٢٤آ] قالوا : وقد قال عبدالله بن العباس : ما حرمت الأمّة منّا أكثر ممّا حرمناه منهم ، فزعموا أنّ العباس بن عبد المطلب كان إماماً للدين نصبه النبيّ صلّعم ونصّ عليه ، وكذلك كان أولى الناس بعد النبيّ صلّعم ،

(٩) ليدعو : ليدعوا ، الأصل .

(١٦) بالامامة : بالامه ، الأصل .

(١٧) حرفت : حرمت ، الأصل .

٥٢ راجع Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* ٣١٦-٣٢٣ .

٥٣ راجع مقالات الإسلاميين ١٤٠٢١-١٤٢٢ و فرق الشيعة ٤٠٤-٤٣٣ و ٤٤٤-٤٤٦ ، والمقالات لسعد بن عبدالله القمي ٦٥-٦٩ .



وكان أبو بكر إماماً للدين ناصبه الناس. قالوا : وكذلك كان الإمام بعد العباس
عبد الله بن العباس وبعد عبدالله علي بن عبدالله وبعد علي محمد بن علي
وبعد محمد إبراهيم بن محمد وبعد إبراهيم عبدالله بن محمد ، قالوا : فالإمامة
لا تزال باقية في ولد العباس إلى يوم القيامة حتى يكون آخرهم يتختم برجل يصلي
خلفه المسيح وهو المهدي الذي بشر به النبي صلعم وقال للعباس : إن المهدي
من ولدك يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً ، وقال : إذا رأيتم
الرايات السود قد أقبلت من نحو المشرق فأتوها ولو حبواً على الثلج فإن فيها
خليفة الله عز وجل المهدي . روى ذلك ثوبان عن النبي صلعم .

٥٤ وزعموا أن كل من قام بالإمامة [٢٤ ب] من ولد العباس فطاعته
مفترضة وإمامته ثابتة ، وعلى الأمة أن تسلّم له وتفزع إليه إذا اختلفت في
علم الدين ، فإن الله يخطر الصواب ببال الإمام ويلهمه معرفته ويحسنه في
قلبه حتى لا يحكم إلا به كما ألهم النحل منافعها ، فقال ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ
أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا﴾ [١٦/٦٨] أي : ألهمها ما فيه صلاحها فلم
تفعل إلا ما ألهمها ، فكذلك الإمام يُلهم الصواب ويعصم من الخطأ فلا يقول
إلا الأمر الذي يلهمه ، وإن كان قبل أن يفزع إليه ويسأله ليس عنده علم
ما سئل عنه . فالإمام عند هؤلاء يعلم إذا احتاج إلى العلم بأن يخطر الله العلم بباله
ويلهمه إيتاه .

١٨ فهذا الاختلاف الثاني الواقع بين شيعة ولد العباس ، وهم ثلاثة أصناف
كما ذكرنا: المسلمية والرزامية والحداشية .

* *

٥٥ قد كنّا قلنا إن الكيسانية ثلاثة أصناف : صنف وقفوا على محمد بن
الحنفية وزعموا أنه حيّ ولم يمّت ، وصنف أثبتوا موته وزعموا أن الإمام بعده
[٢٥ آ] أبو هاشم وأن الإمامة بعد أبي هاشم صارت إلى عبدالله بن معاوية بن
عبدالله بن جعفر بن أبي طالب ، وصنف زعموا أن أبا هاشم أوصى عند موته

(٨-٦) الحديث ، انظر Conc. ١/٢٩٨ ب .

٥٥-٥٦ راجع مقالات الإسلاميين ٢٢ و فرق الشيعة ٢٩، ٣-١٢ (حيث تسمى هذه الفرقة «الحارثية»)
والمقالات لسعد بن عبدالله القمي ٣٩، ٧-١٤ .



بالإمامة إلى محمد بن عليّ بن عبدالله بن العباس ، وذلك أنّه مات عنده بالشرّة وهو منصرف من عند سليمان بن عبد الملك . وقد أخبرنا باختلاف فرقتين منهم ، وبقيت الفرقة الثالثة وهم الذين زعموا أنّ الإمامة انتقلت من أبي هاشم ٣ إلى عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر ذى الجناحين الخارج بإصبهان وهو الذى قتله أبو مسلم فى الحبس ، وقد كان مال إليه قبل خروجه طائفة من الشيعة من أصحاب أبي هاشم وزعموا أنّ الإمامة انتقلت من أبي هاشم إليه ، فسُمّوا ٦ الحرّية وهم أصحاب عبدالله بن حرب وكان عبدالله بن حرب رئيساً من رؤسائهم ، فلمّا قتل عبدالله بن معاوية استولى عبدالله بن حرب على أصحابه من الشيعة وأظهر القول بالغلوّ والأظلة والأدوار . [٢٥ ب] ٩

٥٦ وزعم أنّ عبدالله بن معاوية حيّ لم يمت وأنّه فى جبل إصبهان وهو مهديّ هذه الأمة الذى بشر به النبيّ صلّعم وأخبر أنّه يملأ الأرض عدلاً وقسطاً وأنه لا يموت حتّى يجي (؟) ما بين مشرق الشمس ومغربها ويقود الخيل بنواصيها ١٢ وتتفق عليه الأمة وتدين بدينه أهل الملل ، وزعم أنّ عليّاً ولده الذين أثبت لهم الإمامة آلهة وأنّ روح القدس كانت فى النبيّ صلّعم ثم انتقلت إلى عليّ ثم إلى الحسن ثم إلى الحسين ثم إلى محمد بن عليّ ثم إلى أبي هاشم ثم إلى عبدالله بن معاوية وأنّ روح القدس قديمة لم تزل على مذهب النصارى ، واحتجّ بحديث قد رواه لنا أصحاب الحديث عن عبدالله بن موسى الكوفى قال : حدّثنى خلف الأزديّ عن حرملة الضبّى عن جُميع بن عُمر قال : سألت عائشة رضى الله عنها : ١٨ من كان أحبّ الناس إلى النبيّ صلّعم ؟ فقالت : عليّ بن أبى طالب ، وما يمنعه من ذلك وقد رأيتُ روح النبيّ صلّعم - أو نفسه - خرجت ففتلقّاها عليّ عليه السلام [٢٦ آ] فجعلها فى فيه ؟ فزعموا أنّ تلك الروح التى جعلها عليّ فى فيه ٢١ هى لاهوتية كانت فى النبيّ صلّعم وبها كان يعمل الآيات ويُخبر الناس بالغيوب ، وزعموا أنّها روح القدس . وقد هجا السيّد مع غلوّه وإغراقه فى التشيع هذا الصنف فقال :

٢٤

(٢) بالشرّة : بالسرّة ، الأصل .

(١٢) يجي ، قراءة اقترحها الدكتور إحسان عباس : يحيف ، الاصل ؛ ويمكن أيضاً أنّه « يحيف » أو « يجي » .



٣ قومٌ غلوا في عليّ لا أبا لهمُ
قالوا: هو الله جلّ الله خالقنا
ألم يلد وهو مولود؟ كأنكم
وخاله وأبوه يُعرفان وما
وكان في خرق في حجر مُرضعة
ما كان إلّا وصيّاً عالماً فطناً
ولا نقول له ربّاً ولا ملكاً
٦

٣ وكلفوا أنفسهم في حُبّه تعباً
من أن يكون ابن شيء أو يكون أبا
لا تعرفون له صهراً ولا نسباً
خلق من الناس أولى منها حسبا
يبكى إذا منعتّه بعض ما طلبا
مستودعاً مصطفىً للحكم منتخبا
ولا نقول رسولاً فعِلْ مَنْ كذبا

٥٧ وهذا الصنف يزعمون أنّ القيامة تكون بخروج الروح من بدن إلى بدن ، يزعمون أنّ الأرواح إذا كانت مطيعةً نقلت إلى أبدان طاهرة وصور حسان ولذات دائمة ثم لا يزالون ينتقلون [٢٦ ب] في مراتب الحسن والطهارات والذات على قدر نظافتهم حتّى يصيروا ملائكة ويصيروا في أبدان صافية نورية ، وإذا كانت الأرواح عاصية نقلت إلى أبدان نجسة وصور مشوّهة وخلق مذمومة كالكلاب والقردة والخنازير والحيات والعقارب . قالوا : فالجنان والنيران هي الأبدان ، وتأولوا قول الله عزّ وجلّ ﴿ وإنّ الدار الآخرة لهُ الحيوان لو كانوا يعلمون ﴾ [٢٩/٦٤] . قالوا : فالآخرة التي يصير الناس إليها بعد الموت إنّما هي انتقال الروح من حيوان إلى حيوان حتّى يكون آخر ما يصيرون إليه من الأبدان السود المحترقة أو الأبدان الصافية النورية . وتأولوا قول الله عزّ وجلّ : ﴿ يا أيّها الإنسان ما غرّك بربّك الكريم الذي خلقك فسوّاك فعدّلك في أيّ صورة ما شاء ركبك ﴾ [٨٢/٦-٨] ، قالوا : فالله يركب الإنسان فيما شاء من صور الحيوان على قدر ما اكتسب من الطاعات والمعاصي . وإلى هذا يذهب الخرميّة وسائر غالبية الشيعة . ٢١

(١) على: علّ، الأصل .

(١١) ملائكة : مليكة ، الأصل .

(٢-١) البيتان الأولان ، راجع ديوان السيد الحميري ٨١ .

٥٧ قابل فرق الشيعة ٣٢-٣٤ و ٣٥-٣٧ .



- ٥٨ وأما قولهم بالأدوار فإنهم زعموا [٢٧آ] أن الله خلق سبعة آدميين واحداً بعد واحد فكث آدم الأول ونسله على الأرض خمسين ألف سنة يموتون ويموتون ويطرّدون وتناسخ أرواحهم في صور بعد صور ، قالوا : وذلك مقدار ما يتميز أهل الطاعة من أهل المعصية ، فإذا مضت خمسون ألف سنة صيّر المطيعون من جنس الملائكة ورفعوا إلى سماء الدنيا وصيّر العاصون خلقاً لا يعاب الله بهم في خلق مشوّهة وأنزلوا إلى تحت الأرض . قالوا : ويصدق هذا قول الله عزّ وجلّ : ﴿أولم يهد لهم كم أهلكنا من قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم﴾ ، إن في ذلك لآيات أفلا يسمعون ﴿[٢٦/٣٢] . وزعموا أن النمل والخنفس والجعلان التي تمشي في مساكنهم﴾ هي الذين أهلكهم الله عزّ وجلّ في الأزمان السالفة والذين مسحهم الله ونسخ أرواحهم في هذه الأبدان المبيّنة ، قالوا : ثم ينشأ آدم آخر فيفعل به ونسله مثل الذي فعل بآدم الأول ويرفع المطيعون من نسله إلى سماء الدنيا ويرفع الذين كانوا في سماء الدنيا قبلهم درجة [٢٧ب] إلى السماء الثانية وينزل العاصون من ولده إلى تحت الأرض ويخرج الذين كانوا فيها قبلهم فيسكنون في الأرض الثانية ، وهكذا يفعل بكل آدم وولده وذريته حتى تتمّ الأدوار السبعة ثم ينقطع التعبّد . وتأولوا قول الله عزّ وجلّ ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون ﴿[٦-٤/٩٥] وقوله عزّ وجلّ ﴿لتركبُنَّ طبقاً عن طبق﴾ [١٩/٨٤] ، قالوا : فإنما عنى الله بذلك أطباق السماوات والأرضين .

- ٥٩ ولهذا الصنف من الشيعة عجائب كثيرة وأقاويل منكّرة تركنا ذكرها لثلاث يطول الكتاب بها ، وهم يبتلون مع قولهم هذا الشرائع ويزعمون أن العبد إذا

(٧) أولم يهد لهم : أو لم يروا ، الأصل (مأخوذ من سورة يس ٣١) .

(٩) الذين : التي ، الأصل .

(١٠) المبيّنة ، كذا في الأصل ولعله «المنتنة» (قراءة اقترحها الدكتور إحسان عباس) .

(١١) الذي : الذين ، الأصل .

(١٣-١٤) ويخرج ... فيها : ويخرج الذين كانوا تحت هذه الأرض ويخرج الذين كانوا فيها ، الأصل .

(١٥) السبعة : السبع ، الأصل .



- عرف إمامه زالت عنه الفرائض . وإلى هذا المذهب يذهب أهل الغلو من أصحاب الإمامة وإن كانوا مختلفين فيمن أثبتوا له الإمامة من ولد عليّ، إذ عندهم مثل أبي منصور وهو أول من وضع الخلق [٢٨ آ] من الشيعة، وأصحابه يعرفون بالمنصورية أصحاب المستنير (٤) أبي منصور. وكان ممن يقول بإمامة محمد ابن عليّ بن الحسين ثمّ زعم أنّ الإمامة انتقلت إليه بعد موت <محمد بن عليّ>.
- ٦٠ والبيانية وهم أصحاب بيان بن سميان، زعم بيان أنّه أُسرى به إلى السماء والله تبنّاه وأقعدناه معه على العرش ومسح رأسه وقال: انطلق أيّ بُنَيّ فبلغ عني! وزعم أنّه هو «البيان» الذي قال الله عزّ وجلّ في كتابه ﴿هذا بيان للناس وهديّ وموعظة للمتقين﴾ [١٣٨/٣]، وكان يزعم أنّ الله عزّ وجلّ جسّم وأنّه يجوز على ذاته الفناء إلّا وجهه، ويتلو قول الله عزّ وجلّ ﴿كلّ شيء هالك إلّا وجهه﴾ [٨٨/٢٨]. وقد هجا بياناً وأصحابه بعض الشعراء الذين كانوا في زمانه فقال:

زعموا أنّ ربهم سوف يفنى كلّ غير وجهه ذى الجلال
فلهذا وما يضارع هذا جعل الله حظهم في سفال
أيّ شيء يكون أحدل من ذا؟ ازرقّ ورافض في حال!

وبلغ أبا <الهيثم> خالد بن عبدالله القسريّ أنّ بياناً يزعم [٢٨ ب] أنّه يدعو الزهرة فتجييه وتنزل من السماء إليه وأنّه يقول إنّ روح الله وكلمته وأنّ

- (١) الغلو، انظر ص ٤٢ س ٦: العلم، الأصل.
(٢) وضع: وضع، الأصل.
(٣) المستنير: المستنير (غير واضح)، الأصل.
(٤) <محمد بن عليّ>، انظر فرق الشيعة ٩، ٣٤-١١.
(٥) زعم بيان: زعم البيان، الأصل.
(٦) وموعظة للمتقين، القرآن الكريم: ورحة، الأصل (مأخوذ من سورة الأنعام ١٥٧ الخ).
(٧) حظهم: حظهم، الأصل.
(٨) أبا <الهيثم>: أنا، الأصل.

٦٠ راجع مقالات الإسلاميين ٥-٦ و فرق الشيعة ٢٥-١٠ و ٣٠-٨، ٣١-٢٠.
(١٣-١٥) أظن أن الأبيات لمعدان الشميطي (راجع مقالتي في مجلة Der Islam ٤٧/١٩٧٠).



روح القدس كانت في النبيّ صلّعم ثم في عليّ ثم في الحسن ثم في الحسين ثم انتقلت فصارت إليه ، وكان خالد بن عبدالله عامل هشام بن عبد الملك على العراق فأخذه فصلبه .

٣

٦١ والمغيرة وهم أصحاب المغيرة بن سعيد وكان المغيرة يقول بإمامة محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب المقتول بالمدينة عند أحجار الزيت وهو المعروف بالنفس الزكية ، وزعم أن الإمامة انتقلت إليه من محمد بن عليّ بن الحسين . وكان يزعم أن محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن هو المهديّ الذي بشر به النبيّ صلّعم وأنّ فيه روحاً يُحيي بها الموتى ويبرئ الأكمه والأبرص ويعلم الغيوب ، وزعم أن محمد بن عبدالله بن الحسن أعطاه من فيه تلك الروح ما علم به التفسير والتأويل [٢٩٢] وما كان وما يكون ، فوضع المغيرة للقرآن تفسيراً سمّاه علم الباطن خارجاً ممّا عليه المسلمون وزعم أن القرآن كلّه أمثال ورموز وأنّ الناس لا يعلمون من معانيه شيئاً إلاّ من قبّله ١٢ للقوة التي أيّده بها الإمام .

٦٢ والبشيرية وهم من الجعفرية الذين يأتّمون بجعفر بن محمد وهم أصحاب محمد بن بشير ، وكان محمد بن بشير يدّعي الربويّة ويزعم أنّه يعلم الغيب ويحيي الموتى ويشفي الأسقام ، وادّعى أن الإمامة انتقلت إليه من جعفر بن محمد .

٦٣ والخطابية وهم أصحاب أبي الخطّاب محمد بن أبي زينب ، وهو الذي خرج بالكوفة في جماعة من أصحابه مهلاً بالحجّ ينادي « لبّيك جعفر ، لبّيك لبّيك ، لا شريك لك » يعنى جعفر بن محمد ، فخرج إليه عيسى بن موسى عمّ أبي جعفر المنصور فقتله وقتل أصحابه .

٢١

(٦) الزيت ، انظر تاريخ الطبري ٩٠٢٣٩/٣ : الذيب ، الأصل .

٦١ راجع مقالات الإسلاميين ٩-٦ و ٢٣-٢٤ و فرق الشيعة ٣٠٥٢-٥ و ١٦٠٥٣-٦٠٥٥ .

٦٢ راجع فرق الشيعة ٧٠-٧١ .

٦٣ راجع مقالات الإسلاميين ١١-١٠ و فرق الشيعة ٣٧-٤١ والمقالات لسعد بن عبدالله القمي ٩١-٩٢ .



ومذاهب الشيعة الغالبة كثيرة غير أنه تقتصر على ذكر المشهورين منهم،
وهم ستة أصناف : المنصورية ، والبيانية ، والحرمية ، والمغربية ، [٢٩ب]
والبشيرية ، والخطابية .

٣

اختلاف الزيدية

- ٦٤ وهم في الأصل فرقتان ، فرقة تقول إن النبي صلعم نص على إمامة
٦ علي ثم على الحسن ثم على الحسين ثم انقطع النص ، وفرقة تقول إن النبي
صلعم لم ينص على إمامة علي ولكن كان يجب على الأمة أن تختاره في
الإمامة لتقدمه في الفضل على سائر أصحاب النبي صلعم .
- ٩ ٦٥ ثم تختلف هاتان الفرقتان ، فمن يقول بالنص على علي من الزيدية
أبو الجارود وفضيل الرسان وأبو خالد الواسطي ومنصور بن أبي الأسود ، وهؤلاء
رؤساء الزيدية .
- ١٢ ٦٦ وهؤلاء الجارودية زعموا أن النبي صلعم نص على علي ثم على
الحسن ثم على الحسين ثم انقطع النص إلا أن الإمامة لا تخرج من ولد
فاطمة ، وزعموا أن ولد فاطمة شرع واحد في الإمامة كل من دعا إلى نفسه
١٥ فهو إمام مفترض الطاعة على الناس إجابته ، وأظهروا البراءة من أبي [٣٠آ]
بكر وعمر رضي الله عنهما وأكفروهما وقالوا : هما أول من تأمر على علي وغصبه
وقد علمنا أن رسول الله صلعم أمره عليها وجعله الخليفة من بعده . فخرجت
١٨ هذه الفرقة مع زيد بن علي بن الحسين فسمتهم الشيعة الزيدية . وزعموا أنه
من دعا إلى نفسه بالإمامة من ولد فاطمة وهو في بيته مرنخي عليه ستره فليس
بإمام ولا طاعته مفروضة .

(١) كثيرة : كثير ، الأصل .

(١٤) واحد : احد ، الأصل .

(١٥) إمام مفترض الطاعة ، راجع الكافي للكليني ١/١٦٠٢٣٢ .

٦٥ راجع فرق الشيعة ٧٠٥١-٨ .

٦٦ راجع فرق الشيعة ٧٠٤٨-١٤ ومقالات الإسلاميين ٦٦-٦٧ .

٦٧ وزعم أبو الجارود أنّ الحلال ما أحلّه آل محمد والحرام ما حرّمه
وعندهم جميع ما يحتاج إليه الأمة مما جاء به الرسول صلّعم تامّاً كاملاً عند صغيرهم
وكبيرهم لا فضل لأحد منهم على صاحبه إذا بلغ الناشئ منهم وقد تكاملت فيه
الفضائل . هكذا حكى جماعة من مشايخ الشيعة وعلمائهم عن أبي الجارود وأنه
قال : لو فضّلتُ بعض ولد فاطمة على بعض إلاّ من نصّ رسولُ الله صلّعم
على فضله - يعنى الحسن والحسين - لزمنى أن أقول أنّ بعضهم منقوص لا
يصلح للإمامة ، ولو كان هذا [٣٠ ب] هكذا لم يصل الناسُ إلى معرفة من
يستحقّ الإمامة منهم بعضُهم على بعض في العلم وفي الأمور التي تحتاج الأمة
إلى أن يكون الإمام بها عارفاً . قال : واستخراج أفضلهم وأعلمهم والمستحقّ
للإمامة منهم - إن يكونوا مستويين في الفضل والعلم - لا يمكن لكثرتهم وصعوبة
الأمر في امتحانهم ، فرعم لهذه العلّة أنّهم يستوون في العلم والفضل فن خرج
منهم فهو إمام . وهو يقول في العلم بالإلهام ، فرعم أنّ الإمام يُلهم العلم بالأحكام
في الحوادث إذا احتاج إليه .

٦٨ وقالت فرقة من الزيدية أخرى يقال لهم البترية وهم أصحاب الحسن بن
حى وكثير النوّاء وهارون بن سعيد العجليّ : كان على بن أبي طالب أفضل
الناس بعد رسول الله صلّعم وأولاهم بالإمامة ، وزعموا أن بيعة أبي بكر وعمر رضى
الله عنهما ليستا بخطأ لأنّ عليّاً بايعهما ورضى إمامتهما وترك لهما ما يجب من حقّ
الإمامة ، وكانت سبيله سبيل رجل كان له على رجل حقّ [٤١ آ] فتركه له .
وتولّوا عثمان في الستّ السنين الأوّل من خلافته وهى السنون التي لم يُطعن عليه

(٣) الناشئ : الناس ، الأصل بالهامش .

(٤) حكى جماعة : حكى أن جماعة ، الأصل .

(١٠) مستويين : مستويين ، الأصل .

(١١) يستوون : يستووا ، الأصل .

(١٤-١٥) الحسن بن حى ، كذا في الأصل (وانظر أيضاً ص ٤٤ س ١٨ وص ٤٥ س ١١) وفي

معظم المصادر الأخرى : الحسن بن صالح بن حى .

(١٥) العجليّ ، انظر مثلاً فرق الشيعة ١٤٤٥٠ : العجل ، الأصل .

٦٧ راجع فرق الشيعة ٧٤٤٩-٦٤٥٠ .

٦٨ راجع مقالات الإسلاميين ١٢٦٨-٤٦٩ و فرق الشيعة ١٥٤٨-٥٤٩ و ١٠٤١٢-١٦

و ٦٤٥٠-١٣٥٠١ .



فيها وتبرؤوا منه فيما بعد ، وتسموا البترية لهذه العلة لأنهم تبرؤوا من عثمان في الست من خلافته وتبرؤوا . وزعموا أن الناس في العلم مشتركون : ولد علي وغيرهم من العرب والعجم ، ولم يخصصوا في العلم رجلاً بعينه كما فعل أصحاب الإمامة ، ولم يزعموا أن علم الحلال والحرام محظور على الأمة إلا ولد فاطمة كما قالت الجارودية .

- ٦٩ وقالت فرقة أخرى من الزيدية وهم أصحاب سليمان بن جرير الرقي :
 كان علي أفضل الناس بعد النبي صلعم وأولاهم بالإمامة لتبنيه النبي علي فضله وعلى أن الأصلح للأمة أن توليه الخلافة من بعده لقوله : « إن وليته [وه] — ولن تفعلوا — وجدتموه هادياً مهدياً يحملكم على الحق » وفي خبر آخر : « علي المحجة البيضاء » . وزعم أن السلف أخطأوا في توليتهم أبا بكر خطأ لا يكفرون به ولا يضلون لأنهم اجتهدوا [٤١ ب] آراءهم ، فلعل الاجتهاد لم يلحقهم كُفر ولا ضلال . وكان سليمان يزعم أن الله قد تعبد العباد بأن يجتهدوا آراءهم فيما لم ينص عليه ، قال : فلمّا أن كان النبي صلعم لم ينص على إمامة علي كما نص على القبلة والصلاة ولكن رغب فيها وأشار إليها على غير سبيل النص بما دلّ عليه من فضل علي كان سبيل إمامته سبيل الاجتهاد ، ومن اجتهد رأيه فأخطأ فيما لم ينص عليه فليس بعاص ولا معتب (?). وتبرؤوا من عثمان . وشهد على من حارب علياً بالكفر ، وقال في العلم بمثل قول البترية أصحاب الحسن بن حي ، وزعم أن الإمامة لا تصلح اليوم إلا في ولد فاطمة لقول النبي صلعم : « إني تارك فيكم ما إن تمسكتكم به لن تضلوا : كتاب الله وعترتي أهل

(٤) محظور : محظوراً ، الأصل .

(١٢) آراءهم : لآراءهم ، الأصل .

(١٣) عليه : علته ، الأصل ، وأضاف قبلها في الهامش « علي » (ينص على علته ؟)

(١٦) معتب (?): معلوت ، الأصل || وتبرؤوا ، كذا في الأصل .

(١٧) علياً : علي ، الأصل .

٦٩ راجع مقالات الإسلاميين ١٠٦٨-١١ و فرق الشيعة ٦٤٩-٩ (وانظر الفهارس) .

(٩-٨) الحديث ، انظر مثلاً كتاب تاج العقائد لعلي بن محمد بن الوليد (تحقيق عارف تامر) ٦٣-٣ .

(١٨-٤٥٠) الحديث ، انظر Conc. ٢٧١/١ آ.



- ٣ بيتي» ، قال : فعترة النبي صلّتم أهل بيته وهم ولد فاطمة وقد جاءت الأخبار عن النبي صلّتم في قول الله عزّ وجلّ : ﴿ إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ [٤٢/أ] البيت ويطهّرکم تطهيراً ﴾ [٣٣/٣٣] ، قال : على فاطمة والحسن والحسين هم « أهل بيتي » الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً ، وقال : هم الذين خرج بهم النبي صلّتم إلى المباهلة كما قال لنصارى نجران : ﴿ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثُمَّ نَبْتَهِلْ ﴾ [٦١/٣] ، فخرج النبي صلّتم بعليّ وفاطمة والحسن والحسين . قال : ووجدتُ الأعناق في كلّ عصر تمدّ إليهم بأكثر من مدّها إلى غيرهم ، فالأصلح أن يختار الناس إماماً من القوم الذين نمدّ إليهم الأعناق بأكثر من غيرهم .

اختلاف الزيدية في رؤسائهم ثلاث فرق : الجارودية أصحاب أبي الجارود ، والسلمانية أصحاب سليمان بن جرير ، والبترية أصحاب الحسن بن حيّ .

* *

- ٧٠ وقالت فرقة أخرى من الشيعة انفردوا من سائر فرق الشيعة يقال لهم الكُميلية وهم أصحاب كُميل بن زياد - وليس بكُميل بن زياد صاحب عليّ ابن أبي طالب عليه السلام - : كان عليّ بن أبي طالب [٤٢/ب] وصيّ النبي والخليفة على أمته من بعده ، وزعم أن الأمة كلّها كفرت وارتدت بعد النبي صلّتم لأنّها لم تسلّم الإمامة لعليّ ولم تقرّ له بالوصيّة وكفر علىّ بترك منازعتهم ومنعهم أن يعقدوا الإمامة لأبي بكر .
- ١٨ فهذه حكاية أقاويل الشيعة الذين لم يقولوا بنسب الإمامة .

(٩) نمد ، الأصل ولعله « تمد » .

٧٠ راجع مقالات الإسلاميين ١٧، ٤-٧ والمقالات لسعد بن عبدالله القمي ١٤، ١٠-١٥ (حيث تسمى هذه الفرقة « الكاملية ») ومجلة Oriens ج ١٦ (١٩٦٣) ص ١٠٢-١٠٣ .



مذاهب القائلين بالنسق

٧١ وأما فرقة الذين أثبتوا الإمامة لعليّ بن أبي طالب بعد النبيّ صلّعم
٣ ثمّ للحسن ثمّ للحسين <ثمّ لعليّ بن الحسين ثمّ لمحمد بن عليّ> فإنّهم اختلفوا
بعد محمد فرقتين :

فرقة صارت إلى محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن عليّ المقتول
٦ بالمدينة وزعموا أنّه هو الإمام والمهديّ القائم في آخر الزمان الذي بشرّ به النبيّ
صلّعم وهو عندهم حيّ لم يمّت بجبل يقال له الطّميّة وهو الجبل الذي في طريق
مكة بجذاء الحاجر ، وكان رئيس هذه الفرقة المغيرة بن سعيد مولى خالد بن عبدالله
٩ القسريّ فسُمّوا المغيريّة .

٧٢ وأما الفرقة [٤٣آ] الأخرى فإنّهم صاروا إلى جعفر بن محمد وقالوا
بإمامته ، فسماهم المغيرة الرافضة لأنّهم رفضوه ولم يخرجوا معه . — وقال قوم :
١٢ بل زيد بن عليّ الذي سمّى أصحاب الإمامة رافضةً لأنّهم رفضوه ولم يخرجوا معه .
٧٣ ثمّ إنّ أصحاب جعفر بن محمد اختلفوا بعده على ستّ فرق :

فرقة منهم قالوا : جعفر بن محمد حيّ لم يمّت لأنّه قائم آل محمد وهو
١٥ المهديّ الذي بشرّ به النبيّ صلّعم ، فسمّيت لدى الشيعة النّاوسيّة .

٧٤ وقالت فرقة منهم : الإمام بعد جعفر بن محمد عبدالله بن جعفر لأنّه
أكبر ولده الذين خلفهم فسُمّوا الفطحيّة لأنّ عبدالله بن جعفر كان يعرف بالأفطح .

(٢) فرقة : لفرقة ، الأصل .
(٤) محمد : محمد صلّعم ، الأصل (وليس هو محمد رسول الله ولكنه محمد بن عليّ ؛ انظر مقالات
الإسلاميين ٥٠٢٤-٩ والخ) .
(١١-١٢) وقال قوم ... معه : بالهامش .
(١٥) فسميت : قسمت ، الأصل || لدى ، غير واضح في الأصل .

- ٧١ راجع فرق الشيعة ١٦٠٥٣-٥٤٠٤٤ ومقالات الإسلاميين ٥٠٢٤-١٣ .
٧٢ راجع فرق الشيعة ١٠٠٥٤-١١ وتاريخ الطبري ١٧٠٠/٢ .
٧٣ راجع مقالات الإسلاميين ٩٠٢٥-١٣ وقرق الشيعة ٩٠٥٧-١٥ .
٧٤ راجع مقالات الإسلاميين ١٢٠٢٧-٣٠٢٨ وقرق الشيعة ٦٥-٦٦ .



- ٧٥ وقالت «فرقة» : الإمام بعد جعفر بن محمد إسماعيل بن جعفر لأن الوصية كانت لإسماعيل في حياة أبيه ، وهؤلاء الخطائية أصحاب أبي الخطاب الذي خرج بالكوفة فقتله عيسى بن موسى بن عليّ العباسي .^٣
- ٧٦ وفرقة زعمت أن الإمام بعد جعفر بن محمد موسى بن جعفر صاحب الواقعة .
- ٧٧ ثم إن أصحاب محمد بن إسماعيل افترقوا بعد موته فرقتين : فرقة منهم قالت : الإمام محمد بن جعفر [٤٣ ب] وهم السمطية .
- ٧٨ وفرقة قالت : بل هو أكبر ولد جعفر الذين خلفهم وهو عبدالله ابن جعفر ، فلما مات عبدالله رجع أصحابه فقالوا بإمامة موسى بن جعفر وزعموا أنه وصي عبدالله بن جعفر .^٩
- ٧٩ فلما مات موسى بن جعفر افتقرت أصحابه ثلاث فرق :
- ١٢ فرقة وقفت عليه وزعمت أنه حيّ لم يمت وأنه لا يموت حتى يملك شرق الأرض وغربها ، وهؤلاء هم الواقعة .
- ٨٠ وفرقة قطعت على موت موسى وذكرت أن الإمام بعده عليّ بن موسى الرضي ، فسُموا القطعية لأنهم قطعوا على موت موسى .^{١٥}
- ٨١ وفرقة شكّت في أمره وقالت : لا ندري أحى هو أم ميت ، ومضوا على الشكّ حيناً ، ثم مال أكثرهم إلى عليّ بن موسى فقالوا بإمامته وقطعوا على

(٨) هو : هي ، الأصل .

(١١) افتقرت : افترقوا ، الأصل .

٧٥ راجع فرق الشيعة ١٧٠٥٨-٤٠٥٩ .

٧٦ و٧٩ راجع مقالات الإسلاميين ٩٠٢٨-١٤ وفرق الشيعة ٩٠٦٦ و ١٣٠٦٧-١٣٠٦٨ .

٧٧ راجع مقالات الإسلاميين ٧٠٢٧-١١ وفرق الشيعة ١٥٠٦٤-٧٠٦٥ .

٧٨ قابل ٧٤ .

٨٠ راجع مقالات الإسلاميين ١٧-١٨ وفرق الشيعة ٨٠٦٧-١٢ .

٨١ راجع مقالات الإسلاميين ٧٠٢٩-١٠ وفرق الشيعة ٦٩-٧٠ .

موت أبيه ، وصارت بقيّتهم إلى الوقف على موسى وزعموا أنّه حيّ لم يمّت وأنّه مهديّ هذه الأمة وقائم آل محمد صلّعم الذي يملأ الأرض عدلاً وقسطاً .

وإلى هذا الموضع انتهى اختلاف أصحاب الإمامة القائلين بالنسق [٤٤آ] ٣
في الوقت الذي كتبنا فيه كتابنا هذا .

وهم عشر فرق : المغيرة والجعفرية والناوسية والقطعية والخطائية والسمطية ٦
والموسائية والقطعية والواقفية والشكائية .

* *

ذكر اختلاف المعتزلة في الإمامة

- ٨٢ المعتزلة كلّها صنفان : صنفٌ أوجبوا الإمامة وزعموا أنّ نصب الإمام فرض على الأمة في عقد الدين ، وصنفٌ أنكروا وجوب الإمامة وزعموا أنّ المسلمين أن يقيموا إماماً ولمّ أن لا يقيموه ، وليس أحد الأمرين بأولى من الآخر ؛ وشبهوا ذلك بالصلاة بإمام وبغير إمام . قالوا : وكلّ ذلك حسن ، أيّ ذلك فعّله الإنسان فجائز . وزعموا أنّ الذي يجب على الناس أن يعلموا ما يلزمهم من الفرائض كلّ إنسان في خاصّة نفسه ، فإذا حدث أمر يحتاجون فيه إلى حضور حاكم مثل قطع السارق وجلد الزاني [٤٤ ب] وجهاد العدو نظروا إلى رجل من خيارهم فيقيموه لذلك ، فإذا انقضى ذلك العرض زال حكمه ولم يكن إليه من الأمر شيء وإنّما هو رجل من المسلمين ؛ كالقوم الذين يقدّمون الرجل يومئذ . ثمّ فإذا انقضت الصلاة زالت إمامته ولم يكن له أن يعود لإمامتهم إلّا برضى منهم . وأصلهم في هذا أنّ النبيّ صلّتم توفّي ولم ينصب للناس إماماً ، قالوا : فلو كانت الإمامة من عقد الدين كان النبيّ صلّتم قد نصب للناس إماماً ونصّ عليها كما نصّ على القبلة والصلاة والزكاة .
- ٨٣ وزعموا أنّ حكم الإسلام مخالف لسائر حكم الأمم في إقامة الملوك واتّخاذ الممالك لأنّ النبيّ صلّتم لم يكن ملكاً ولم يملك على أمته أحدًا . قالوا : والملك يدعو إلى الغلبة والاستيثار ، وفي الغلبة والاستيثار فساد الدين وإبطال أحكامه والرضى بأحكام الملوك المخالفة لحكم الكتاب والسنة . قالوا : وخلع الملك عند وقوع الأحداث منه موجب لاختلاف الأمة وانتشار [٤٥ آ] الكلمة وسفك الدماء وتعطيل الأحكام ، وقد أوجب الله عزّ وجلّ على المسلمين منع كلّ من حاول أن يغيّر شيئاً من أحكامه والملوك غير مأمومين على التبديل والتغيير وإزالة الأحكام عن مواضعها ؛ وإذا كان هذا هكذا فكذلك أحدث الإمام حدثاً

(٤) أن يقيموا : أن يقوموا ، الأصل .

(٦) فجائز : فجايز ، الأصل .

(٩) فيقيموه ، غير واضح في الأصل || العرض ، كذا في الأصل ولعله « الغرض » .

(٢٠) منع ، انظر ص ٤٨ س ١ : مع ، الأصل .



فواجب على الأمة منعه وفي هذا تناقص الدين وفساده والاشتغال لمجاهدة الأئمة والخوف من غلبة الملوك ، ولا سيما إذا كان أهل البغي والفساد شأنهم الميل إلى الملوك وتصويب أفعالهم والمحاماة عنهم والانتصار لهم . قالوا : وإذا كان هذا هكذا فالأصلح للناس أن لا يتخذوا إماماً وإن اتخذوه فالفرض عليهم خلعه متى تعمّد شيئاً من إزالة أحكام الدين ، فإن لم يخلع نفسه جاهدوه . وهذا قول صوفيّة المعتزلة الذين يقولون بتحريم المكاسب ، منهم أبو عمران الرقاشي^٦ وفضل الحداثي^٣ وحسين الكوفي^٩ .

وأيضاً اختلاف المعتزلة في وجوب الإمام ، وهم صنفان : صنف أوجبوا إقامة إمام واحد إذا أمكنهم ذلك يكون عالماً [٤٥ ب] بالكتاب والسنة عاملاً بهما ، وصنف أنكروا أن يكون إقامة الإمام واجبة في عقد الدين .

اختلاف المعتزلة القائلين بوجوب الإمام

١٢ ٨٤ ثم اختلف القائلون بوجوب الإمامة من المعتزلة فصاروا فرقتين : فرقة قالت بإمامة المفضل وزعموا أنه جائز أن يعقد المسلمون الإمامة لرجل وهم يعلمون أن في الأمة من هو أفضل منه .

١٥ وفرقة قالت بإمامة الفاضل وزعموا أنه لا يجوز أن يتولّى مفضل على فاضل .

(١) الاشتغال : الاشتغال ، الأصل .

(٣) المحاماة : المحامات ، الأصل .

(٦) الرقاشي ، طبقات المعتزلة ١٢٠٧٧ : الرقاس ، الأصل || فضل الحداثي ، انظر الشهرستاني

٦٤٤٢ : فصل الجدي ، الأصل .

(١٢) القائلون : القائلين ، الأصل .

(١) والاشتغال لمجاهدة الأئمة : في النص بعض الاضطراب ، ويمكن ان يقرأ على ان اللام فيه للتعليل .



مذهب القائلين بإمامة الفاضل

- ٨٥ وأما القائلون بإمامة الفاضل فإنهم زعموا أنه ليس بعد النبوة منزلة أفضل من الإمامة ، قالوا : فكما كان النبي صلعم أفضل الناس في عصره فكذلك الإمام لا يكون إلا أفضل الناس في عصره لأن منزلة الإمام في الفضل هي المنزلة التي تلي منزلة النبي صلعم . واحتجوا أيضاً في ذلك فقالوا : وجدنا [٤٦ آ] الإمام هو الذي يؤدّب الأمة ويعرفها معالم دينها فلا يجوز أن يكون المؤدّب إلا أفضل من المؤدّب . والذين يذهبون إلى هذا المذهب من المعتزلة عمرو بن عبيد وصالح بن عمرو الأسواري وأبو الهذيل العلاف وإبراهيم النظام وضرار وحفص الفرد ومن قال بقولهم .

مذاهب القائلين بإمامة المفضول

- ٨٦ وأما القائلون بإمامة المفضول من المعتزلة فإنهم زعموا أن النبي صلعم قد كان يولّي المفضول على الفاضل في جيوشه وسراياه وأنه ولّى عمرو بن العاص في غزوة ذات السلاسل على جيش فيه أبو بكر وعمر وأبو عبيدة ، وهؤلاء أفضل من عمرو بن العاص . قالوا : ولّى زيد بن حارثة في غزاة مؤتة على جعفر بن أبي طالب فقال : زيد أمير الجيش ، فإن أُصيب فجعفر ! وجعفر أفضل من زيد . ولّى أسامة بن زيد على جيش فيه أبو بكر وعمر ولم يعلم إلا أنه لم يزل يوصى [٤٦ ب] في مرضه الذي توفّي فيه أن يُنفذ جيش أسامة فلم ينفذ إلا بعد أن قبضه الله عزّ وجلّ إليه . قالوا فيمن يستنّ بسنة رسول الله صلعم في الإمامة : إذا رأينا رجلاً تجمع عليه الكلمة ولم يكن ساقط العدالة

(١٨) ينفذ : ينفذ ، الأصل .

- ٨٦ راجع كتاب التنبيه للملطي ٢٧، ١٢-٢١ .
 (١٢-١٣) راجع تاريخ الطبري ١/١٦٠٤-١٣ .
 (١٤-١٥) راجع تاريخ الطبري ١/١٦١٠-١٥١٧ .
 (١٦-١٨) راجع تاريخ الطبري ١/١٧٩٤-١٧٩٦ .



وكان معه علم بالكتاب والسنة وليناه أمر الأمة وإن كان فيهم من هو أفضل منه وأوسع علماً. والقائلون بهذا القول من المعتزلة وأصل بن عطاء وبشر بن خالد وبشر بن المعتمر وأبو موسى المردار ومن قال بقولهم.

الذين قالوا بالإمام صنفان كما ذكرنا: صنف يقولون بإمامة الفاضل ولا يميزون إمامة المفضل، وصنف يميزون إمامة المفضل والفاضل جميعاً.

اختلاف القائلين بإمامة الفاضل من المعتزلة

٨٧ زعم أبو الهذيل وإبراهيم النظام وضرار وحفص الفرد ومن قال بقولهم من المعتزلة أن أبا بكر كان أفضل الناس بعد النبي صلعم، واعتلوا [٤٧آ] في ذلك بأن أصحاب النبي صلعم قدموه في الإمامة على سائر الناس. قالوا: ووجدنا المفضل لا يتولى على الفاضل إلا بإحدى خلتين، إما بأن يغلب المفضل الأمة على أمرها ويتولى على الفاضل - والناس لذلك كارهون - ، وإما بأن يكون الذين يتولون اختيار الأحكام غير مناصحين للأمة ولا ناظرين ولا محتاطين في حسن الاختيار لإمام يرعاها فيتحرّفون عن الفاضل البارع إلى المفضل الناقص. وقالوا: كما وجدنا إمامة أبي بكر قد زال عنها هذان الأمران ، وذلك أنه لم يستكره الأمة ولم يغلبها على الإمامة - ولو كان ذلك لجاءت الأخبار به ، وكان الذين عقدوا إمامته خيار الخلق والحجة وهم الذين خلفهم الرسول لأدابه ، وباجتماع منهم عليه وقد قال النبي صلعم: « ولم تكن أمتي لتجتمع على ضلالة » - علمنا أن أبا بكر إنما عقد له المسلمون الإمامة لأنه أفضلهم عندهم. وقالوا [٤٧ب] مثل ذلك في عمر أنه أفضل الناس بعد أبي بكر، وأن عثمان أفضل الناس بعد عمر في الوقت الذي ولى إلى ست سنين من خلافته.

(١) معه ، غير واضح في الأصل .

(٣) المردار : الفرد ، الأصل .

(١١) والناس ... كارهون : وللناس ... كان هون ، الأصل .

٨٧ راجع فرق الشيعة ١١، ٥-١٥ .

(١٧-١٨) الحديث ، انظر Conc. ٥١٨/٣ ب .

اختلاف القائلين بإمامة الفاضل من المعتزلة في مولاة عثمان

٨٨ ثم اختلفوا في مولاة عثمان ، فقال أبو الهذيل وإبراهيم النظام ومن قال بقولها : قد أجمع المسلمون على أن عثمان قد كانت منه أحداث ، وأجمعوا على أن المسلمين أنكروا عليه تلك الأحداث ، وقد اختلف أهل الرواية فيها ولم يصححوا عليه من طريق النقل حَدَّثَنَا واحدًا بعينه . قلنا : اضطربت الأخبار علينا لم ندر ما تلك الأحداث أصغائر هي أم كبائر . فنحن نقف في أمر عثمان في الست الأواخر من سنه وهو الوقت الذي أحدث فيه لا نتولاه ولا نتبرأ منه لأن تلك الأحداث إن كانت صغائر فهو مؤمن وإن كانت كبائر فهو فاسق ضال .

٨٩ وأثبتوا [٤٨آ] إمامة علي فقالوا : كان أفضل الناس في الوقت الذي عُقد له الخلافة ، ووقفوا [في الح] رب التي كانت بينه وبين طلحة والزبير وزعموا أنهم أكفاء في العدالة وإن كان علي أفضلهم . قالوا : وقد اختلفت الأخبار علينا في السبب الذي حارباه فيه ، فقال قوم : إنما حارباه ليردّ الأم [ر] شوري وزعموا أن إمامته كانت عن غير شوري . وقال قوم : بل حارباه لأنه ضمّ إليه قتل عثمان ومنعهم من أوليائه ، قالوا : وهذا حدث يجب على الأمة أن تنكره على الإمام فإن رجع وإلا كان الفرض عليها أن تخلعه ، فإن خلع نفسه واعتزل الإمامة وإلا كان الفرض عليهم أن يجاهدوه . وقوم زعموا أنها حارباه لأنه أكرهها على بيعته ، ورووا عنها أنها قالوا : بايعنا والسيف على رقابنا ، والمكره لا بيعة له والمستكره للناس على أن يبايعوه ليس بإمام . وقال قوم : بل ادّعوا عليه هذه الدعاوى وأنكر علي دعاويهم . - وفي كل هذا قد جاءت الأخبار عنهم . [٤٨ب]

(١٣) قوم : القوم ، الأصل .

(١٦) تخلعه : تجمله ، الأصل .

(١٨) قالوا : قالوا ، الأصل .

٨٨ انظر مقالات الإسلاميين ٣، ٤٥٥ .

٨٩ راجع فرق الشيعة ١٦٠١-١٦١٢ و ١٤٠١٣-١٨ .

(١٥) أوليائه ، يعني أولياء عثمان (راجع ص ١٨ س ١٠) .



- ٩٠ قالوا : فلا سبيل [للقوم إلى معرفة السبب الذي عليه أفضّل الناس]
 لأنّ ذلك لا يُدرك إلّا من طريق الخبر [والخبر] عنهم مضطرب مختلف فيه ،
 ٣ فنحن نشهد [لعلّى بال] إمامة لأنّه قد بايعه قوم من أصحاب النّبىّ [رسول] الله
 عليهم السلام تُعقد بمثلهم الإمامة ، ونق[ف في على] وفي طلحة والزبير فلا
 نتولّاهم جميعاً و[لا نتبرأ] منهم ولكن نتولّى كلّ واحد منهم على [الانفراد] ، ونعلم
 ٦ أنّه لا بدّ من أن يكون إحدى الطائفتين عند الله صلحاء إمّا طلحة والزبير
 وأصحّ [أصح] وإمّا على وأصحابه . وزعموا أنّ سبيلهم سبيل [المتلاعنين] اللذين يُعلم
 أن أحدهما كاذب وإلّا لكان ليس بكاذب وأحدهما ضالّ والآخر ليس بضالّ ،
 ٩ فيجب على الناس أن يتولّوا كلّ واحد من المتلاعنين على الانفراد وتقبل
 شهادته مع [بيّنة] ولا يتولّيان إذا اجتمعا ولا تقبل شهادتهما معاً . قالوا : وكذلك
 لو شهد علىّ بن أبى طالب وطلحة على أمر لم تقبل شهادتهما [٤٩] لأنّا
 ١٢ نعلم أنّ أحدهما غير [مقبول] ، ولو شهد علىّ وأبو هريرة قبلنا شهادتهما . قالوا :
 ولا يجوز أن يكون رجلان يتبرأ أحدهما من صاحبه ويلعنه ويستحلّ سفك دم[ه]
 مقبولين تقيّين وليّين لله . وإلى هذا القول يذهب [و]أصل بن عطاء وعمر
 ١٥ ابن عبيد .

قول الضراريّة

- ٩١ وخالف هذه الفرقة [من المعتزلة القائلين بإمامة الفاضل ضرار وحفص
 ١٨ الفرد ومن قال بقولهما ، فزعموا أنّهم لا يتولّون عليّاً ولا طلحة ولا الزبير ولا أحداً
 ممّن شهد حرب الجمل ولا يتبرّؤون منهم ولا يترحمون [عليهم] لأنّهم لا يأمنون
 أن يترحموا على رجل فاسق ضالّ عند الله . قال : وإنّما سبيل من شهد
 ٢١ ذلك الحرب عندنا سبيل رجلين دخلا بيتاً فسمعنا أحدهما يقول « الله ثالث ثلاثة »

(١٤) مقبولين تقيّين وليّين : ... ان تقيان وليان ، الأصل .

- ٩٠ راجع فرق الشيعة ٢٠١٢-٧ و ١٤٠١٣-١٨ ومقالات الإسلاميين ١٤٥٧-٥ وأصول
 الدين للبغدادى ١٤٠٢٩٠-٢٠٢٩١ .
 ٩١ قابل فرق الشيعة ١٠١٢-٢ .



أو يكفر بضرب من الكفر وقد كانا قبل ذلك مؤمنين فدخلنا البيت لننظر من القائل فوجدناهما ميّتين ، قالوا : فنحن لا نتولاهما ولا نتبرأ منها [٤٩ ب] على الجمع ولا على الانفراد لأننا نعلم أن أحدهما كافر فلا نأمن أن نتولّى الكافر ونترحم عليه .

الهشامية

٩٢ وقال هشام بن عمرو الفوطي والقاسم بن الخليل الدمشقي وهما ممن يقول بإمامة الفاضل : إن علياً وطلحة والزبير لم يتحاربوا ولم يتبرأ بعضهم من بعض وإنما اجتمعوا بالبصرة لينظروا في أمر الناس لما اختلفوا فيه من قتل عثمان ومن قتلتهم وأين هم فتسرّع من أحد العسكريين فنشبت الحرب بينهم وعليّ وطلحة والزبير كارهون لذلك . قالوا : وأصاب مروان بن الحكم من طلحة غرة وهو ينهى الناس عن القتال فرماه بسهم فقتله ، وانصرف الزبير إلى منزله فلقبه عمرو بن جرّموز بوادي السباع فقتله وتحاجز الناس . فهؤلاء يتولّون علياً وطلحة والزبير وعائشة ولا يتبرّؤون من جماعتهم .

قول بدعية المعتزلة

٩٣ ولضرار [٥٠ آ] وحفص الفرد قول في الإمامة <مختلف> من سائر الفرق . وهما ممن يقول بإمامة الفاضل . زعما أنه إذا اجتمع رجالان يصلحان للإمامة أحدهما قرشي والآخر نبطيّ أن الفرض على المسلمين أن يولّوا الإمامة النبطيّ لأنه إن أحدث ثم أرادوا خلعه لم يكن له عشيرة تمنعه ، وكان ذلك

(٨) بالبصرة : بالنصرة ، الأصل || اختلفوا ، غير واضحة في الأصل || قتل : قبل ، الأصل .
(١٢) عمرو ، انظر ص ١٧ س ٢٣ : غير ، الأصل || فقتله : قتله ، الأصل .
(١٧) يولّوا : تولّوا ، الأصل || الإمامة ، انظر ص ٥٩ س ٤ : الأمة ، الأصل .

٩٢ راجع كتاب الانتصار للخياط ١٨٠، ١٦٨-١٦٩، ٧٠ .

٩٣ راجع فرق الشيعة ١٠، ١٣-١٥ ومقالات الإسلاميين ٤٦٢، ١٢ .



أمن من سفك الدماء وانتشار الأمة واختلاف الكلمة كما اختلف في عثمان لما حاول الناس خلعه ووجد من ليس بأهل للإمامة السبيل إلى الدعاء إلى نفسه حتى غلب الأمة على أمرها وغضبها إمامتها . ٣

فهذا اختلاف القائلين بإمامة الفاضل من المعتزلة ، وهم ثلاثة أصناف :
العمريّة وهم أصحاب عمرو بن عبيد وصالح بن عمرو الأسواريّ وأبي الهذيل وإبراهيم النظام وهم الذين تولّوا عليّاً وطلحة والزبير على الانفراد ولم يتولّوهم معاً ، ٦

والهشامية أصحاب هشام بن عمرو وهم الذين تولّوا عليّاً وطلحة والزبير وزعموا أنّهم لم يتحاربوا ، [٥٠ ب] ٩
والضراية أصحاب ضرار وحفص الذين وقفوا في أمر عليّ وطلحة والزبير .

اختلاف القائلين بإمامة المفضول من المعتزلة

٩٤ قال بشر بن المعتمر ومن قال بقوله : كان عليّ أفضل الناس بعد النبيّ صلّعم وكان أبو بكر يليه في الفضل إلا أنّ قريشاً كانت أميل إلى أبي بكر منها إلى عليّ لأنّ عليّاً كان قد وتر منها وقتلها في غزوات النبيّ صلّعم ، فكره أصحاب محمد أن يولّوا عليّاً فختلفت الكلمة ، فولّوا أبا بكر وكان دونه في الفضل غير أنّ تخلّفه عنه لم يكن يقعد به عن أن يكون مضطرباً بالإمامة . قالوا : وكان أبو بكر في تلك الحال أصلح للأمة على هذه العلة . ١٢

٩٥ واحتجّوا في ذلك أنّ عليّاً كان أفضل الناس بعد النبيّ صلّعم بأن قالوا : إنّنا وجدنا الفضل في الدين إنّما يُنال بالعلم والعمل ، فلمّا اعتبرنا علم أصحاب النبيّ صلّعم وعملهم على ما تناهت به الأخبار [٣١ آ] إلينا عنهم وجدنا عليّاً أرجحهم علماً وأفضلهم عملاً ، وذلك أنّنا إذا قلنا : من كان أقدم المسلمين إسلاماً ؟ قال قوم « عليّ » وقال قوم « أبو بكر » وقال قوم « زيد » وقال قوم « خبّاب » ، فقلنا لا أقلّ من أن نجعل عليّاً واحداً من هؤلاء ، فلا نقضى ٢١

(٣) الأمة ، كذا في الأصل ولعله « الأمة » .

(٨) الهاشمية : الهاشمية ، الأصل .

(٢٣) قلنا : قلنا ، الأصل .



- له بأنه أقدمهم إسلاماً ولا عليه بأنّ إسلامه متأخّر عنهم وإن كانت الأخبار
في أنّ عليّاً كان أقدمهم إسلاماً أشهر وأكثر . وإذا قلنا : من كان أعظم أصحاب
رسول الله صلّهم جهاداً وأقتلهم للأكفاء وأشدّهم بذلاً لمهجته في الحرب ؟
فالقائلون « عليّ » و« الزبير » و« عمر » و« أبو دُجّانة » و« البراء بن مالك » غير
أنّهم قد أجمعوا أنّ عليّاً من الأكفاء والأقران ما ليس لأحد منهم ، فقلنا لا أقلّ
من أن نجعله رجلاً من هؤلاء ولا يُحتسب بما له من الفضل عليهم . وإذا قلنا :
من كان أعلم أصحاب رسول الله صلّهم ؟ قال قوم « معاذ بن جبل » و« عمر »
و« عبدالله بن مسعود » و« عليّ » غير أنّهم أجمعوا أنّ عليّاً [٣١ ب] يُسأل
ولا يُسأل ، فقلنا لا أقلّ من أن نجعله كأحدهم في العلم ولا يُحتسب بما جاء
من الأخبار في فضله عليهم . وإذا قلنا : من كان أزهدهم في الدنيا ؟ قال قوم
« أبو ذر » وقال قوم « عمر » وقال قوم « سلمان » وقال قوم « أبو الدرداء » وقال
قوم « عليّ » غير أنّهم قد أجمعوا أنّ عليّاً ملك رقاب العرب والعجم وبيوت
الأموال فكان إذا أتى بالمال قسمه في الناس ولا يدّخر شيئاً منه ثم يكنس بيت
المال ويرشه ويقول : « يا صفراء ويا بيضاء ، غرّى غيرى ! » وكان يقول إذا
قسم الأموال في الناس :

١٥

هذا جنّاي وخيارُهُ فيه إذ كلُّ جانٍ يدُهُ إلى فيه .

- فقلنا لا أقلّ من أن يكون عليّاً كأحدهم . — قالوا : فلمّا رأينا عليّاً قد شارك
كلّ ذي فضل من أصحاب رسول الله صلّهم وبان هو بفضائل لم يشركوه فيها
علمنا أنّه أفضل الناس من بعد النبيّ صلّهم فوجب علينا أن نفضّله [٣٢ أ]
على سائر أصحاب النبيّ صلّهم .

- ٩٦ وقول بشر بن المعتمر وأصحابه في الستّ السنين الأولى من خلافة عثمان
< . . . > وتبرّؤوا منه فيما بعد ذلك للأحداث التي كانت منه وتبرّؤوا من طلحة

(٤) البراء بن مالك : الندا ابن ملك ، الأصل .

(٩) جاء : حار ، الأصل .

(١٦) البيت ، انظر Lane, Lexicon « جَنَى » .

٩٦ راجع فرق الشيعة ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣ .

والزبير وشهدوا عليها بالفسق والضلال وزعموا أنَّها ركبوا وخرجوا على إمام المسلمين وبغيا عليه ، وقد قال الله عزَّ وجلَّ ﴿فَقَاتِلُوا آلَ بَنِي نِعْمَانَ﴾ [٩/٤٩] فكان واجباً على المسلمين قتالهم والبراءة منها . ٣

قول العامة من المعتزلة القائلين بإمامة المفضل

٩٧ زعمت هذه الفرقة أنَّه لا يجوز أن يولَّى المفضل على الفاضل إلاَّ لعلَّة يخافها الناس ، فإذا زالت تلك العلَّة وأمن الذين يختارون الإمام للامَّة فالفرض عليهم أن يولِّوا الفاضل وأن لا يعدلوا بالإمامة عنه إلى المفضل لأنَّه في تلك الحال أصلح للامَّة من المفضل . ٦

٩٨ ووقفوا في أبي بكر فقالوا [٣٢ب] : قد كان يجوز أن يكون أفضل الناس بعد النبيّ صلَّيَّ الله عليه وآله ، ويجوز أن يكون قد كان في الامَّة من هو أفضل منه . وإن كان أفضل الامَّة عند أصحاب النبيّ صلَّيَّ الله عليه وآله فهو إمام لم تُعقد له الإمامة لعلَّة من العلل أكبر من فضله وتقدُّمه على سائر أهل عصره في الأمور التي يستحقُّ بها الإمامة من العلم والعمل . وإن كان في الامَّة من هو أفضل منه عندهم فصرفوا الإمامة إلى أبي بكر - وهو المفضل - وتركوا ذلك الفاضل وإنما فعلوا ذلك لعلَّة خافوها ، وليس يُتَّهم القومُ لأنَّهم الحجَّة وأهل الدعوة والسُّفراء بين الرسول والامَّة والخطأ والتبديل غير جائز عليهم إذ كانوا هم الحجَّة علينا بعد الرسول صلَّيَّ الله عليه وآله فيما نقلوا من شرائع الدين ، والله جلَّ ثناؤه لا يحتجُّ بمن يجوز عليه التبديل . فأما العلَّة التي أنكروا أن يكون أفضلُ أصحاب رسول الله صلَّيَّ الله عليه وآله معلوماً عندنا اليوم فإنَّهم [٣٣آ] قالوا : إننا وجدنا معرفة الأفضل منهم لا تُدرك إلاَّ بالخبر والخبر غير المشاهدة والأخبار في تفضيل بعضهم على بعض مختلفة ، فلا سبيل لنا إلى معرفة أفضلهم ، ونزعم أن من أفضل رجلاً من أصحاب النبيّ صلَّيَّ الله عليه وآله على سائر الصحابة فقد قال في ذلك بغير علم . ٩ ١٢ ١٥ ١٨ ٢١

(٢٠) مختلفة : مختلف ، الأصل .

(٢١) نزع : يزعم ، الأصل .



مذهب أبي بكر الأصم في الإمامة

٩٩ وقال عبد الرحمان بن كيسان المعروف بأبي بكر الأصم وهو أحد القوم الذين يرون إمامة المفضلول إلا أن علته مخالفة لعلل القوم وذلك أنه زعم أن الناس قد يولّون الإمامة رجلاً يكون أفضلهم عندهم في الوقت الذي يُعقد له فيه الإمامة ويجوز أن يظهر في الأمة بعد ذلك من هو أفضل منه ، وذلك أن الناس يتلاحقون في الفضل فيكون الإنسان اليوم مفضولاً وغداً فاضلاً ويكون اليوم جاهلاً وغداً عالماً . قال : فليس للناس أن يخلعوا إمامهم [٣٣ ب] لأن رجلاً من الأئمة صار أفضل منه ، ولو كان هذا لهم كانوا في كل يوم يخلعون إماماً ويولّون آخر . قال : وإذا كان الدين مانعاً من هذا فإمامة المفضلول جائزة على هذا الوجه ، لأنه قد يجوز أن يكون الإمام اليوم أفضل الأمة وأعلمها وأن هذه < حاله > ما لم يلحق به رجل فيصير أفضل منه ، فيكون الإمام في هذه الحال مفضولاً .

١٠٠ وزعم أن أبا بكر كان أفضل الناس بعد رسول الله صلّتم وكذلك عمر بعد أبي بكر ، ثم صار الأمر شورى فكان أفضلهم عبد الرحمان بن عوف . قال : وذلك أنه زهد في الإمامة وأخرج نفسه منها حيث لم يزهد فيها بقيّة الشورى بقوله « أنا أخرج نفسي من الإمامة ، وقلّدتني أمركم أختار لكم رجلاً منكم » ففعلوا ذلك واختار عثمان . قال : فدلّنا زهده في الإمامة على أنه أفضلهم ، ثم الذي يليه في الإمامة عثمان .

١٠١ ولم يثبت لعلّ الإمامة . وزعم [٣٤ آ] أن بيعته كانت عن غير شورى وأن أكفاه ونظراءه في الفضل نازعوه وأبوا أن يسلموا له الإمامة فحاربهم . قال :

(٩) آخر : آخر ، الأصل .

٩٩-١٠٤ راجع مقالة I. Goldziher في مجلة *Der Islam* ٦ (١٩١٦) ص ١٧٣-١٧٧ .

١٠٠-١٠٢ راجع مقالات الإسلاميين ٩٥٦، ٩-١١ و ٤٥٣، ١٣-١٥ .

١٠١ راجع ص ٥٣ ، ١٣-١٤ و ١٧-١٩ .

(١٥-١٧) راجع تأريخ الطبرى ١/٢٧٨٢ ، ٥-٧ .



والإمامة لا تعقد بالسيف ، وإنما تعقد لمن تمدّ إليه الأعناق طوعاً بعد النظر والتشاور ورضى الأمة واجتماع الكلمة .

- ٣ ١٠٢ وصوب معاوية في محاربة عليّ ومنعه من الشام حتى تجتمع الأمة على إمام ، قال : وذلك أن معاوية ولأه الشام عمر بن الخطاب وهو إمام قد اجتمع المسلمون على إمامته ، ثم أقره عليها عثمان وهو أيضاً إمام مجتمع عليه ، فلما قُتل عثمان كان الفرض على معاوية أن لا يسلم الشام إلا إلى إمام قد اجتمع عليه الناس ، فإن حاول آخر أن يغلبه عليها فالفرض عليه أن يحاربه .
- ٩ ١٠٣ وحكى عن أبي بكر الأصم قول آخر وهو شيء لا يوجد في كتبه وإنما يحكيه عنه خواص من أصحابه أنه كان يقول : جائز للناس أن يجتمعوا على إمام ، وجائز أن يفتروا في الأئمة في عصر واحد حتى يكون لأهل كل [٣٤ب] بلد إمام يختارونه وينصبونه للحكم بينهم إلا أنه يجب عليهم أن يكونوا أئمة متعاونين على البر والتقوى . فكان يزعم أن هذا هو الأصل في إقامة الأئمة ، قال : وذلك أن النبي صلّى كان إذا ظهر على دار من دور المشركين وأسلم أهلها استعمل عليها رجلاً يعلمهم شرائع الإسلام ويتولّى الحكم فيهم ويأخذ الصدقة من أغنيائهم ويؤدّيها في فقرائهم ويحارب بهم عدوهم إن كان عدو يازائهم . وكان عمّال النبي صلّى على البلدان أمراء عليها وأئمة لأهلها . قال : فلما قبض الله النبي صلّى ملك أهل الأمصار من أمورهم ما كان النبي صلّى يتولاه لهم من اختيار الأئمة ، فأهل كل بلد منهم بعد النبي صلّى لهم أن يختاروا لأنفسهم إماماً على السبيل التي كان يختار النبي صلّى .
- ١٥ ١٠٤ قال : ولهم أن يختاروا الاجتماع على إمام واحد إذا كان ذلك عندهم أصلح [٣٥أ] كما اجتمعوا على أبي بكر وعمر وعثمان . قال : وليس الصلاح في كل عصر أن يجتمع الناس على إمام واحد ، بل الصلاح لهم في

(٢) التشاور : التشاور ، الأصل .

(١٥) يؤدّيها : يودّها ، الأصل .

(٢٠) يختاروا الاجتماع : يختاروا على الاجتماع ، الأصل .

١٠٢ راجع أيضاً طبقات المعتزلة لابن المرتضى ١٨٠٥٦-١٦٠٥٧ .

١٠٤ قارن بالملل والنحل للشهرستاني ٨٠١-٤٠٨ .

مثل هذا العصر أن يفترقوا في الأئمة لأنّ إماماً واحداً لا يضبطهم ولا تجتمع عليه كلمتهم ولا يمكنه أن يعرف أهل الفضل في كلّ بلد ومصر حتى يدينهم منه ويشاورهم ويستعين بهم . وزعم أنّه تثقل الحنة على من أراده منهم من أهل الأمصار البعيدة والبلدان النازحة . قال : فالأصلح لهم في مثل هذا العصر أن يفترقوا .

- ٦ فهذا اختلاف القائلين بإمامة المفضول من المعتزلة وهم ثلاثة أصناف :
البشرية وهم أصحاب بشر بن المعتز الذين زعموا أنّ عليّاً أفضل الأمة بعد النبي صلّعم وأجازوا إمامة المفضول ،
٩ والأصفية وهم أصحاب أبي بكر الأصمّ القائلين بتجويز إمامة المفضول وتفضيل أبي بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف وعثمان على عليّ وحذف عليّ من الإمامة ، [٣٥ ب]
١٢ والجمهور من المعتزلة البغداديين الذين أجازوا إمامة المفضول ولم يفضلوا عليّاً على أبي بكر ولا أبا بكر على عليّ .

* *

مذاهب المرجئة في الإمامة

- ١٠٥ المرجئة كلّها تقول بإمامة الفاضل ولا يجيزون إمامة المفضول بوجه من الوجوه وينكرون قول من زعم أنّه يتولّى مفضول على فاضل إذا كانت علّة يخاف معها الانتشار. ويزعمون أنّ تلك العلّة لا تخلو من أن تكون بين أهل العدالة فإنّ ذلك مزيل لعدالتهم إذا مالوا إلى المفضول وتركوا الفاضل ، وفي هذا ما يدلّ على أنّهم غير ناصحين ولا محتاطين للأمة . وإن كانت العلّة من أهل الفسق فعلى علماء الأمة وعدوها الذين لمثلهم تعقد الإمامة أن يعظوم ويعرفوهم ما لهم من الخطّ في ولاية الفاضل وما يلحقهم من الضرر في الدنيا والدين بتولية المفضول وإيثاره بالإمامة على الفاضل ، وإن أبوا أن يرجعوا ويعترفوا [٣٦٦] بما يجب عليهم أمضى أهل العدالة العقد للفاضل وجاهدوا من دُفع عن الإمامة . وهذا قول يُنسب إلى غيلان أبي مروان وإلى أبي حنيفة النعمان بن ثابت وإلى الجهم بن صفوان ، وهؤلاء أعلم المرجئة ورؤساؤهم . ١٢

اختلاف المرجئة في الإمامة

- ١٠٦ ثمّ اختلفوا فقال أبو حنيفة : لا يجوز أن يكون الإمام إلّا رجلاً من قريش ، واحتجّ بالخبر عن النبيّ صلّعم : « الأئمة من قريش » ، حدّثونا بذلك عن أبي أسامة قال : أخبرنا عوف عن زياد بن مخراق عن أبي كنانة عن أبي موسى الأشعريّ قال : قام رسول الله صلّعم على باب بيت فيه نفر من قريش فأخذ بعضهم الباب فقال : أهل في البيت إلّا قرشيّ ؟ قالوا : ١٨

(٧) الإمامة : الا الامامة ، الأصل .

(١٢) رؤساؤهم : رساؤهم ، الأصل .

(١٦) مخراق ، تهذيب التهذيب ٣/ ٣٨٣ : مخراق ، الأصل .

١٠٦ راجع فرق الشيعة ١٠٤-٤ .

(١٥) الحديث ، انظر Conc. ١/ ٢٩٢ .

(١٦-٣٠٦٠) الحديث ، انظر Conc. ٢/ ٢٣٧ (وخصوصاً مسند ابن حنبل ٤/ ٣٩٦) .

يا رسول الله ، غير فلان ابن أختنا . فقال : ابن أخت القوم منهم ! ثم قال : إن هذا الأمر في قريش ، ما داموا إن استرحموا رحمو ، وإذا حكموا عدلوا ، وإذا قسموا أقسطوا .

٣

مذهب [٣٦ب] الغيلانية أصحاب غيلان والمرجئة في المرجئة

- ١٠٧ وأما الغيلانية أصحاب غيلان أبي مروان الشامي فقالوا : الإمام يصلح أن يكون من قريش ومن سائر الأجناس من العرب والعجم ، وإنما الشريعة في الإمام أن يكون برّاً تقيّاً عالماً بالكتاب والسنة عاملاً بهما ويكون أفضل الناس عند القوم الذين يتولون عقد الإمامة ، ولم يكلّف الناس أن يولّوا أفضلهم عند الله وإنما كلّفوا أن يولّوا أفضلهم عندهم في علمه وعمله . قالوا : وفرض الله على الفاضل أن يقبل الإمامة إذا قُصد بها إليه وفرض الله على الأمة أن لا يصرفوها عنه إلى غيره إذ كان أفضلهم عندهم في علمه وعمله .
- ١٠٨ واحتجّوا في قولهم إن الإمامة تصلح أن تكون في سائر الأجناس بقول عمر بن الخطاب : « لو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً وليّته الخلافة ولم تخالجنى الشكوك في أمره » . قالوا : فلو كانت الإمامة لا تصلح إلا لقريش لم يكن عمر يقول هذا القول [٣٧آ] في سالم وهو مولى . وتأولوا الحديث الذي روى عن النبي صلّعم في قوله « الأئمة في قريش » فقالوا : إنما قال النبي صلّعم « ما داموا إذا استرحموا رحمو ، وإذا ما حكموا عدلوا ، وإذا ما قسموا أقسطوا » وإذا لم يكونوا على ما وصف النبي صلّعم فلا إمامة لهم . وقد جاء الخبر عن النبي صلّعم قال : « استقيموا لقريش ما استقاموا لكم ، فإذا لم يستقيموا فصنفوا

(١٣) بقول : لقول ، الأصل .

(١٤) تخالجنى : تخالفنى ، الأصل (قراءة اقترحها الدكتور إحسان عباس) .

(١٦) في قريش ، كذا في الأصل ولعله « من قريش » .

(١٧) قارن بلفظ الأثر أعلاه س ٢-٣ .

١٠٧ راجع فرق الشيعة ١٤٩-١٧ .

(١٣-١٤) انظر تاريخ الطبري ١/ ١٥٠٢٧٧٦ .

(١٩-١٦) الحديث ، انظر Conc. ٤٩٧/٥ ب .



- ٣ سيوفكم على رقابكم ثمّ أبيدوا خضراءهم». قالوا : فإذا تجبرت قريش وأفسدت وانتهكت المحارم ففرض الله عزّ وجلّ على الأمّة جهادهم وإخراج الإمامة منهم على ما جاء الخبر عن النبيّ صلّعم . وإلى هذا القول يذهب أكثر المرجئة والمعتزلة.
- ١٠٩ والمرجئة كلّها تتولّى أبا بكر وعمر وعثمان وعليّاً وتزعم أنّ أبا بكر كان أفضل الناس بعد النبيّ صلّعم ويتولّون طلحة والزبير ويزعمون أنّهما تابا قبل أن يُقتلا [٣٧ب] ورجعا عن محاربة عليّ رضي الله عنهم أجمعين إلّا أنّ مروان ابن الحكم لما أن عرف ذلك من رأيهما عاجل طلحة فقتله بسهم رماه وانصرف الزبير فتبعه عمرو بن جرموز فقتله بوادي السباع .
- ٩ فهذا اختلاف المرجئة ، وهم صنفان : أصحاب أبي حنيفة القائلون إنّ الإمام لا يصلح أن يكون إلّا من قريش ، والغيلانيّة القائلون إنّ الإمام يصلح أن يكون من سائر الناس .

* *

(١) خضراءهم ، انظر Conc. ٢٤٠/١ ب : حصراهم ، الأصل .
 (٨) عمرو ، انظر ص ١٧ س ٢٣ : عمير ، الأصل .



مذاهب الحشوية وأصحاب الحديث في الإمامة

١١٠ كان وكيع بن الجراح وأصحاب عبدالله بن إدريس الشافعي وعبدالله

- ٣ ابن نعيم وأبو نعيم الفضل بن دكين وأكثر المشائخ الكوفية من أصحاب الحديث يزعمون أن أفضل الناس بعد النبي صلعم أبو بكر ثم عمر ثم علي ثم عثمان يقدمون علياً على عثمان وهذا تشيع أصحاب الحديث من الكوفيين ، ويثبتون إمامة عليّ ويتولون طلحة والزبير وعائشة ومعاوية بن أبي [٢٣٨] سفيان وعمرو ابن العاص رضي الله عنهم ولا يتبرؤون من أحد منهم ولا أحد ممن صحب النبي صلعم ، ويذهبون إلى الخبر الذي جاء عن النبي صلعم : « احفظوني في أصحابي » وقوله « خير أمتي القرن الذين بُعثت فيهم » وقوله « لا تؤذوني في أصحابي ، فلو أن لأحدكم مثل أحد ذهباً ينفقه في سبيل الله ما أدرك مثل سعي أحدكم » .
٩ قالوا : فنحن نقبل وصية الرسول صلعم في الصحابة ونرد علم ما شجر بينهم من الاختلاف والحرب إلى الله تبارك وتعالى .
١٢

١١١ وأما مشائخ أصحاب الحديث من البصريين والواسطيين مثل حماد

ابن سلمة وهشام بن بشر وحماد بن زيد ويحيى بن سعيد وعبد الرحمان بن مهدي

(٥) تشيع : تشيع ، الأصل .

١١٠ راجع فرق الشيعة ١٥، ٣-٥ ومقالات الإسلاميين ١٠، ٤٥٨-١١ .

(٢) وكيع بن الجراح ، مات سنة ١٩٧ (انظر الطبقات لابن سعد ٦/٢٧٥) || عبدالله ابن إدريس الشافعي ، مات سنة ٢٠٤ || عبدالله بن نعيم ، كذا في الأصل ولعله عبدالله بن نمير الكوفي (انظر الطبقات لابن سعد ٦/٢٧٤ وتذكرة الحفاظ رقم ٣١١) .

(٣) الفضل بن دكين (وكنيته أبو نعيم!) ، مات سنة ٢١٩ (انظر تذكرة الحفاظ ، رقم ٣٦٩) .

(٨) الحديث ، انظر Conc. ٢٥٦/٣ .

(٩) الحديث ، انظر Conc. ٩٦/٢ ب .

(١٠-٩) الحديث ، انظر Conc. ١٩٣/٢ .

١١١ راجع مقالات الإسلاميين ٩، ٤٥٥-١١ .

(١٤-١٣) حماد بن سلمة ، مات سنة ١٦٧ (انظر تهذيب التهذيب ١١/٣) || هشام بن بشر ، كذا في الأصل ولعله هشام بن سببر الدستوائي (مات سنة ١٥٣ ، انظر تذكرة الحفاظ ، رقم ١٥٩) || حماد بن زيد ، مات سنة ١٧٩ (انظر الطبقات لابن سعد ٢٤٧/٤٢) || يحيى بن سعيد القطان ، مات سنة ١٩٨ (انظر الطبقات ٢٤٧/٤٧) || عبد الرحمان بن مهدي ، مات سنة ١٩٨ (انظر الطبقات ٢٤٧/٥٠) .

أصاء النحا - ه

فإنهم كانوا يحرون التفضيل في أصحاب النبي صلعم مجرى الإمامة فيقولون :
 أفضل الأمة بعد النبي صلعم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ثم يسون بين
 بقيّة الشورى ويفضلونهم على غيرهم من أصحاب النبي صلعم كما فضلهم عمر
 وكما [٣٨ ب] جاء الخبر عن النبي صلعم أنه قال : « عشرة من قرّش في
 الجنة : أنا وأبو بكر وعمر وعثمان وعليّ وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وسعيد
 بن زيد بن عمرو بن نفيل وعبد الرحمن بن عوف » وهذا خبر يرويه سعيد بن
 زيد عن النبي صلعم وهو أحد العشرة . وكانوا يقولون : الخلافة بعد النبي صلعم
 ثلاثون سنة ، ويذهبون في ذلك إلى الحديث الذي رواه سفينة عن النبي صلعم
 أنه قال : « الخلافة بعدى ثلاثون سنة وما كان بعد ذلك ففلك » . ويتولون
 أصحاب النبي صلعم جميعاً ولا يتبرّؤون من أحد منهم .

١١٢ ومن مذهبهم ومذهب غيرهم من أصحاب الحديث أنهم يأتمون في كل
 عصر بمن غلب على الدار بعد أن يكون رجلاً ينتحل اسم الملة ، ويوجبون
 الصلاة خلفه والجهاد معه ورفع الحدود إليه ، ولهم في كل مذهب من هذه
 المذاهب أخبار كثيرة يروونها لم يمنعني من ذكرها [٣٩ آ] إلا كراهة أن يطول
 الكتاب بها .

١١٣ وأما مشائخ أصحاب الحديث من البغداديين فإنهم لا يثبتون إمامة
 عليّ ، منهم ابن معين وأبو خيثمة وأحمد بن حنبل كانوا يحذفون عليّاً من الإمامة
 ويزعمون أن ولايته كانت فتنّة . وكان ممن يذهب هذا المذهب ويقول بهذا
 القول وينصره من متكلمي الحشو رجل يعرف بإسماعيل الجوزيّ وعنه انتشر
 ببغداد وهو إمام الحشوية .

(٦-٤) الحديث ، انظر Conc. ٢١٨/٤ ب .

(٩-٨) الحديث ، انظر Conc. ٧٠/٢ ب .

(١٧) ابن معين ، هو يحيى بن معين ، مات سنة ٢٣٣ (انظر تاريخ بغداد ١٤/ ١٧٧) || أبو خيثمة ،
 يبدو أنه زهير بن حرب النسائي الذي مات سنة ٢٣٤ (انظر تهذيب التهذيب ٣/ ٣٤٢ وتاريخ بغداد
 ٨/ ٤٨٢) .

(١٩) إسماعيل الجوزي ، لعله إسماعيل بن داود بن عبدالله الجوزي الخراقي الذي روى عن مالك
 ابن أنس (انظر تاريخ بغداد ٦/ ٢٤٧ وميزان الاعتدال للذهبي ١/ ٢٢٦ رقم ٨٦٩) .

١١٤ وقالت فرقة أخرى من حشو البغداديين يعرفون بالوليدية هم أصحاب وليد الكرايسى - وكان وليد هذا يتعاطى الكلام ويصحب المتكلمين - : الأئمة بعد النبي صلعم أربعة : أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ ، وكان يزعم أن علياً وطلحة والزبير ومعاوية وعمر بن العاص لم يخطئوا في محاربة بعضهم بعضاً . قال : وإنما هم قوم من أصحاب الرسول صلعم اجتهدوا آراءهم ، فرأى كل فريق منهم أنهم مصيبون في الشيء الذى يدعون إليه وفي محاربة من خالفهم فيه . قال : فقد أدوا فرض الله عز وجل عليهم بالاجتهاد فهم مصيبون وإنما سبيل تلك الدماء التى سفكوها [٣٩ ب] فى حروبهم سبيل الدماء التى سفكوها من طريق الأحكام ، وذلك أن بعضهم كان يرى أن يقتل المرتد وإن تاب من كفره ٩ ويزعم أن توبته فيما بينه وبين ربه وأن حدّ القتل وبعضهم كان يرى أن لا يقتله إذا تاب وبعضهم كان يرى أن يقتل المسلم بالمعاهد وبعضهم كان لا يرى أن يقتله به . قال : فكل قوم قد أدوا ما عليهم فى الاجتهاد فكما لا نخطئ أصحاب الرسول صلعم فى الدماء التى سفكوها من طريق الأحكام لأنهم اجتهدوا آراءهم فيها فكذلك لا نخطئهم فى الدماء التى سفكوها فى حروبهم لأنهم اجتهدوا آراءهم فيها . ١٥

فهذا اختلاف الحشوية وأصحاب الحديث فى الإمامة وهم أربع فرق : الكوفيون المقدّمون علياً على عثمان ، والجوزية وهم أصحاب إسماعيل الجوزي الذين لا يثبتون لعلى إمامة ، والوليدية أصحاب وليد الكرايسى وهم الذين قالوا باجتهاد ١٨ الرأى فى الحرب التى كانت بين السلف ، والبصريون [٤٠ آ] المقدّمون لعثمان على عليّ .

٢١ انتهى اختلاف أهل القبلة فى الإمامة . وهذا

(٤) يخطئوا ، غير واضح فى الأصل .

(٧) فهم : منهم ، الأصل .

(٨) التى : الذى ، الأصل .

(١١) يقتل المسلم بالمعاهد ، انظر بداية المجتهد لابن رشد ، كتاب القصاص ٢ / ٣٩٩ ، والنهاية لابن الأثير « عهد » .

١١٤ راجع مقالات الإسلاميين ٤٥٧-٦-٨ . وليس هذا رأى وليد بن أبان الكرايسى المعتزلى ولكنه رأى حسين بن على الكرايسى من أهل السنة والجماعة ، ومن هذا يتضح أن اسم « الوليدية » مختلق .



ذكر اختلاف الخوارج

١١٥ وإنما أخرنا حكاية مذهبهم في الإمامة لأنّ قولهم فيها قول واحد وأخرناه لذكره مع سائر المذاهب التي اختلفوا فيها إن شاء الله . ٣

١١٦ الخوارج أربعة أصناف : الأزارقة أصحاب نافع بن الأزرق ، والنجدية أصحاب نجدة بن عامر الحنفي ، والإباضية أصحاب عبدالله بن إباض ، والصفريّة أصحاب عبدالله بن صفّار . ومن هذه الأصناف الأربعة تشعبت فرق الخوارج كلّها وإنّما كانت هذه الأصناف أصولاً لسائر فرقهم لأنك لا تجد اليوم أحداً من الخوارج إلّا وهو يتولّى أحد هؤلاء الأربعة ويزعم أنّه يقول بقوله ويتبرأ ممن يخالفه من أصحاب الخوارج . وكان ظهور هؤلاء الرؤساء الأربعة في زمان واحد إلّا أنّ بعضهم كان أسبق في الدّعاء إلى مذهبه من بعض . ٦ ٩

حكاية قولهم في الإمامة

١١٧ الخوارج كلّها تقول بإمامة الفاضل [٤٠ ب] ولا يجيزون إمامة المفضول ويزعمون أنّ أفضلهم من ندب نفسه للخروج ودعا الناس إلى الجهاد ، فإذا ابتدأ بذلك رجل منهم فهو أفضلهم عندهم وأحقّهم بالإمامة ، ويزعمون أنّ الإمام يصلح أن يكون من سائر الأجناس من العرب والعجم وهو عندهم سواء . ويذهبون أنّ الافتخار بالأجناس وتفضيل بعضها على بعض كفر وإنّما التفضيل عندهم التقوى . ١٢ ١٥

١١٨ فهذا قولهم في الإمامة ، ولهم مذاهب يجتمعون عليها ومذاهب يختلفون فيها ، ونحن مبتدئون بحكاية أوّل اختلافٍ نجم فيهم بعد النهروان وهو اختلاف الأزارقة ، ثمّ نصل ذلك بسائر ما جرى بينهم من الاختلاف إن شاء الله تعالى . ١٨

(٤) أربعة : أربعة أربعة ، الأصل .

١١٧ راجع فرق الشيعة ١٠، ٥-٧ .



١١٩ لم يزل الخوارج أمرها واحدٌ من لدن فارقوا علياً إلى أن حدثت محنة ابن الزبير وهو الوقت الذي خرجت فيه الأزارقة أصحاب نافع بن الأزرق ، وذلك أن نافعاً حرّم التقيّة وزعم أن من قعد عن الخوارج ولم يخرج يأمر بالمعروف^٣ وينهى عن المنكر فهو كافر ضالّ حلال الدم ، ودان [٥١ آ] بالاستعراض بالسيف وقتل النساء والأطفال .

٦ قول الخازمية من الأزارقة

١٢٠ فلم يزل الأزارقة على هذا حتى انقضت حربهم ثم خرجت من بقيّتهم فرقة تعرف بالخازمية حرّموا الحجّ وزعموا أنّه غير مقبول مع التقيّة ، وقالوا : إنّما يجب على الناس أن يتعاونوا على البرّ والتقوى وأن لا يكتموا ما أنزل الله من البيّنات والهدى ، فإذا قاموا فريضة الأمر والنهي وزالت التقيّة عن المؤمنين وصارت الدار دار الإسلام لزمّت فريضة الحجّ من وجد السبيل إليه . وأنكروا الرجم وأباحوا نكاح المرأة على عمّتها وعلى خالتها ولم يوجبوا من الشرائع إلّا ما نصّ عليه القرآن أو نقله فرق أهل الصلاة كلّهم بإجماع .^٩

قول البدعية

١٢١ ثم خرجت من الخازمية فرقة تعرف بالبدعية زعموا أن الصلاة المفروضة في اليوم والليلة صلاتان فقط لأنّ الله عزّ وجلّ يقول ﴿ وأقيم الصلاة طرفى النهار وزلفاً من الليل ﴾ [١١/١١٤] . وأكفرت البدعية الناس بصغير

(١) إلى أن : أى أن ، الأصل .

(٦ و ٨ و ١٥) الخازمية ، انظر الأنساب للسماعى : الخازمية ، الأصل .

١١٩ راجع مقالات الإسلاميين ٨٦-٨٧ .

١٢٠ راجع مقالات الإسلاميين ٩٦-٩٧-٩٨ .

١٢١ راجع مقالات الإسلاميين ١٢٦-١٤٠ و ٨٧-٥٠٧ .

الذنوب وكبيرها وزعموا [٥١ ب] [أنها شر] ككَلِّها وكبائر . وزعموا أن الأنبياء
 قد أشركت بما اقترفت من الذنوب وأن من لقي الله بذنب كائناً ما كان خلّده
 بذلك الذنب أطباق النيران وعذّبه عذاب عبدة الأوثان ، وتأولوا قول الله عزّ
 وجلّ ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا ﴾
 [١٤/٤] وقوله ﴿ لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى ﴾ [١٥/٩٢ - ١٦]
 وما أشبه هذا من الآي . وحرّموا أكل السمك حيّاً حتى يُذكى بالذبح .
 فهذا اختلاف الأزارقة وهم ثلاث فرق : الأزارقة الأول أصحاب نافع بن الأزرق ،
 والبدعية ، والخازمية .

قول النجديّة

١٢٢ ثمّ حدثت فيهم بعد الأزارقة فرقة تعرف بالنجديّة وهم أصحاب نجدة
 ابن عامر الحنفى الخارج باليمامة ، خرج على ما كانت تخرج عليه الخوارج من
 محاربة بنى أمية وإنكار ما هم عليه ، فكثّر جمعه وغزا المدينة وسبى بنتاً لعثمان
 ابن عفان فطالت أيامه واجتمعت عنده أموال كثيرة فأدالها بين أصحابه وأعطى
 مالك بن مسمع مائة ألف درهم ...

(٧) ثلاث : ثلاثة ، الأصل .

(٨) الخازمية : الخازمية ، الأصل .

(١٢) أمية وإنكار : أمية مروانكار ، الأصل .

مقنطفات من
الكتاب الأوسط في المقالات
للنائب الأكبر

جمعتها
الصفى أبو الفضل ابن العسال النصاراني
(المتوفى قبل ١٢٦٠م)

[٢٢] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١ فأختصر على تعليقه من كتاب عبدالله الناشئ في المقالات وهو الكتاب الأوسط كلمات متصدقة (؟) .

٣

< الثنوية >

٢ وأما الذين رأوا منهم أن العالم محدث فقالوا : لا يصح أن يكون الباري عز وجل علةً لصورته دون أن يكون علةً لطينته ، لأن الصانع متى لم يتقدم فيصنع الطينة على ما يريد أن تكون الصورة عليه لم يكن في الطين أن يتهيأ لقبول صورته على ما أراد .

٦

٣ وقالت المرقونية قولاً ولدته من قول المنانية فزعمت أن الأصول ثلاثة : خير وشر ومعدل بهيته وذاته (؟) <...> بأن المسيح ابن النور بعثه ليستنقذ الناس من الضلال فوثب عليه الشيطان فقتله فأخذه الله بدم ابنه فاصطلحا على أن يدعوا جميعاً الناس ، فمن اتبع واحداً منهما فهو من حزبه .

١٢

٤ والصياميون قالوا بقول المنانية غير أنهم صاموا الدهر وساحوا في القفر .

٥ واختلف المحدثون من الثنوية في القصاص . فقال بعض بالعتو وقال بعض بالقصاص والقتل لثلاث يبطل — زعموا — دينهم وتباح دماؤهم .

١٥

(٢) وهو : ولو ، الأصل وانظر مقدمتنا ص 21 .

(٣) متصدقة ، كذا في الأصل ولعله « متفرقة » .

(٥) فقالوا : قالوا ، الأصل .

(١٠) بهيته وذاته (؟) : بهيمه ودابة ، الأصل || ليستنقذ : ليستنفذ ، الأصل .

(١١) الضلال : الظلال ، الأصل ولعله « الظلام » .

(١٢) واحداً : واحد ، الأصل .

(١٤) الثنوية : السوية ، الأصل . (١٥) لثلاث : لثلاثاً ، الأصل .



٦ وفي الاستطاعة قال بعضهم : يُستطاع الأخذ والترك ، وبعضهم قالوا :
يستطاع الأخذ ولا يستطاع الترك .

٧ وفيما يحلّ من الطعام والشراب قال بعضهم بحلّ ما لا بدّ منه ، وآخرون
٣ بإباحته على اللذة . ومن اختلافهم في هذا الباب جعلوا من الذنوب كبائر
وصغائر .

* *

〈المجوس〉

٨ أصل مقالات المجوس أنّ العالم [٢ب] شيثان 〈غير متما〉سين : نور
وظلمة كما قالت المانوية ، وزعموا أنّ بينهما فضاء لأجله لم يكونا متماسين .
٩ واختلفوا في الفضاء . فقال قوم : لانهاية له ، وآخرون : إنّهُ متناهٍ .
و: إنّهُ معنىّ وأصل ثالث ، و: إنّهُ ليس بمعنى .

١٠ وفي الشيطان ، فزعمت الأوائل منهم أنّه لم يزل ولا يزال ثابت العين
١٢ ولكنّ قوّته تبطل ، وآخرون : بل ونفسه تبطل ولا يجوز أن تبطل قواه وهو باقٍ .

* *

〈اليهود〉

١١ واختلف اليهود في شرائعهم من قبيل تأويلات كتبهم .
١٢ قال عبدالله : فنّ أقرّ من اليهود بأنّ الشرائع تُفسّخ فالحجّة عليه
١٥ ظاهرة في أن يوجب فسح شرائع التوراة بالإنجيل وغيره . ومن أنكر منهم أن تكون
الشرائع تُفسّخ فإنّه يعتلّ بأنّ الله جلّ ثناؤه لا يشرع إلّا ما يعلم أنّه صلاح
١٨ خلّقه وأنّه لا صلاح أصلح لهم منه فلذلك لا يجوز له فسح ما شرع . ولا أعلمُ
القائلَ بهذا إلّا ظاهر النقض لأصله لأنّه إن لم يكن عنده هو معرفة ما يجوز

(٣) بحلّ: بحلّ، الأصل .
(٧) 〈غير متما〉سين : ستين ، الأصل (قراءة اقترحها الدكتور إحسان عباس) .



- له أن يشرعه ممّا لا يجوز له في عقله وإنّما يتكل على العلم بأنّ الله حكيم فلا يشرع إلّا ما هو أصلح وأصوب فما يُدرّيه أنّ الأصوب هو أن يفسخ ما قد كان يشرع في وقت بما هو في غيره أصلح ؟ وإذا كنّا لا نعلم أنّ ما يشرعه الله هو أفضل لأنّنا لا نميّز قبل شرعه الأفضل من غيره فليس لنا أن نحكم أنّه لا يفسخ ما شرع لأنّنا لا ندرى لعلّ الذي فسّخه به هو أفضل في وقت ممّا شرعه ، ولو كنّا نعلم أنّه لا يجوز إلّا هذا الأمر بعينه في هذا الوقت دون هذا الآخر لكُنّا نعلم قبل أن يشرع شريعة ما يجوز [٣آ] له أن يشرعه فيها ممّا لا يجوز .
- ١٣ وقد ظنّ قوم منهم أنّه لو شرع شريعة ثمّ فسّخها لكان قد بدا له فيها والله تبارك وتعالى لا يبدو له . وليس ما ظنّوا من قدره . أو لم يروا أنّه قد يميت عبداً بعد أن أحياه ويفقّره بعدما أغناه ويجزّم نبياً بعد أن أرسله وينقض تركيب العالم بعد أن نظمه وأحكمه ؟ أفتراه عزّ وجلّ بدا له في الأمر الذي كان أحكمه حين ينقضه ؟
- ١٢
- ١٤ قال بعض أغبيائهم : البداء إنّما يكون في الأمر ولا يكون في الفعل ، فتحكّم بجهله وأفسد ما عليه التعارف من أنّ البداء إنّما يوصف به من عزّم على فعل ثمّ بدا له فيه وكان في فعل فتركه (؟) إلى غيره ، وأوجز السبل هي معارضته والقول إنّ البداء إنّما هو في الفعل لا في الأمر .
- ١٥ ولا أعلم المفنّد (؟) بجواز نسخ الشرائع من اليهود إلّا داخلًا في العناد والمكابرة ، لأنّه لا يدفع أنّ الله عزّ وجلّ أخرج بني إسرائيل إلى التيه وأمرهم
- ١٨

(٢) أصوب : أصوت ، الأصل .

(٥) ما شرعه : فاسرعه ، الأصل .

(١٠) عبداً : عبد ، الأصل || يفقّره : يفتقره ، الأصل || يجزّم نبياً : يجزّم نبياً ، الأصل ؛ والإشارة إلى أيّوب (قراءة اقترحها الدكتور إحسان عباس) .

(١١) تركيب : شر كسب ، الأصل .

(١٢) حين : حتى ، الأصل .

(١٣) أغبيائهم : أغنيائهم ، الأصل .

(١٤) فتحكّم : فيحكّم ، الأصل || يوصف : توصف ، الأصل .

(١٥) فتركه (؟) : بمنزله ، الأصل || أوجز السبل : أوجد السبل ، الأصل .

(١٦) الفعل : افعل ، الأصل .

(١٧) المفنّد (؟) : المفسد ، الأصل || نسخ ، كذا في الأصل ولعله « فسخ » .

(١٨) المكابرة : المكائن ، الأصل .

٣ بالمقام ببابل ثمّ الرجوع منها إلى بيت المقدس ، ولا يدفع أنّ كثيراً ممّا كان عليه بنو إسرائيل في أيام موسى عليه السلام فليس هو لها الآن لازماً من تقريب القرابين وذبح الذبائح وغير ذلك وأنّ الفروض تسقط لعلّة الموانع والحوادث والأحوال وكذلك تفسخ بهذه العلل ، فما جواز سقوطها للعلل والأحوال إلّا كجواز نسخها وتبديلها كذلك .

٦ ١٦ وزعموا أنّ الخبر الصحيح [٣ب] هو الذي تجيء به الجماعات الكثيرة التي لا يحصيها عدد ، ولا يكون ممّا تجريه في القياس ولا يكون محمولاً عليه ناقلوه . فقليل لهم : أفليس إن لم تكن هذه الشرائط في الجماعة الكثيرة لم يؤمن عليها الكذب في ذلك ؟ فما الحاجة إلى اشتراط الكثرة ، والكثرة «وعدمها» في ذلك سواء ؟ وهذا بين الفساد .

* *

〈النصارى〉

١٢ ١٧ قال عبدالله : وقد اختلفت النصارى ، فمنها الموحّد ومنها المثلث . فأما المثلثة فقوم منهم زعموا أنّ الباري ثلاثة أقنومات جوهر واحد : أب وابن وروح قدس ، فالجوهر هو الأقانيم مغموماً ، وزعموا أنّ الأب منها علّة الابن والروح من غير أن يتقدّمها بالذات بل هما معه سواء (١) ، وسمّوا الابن علم الباري والروح حياته . فهذا ما اتّفقت عليه الجماعة إلّا من نحن ذاكره .

١٨ ثمّ اختلفوا فقالت الجماعة إنّ الابن هو الكلمة وإنّه حلّ في إنسان

(٣) الفروض : الفروض ، الأصل .

(٤) هذه : بهذا ، الأصل .

(٥) نسخها ، كذا في الأصل ولعله «فسخها» || كذلك : لذلك ، الأصل .

(٦) تجيء : نحن ، الأصل .

(٧) التي : الذي ، الأصل || يحصيها : يحصها ، الأصل || تجريه : تجر به ، الأصل .

(٨) هذه : هذا ، الأصل || الكثيرة : الكبيرة ، الأصل .

(٩) اشتراط : اشتراط ، الأصل .

(١٠) سواء : سرا ، الأصل .

(١٥) هما معاً : معها ، الأصل .

٣ تامّ كامل خلُق من زرع مريم العذراء بلا جماع . وزعموا أنّ حلول الكلمة في ذلك الإنسان إنّما هو بالمسرّة لا بالجواهر ولا التركيب ولا الامتزاج ولا الاختلاط ولا الانتقال من مكان إلى مكان لأنّ كلّ واحد من الثلاثة القائمة (٢) غير محدود ولا جائز عليه النقلة . وزعموا أنّ ذلك الإنسان إنّما دُعِيَ ابناً لمكان الابن الذي حلّه كما يُدعى الحديد ناراً إذا حلّته النار .

٦ ١٩ قالوا : فقولك «المسيح» اسمٌ واقع على الجوهريّن جميعاً والشخصيّين [٤٤] جميعاً لا على أحدهما ، والشخصان معنيّ واحد في المسيحيّة . وزعموا أنّ فعلهما واحد ومسرّتهما واحدة ، وصرفوا كلّ ما قيل في المسيح على ثلاث جهات إحداها زعموا أنّ تليق بالإنسان خاصّة ولا تليق بالله كالولادة والأكل والشرب والصلب والموت والدفن والصعود إلى السماء ، فقالت : هذا كلّهُ للإنسان خاصّة ، فإذا سئلَ عن المسيح أُمات وصُلب ودُفن وأكل وشرب قالوا : نعم ، بجهة ناسوته . قالوا : والثانية تليق بالله عزّ وجلّ كقولنا «الأزليّ الذي لا يموت» ، فإذا قيل لها : ١٢ أوليس المسيح الذي مات هو الذي لم يمت والذي صُلب هو الذي لم يُصلب والذي حدث بعد أن لم يكن هو الذي لم يزل كذلك ؟ قالوا : نعم ، من جهة ناسوته وهو هكذا بجهة لاهوته . والثالثة زعموا أنّها بالله عزّ وجلّ وبالإنسان ١٥ جميعاً مثل فعل الآيات وإحياء الموتى والمشي على الماء ، فزعموا أنّ هذه أفاعيل الله بالإنسان كالنار بالحديد .

١٨ ٢٠ وأقرّت بالأنبياء المقدّمين كلّهم والتوراة والإنجيل والكتب العتيقة والحديثة وكتاب السليح بولس وأقاصيص الرُّسل والثواب والعقاب وبعث الأجساد (٢) . وقالت بالعدل والاستطاعة قبل الفعل إلّا قوماً سنذكرهم .

٢١ فإنّهم خالفوا الجماعة في أشياء . ثمّ اختلفوا فقالت السليحيّة منها

- (١) العذراء : العذرى ، الأصل .
- (٢) القائمة : القليمة ، الأصل ولعله «أقانيم» .
- (٤) جائز : جابر ، الأصل .
- (٨) ثلاث : ثلاثة ، الأصل || إحداها ، أحداها : الأصل .
- (١٦) هذه : هذا ، الأصل .
- (١٩) وبعث الأجساد : وتعب الأخبار ، الأصل .
- (٢١) السليحية : السليحة ، الأصل .



بترك التزويج والنكاح ومنعوا <من> معهم ممن لم يقل ذلك ، ولم يسكنوا المدن وزعموا أنهم مثل الحواريين .

٣ ٢٢ وقالت [٤ب] الملائكية : إننا نحن في زى الملائكة ، وزعموا أن الملائكة يأتونهم في السر فيكرمونه .

٦ ٢٣ وقالت النقالوسية منهم بترك التزويج وحشوا على المعروف وعظموا نيقالوس حاضر الحواريين .

٢٤ وأما الآدمية فإنهم يدخلون إلى بيعة عمرة مثل آدم وحواء ويسمون بيعة الجنة ويحرمون النكاح .

٩ ٢٥ وأما القثرونية فقولهم قول نسطور لا يترك منه شيء ، إلا أنهم يزعمون أن من أذنب لم يغفر له بعد مجيء المسيح .

١٢ ٢٦ والنفسانية لا تحرم من قول نسطور شيئاً ، إلا أنهم يزعمون أن الإنسان إذا مات ماتت نفسه كما يموت جسده ويحييهم الله جميعاً يوم القيامة . وذلك خلاف ما تقوله النصارى لأنها توجب دثور الأجساد دون النفوس .

٢٧ وأما الحية فيعظمون الحية مع المسيح .

١٥ ٢٨ وأما الديقطنية فإنهم يقرّون بجميع الكتب التي تقرّ بها النصارى ويحرمون التزويج والنكاح ولا يأوى عندهم إلا الرهبان والأرامل والعذارى . وقالوا : إن الأطفال لا يدخلون الجنة لأنهم لم يعملوا عملاً يستحقّون به ذلك .

١٨ ٢٩ فأما المصلينانية ففرقة منهم حرّمت التزويج وقالت بقول الجهم في الأفعال وقد زعمت أن آدم عليه السلام لما أكل من الشجرة حلّ السرّ في بطنه

(٣) في : ففى ، الأصل .

(٧) حواء : حوى ، الأصل .

(٩) القثرونية ، راجع المقدمة ص 72 : القثرونية ، الأصل .

(١٤) الحية : الحية ، الأصل || فيعظمون : يعظمون ، الأصل .

(١٥) الديقطنية ، انظر مقدمتنا ص 73 .

(١٧) يعملوا : يعملون ، الأصل .

(١٨) حرمت : حرمة ، الأصل .

(١٩) زعمت : ازعمت ، الأصل .

(١٩ و ١٠٧٩) السر ، كذا في الأصل ومن المحتمل أنه « الشر » .



وتلك الخطيئة ، فالسرّ حالّ في جميع ولده ، وليس لأحد استطاعةٌ يفعل بها خيراً ولا شراً فليس الثواب من الله للصالحين [٥٥ آ] بصلاحهم ولكنّ نعمةً من الله عليهم . وزعموا أنّ الشياطين حالةٌ في أبدان الناس وإنّما تذهب عنهم بالصلاة فلذلك سمّتهم النصارى المصلّيانية . - وقالت فرقة أخرى من المصلّيانية : إنّ ناسوت المسيح ينظر إلى اللاهوت ويعلمه . وأبت أن تقول « إنّ المسيح إلهٌ تجسّد » بل زعمت أنّه إنسان ليس هو الله عزّ وجلّ .

٣٠ والوالسيّة منهم حرّموا النكاح وأخصّصوا كلّ من طلب الكون معهم وسكنوا الجبال وتأوّلوا الكتب على خلاف قول الجماعة .

٣١ ومن المثلثة الملكيةّ وهم ثلاثة أصناف ، قال الصنف الأوّل كما قالت النسطورية في القنومات ، وخالفوها في المسيح فزعمت أنّ الإنسان مذ اتحد بالكلمة صار منها قنوم واحد ومسرّتان اثنتان وفعلان اثنان ، فلذلك قالت : المسيح جوهران أزليٌّ وزمنيٌّ وقنوم واحد . وقسم هؤلاء الكلام على القتل والصلب وغير ذلك كما قسّمت الجماعة .

٣٢ ومنهم القولورسيّة أصحاب قولورس ، زعموا أنّ المقتول المصلوب هو إله عزّ وجلّ بناسوته ، وامتنعت من أن تقسم القول عليه وأن تصيّر واحد القنومين عن صاحبه بعد الاتحاد لأنّها زعمت أنّ القنومين مركّبان فصار منها واحد كالنفس والبدن اللذين يصير منها إنسان . وزعمت النصارى أنّ هذه الفرقة كانت [٥ ب] داعيةً إلى الاختلاف وهي (؟) أقدم من الفرقتين (؟) الأولتين .

(٥) وأبت أن تقول : وأنت تقول ، الأصل .

(١٠) مذ : قد ، الأصل .

(١١) منها : منها ، الأصل || مسرتان اثنتان وفعلان اثنان : مسرتين اثنتين وفعلين اثنتين ، الأصل .

(١٦) مركبان : مركباً ، الأصل .

(١٧) هذه الفرقة : هذا الفرقة ، الأصل .

(١٨) داعية : داعها ، الأصل || وهي (؟) ومتى ، الأصل || الفرقتين : القرنين ،

الأصل || الأولتين ، كذا في الأصل وراجع ص 75 ح ١ .



٣٣ ومنهم الغدّه (؟) والصلحيّة ، زعموا أنّ جوهر معبوديّة غير أقانيمه
فالثلاثة القنومات هي الجوهر فامّا الجوهر فغيرها . والنصارى يسمّونهم ثنويّة
لأنّهم عندهم قد زادوا إلى الجوهر الذي هو ثلاثة قنومات جوهرًا آخر . وزعموا
أنّ المسيح لم يأخذ من مريم إنسانًا تامًّا وإنّما أخذ نفسًا وجسدًا فركّب الله
الكلمة في قنوم تلك النفس وذلك الجسد فصار هو بهما إنسانًا لأنّ الإنسان
عندهم ليس هو النفس والجسد فقط . وقالت في القتل والصلب مثل ما قالت
القولورسيّة ووافقتها في مذاهبها .

٣٤ ومن النصارى الإسحاقية ، زعمت أنّ المسيح إنّما هو قنومان ليس لأنّ
قنوم الكلمة حلّ في مريم لكن لأنّ إرادة الكلمة حلّت فيها وإنّما اتّحد
قنوم الإنسان بإرادة الكلمة دون الكلمة .

٣٥ وقال اليمانيّ : إنّما اتّحدت المسرّة بالإنسان كما قالت الإسحاقية إلّا
أنّه زعم أنّ الكلمة ومسرّتها قنوم واحد ، وزعم أنّ مسرّة الكلمة هي التي ولدت
أى نور من نور الكلمة حالة في نور (؟) .

٣٦ فامّا اليعقوبية فلا خلاف بينها وبين النسطورية في الثلاثة القنومات
والجوهر غير أنّها خالفتهما في المسيح ، فزعمت أنّ الابن والإنسان تركّبًا فصارا
جوهرًا واحدًا هو الأزليّ وهو الزمانيّ وهو الله عندهم الذي هو الكلمة [٦ آ]
وهو عيسى ، ووافقت الفريقين اللذين ذكرنا من الملكيّة في الصلب والموت
ولم تفصل القول بل صرحت في تقديسها بالقول إنّ القديس الذي لا يموت هو
صلب بدلنا .

(١) معبوديته : معبوديتهم ، الأصل .

(٢) فالثلاثة : فالثلاث ، الأصل || ثنوية : ثبوت ، الأصل .

(٣) آخر : آخر ، الأصل .

(٦) وقالت : وقال ، الأصل .

(١٨) إنّ القديس الذي لا يموت : إنّ القدس ان الذي لا يموت ، الأصل ؛ وراجع مثلاً أخبار
فطاركة كرسي المشرق لمارى بن سليمان ، تحقيق Gismondi ٣٩، ٨-٩ : « القديس الغير مائت
المصلوب من أجلنا » .



- ٣٧ وقالت اللوليانة وهم الملقَّبون بالأخريغورية كما قالت اليعقوبية في جميع مذاهبها خلا أنها زعمت أن لآدم عليه السلام جوهرين، جوهرًا لا يموت ولا يفسد وهو الذي خلقه الله أولًا وجوهرًا ثانيًا وجب عليه الموت حين عصى الله. وزعمت أن الجوهر الذي أخذه الله من البشر فاتحد به هو الجوهر الذي لم يتدنس ولم يعص، وهذا لا تقوله اليعقوبية. وهؤلاء أهل أرمنية.
- ٣٨ فأمّا المارونية فقالت بالتثليث وزعمت أن الابن جرى من بطن مريم كجرى الماء من الميزاب.
- ٣٩ وأمّا الأفولنارسطية فقالت في القنومات بقول النسطورية، ولكن زعمت أن القنومات تتفاضل كتفاضل الكواكب وإن كانت من جوهر واحد. وزعمت أن الأب لا يتكلم عليه ولا تدرك صفته، فأمّا الابن والروح فيُتكلّم عليهما. وزعمت أن الابن أخذ من مريم العذراء جسداً ونفساً ولم يأخذ منها ذهنًا، لأنّ الإنسان عندهم من ثلاثة أجزاء: من جسد ونفس وذهن. وزعمت أن اللاهوت امتزج بالناسوت فصار معبودهم متأنساً (?). وذكرت أن في الجنة طعاماً وشراباً ونكاحاً وأنّ السبت يحفظ فيها ويذبح فيها الذبائح.
- ٤٠ وأمّا [٦ ب] الأوطاخية أصحاب أوطاخي فقالت: ثلاثة قنومات جوهرًا واحدًا، وزعمت أن المسيح هو الجوهر المتأنس غير أن جسده ليس من جوهر الإنسان وإنما أتى به معه من السماء. ولم تخالف اليعقوبية في شيء غير هذه اللفظة.

- (١) اللوليانية: اللوليانية، الأصل.
- (٢) جوهرين جوهرًا: جوهران جوهر، الأصل.
- (٣) جوهرًا ثانيًا: جوهر ثان، الأصل.
- (٤) الأفولنارسطية: الأقولتارسطية، الأصل.
- (٥) تتفاضل: تفاضل، الأصل.
- (٦) العذراء: العذرى، الأصل.
- (٧) متأنساً: مناسباً، الأصل.
- (٨) هذه: هذا، الأصل.



٤١ الوالينطية قالت في جسد المسيح خاصةً مثل الأوطاخية أنه نزل به من السماء ، وقالت : إنه غير مخلوق .

٣ ٤٢ وأما الموحدة فمنها سبع فرق . منها الأريوسية أصحاب أريوس ، قالت بالتوحيد ونفى التثليث والقنومات وزعمت أن المسيح وروح القدس عبدان مخلوقان إلا أن الله جل ثناؤه أقدرهما على خلق العالم وتديره فهما خالقاؤه ومدبراه والمرسلان الرُّسل . ٦

٤٣ قال عبدالله : فأما مثلثو النصارى فعلى ضربين : قوم يجادلون بالمقاييس العقلية ، وقوم يذهبون إلى ظاهر الإنجيل وإلى التقليد لأسلافهم . فأما من ذهب إلى ظاهر الإنجيل فإنما تعلق بقول يُحكى في الإنجيل عن المسيح أنه قال « أنذروا (؟) الناس باسم الأب والابن وروح القدس » ، ليس فيه بيان أنها قديمة ولا محدثة ولا أنها جوهر واحد ولا غير ذلك ولا في الإنجيل لفظة تدل على جوهر ولا قنومات ، وهذا لفظة فلسفية يونانية سقطت إلى القوم فتكلموا بها . وليس يتهمياً لمن ذهب إلى لفظ الإنجيل أن يقيم فيه برهاناً أن عيسى ابن الله دون غيره لأن عيسى قد ذُكر في الإنجيل أنه قال « إني أذهب إلى أبي وأبيكم وربّي وربكم » وأشرك بينه وبينهم [٧٢] في الأمرين جميعاً ، وفي التوراة تسمية إسرائيل ابناً بكرّاً ، فهذا ما لا سبيل (؟) إلى إقامة البرهان

(٣) سبع : سبعة ، الأصل .

(٥) خالقاؤه : خالقاً ، الأصل .

(٨) إلى ظاهر الإنجيل وإلى التقليد : إلى ظاهر الإنجيل فإنما تعلق بقول وإلى التقليد ، الأصل و « فإنما تعلق بقول » تكرار لما يلي || لأسلافهم : لايتلافهم ، الأصل .

(١٠) انذروا (؟) الناس : لندر الناس ، الأصل .

(١٢) وهذا ، كذا في الأصل وفي رد ابن العسال .

(١٣) يتهمياً ، كذا في رد ابن العسال : تهمياً ، الأصل || لفظ الإنجيل ، كذا في رد ابن العسال : اللفظ لفظ الإنجيل ، الأصل .

(١٦) لا سبيل ، غير واضح في الأصل || البرهان : البرهن ، الأصل .

(٩-١٠) راجع إنجيل متى ١٩/٢٨ .

(١٤-١٥) راجع إنجيل مرقس ١٧/٢٠ ، وقابل المغنى للقاضي عبد الجبار ١١١/٥-١٢-١٤ .

(١٦) راجع كتاب الخروج (Exodus) ٢٢/٤ ، وقابل المغنى ١١٠/٥-٦-١٥ .



فيه على ظاهره لاحتماله الوجوه . وليس يمكنهم أن يدّعوا أن عيسى ابن الله من قبيل توقيف النبي إياهم على ذلك إذ ليس عندهم أكثر من لفظ الإنجيل للذي ينازعونه فيمكن من قلّد أن يدّعي إطباق أهل الملة على ذلك . ولا مع أحد من القوم برهان من كتاب ولا توقيف على أيّ جهة هو ابن الله : أعلى اتّحاده به بالجوهرية أم بالقنومية أم بالمسرة أم بغير ذلك ، وذلك أبعد من أن يدّعوا في ذلك توقيفاً .

٤٤ فإن صرنا إلى حجة العقل لم نجد لقولهم أن الانسان صار أزلياً والأزلي صار إنساناً وجهاً البتة لأنّهما إن كانا ثابتين على ذاتهما غير مستحيلين فليس يصير هذا هو هذا بجهة من الجهات ، وإن لم يكونا ثابتين على ذاتهما فقد استحالا ، وفاسد في العقل أن يستحيل الباري الأزلي فيصير محدثاً لم يكن فكان ويستحيل المحدث الزمني فيصير أزلياً لم يحدث . ومن جهل القوم أنهم لم يرضوا يقولون « خالط الباري المحدث » أو « مازجه » أو « لصق به » أو « نزل معه » حتى قالوا « اتّحد به فصار هو هو » ، والباري عندهم لا يجوز على ذاته ممازجة الأجرام ولا مماسة الأجسام ولا مخالطة الأشياء التي يجوز عليها الخلط فهو عن أن يتّحد بشيء يكون هو إياه أبعد .

٤٥ والذين زعموا أن الباري — جلّ عمتا قالوا — مات وصلب ودُفن إن لم يدلّوا بهذا القول على أن الباري قد ناله من ذلك ما ينال [٧ ب] من فعل به مثل ذلك فلا وجه لإطلاق القول ، وإن دلّوا على ذلك فغير مشكوك في أن مات فقد بطل ودثر والأزلي لا يجوز عليه ذلك .

- (٢) إياهم : إياهم ، الأصل .
 (٣) للذي : الذي ، الأصل || ينازعونه : ينازعوه ، الأصل .
 (٤) برهان ، كذا في رد ابن العسال : لان ، الأصل .
 (٥) بالقنومية : بالمقنومية ، الأصل .
 (٦) حجة ، كذا في رد ابن العسال : جهة ، الأصل .
 (٨) ثابتين ، كذا في رد ابن العسال : باثنتين ، الأصل .
 (٩) يصير : تصير ، الأصل || ذاتها ، كذا في رد ابن العسال : قراتها ، الأصل .
 (١٢) نزل معه : نزلته معه ، الأصل ولعله « نزل معه » . (١٥) إياه : اتاه ، الأصل .



- ٤٦ ومن استثنى منهم القول فقال « بجهة ناسوته » فلا بدّ له أن يكون أفاد بهذا القول أنّ البارئ نفسه قد مات بجهة من الجهات ، فإيأى أكانت تلك الجهة جهة ناسوته أو غير جهة ناسوته إذ كان هو نفسه الذى مات ، وقد نعلم أنّ جميع ما يموت فليس يموت من كلّ جهة لأنّه ليس يموت بأن يذهب لونه ولا بأن ينتقض جسمه ، من وجوه كثيرة لا يموت وإنّما يموت من الجهة التى يفقد منها ، فليس لاستثناء الجهات فى الشئ إذا مات وجهه إذ كان ذلك ليس بمزيل عنه أن يكون قد مات . أو لا يكون القول إنّ البارئ قد مات مفيداً أنّه مات بل غيره ، فليس لذكره فى الموت وجه . ولا شئ أبين من هذا .
- ٤٧ والذين قالوا إنّ المسيح جوهران وقنومان ليقسّموا كلامهم فيقولون « مات من جهة ناسوته ولم يمت من جهة لاهوته » لا يخرجون بما فعلوه ممّا يلزم أصحابهم لأنّه إذا كان المسيح هو البارئ والعبد جميعاً فسواء كانا جوهرين أو تركباً جوهرًا واحدًا إذا قيل إنّ المسيح قد مات لأنّ ذلك يوجب أنّها جميعاً اللذان لحقها الموت [٢٨] إن شاء كانا واحدًا وإن شاء كانا اثنين .
- ٤٨ والذى ادّعت النصارى من أنّ ثلاثة قنومات أحدها علّة لصاحبيه وهما معلولان له وكلّهما لم تزل كالذى ادّعت دهرية الفلاسفة من أنّ البارئ علّة للعالم والعالم معلول له وأنّهما لم يسبقا بالذاتين ، وذلك يبيّن الاستحالة حدًا من قبيل أنّ الأشياء إنّما تتميزّ فى الفعل حتّى يكون للواحد منها ما ليس للآخر إذا وجدها العقل مختلفةً فى أنفسها أو وجد للواحد منها ما خالف بينه وبين الآخر . فأما إذا وجدها متّفقة لا تختلف بأنفسها وليس فيها أمور تختلف بها وليس منها شئ يقدّم صاحبه بذات ولا طبيعة ولا مرتبة ولا كثرة ولا زمان

(٢) أكانت : أكادب ، الأصل .

(٦) التى : الذى ، الأصل .

(٧) بمزيل : عزيل ، الأصل .

(١٠) يمت : يموت ، الأصل .

(١٣) شاءا : شا ، الأصل .

(١٤) لصاحبيه : لصاحبه ، الأصل .

(١٦) حدًا ، كذا فى الأصل ولعله « جدًا » .

(١٧) فى الفعل ، كذا فى الأصل ولعله « فى العقل » . (١٩) متّفقة : منفعة ، الأصل .

فليست له سبيل إلى أن يزعم أن واحداً منها علّة والآخر معلول ، ولا شيء أبين مما قلنا . ألا ترى أن القوم قالوا : ثلاثة قنومات متفقات ، متفقة في الجوهر لا اختلاف بينها ، متفقة في القدم لا يتقدم شيء منها شيئاً ، وليس فيها خلاف في أنفسها ولا في شيء منها يخالف به صاحبيه . ثم ادّعوا أن هذا أب ليس بابن ولا روح وهذا روح ليس بأب ولا ابن وهذا ابن ليس بأب ولا روح وأن هذا علّة هذين ليس بمعلول وهذين معلولان ليسا بعلّة ولا هي مختلفة بأنفسها فيصح أن كل واحد منها ليس هو كالآخر ولا هي مختلفة بأمور فيها فيصح ذلك أيضاً . فلا شيء أبين من فساد قولهم في ذلك .

٤٩ وقد جهل [٨ ب] قوم منهم فلجئوا إلى أن قالوا : إن الأعراض كذلك ، وذلك أن البياض والسواد قد يتفقان بأنهما لوانان ويختلفان بأنهما سواد وبياض وليس بينهما شيء يخالف بينهما . والذي ظنوه فاسد من وجوه كثيرة أحدها أن الأمر لو كان كما قالوا وهم يعتقدون أن الجواهر إن لم تخالف الأعراض بينها لم تختلف وكانت واحداً وأن الأعراض قد تختلف بأنفسها لكان هذا واجباً عليهم بعد ، وذلك أنه يقال لهم : هب الأمر كذلك ، أفليست الأعراض مخالفة الجواهر في هذا الباب ؟ فنحن نلزمكم أن الثلاثة القنومات إذا كانت جوهرًا واحداً وكانت مختلفة وكان الجوهر الآخر لا يختلف إلا بالأعراض وأشياء تخالف من أقسامه — أن يكون فيه أشياء غيره ، أو أن الأعراض ليست كذلك . والوجه الآخر : يلزمكم منها

(١) واحداً : واحد ، الأصل .

(٢) بينها : بينهما ، الأصل .

(٤) يخالف : ما يخالف ، الأصل وفي رد ابن العسال || صاحبيه ، كذا في رد ابن العسال : صاحبه ، الأصل .

(٥) بأب : باب ، الأصل .

(٦) معلولان : معلولين ، الأصل .

(٨) فساد قولهم ، كذا في رد ابن العسال : فساد لهم ، الأصل .

(٩) كذلك : لذلك ، الأصل .

(١٠) يختلفان : مختلفان ، الأصل .

(١١) ليس بينهما ، كذا في الأصل ولعله « ليس فيهما » || أحدها : أحدهما ، الأصل .

(١٢) الجواهر : الجوهر ، الأصل || تخالف : يخالف ، الأصل .

(١٥) الثلاثة : الثلاث ، الأصل .

(١٧) أو أن : وإن ، الأصل .



جميعاً أنّ الجواهر إذا اختلفت واتفقت فلا بدّ من أن تكون متفقة بأنفسها
 مختلفة بأنفسها أو متفقة بأنفسها مختلفة بسواها أو مختلفة بأنفسها متفقة بسواها
 وكذلك الأعراض ، لتفسد (؟) ما أصلتهم . والوجه الآخر أنّ الذي ادّعوه من اتفاق
 اللونين السواد والبياض ليس هو اتفاقاً في أنفسهما ولا في صورّ فيهما وإنّما قيل
 « اتفقا بأنّهما لوانان » يراد أنّ البصر أدركهما فهاتنا شيء بعدد قد جمعها كما
 يقال [٩آ] « محسوسان » يراد أنّ حسّاً يقع عليهما و« معلومان » يراد أنّ علماً
 يلحقها ، فلمعمرى ما وفقّ بينهما إلّا المعنى فإن لم يكن ذلك المعنى في ذاتهما
 < لم يتفقاً > ، وكذلك يجب إذا كانت القنومات مختلفة < أنّها > لا تتفق إلّا
 لشيء آخر وفقّ بينهما إذ هي مختلفة في أنفسها أو تكون متفقة في أنفسها فلا
 تختلف إلّا بشيء خالف شيئاً بينهما كما أنّ البياض والسواد لما كانا مختلفين
 بأنفسهما كان لا بدّ ، إذا اتفقا ، من شيء وفقّ بينهما إن شاء حملاً فكان صفة
 لهما وإن شاء كان جامعاً لهما من خارج كما قيل « محسوسان » من أجل حسّ
 غيرهما و« معلومان » من أجل علم غيرهما .

٥٠ قال عبدالله : أمّا أنا فلا أعلم كلاماً ألزم من هذا . فأمّا الذين فاضلوا
 بينهما في أنفسهما فالكلام لهم لازم أيضاً أنّها إذا اتفقت في الجوهر فليس يكون
 منها ما هو أفضل إلّا بمعنى إذ ليس ما فضل بذاته فيكون مخالفاً < بمخالف >
 لما فضله بذاته ، فإنّما هو إذاً أفضل بمعنى فيه ، وذلك يوجب أنّ فيهما
 سواهما .

- (١) فلا بد من : فلا تدمن ، الأصل .
- (٢) أو متفقة : ومتفقة ، الأصل .
- (٣) لتفسد ، كذا في الأصل ولعله « فيفسد » أو شيء مثله .
- (٤) اتفاقاً : اتفاق ، الأصل .
- (٥) و(٦) يراد أن : يسرادان ، الأصل .
- (٧) إلّا : إلى ، الأصل .
- (٨) و(٩) بينهما ، كذا في الأصل ولعله « بينها » (راجع سطر ١٥) .
- (١٠) شيئاً : شيء ، الأصل || مختلفين : مختلفتين ، الأصل .
- (١٢) حس : حتى ، الأصل .
- (١٤) كلاماً : كلام ، الأصل .



- ٥١ وقد ذهب قوم من مُحَدِّثِهِمْ إلى أن قالوا : قد دلَّ العالم على أن
له صانعاً ودلَّ على أن الذي صنعه عالمٌ حيٌّ فأثبتنا له حياةً وعلماً قياساً على
٣ أننا لم نشاهد فعلاً حكيماً إلا وهو عالمٌ حيٌّ . فانتقض قولهم وما أصَلُّوا على هذا
الاستدلال من وجوه كثيرة : أحدها أنه لو سلَّم لهم ما ادَّعوا [٩ب] فإنَّهم
لم يشاهدوا أيضاً فعلاً إلا وهو قادر فينبغي أن يُثبتوا للقدرة قنوماً آخر . والوجه
٦ الآخر أنه إنَّما كما أنَّهم لم يشاهدوا فعلاً حكيماً إلا وهو حيٌّ عالمٌ فإنَّهم لم
يشاهدوا من له حياة وعلم هو وحياته وعلمه جوهر واحد ثلاثة قنومات . والوجه
الآخر أنَّهم لم يشاهدوا من له حياة وعلم لا هو مخالفٌ حياته وعلمه بنفسه
ولا بغيره . والوجه الآخر أنَّهم لم يشاهدوا من له حياة وعلم أحدهما ابنه والآخر
٩ روحه ولا وجدوا من له حياة وعلم هو علَّتْها وهما معلولاه بل الحيُّ معلول بالحياة
لولاها لم يكن حياً . والوجه الآخر أنه إن كان الباري ثلاثة قنومات جوهرًا واحدًا
فقد وجب أن يكون الجوهر جنسًا للتثليث أو صورة لأنَّها جميعاً متَّفِقة في الجوهر
١٢ ومختلفة في القنومات ، فسيبيلها سبيل الأشخاص المتَّفِقة في إنَّها المختلفة في غير
ذلك في أن ما اتَّفقت فيه جنس لها أو صورة ، على مذاهب فلا تتفهَّم .
١٥ والوجه الآخر أن الباري إن كان جوهرًا وكان هذا الإنسان جوهرًا فقد اتَّفقا
من باب جوهر فصارا تحت جنس أو صورة ، فإن لم يكونا كذلك فهما مختلفان
في معني جوهر فقد صار جوهر يخالف جوهرًا بأنَّه جوهر وذلك نقض ما يدَّعون
ونقض أصولهم في هذا ، والحمد لله . [١٠أ] والكلام عليهم أكثر وأوسع من
١٨ أن يُحصى ويُنضبط .

* *

(٥) للقدرة : اللدوة ، الأصل .

(١١) أنه إن : أنه أنه إن ، الأصل .



<اختلاف> المسلمين

- ٥٢ واختلف مَنْ نفى التشبيه عن الله تعالى في معنى القول «حى» و«قادر»
 ٣ و«عالم» و«قديم». فقال ضرار: قولى هذا نفى عنه أن يكون
 ميتاً وعاجزاً وجاهلاً ومحدثاً، وزعم أن هذه الأسماء إنما اختلفت عليه لنفى
 تلك عنه لا لإثبات هذه فيه، وأمضى هذا القول فى «سميع» و«بصير» وغير
 ٦ ذلك.
- ٥٣ وقالت المعتزلة البغداديون وغيرهم: بل قولنا هذا إثبات له عالماً بنفسه
 حياً قادراً قديماً بنفسه مع نفينا عنه لما ينفى. وقال آخرون منهم: بل قولنا
 ٩ هذا إثبات له ودلالة على أن معلوماً يعلمه ومقدوراً يقدر عليه ومحدثاً يكون هو
 تعالى متقدماً له وأن الأشياء تكون منه إذا أرادها.
- ٥٤ وأطلق أبو الهذيل وقومه (٤) أن يقال: إن الله علماً <هو الله>، وقال:
 ١٢ ولله قدرة هى الله، وأمضى هذا فيما هو عنده صفات ذات.
- ٥٥ واختلفوا فى القول «لم يزل سميعاً بصيراً»، فقال ذلك بعضهم وأباه
 آخرون وزعموا أنه لا يقال «إنه سميع» إلا والشئ المسموع وكذلك «بصير» ،
 ١٥ وقد يقال إنه عالم وليس الشئ المعلوم موجوداً.

(٤) ضرار: مراد، الأصل.

(٥) و(٦) هذه: هذا، الأصل.

(٦) وأمضى: وأيضاً، الأصل (قراءة اقترحها الدكتور إحسان عباس).

(٩) نفينا: نفسنا، الأصل.

(١١) متقدماً: متقدماً، الأصل || تكون: تكونا، الأصل.

(١٢) إن الله علماً <هو الله> وقال ولله قدرة: ان الله علماً وقال والله ولله قدرة، الأصل.

٥٢ راجع مقالات الإسلاميين ١٥-١٤، ١٦٦-١٥، ٤٨٧-١٥، ٤٨٨-١٠، ١٧٤-١١، ١٢.

٥٣ راجع مقالات الإسلاميين ١٣، ١٦٤-١٦٥، ٤٤.

٥٤ راجع مقالات الإسلاميين ١٣-٥، ١٦٥-١٣، ٤٨٤-١٥، ٥.

٥٥ راجع مقالات الإسلاميين ٩، ١٧٥-١٧٦، ٥.



٥٦ وقال أكثر المعتزلة : لم يزل الخالقُ ، ورأوا أنه مفارق لقولهم (؟) « لم يزل خالقاً » . وامتنع من إطلاقه آخرون .

٥٧ واختلفوا في القول « إنَّ الله واحد » ما يعنون به . [١٠ ب] فقال قوم :
نريد أنه ليس باثنين ولا أكثر من ذلك ، ولم يفسروا . وقوم : ولسنا نريد أنه
واحد في العدد ، ولا أنه واحد إذا أضيف إلى غيره كان هو وغيره اثنين ، ولا واحد هو
شخص يتجزأ أبداً أجزاء كثيرة ، ولا واحد هو جزء لا ينقسم ، وإنما نريد
بقولنا « واحد » لا مثل له ، وكل ما له مثل فليس بواحد في الحقيقة لأنه إذا ضمَّ
إلى غيره صار هو وهو اثنين فدخل في صفة « ليس أنه واحد » ، والواحد والذي
هو الواحد لا يكون على كل الأحوال إلاً واحداً لا يجد العقل له ثانياً .

٥٨ قال عبد الله : فالذين قد ذهبوا فهم إلى توحيد الله ونفى التشبيه
عنه رأوا أن الخالق بذاته لا يجوز أن يكون موافقاً بها ولا بشيء فيه لخلوقاته لأنها
لو اتفقا في الذاتين لكان حكمهما واحداً ولو اتفقا بمعنى فيه وفيهم لكان الباري
يحمل الصفات والهيئات — وتوهم ذاته خالية منها — فيصير جوهرًا قابلاً
للأعراض ، ولو توهمنا أنه إنما هو قديم بمعنى له ولا توهمه في نفسه قديماً
موجوداً ولا شيء معه لكننا قد توهمناه في نفسه لا قديماً ، وما هو لا هو قديم

- (١) لقولهم : لقوم ، الأصل .
- (٢) امتنع ، امنع ، الأصل .
- (٤) نريد ، يريدوا ، الأصل .
- (٦) يتجزأ : يتجزى ، الأصل || كثيرة : كثيراً ، الأصل .
- (٧) إذا ضم : إذا اضم ، الأصل .
- (٩) واحداً : واحد ، الأصل .
- (١٣) توهم : ثبتهم ، الأصل .
- (١٤) توهمه : يتوهمه ، الأصل .
- (١٥) ما هو لا هو قديم ، كذا في الأصل ولعله « ما هو لا قديم » .

٥٦ راجع مقالات الإسلاميين ٣٠٤٤٨-٧ ، وانظر أيضاً ١٦-١٤ ، ١٧٩ ، و ١١٠١٨٦ -

١٢٠١٨٧ .



فهو محدث فلم يجوز أن يكون قديماً بشيء لولاه لم يكن في نفسه قديماً . وكذلك «حى» و «قادر» و «عالم» .

٣ ٥٩ والذين ذهبوا إلى أن الصفات ليست إيتاء ولا غيره قالوا : لو قلنا «إن له صفات هي غيره» لزمنا أن يكون الله وغيره قديماً ، ولو قلنا [١١١] «إن له صفات هي هو» لكان هذا محالاً إذ كانت صفاته كثيرة وهو واحد ، ولو قلنا «ليس له صفات» كان هذا أخطأ لأن هذا (!) قد وجدناه موصوفاً بآته حى وبآته قادر وبآته عالم ، ولو قلنا «إن معنى هذه كلها واحد» كان ذلك فاسداً لأن كل واحد من هذه الأسماء والصفات نجده في عقولنا يقتضى ما لا يقتضيه الآخر . ٩

٦٠ وقال مصنف هذا الكتاب : قال أهل الحق : الله واحد حى قادر عالم قديم في الحقيقة ، وغير الله فهذا له بالمجاز . وذلك أننا إذا قلنا «الإنسان واحد» فإنما نريد واحداً من حيث «أنه» جمع لأنه في حقيقته واحد إذا كان أشياء كثيرة ، وإذا قلنا «الجزء الأقل واحد» إنما نريد أنه قليل قل حتى لم نجد له جزءاً وليس هو واحداً لأن له أشباهاً كثيرة ونظائر تقدمته (؟) ، وإنما الواحد في الحقيقة ما لا نظير له . وكذلك إذا قلنا «إن الله حى» فإنما نريد بذلك الإبانة والدلالة على أن الأحداث (؟) والمبدعات متأنية له غير متعذرة . وإذا قلنا «إنه قديم» فإنما نذهب إلى إثباته لا شيء معه .

- (١) يجوز : يحسر ، الأصل .
- (٢) ليست : ليس ، الأصل .
- (٣) قديماً : قديم ، الأصل .
- (٤) أخطأ ، كذا في الأصل ولعله «خطأ» .
- (٥) بأنه حى : بل حى ، الأصل || هذه كلها : هذا كلها ، الأصل .
- (٦) هذه الأسماء : هذا الأسماء ، الأصل .
- (٧) واحد : واحداً ، الأصل || قل حتى لم نجد : قل حى لم حتى نجد ، الأصل .
- (٨) كثيرة : كثيراً ، الأصل || تقدمته : تعد معه ، الأصل .
- (٩) الأحداث (؟) : أجزآه ، الأصل || متأنية له غير متعذرة : متانية له غير متعذره ، الأصل .



- ٦١ وقد غلط قوم من الموحدة فقالوا : الفرق بين صفات الله في ذاته وبين صفاته في فعله أن ما يوصف به وبنفية وضده فتلك صفات فعل ، وكل ما يوصف به ولا يوصف بنفيه ولا ضده فتلك صفات ذات . وهذا غلط من المعتزلة . ٣
- ٦٢ وقال [١١ ب] بعض المرجئة : ما جاز سواء له فهو صفة فعل ، وما لا يجوز سواء له فصفة ذاته . وليس عند القوم لله صفة عن قولهم ولا صفة فعل .
- ٦٣ قال حفص وبشر : الإرادة من الله على ضربين ، إرادة هي صفة في ذاته وهي إرادته لكل شيء أن يكون وإرادة هي صفة في فعله وهي أمره بالطاعة .

* *

- ٦٤ واختلف الناس في القرآن ما هو وفي الحكاية والمحكي . فكانوا في الأصل ثلاث فرق : فرقة زعمت أن القرآن جسم من الأجسام ، وفرقة : عرض من الأعراض ، وفرقة قالت : ليس بجسم ولا عرض .
- ٦٥ فن قال « إنه جسم » منهم من قال : لأنه ليس شيء غير الله إلا جسمًا ، ومنهم من قال : إنه لما كان صوتًا مسموعًا كان جسمًا . ومن قال « إنه عرض » قال : لأنه ليس بقاء بذاته . ومن قال « إنه ليس بجسم ولا عرض » قال : لأنه كلام الله فليس بمعنى الأجسام التي هي فعل الله ولا هو في معنى الأعراض التي هي صفات الأجسام . ١٥

* *

- (٢) أن ما : إنما ، الأصل .
 (٤) المرجئة : المرخية ، الأصل || سواء له : سواه ، الأصل (سؤاله ؟) .
 (٧) لكل شيء : لكل شيء ، الأصل .
 (١٠) ثلاث : ثلاثة ، الأصل .
 (١٣) جسمًا : جسم ، الأصل .

- ٦١ راجع مقالات الإسلاميين ١٨٦-٤٠-١٠ و ١١٠٥٠٨-٤٠٩-٤٠٩ .
 ٦٣ راجع مقالات الإسلاميين ٥٠١٥-٩ .
 ٦٤-٦٥ راجع مقالات الإسلاميين ٥٨٨-٥٩٧ .



٦٦ واختلف الناس في أفعال العباد . قال عبدالله : زعمت الجهمية أنه ليس لأحد فعل في الحقيقة غير الله عز وجل وإنما يُنسب إلى العباد مجازاً كقولك « طلعت الشمس » والله أطلعها ، واعتلوا بأنه لو كان فاعل غير الله كان لله مشبهاً . ٣

٦٧ وقالت المرجئة أصحاب الاستطاعة مع الفعل : العباد يفعلون ويكتسبون ولكن الله خالق أعمالهم [١٢ آ] فهي لله خلقاً وللعباد كسباً . واعتلوا بأنهم وجدوا العباد مأمورين منهيين مثابين معاقبين فلم يجوز أن يكون الله تعالى أمراً ناهياً لهم من غير عمل يعملونه ، وكما لم يجوز أن لا يكون لهم فعل فذلك لا يجوز أن يكون ما فعلوه غير خلق الله فيلحق بالله عز وجل العجز إذ كان في عالمه شيء ليس من خلقه . ٩

٦٨ وقال آخرون : أمّا العباد فعاملون ولكن لا يفعل أحد شيئاً إلا بقضاء وقدر وإرادة من الله لذلك الفعل لئلا يلحق بالله العجز . ١٢

٦٩ وقال آخرون : أفعال العباد هي مخلوقة وإنما خلق الله لها أنه سمّاها وأحصاها لا أنه وضع أعيانها . واعتلوا في ذلك بأنه لا شيء يخرج عن علم الله تعالى وإحصائه وتسميته ، وقد قال تعالى ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ [٣٩/٦٢] . فلم نجد لقوله ذلك تأويلاً إلا إحاطته بكل شيء إذ كان لا يليق به أن يخترع أعيان المعاصي ويؤاخذ بها من هو خلقها له . ١٥

٧٠ وقال آخرون : أمّا الأسباب التي تكون عنها أفعال العباد فالله جل ١٨

(١) الجهمية : الجهة ، الأصل .

(٣) اعتلوا : اغتلوا ، الأصل .

(٥) المرجئة : المرجية ، الأصل .

(٧) منهيين : متهين ، الأصل || معاقبين : معافين ، الأصل || أمراً ناهياً : أمر ناهيا ، الأصل .

(١٨) الأسباب : الإنسان الأسباب ، الأصل || أفاعيل : أفاعل ، الأصل .

٦٦ راجع مقالات الإسلاميين ٢٧٩، ٤-٦ .

٦٩ راجع مقالات الإسلاميين ٢٢٧، ١١-١٢ .

٧٠ راجع مقالات الإسلاميين ٤٠، ١٢-١٣، ٣٠٤١ .



ثناؤه يأتي بها ، وأما أفعال العباد فهي لهم ، ولا يقال « هي مخلوقة » ولا « غير مخلوقة » . وهذا قول هشام والروافض .

٧١ وقيل : الله أجبر العباد على ما فعلوا فالفعل لهم والإجبار خلق الله . ٣

٧٢ وقالت المعتزلة : أفعال العباد لم يخلقها الله ولم يضطر إليها ، وما كان منها من معصية [١٢ ب] فلم يرضها ولم يردها ولم يشأها ولم يأمر بها ، وما كان منها من طاعة فبصد ذلك . واعتدوا بما أنه كما لم يجوز أن يؤخذ على ما خلقه مفرداً دون خلقه لأن ذلك ظلم فكذلك لا يجوز أن يؤخذ على ما تولّى خلقه بجهة من الجهات ، وكما لا يحسن في العقول إجباره على الذنب وأخذه به فكذلك لا يحسن أن يقضيه قضاءهما(؟) أو يأتي بسبب لا يمتنع معه منه ، ولو جاز أن يتولّى الله خلق شيء فيلوم عليه ويكون ذلك على خلاف عدالة العقول وما يجوز فيها مما لا يجوز لجاز أن يخلف وعده ولا يصدق خبره ويكون ذلك على خلاف عدالة العقول . ١٢

٧٣ قال عبدالله : والحق فيما اختلفوا فيه واضح وذلك أن التكليف والأمر والنهي والوعد والوعيد والإخبار لا بد أن يكون إما من الله تعالى على عدالة العقول وما يجوز فيها مما لا يجوز أو يكون كلها على خلاف ذلك أو يكون منها ما هو على ذلك ومنها ما ليس هو على ذلك . فإن كانت على عدالة العقول فكما لا يجوز أن يخلف الله وعده ولا يصدق إخباره فكذلك لا يجوز أن يأمر أحداً بخلق نفسه واختراع الأجرام بذاته فتي لم يفعل عذبه وعاقبه ، وقبح ذلك في العقول قبح أن يلوم فيما تولّى خلقه ويعذب على ما قضاه [١٣ آ] ودبره دون مكتسب له ، وكما قبح ذلك فيها قبح أن يتولّى خلق فعل على جهة

(٤) وما كان : ومكان ، الأصل .

(٩) يقضيه : يعضبه ، الأصل .

(١٤) والاختبار : وللإجبار ، الأصل .

(١٤) و(١٦) عدالة : عدلان ، الأصل .

(١٥) أو يكون كلها : أن يكون كلها ، الأصل .

(١٨-١٩) وقبح ذلك في العقول قبح أن ، كذا في الأصل ولعله « وكما قبح ذلك في العقول قبح أن » .

٣ من الجهات فيؤاخذ به ويلوم عليه لأنّ هذا نمط واحد تنكره العقول . وإن كانت هذه كلّها على غير عدالة العقول لم يدّر لعلّه لا يصدق في وعده وإخباره ، وذلك مُفسد لعقد الديانة . وإن كان بعض ما وصفنا على عدالة العقول والبعض ليس كذلك لم يكن الخارج منها أولى من الداخل فيها .

٦ ٧٤ وقال قوم : فِعِلَّ الْعَبْدُ مَخْلُوقٌ لِلْعَبْدِ ، وَاحْتَجَّوْا بِالْقَوْلِ لِعِيسَى : ﴿ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ ﴾ [١١٠/٥] وبالقول ﴿ وَتَخْلُقُونَ إِفْكَاً ﴾ [١٧/٢٩] . وقال أهل العدل : يُنْفَى قَوْلُ ذَلِكَ ، وَإِلَّا كَانَ الْعَبْدُ خَالِقاً لَهُ وَالْإِجْمَاعُ أَنَّهُ لَا خَالِقَ إِلَّا اللَّهُ .

٩ ٧٥ وقال قوم : اللَّهُ دَبَّرَ أَعْمَالَ الْعِبَادِ بِأَنْ أَمَرَهُمْ بِهَا . يقال : وَأَبَاهُ آخَرُونَ .

١٢ ٧٦ وَأَجَازَتْ طَائِفَةٌ أَنَّ الْإِيمَانَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى ، وَاعْتَلَّوْا فِيهِ بِأَنَّهُ قَدْ أَعَانَ عَلَيْهِ وَأَمَرَ بِهِ . وَأَبَى ذَلِكَ جَمُوهَرُهُمْ وَقَالُوا : لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ مِنْهُ لَأَنَّهُ أَعَانَ عَلَيْهِ لَكَانَ الْكُفْرُ مِنْهُ لَأَنَّهُ أَعَانَ عَلَيْهِ .

١٥ ٧٧ وقال قوم : إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ الْكُفْرَ كُفْراً وَالْكَافِرَ كَافِراً بِأَنْ سَمَّاهَا ، وَاعْتَلَّوْا بِأَنَّهُ تَعَالَى لَوْ لَمْ يَكِرْهُ الْكُفْرَ وَبِنَهْ عَنْهُ لَمْ يَكُنْ فِي نَفْسِهِ كُفْراً . وَأَبَاهُ قَوْمٌ وَقَالُوا : جَعَلَ الشَّيْءَ فِي الْحَقِيقَةِ إِنَّمَا هُوَ تَكْوِينُهُ أَوْ تَغْيِيرُهُ وَلَيْسَ اللَّهُ [١٣ب] مَكُونُ الْكُفْرِ وَلَا مَغْيِرُهُ مِنْ مَعْنَى لَا كُفْرٍ ، وَلَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ مَا وَصَفْتُمْ .

١٨ ٧٨ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ : الْمُسْتَعْمَلُ لِلْبَدَنِ هُوَ الْمُسْتَطِيعُ إِذْ كَانَتْ السَّلَامَةُ ، فَإِذَا مُنِعَ لَمْ يَكُنْ مُسْتَطِيعاً ، وَتَأْوِيلُ قَوْلِنَا « مُسْتَطِيعٌ » « مُقَدَّرٌ » .

(١) تنكره : تنكره ، الأصل .

(٢) هذه كلها : هذا كلها ، الأصل .

(٦) كهية : كحصية ، الأصل .

(١١) أجازت : أجازن ، الأصل .

(١٥) ينه : ينهى ، الأصل .

٧٦-٧٧ راجع مقالات الإسلاميين ١٠٠، ٢٢٧-٢٢٨ ، ٤٤٠ .

٧٨ راجع مقالات الإسلاميين ١١٠، ٢٢٩-١٦٠ .



٧٩ وقالت المعتزلة : الاستطاعة غير المستطيع وأوجبوا بقاءها إلا أبو الهذيل فإنه جوز فناءها في حال الفعل . وكل من قال إن الاستطاعة غير المستطيع فهي عنده قبل الفعل . فقال قوم : هي أبداً قبل الفعل ومحال أن يكون معه ، قالوا : لأنه لا يحتاج إليها في حال الفعل لأن السبب قبل المسبب بلا فضل .

٨٠ والمرجئة زعمت أنها أبداً مع الفعل ، واحتجوا بأنها إنما يحتاج إليها للفعل فليس لوجودها متعطلّة من الفعل وجه .

٨١ وزعم آخرون أنها للفعل قبله ومعه ، واعتلوا في تقدّمها بأنه لا بدّ للكافر إذا آمن من أن يكون مستطيعاً لما أمر به من الإيمان ، ثم لا بدّ إذا فعل من أن يفعل وقوته موجودة ليقع فعله وهو قويّ غير عاجز .

٨٢ قال عبدالله : إذا كان الإنسان هو النفس وكان مستطيعاً بذاته كما بينّا فلا شكّ أنه قبل الفعل المستطاع ومعه في حاله لأن الفعل لا يستغنى عن الشيء الموجد له .

٨٣ ومن قال إن الاستطاعة مع الفعل قال : هي استطاعة [١٤آ] لصدّ الفعل على البدل ، واعتلّ بأنّ الله قد أمر الكافر أن يؤمن فالقدرة على الكفر هو يقدر بها على الإيمان .

٨٤ قال آخرون : القدرة على الشيء غير القدرة على تركه ، واعتلوا بأنّ القدرة على الإيمان توفيق والقدرة على الكفر خذلان ولا يجوز أن يكون ما به يكون التوفيق به يكون الخذلان .

٨٥ والذين قالوا : الاستطاعة قبل الفعل ومعه فمنهم من قال بالقدرة على الفعل والترك قبل ومع كما تقدّم على البدل . ومنهم من قال : الأمر كذلك قبل

(٢) غير : هي ، الأصل .

٧٩ راجع مقالات الإسلاميين ٢٣٢، ١-٢ .

٨٣ راجع مقالات الإسلاميين ٢٣٠، ١٢-١٣ و ٢٣٦، ١١-١٢ .

٨٥ راجع مقالات الإسلاميين ٢٣١، ٣-٦ .



الفعل فأما معه فإنما القدرة عليه لا على تركه ، واعتلّوا بأنّ الموجود لا يجوز وصفُ القادر على أن لا يكون منه في حال كونه .

٣ ٨٦ وقال آخرون : الإنسان قادر على الفعل الذي أوجده بالآلات دون السبب وعلى تركه أيضاً . وقالوا : السبب ليس باستطاعة وإنّما هو داعٍ إلى الفعل .

٦ ٨٧ وقال البغداديون من المعتزلة أيضاً : الاستطاعة يُحتاج إليها في حال الفعل لا على أنّها للفعل ولا على أنّ الإنسان قادر بها في تلك الحال على ما أوجد ولكنّ سبيلها سبيل الروح الذي لا يقع الفعل إلّا وهو موجود لثلا يكون الفاعل عاجزاً . ٩

٨٨ قالوا : يمكن أن يكون محلّ القدرة غير محلّ الفعل فمحلّ الفعل في اليد بقدرة في القلب ، فإنّه قد يكون في اليد [١٤ ب] بإرادة في القلب . وقال آخرون : لا يجوز أن يكون محلّ الفعل إلّا محلّ القدرة ، ولو جاز ذلك جاز أن أسمع بعيني بسمع في أذني . ١٢

٨٩ قال عبدالله : الفعل الاختياريّ لا يكون من الفاعل إلّا حيث تكون نفسه ، والفعل الطبيعيّ لا يكون إلّا حيث يكون طبع الشيء كإحراق النار . ١٥

٩٠ وقال قوم : الاستطاعة حركة إلّا أنّها ليست زوالاً . وقال آخرون : هي سكون . وأنكر القولين آخرون وقالوا : استطاعة الأخذ حركة واستطاعة الترك سكون . ١٨

٩١ وقالوا : كلّ ما لا يقدر العبد عليه فهو يعجز عنه . وأباه قوم وقالوا : لا يقال إنّّه عاجز عمّا لا يجوز أن يكون قادراً عليه كما لا يقال بأنّ الله قادر أن يفعل كما يفعل إن يتفعل العبد (؟) وليس يقال إنّّه عاجز . ٢١

(٢) يكون : تكون ، الأصل .

(١٢) بعيني : بعيني ، الأصل .

(١٧) وقالوا : وقال ، الأصل .

(٢١) أن يفعل كما يفعل إن يتفعل العبد ، كذا في الأصل ولعله « أن يفعل ما يفعل العبد » أو ما يقابله (راجع مقالات الإسلاميين ٥٥٠، ٩-١٠) .

٩٢ قالوا : القدرة تتقدّم المقدور عليه بأوقات كثيرة لأننا نقدر أبداً على ما يجوز أن يكون منّا ما لم يُمنع ، وقد نبقي أوقاتاً كثيرة لا نفعل شيئاً، ولو كان ذلك لا يمكننا لكنّا مضطرين .

٣

٩٣ زعمت فرقة أن الله أعطى الخلق ما لا صلاح إلا هو وأن كل ما ترك الله أن يفعله فليس بصواب ولا حكمة . وآخرون : قد أعطى الله الخلق صلاحاً ، ولا صلاح إلا وهو يقدر على ما هو أصلح منه . وآخرون : لا صلاح إلا وهو يقدر على أمثاله إلى ما لا نهاية له ، وليس صلاح أصلح من صلاح . وآخرون : قد [١٥ آ] فعل الله بخلقه ما هو أصلح في التدبير وما لم يكن العالم مبنياً على الحكمة إلا به وإن كان قد يوافق بعض التدبير أن يكون مضرّة على بعض الخلق . وآخرون : قد يكون صلاح أصلح من صلاح ولكن الله عز وجل أعطى الأفضل . قال عبدالله : إنه تعالى حكيم ولا يفعل بالخلق إلا ما هو حكمة لا ما هو أصلح لكل أمر في نفسه .

١٢

٩٤ قال عبدالله : الثواب على قدر التكليف ، فإذا خُفّفت عن الكفّار المحن لم يستحقوا من الثواب ما يستحقونه إذا لم تخف عنهم .

١٥

٩٥ قالوا : « ترك » يدل على فعل . وآخرون أبوه وقالوا : « ترك » إنّما نريد به نفى الفعل مثل « موت » إنّما نريد به نفى الحياة . قال المعتزلة البغداديون : تركي للسكون والطاعة شيء غير الحركة والمعصية ، ولا يجوز أن يكون الترك للشيء أخذاً لغيره كما لا يجوز أن يكون علمي بالشيء جهلاً بغيره وإرادتي للشيء كراهية لغيره . وقال أبو الهذيل ومن قال بقوله : أمّا ما كان بالجوارح مثل الحركة والسكون فالشيء من ذلك هو ترك غيره ، وأمّا ما كان من أفاعيل القلوب

١٨

(٢) نبقي : تبقى ، الأصل || نفعل : تفعل ، الاصل .

(٣) يمكننا : يمكننا ، الأصل || مضطرين : مضطرون ، الأصل .

(١٠) يكون صلاح : يكون صلاحاً ، الأصل .

٩٣ راجع مقالات الإسلاميين ١٤٠٢٤٩-١٤٠٢٥٠ و ٥٧٦-٥٧٨ .

٩٥ راجع مقالات الإسلاميين ٣٧٧-٣٧٨ و ٣٧٩-٣٨٠ .



كالإرادة والكراهة والعلم وغير ذلك فليس شيء من ذلك هو الترك لغيره ، فالأضداد قد تجمع في القلب الواحد ولا تجمع في الجارحة الواحدة كالحركة والسكون .

٣ ٩٦ قال عبدالله : إنَّ القول « تَرَكَ فلان أن يفعل » ليس بمثبت لفلان فعلاً إلا أن يكون قد فعل فعلاً [١٥ ب] مكان ما ترك أن يفعل فيدلّ عليه بلفظ آخر يُثَبِّت فعله ، وقد يسمّى الإنسان عاصياً إذا لم يفعل ما أمر به وقد يسمّى عاصياً إذا فعل شيئاً قد نُهي عنه ويسمّى مطيعاً إذا نُهي عن شيء فلم يفعله ولم يفعل مكانه شيئاً آخر أمر به ويسمّى مطيعاً إذا فعل شيئاً قد أمر به ، وإذا قال الله لعبد « لا تتحرك » فلم يتحرك فهو مطيع إذ لم يفعل ما نهاه الله عن فعله وليس أنّه مطيع بمعنى أنّه قد فعل شيئاً أمر به لأنّه لم يؤمر بشيء بتهّ وإنّما نُهي عن شيء أن يفعله .

٩٧ قال قوم : إذا كان الإنسان في مكان لا يقدر على الذهاب في الجهات الستّ لأنّه لو قدر على ذلك لوقع منه ووقعه دفعةً محال . قال عبدالله : ليس بمحال لأنّ الله قادر أن يحيي ويميت ويُبْدئ ويُعِيد ولا يجوز أن يقدر على هذا دفعةً واحدةً ، ويقدر على ما لا نهاية له ولا يوقع على ما لا نهاية له في حال واحدة ، وإنّما يوقع ذلك على ما يجوز . ١٥

الأطفال

٩٨ قالوا : لا تألم لأنّ الله تعالى لا يؤلم إلا مستحقّاً للعقوبة . وقالوا : تألم بالطبيعة لا بأنّ الله يبتدئ فيها الألم وليس ألمها ظلماً لأنّه لما لم يكن بدّ في الطباع من الألم لم يكن ظلماً أن يكون وإنّما الظلم ما ليس بجائز في الحكمة . ١٨

(٥) آخر يثبت : أخرى تثبت ، الأصل || إذا : إد ، الأصل .

(١٤) ولا يوقع : ولا توقع ، الأصل .

(١٨) ظلماً : ظلم ، الأصل .

٩٩ قال المعتزلة: الأطفال تألم وألمها فعل الله وهي تُعوّض على ذلك ، وزعموا [١٦٦] أنّ وجه الحكمة في ألمها أن يعتبر بذلك أولو البصائر ويمتنحن آباؤها وأمهاتها .

٣

١٠٠ قال النظار: هو فعل الله بإيجاب الطبيعة له .

١٠١ قال أصحاب التناسخ: الأطفال والبهائم والبالغون يألمون في الدنيا لذنوب كانت منهم ، لأنّ الله خلقهم ابتداءً ثمّ أمرهم فعصوا فتناسخ أرواحهم فما أصابهم من الألم فقد رُ تلك الذنوب التي أسلفوها ، كالمجبرة القائلة إنّ آلام الأطفال فعل الله لأنّ له أن يفعل ما يشاء ولا يظلمها في ذلك ، وأصحاب التناسخ لم يجعل لها تعويضاً .

٩

١٠٢ وقال آخرون: جائز أن يُعوّض وأن لا يعوّض لأنّ ما معها من اللذة بالحياة أضعاف ألمها .

١٠٣ قال عبدالله: اللذة المفردة طول والألم المفرد جور ، والاعتدال بين ذلك عدل .

١٠٤ وأصحاب الفوطي قالوا: لا يجوز أن يعوّض الطفل عن ألمه ولو عوّضه بما ألمه لجاز أن يعذب به بما ألذه وهو فاسد .

١٥

١٠٥ وقال العدليّون: الأطفال لا تعذب ولا تؤاخذ يوم القيامة ولا تمتحن .

(٢) البصائر: التصابر ، الأصل .

(٥) يألمون: يولون ، الأصل .

(٧) كالمجبرة القائلة: والمجيزة المقابلة ، الأصل (قراءة اقترحها الدكتور إحسان عباس) .

(١٠) معها: معها ، الاصل .

(١٢) جور: جوز ، الأصل .

(١٦-١٠٠) ولا تمتحن ... قيامة ، أضيف بالهامش .

إعادة البهائم

- ١٠٦ قالوا : لا يُبعث يوم القيامة إلا مَنْ استحقَّ الجزاء لأنَّ الآخرة
 ٣ إنَّما هي دار جزاء لا دار ابتداء ، ولو جاز أن يصير إلى شيء بغير عمل
 لجاز أن يبتدئ الله خلقه في الجنة ، ولو جاز ذلك لم يكن لابتلاء الله إيتاهم
 بهذه المحن وجهٌ . وأيضاً : لا يعاد شيء من الحيوان لأنَّه لا يجوز إن أعيد
 ٦ ذلك [١٦ ب] أن تكون في النار فتألم على غير جُرم ولا أن تكون في الجنة
 فيكون فيها أفاعٍ وحيات وقمل ودود . وقالوا : المتناسل يعاد فقط . وقال
 آخرون : الحيوان كله يعاد ، فما كان منه حسناً غير مؤذٍ يُتَّعَمَّ بالنظر إليه
 ٩ كان في الجنة ، وما كان منه قبيحاً كان في النار عذاباً على أهلها من غير
 أن يألم .

* *

- ١٠٧ واختلفوا في الأرزاق والآجال . فقالت العدليَّة كلَّها : قولنا « الرزق »
 ١٢ اسم يقع على مَعْنَيْنِ أحدهما الحكم من الله لمن حُكِمَ له شيء من الأمور
 المرزوقة في إرث أو ملك حلال ، والآخر الخلق والحبَل فإنَّ الله تعالى خلق
 الأرزاق والمعاش ، فلا يقال لمن سرق مالاَّ إنَّ الله رزقه إيتاه لئلا يوهَمَ ما لا يليق
 ١٥ بالله عزَّ وجلَّ من ذلك .
- ١٠٨ قالوا : الله لم يزل يعلم أنَّ هذا العبد إن لم يُقتل بقي وإن قُتِل لم
 يبق ، فلو لم يقتل فبقى لم يفسد ما علم الله من ذلك لأنَّه كما علمه .

(٢) لا يبعث : لا يبعث ، الأصل .

(٥) بهذه : بهذا ، الأصل .

(٧) أفاع : أفاعي ، الأصل .

(٨) مؤذ : مود ، الأصل .

(١٢) معنيين : مقبلين ، الأصل || شيء ، كذا في الأصل ولعله « شيئاً » .

(١٣) الحبَل ، كذا في الأصل ولعله « الجبل » (قراءة اقترحها الدكتور إحسان عباس) .

١٠٦ راجع مقالات الإسلاميين ١٢٠٤-١٥٠٤ .

١٠٧ راجع مقالات الإسلاميين ٦٠٢-١٣ وأصول الدين ١٤٤-١٦٠٢ .

١٠٨ راجع مقالات الإسلاميين ٥٠٢-٤٠٢٥٧ .

١٠٩ وقالوا : الأمر على ضربين ، أمر إعلام وأمر إلزام . فالأول قبل الفعل كما يقال « إذا جاءت السادسة فصل » فهذا إعلام لا يلزم فيه الفعل بجواز الموت أو لضرورة أخرى قاطعة قبل الوقت المعين ، والثاني يلزم في الوقت المعين الصلاة .

١١٠ قال عبد الله : الله لا يكلف عبداً من حيث لا يعلم أنه مكلف فتي ضيع أو ترك كان محجوجاً .

١١١ قالت المعتزلة : السخاء والبخل من أفعال العباد لأنهم يُحمدون ويُذمّون على ذلك ولا يحمدون ويذمّون على فعل [١٧آ] الله بهم بل على فعلهم خاصة . وقال آخرون : السخاء والبخل في الطبع لا ينبغي الذم والحمد عليها ، وليس هما الإعطاء والمنع لأنّ الإنسان قد يكون سخياً ويمنع وبخياً ويعطى . واعتلّ أهل العدل بأنّ المدح والذم قد لحقهما وإن كانا ليسا بالإعطاء والمنع .

١١٢ قال عبد الله : العطاء والمنع ليسا بمحمودين جميعاً ولا بمذمومين جميعاً ولا هما جميعاً في الطبع فلو كانا طباعاً لم يعط بخيل ولم يمنع سخي ، فالحمود فيهما جميعاً ما وافق الحكمة عند الخلق قبل التأديب وما وافق الأوامر عند الترغيب والترهيب .

١١٣ والكلام في الشجاعة والجبن من عند الله وممن يتقدمه (؟) كما قيل في السخاء والبخل ، فالحمود منهما ما وافق الصواب قبل مجيء الرسل وما وافق الأوامر عند مجيئهم . والشجاعة والجبن فلا تُعين عليهما الطباع القادم فليسا أيضاً من الطباع على الإرسال .

(١١) ليسا : ليست ، الأصل .

(١٢) والمنع : لأن الإنسان قد يكون سخياً ويمنع وبخياً ويعطى واعتلّ أهل العدل ، الأصل وهو تكرار لما قبله .

(١٩) تعين : يعين ، الأصل || القادم ، غير معجم في الأصل .



١١٤ قال عبدالله : أمّا الغلاء والرخص فقد يجوز أن يكونا من الله عزّ وجلّ وقد يجوز أن يكونا من العبد ، لأنّ الله جلّ ثناؤه إن منع وقع الغلاء وإن بسط وقع الرخص ، والشئ الموجود إن أغلاه العبد كان غالياً وإن أرخصه كان رخيصاً . وأمّا السعر فليس هو فعل الله ، وهو الثمن كما قيل إنّ القائل يقول « ما يسعّر هذا ؟ » أى « ما ثمنه ؟ » وإنّما هو فعل المسعّر [١٧ ب] ، وإنّما يسمّى الثمن سعراً مجازاً كما سمى المحبّس حبساً والمحبس إنّما هو فعل المحابس .

١١٥ قالوا : ليس يجوز أن يقال « إنّ الله أعان على الكفر » ولا « قوى عليه » مفرداً وإن كان قد أعطى القوّة التى بها يكون . ألا ترى أنّ الله جلّ وعزّ هو خالق الحبّل كالإنسان ولا يقال إنّهُ مُحبّل لأنّ فى ذلك إيهاماً أنّه الذى كان منه الحبّل كالإنسان ؟ وفى ذلك إيهاماً أنّه أعطى الكافر قوّة ليكون منه الكفر .

١١٦ قالوا : الفضل من الله ليس بجزاء لأنّ الجزاء واجب أن يفعله والفضل فله أن يفعله وأن لا يفعله . واعتلّوا بأنّ الدعاء إنّما هو بأن يتفضّل الله ، ولا يجوز أن يُدعى بأن يفى بوعده أو يصدق فى خبره .

١١٧ وقال آخرون : أفعال الله كلّها عدل ، وأبوا أن يقولوا : كلّها فضل .

١١٨ وفرقوا بين ما أعطاه الله وبين ما أعطاه العباد فقالوا : إذا أعطى الله

(١) فقد يجوز : قد يجوز ، الأصل .
(٦) سعراً : سعر ، الأصل . (٧) المحابس ، كذا فى الأصل ولعلّه « الحابس » .
(٩) ترى : سرى ، الأصل .
(١٠) كالإنسان ولا يقال : كالإنسان وفى ذلك إيهاماً ولا يقال ، الأصل وهذا تكرار لما يلى .
(١٠-١١) الحبّل ... محبّل ... الحبّل : الحبّل ... محبّل ... الحبّل ، الأصل وراجع حاشيتنا ص ٩٤) .
(١٥) يفى : بفى ، الأصل .

١١٤ راجع المغنى للقاضى عبد الجبار ٥٥/١١ .

١١٥ راجع مقالات الإسلاميين ١٠٠، ٢٣٩-١٢ و ١٩٤، ١٥٠-١٩٥ و ٢٠٠ .



عبدًا شيئًا قيل « تفضّل عليه » من قبيل أن الله مالك لما أعطاه، وإذا العبد أعطى شيئًا فليس بمالك لما أعطاه .

- ١١٩ قال عبدالله: كلّ جزاء من الله فضل وليس كلّ فضل منه جزاء،
لأنّهُ تعالى قد ابتدأ فتفضّل على العباد ولم يُجازِهم ، فأما مُجازاته إيتاهم ففضل
إذ أعرضهم (٤) في الابتداء لما كانت المجازاة معه .
- ١٢٠ والذين قالوا : أفعال الله كلّها عدل وأبوا أن يقولوا : كلّها خير ،
اعتلّوا بأنّه قد يفعل العذاب ولا يقال « ذلك خير » للذين [١٨ آ] فعل ذلك
بهم ولا لغيرهم . وقالوا : لو كان خيرًا لجاز أن يقال للكافر « جزاك الله خيرًا »
كما يقال « جزاك الله عدلا » . — قال عبدالله : الله تعالى قد يفعل ما ليس بعدل
ولا فضل لأنّه لو خلق نارًا مفردةً أو أرضاً أو سماءً أو غيرها ولم يخلق من
يستضيء بذلك ولا من يستنفع به لم نقل « إنّه تفضّل به » ولا « عدلٌ على
أحد فيه » ، والعدل من الله إنّما هو في العدالة بين إيلام الحيوان وإلذاذه وبين
وعده ووعيده ومجازاته فقط ، والفضل فيما جاد به الله عزّ وجلّ وليس كلّ
جود عدلاً . وقد يفعل الله الخير والشرّ ولا يقال له بفعل الخير خير ولا بفعل
الشرّ شرّ إذا كانا جميعاً صواباً وحكمة لأنّ الخير والشرير إنّما يسمّى بهما
من كان في نفسه كذلك والعاقل والمتفضّل ليس من كان في نفسه كذلك بل
من عدل وأفضل على غيره .
- ١٢١ قال عبدالله : الهدى هو الإيمان والإيمان هو التصديق ، والدليل على
ذلك أنّ كلّ من آمن في الجملة فقد اهتدى ومن صدّق في ابتداء الدعوة قبل
نزول الفرائض مؤمن بإجماع .

- (٤) تعالى قد : تعالى قال قد ، الأصل .
(٥) إذ أعرضهم ، كذا في الأصل ولعله « إذ أعرضهم » .
(٦) والذين : والذى ، الأصل . (٧) اعتلّوا : واعتلّوا ، الأصل .
(١٢) العدالة : العدة ، الأصل .
(١٥) إذا كانا ، كذا في الأصل ولعله « إذ كانا » .
(١٩) في الجملة : في الجملة ، الأصل .

١٢٠ راجع مقالات الإسلاميين ٥٣٧، ٤-٥ و ٧-١٠ .



١٢٢ قال عبدالله : كلّ من ابتلى يكون لصلاح يريدّه الله به فهو محسن في ذلك إليه ومُنعم عليه وإلاّ فلا ، كما لا يقال « ألدّه » ولا « نعمه » .

٣ ١٢٣ الشكر يكون على النعم ، والصبر الرضى بما يأتي في النفس تلفظ بذلك أو لم يتلفظ به .

١٢٤ قالوا : التوكّل هو المعرفة بأنّ الله هو الكافي للخلق جميعاً ، وقالوا : هو ترك [١٨ ب] الاحتراس من شيء والعمل بجلب النفع في شيء لأنّ ذلك ، إن لم يكن ، دلّ على قلّة الثقة بأنّ الله يدفع الشرّ ويأتي بالنفع . وآخرون : التوكّل ليس أن لا تحترس أو تجتلب النفع إذ كنت مأموراً بذلك ولكن هو أن تعتقد في نفسك أنّ ما أخطأك لم يكن ليُصيبك وما أصابك لم يكن ليخطئك فلا تهتمّ مع جلبك للمنافع ولا تعتمّ مع احتراسك من المكاره لأنك قد أمرت أن لا تلقى نفسك في التهلكة . وآخرون : التوكّل هو الاعتقاد بالقلوب أنّ الله جلّ وعزّ هو الكافي للخلق لا المعرفة لأنّ المعرفة تكون بالاضطرار . ١٢

١٢٥ قال عبدالله : التوكّل ليس أن تعرف فقط ولا أن لا تفعل شيئاً تدفع به عن نفسك وتجتلب به مصالحها لأنك مأمور بذلك ولكنّ التوكّل عقدك بقلبك أنّ الله عزّ وجلّ سيكفيك ما في كفايته صلاح لك ، وليس هو أن تعرف أن الله كافي الخلق فقط لأنّه عزّ وجلّ يكفى الخلق أشياء وقد يمتحنهم بأشياء ولا تقع الكفاية مع المحنة . ١٥

١٢٦ قالت المعتزلة وبه قال عبدالله : الدعاء والرغبة إلى الله على وجوه ، فبعضها على سبيل التعبد كقوله « سلّ كذا » فسألت ذلك طاعةً لأمر فقط ١٨

(٢) نعمه ، كذا في الأصل ولعله « أنعمه » .

(٥) هو المعرفة : والمعرفة ، الأصل .

(٧) إن لم يكن : إذ لم يكن ، الأصل .

(٨) تحترس أو تجتلب : يحترس أو يجتلب ، الأصل .

(١١) هو الاعتقاد : والاعتقاد ، الأصل .

(١٣) تعرف ... تفعل : يعرف ... يفعل ، الأصل .

(١٩) سل : سال ، الأصل || لأمر : لأمن ، الأصل .



وبعضها جرى على أن يسأل ما له منعة [١٩آ] كسألته التفضل والإحسان .

- ١٢٧ وقالت المجبرة : كلّ أمر قال الله « أفعله » لا يجوز سؤاله أن يفعله في ذلك الوقت إلاّ شريطةً وهو أن يقول لك « أغفره لك إن استغفرتني » . فأمّا ما كان من وعد على غير شريطة فلا يجوز سؤاله ، ولا يقال « يا ربّ أنجز ما وعدت » لأنّه لا يخلف الميعاد . وإنّما يسأل ما يجوز أن يعطيه وأن يحرمه .
- ١٢٨ وقالوا (!) أصحاب الأصلح : إذا قلت « اللهمّ ارزقني كذا » أو « افعلْ فلان كذا » فعليك أن تستثني في عقلك وفي عقدك « إن كان ذلك خيراً وكان من حكمك » .

- ١٢٩ قال عبدالله : أمّا قولنا « الله حقّ » فإنّه لا يستحقّه في الحقيقة شيءٌ غيره لأنّه هو الحقّ وكلّ شيء فإنّما هو محقّق . وليس الحقّ هو القول ، وإنّما يقال للإنسان « مُحِقّق » لأنّه ينجز عن حقّ لا لأنّه لا حقّ إلاّ قول .

* *

- ١٣٠ قالوا : الإيمان به هو المعرفة بالله عزّ وجلّ وبما جاء من عنده والإقرار بذلك أجمع وعمل الجوارح . وآخرون : هو المعرفة فقط دون الإقرار والعمل . وآخرون : هو الإقرار باللسان مع عقد القلب عند المعرفة فأمّا عمل الجوارح فهو طاعة .

- ١٣١ والأولون قالوا : لأنّه قد يخرج بترك عمل الجوارح إلى أن يكون مشتوماً فاسقاً وهذا مضادّ للإيمان [١٩ب] لأنّه لا يجتمع في أحدٍ اسمٌ مدح

(١) منعة : منعه ، الأصل .
(٤) فلا يجوز : ولا يجوز ، الأصل .
(٨) حكمك ، كذا في الأصل ولعله « حكمتك » .
(١٢) هو المعرفة : والمعرفة ، الأصل .
(١٦) يخرج : يخرج ، الأصل .
(١٧) مضادّ ، كذا في الأصل || في أحد : في أحد ، الأصل .



واسم ذمّ ، ذلك كأنّ الإيمان هو ما لم يمكن معه شتم ولا تفسيق ! والذين جعلوا الإيمان المعرفة فقط قالوا : لو لم يَبْقَ إلى حال ثانية يُقرّ فيها بل مات فلم يَحُلْ من أن يكون مؤمناً . والذين جعلوا أنّ الإيمان هو التصديق دون المعرفة قالوا : المعرفة لا يجوز أن يكلفها الله خلقه لأنّ تكليفه إيّاهم أن يعرفوه وهم لا يعلمون أنّ لهم مكلفاً خطأً من القول .

١٣٢ قال عبدالله : أمّا المعرفة فالدليل على أنّها ليست من الإيمان أنّه تعالى لا يجوز في عدله أن يأمر عبداً من حيث لا يعلم كما لا يجوز أن يأمره بما لا يطيق . وأمّا أعمال الجوارح فالدليل على أنّها ليست من الإيمان استكمال من كان في أوّل الدعوة للإيمان من غير عمل . والإيمان في اللغة العربية هو التصديق .

١٣٣ واختلفوا في الذنوب هل منها صغائر وكبائر . قال عبدالله : الطاعات تتفاضل والذنوب تتفاضل فشيء منها أعظم من شيء .

١٣٤ قال عبدالله : القصد إلى الذنب كالمعاودة له والمعاودة له كالإصرار .

١٣٥ قال قائلون : التوبة توبتان ، توبة من الجهل وهي المعرفة لأنّه مأمور بأن يدع الجهل كما هو مأمور بترك المعصية ، وتوبة من الأفعال [٢٠آ] التي ليست بجهل وهي الندم ، فهاتان فيما بين العبد وبين الله ، وتوبة ثالثة هي من الذنوب التي بين العباد وهذه فيها الندم والعزم على تأدية الحقوق . — وقال عبدالله : الجهل لم يأمر الله أحداً أن يتوب منه لأنّه قبل أن يعلم ليس عليه أن يعلم .

(١) كأنّ : كان ، الأصل || والذين : والذى ، الأصل .

(٣) فلم يحل : ولم يحل ، الأصل || يكون : تكون ، الأصل .

(٧) يأمر : يأم ، الأصل .

(١٢) تتفاضل : انتفاضل ، الأصل .

(١٣) كالإصرار : كالإصرار ، الأصل .

(١٧) هذه : هذا ، الأصل || تأدية : نادية ، الأصل .

١٣٦ ويقال : التوبة من سبب المعصية لأنّه الذى يفعله العبد ، لا من السبب الذى هو القتل مثلاً فى حال القتل .

٣ ١٣٧ قال عبدالله : ليس يلزم أحداً تفسيق إلا بكتاب أو سنة أو إجماع لأنّ التفسيق لم يجز على القياس فى العقول وإنّما هو بعد (؟) الحدود المحدودة فى ذلك .

٦ ١٣٨ قال عبدالله : أمّا من لم يعرف الله ويؤمن به فهو كافر . وأمّا من تأوّل بعد معرفة الله وكان قصده التقرب إلى الله فهو مطيع وإن أخطأ فلم يصب قصده ، لأنّه لا حجة عليه إذ لم يصب الحقّ وهو له طالب يجتهد قدرته ، وإنّما الحجة تكون عليه لو علم أنّه قد آمن وأمره بطلب الحقّ فلم يطلبه .

٩ ١٣٩ قال قوم : الصدق هو الإخبار بالشئ مع علم (؟) المخبر بما أخبر عنه . فلو قال قائل « غداً يكون مطر » بلا علم فكان مطر لم يكن هو صادقاً ، ولا يفيد قولُ اللسان . وقال آخرون : [٢٠ ب] الصدق من العبد هو الجواب (؟) الذى أمر أن يقوله ، واعتلّوا بأنّ رجلاً لو سأله رجل عن سبىّ قد هرب منه ليقته « هل رأيته » فقال « لا » كان صادقاً وإن كان رآه لأنّه قد أدّى (؟) إلى الله تبارك وتعالى ما أمره به ، ولو كان كاذباً لم يكن أطاع الله .

١٥ ١٤٠ وقال آخرون : الصدق هو الإخبار بالشئ على ما هو به . واعتلّوا بأنّ الصدق منّا لا يخالف الصدق من الله عزّ وجلّ ، ولو كان الصدق منه خلاف الصدق منّا وكذلك الوعد والوعيد والأمر والنهى كلّ ذلك منه خلاف ما هو منّا

(٤) يجز : يجز ، الأصل || بعد ، كذا فى الأصل ولعله « تعدّى » (قراءة اقترحها الدكتور إحسان عباس) .

(٧) تأوّل : ياول ، الأصل .

(٨) قصده : قصد ، الأصل .

(١٠) الإخبار بالشئ مع علم (؟) : الإخبار مع الشئ بالعلم ، الأصل .

(١٢) الجواب (؟) الذى : الجزأ الذى ، الأصل ويمكن أيضاً أنه « الخبر الذى » .

(١٣) سبىّ : شى ، الأصل .

(١٤) أدّى (؟) : أوسمى ، الأصل .

(١٨) منّا : منه ، الأصل .

١٣٧-١٣٨ راجع مقالات الإسلاميين ١١،٤٧٦-١٣،٤٧٧ .

١٤٠ راجع مقالات الإسلاميين ١٤،٤٤٥ .



لم ندّر لعلّه إذا أخبرنا بأنّ شيئاً قد كان فذلك الشيء لم يكن وقد صدق .
وأيضاً : فقد كذب من قال « أنا اعتقد كذا وأشهد به في نفسي » ولم يكن
الأمر كما قال ، في شهادته لا في قوله . ٣

١٤١ قالوا : كل ما يُحدث من الأفاعيل فلا يجوز أن يكون بطبيعة ولا
سبب ، وأمّا ما تولّد من أفاعيلنا مثل الإدراك بعد التحديق والإحراق بعد جمع
النار والحلقة فيحدثه الله ابتداءً ، ويقدر الله ألاّ يحدث من ذلك شيئاً فيكون
الإنسان صحيح البصر لا آفة به والشيء المبصر بين يديه ولا يحدث الله له
الإدراك فلا يدركه . ٦

١٤٢ وقالت المعتزلة : كلّ فعلٍ أتيتُ بسببه فوجد بعد السبب من جميع
ما وصفنا < فهو فعلي > خلا الألوان والطعوم والروائح ، وما يكون صفةً لجسمٍ
قبل إحداثي فيه ما أحدثته فهو [آ٢١] فعل الله . فأما جميع ما تولّد من فعلي
من إدراك الحواسّ وألم ولذّة وعلم وجهل وغير ذلك من جميع ما ذكرنا فهو فعلي
على الحقيقة . واعتلّوا بأنّ الأجسام لا يجوز لأحد أن يخلقها إلّا الله تعالى ،
وكذلك صفاتها الموجودة فيها . ٩

١٤٣ وزاد أبو الهذيل فقال : ونحذف علم الحواسّ والعلم بالدليل . ١٥

١٤٤ وقال النظام : كلّ ما تولّد عن أفعالنا فهو فعل الله بإيجاب الطبيعة له .

١٤٥ قال عبدالله : ليس يستحيل أن يكون فعلي أنا الذي هو اكتسابي

(٤) يحدث ، كذا في الأصل ولعله « نحدث » || فلا يجوز : فلا هو يجوز ، الأصل ويبدو
أن « هو » مشطوبة بنجيمة .

(١٠) صفة : صيغة ، الأصل .

(١١) قبل إحداثي فيه : قبل احداً في فيه ، الأصل .

(١٢) ولذّة : ولده ، الأصل .

(١٣) لا يجوز لأحد : لا يجوز لاحداً ، الأصل .

(١٤) الموجودة : الموجود ، الأصل .

(١٥) خلا : خلى ، الأصل .

١٤١ راجع مقالات الإسلاميين ٣٨٣-٥ و ٤٠٦-١٤٠٧ .

١٤٢-١٤٣ راجع مقالات الإسلاميين ٤٠٢-٨٠٦ .

١٤٤-١٤٥ راجع مقالات الإسلاميين ٤٠٤-٩ .



اضطراباً لغيري لا لي ولا كسباً له ، كما يكون اللون الذي خلقه الله لي لوناً لي وفعلاً له لا فعلاً لي .

- ١٤٦ وقال : قد اضطرب مَنْ دفع فعل الطباع إلى أن أوجب فعل الحركات والأعراض ، ولئن كانوا يوجبون للأجسام أفعلاً كان أصلح لهم . أنكروا أن تولد النار إحراقاً وزعموا أن الحركة ولدت الألم ، والحركة نفسها إنما هي زوال الجسم عندهم وزواله لا يبقى وقتين ، فتي ولد الألم في وجوده فيها معاً فليس هذا بأن يتولد من ذلك بأولى من ذلك أن يتولد من هذا وقد وقعاً معاً عن السبب الأول ، أو ولدت الألم في الحال الثانية وهي حال عدمها فقد صار المعدوم يولد ويفعل .

- ١٤٧ قال عبدالله : إذا أثبت أن فينا (؟) نفساً وأنّها هي المدركة فليست حاجة بالחס إلى أن يقوم بالحواس ، وإنّما الحواس طرقت تتطلع منها النفس إلى [٢١ب] المحسوسات فإذا استدّت تلك الطرق لم تدرك النفس شيئاً .

- ١٤٨ قال عبدالله : لا يكلف الله عباده من حيث لا يعلمون كما لا يكلفهم ما لا يطيقونه إطفاء بليّة ولا إطفاء قوة . والمعارف كلّها بالطباع تكون وبالاضطرار ، ومتى لم يضطر العبد إلى أنّه مأمور بالشئ إلى أيّ شئ كان فقد سقط تكليفه إيّاه . ولا نقول كما قال مبطلو الأدلة أن المعارف اضطراب لا اكتساب البتّة ، ولكنّا نقول إنّّه ليس من شئ اضطرتني إليه مضطرباً إلّا وقد يجوز أن أكتسبه كما أن فاتحاً لو فتح عيني فأدركت فاضطرتني إلى الإدراك لأمكنني أن أفتح أنا عيني فأكتسب معرفة الشئ الذي كان اضطرتني إليه ،

(٤) لئن : لان ، الأصل .

(٨) أو : أم ، الأصل .

(١٠) أثبت : أثبت ، الأصل || فينا نفساً : هيئنا نفس ، الأصل ولعله «ههنا نفساً» || فليست : فليس ، الأصل .

(١١) تتطلع : يتطلع ، الأصل .

(١٥) إلى أيّ شئ ، كذا في الأصل ولعله «بأيّ شئ» .

(١٦) نقول : تقول ، الأصل || مبطلو : مبتلوا ، الأصل || اضطراب : اضطراباً ، الأصل .



فكلّ ما اضطرّني إليه مضطرّ أمكنني أن أكتسبه من غير اضطرار مضطرّ ،
وكذلك كلّ ما جاز أن أكتسبه فجائز أن يضطرّني إليه مضطرّ . فلمّا كان
ذلك حقّاً واضطرّرتُ إلى معرفة الله تعالى جاز أيضاً أن أستدلّ عليه فيقودني (؟)
من معرفته إلى مثل ما اضطرّني إليه هو . وكلّ ذلك يقع ضرورةً ، إلّا أنّ ما
أبتدئ به فهو ضرورة من غير كسب وما أتيتُ بسببه فهو ضرورة عن كسب ،
وليس قولي « إنّي أكتسب المعرفة » أنّي أفعّلها ولكن أقول « أكتسبها » كما أقول
« أكتسب المال » . فن قال « المعرفة اضطرار » أفسد الاستدلال على الله تعالى ،
ومن قال « هي اكتساب » [٢٢ آ] زعم أنّ الله يكلّف عباده من حيث لا
يعلمون . فقلنا نحن : إنّ المعرفة اضطرار في الابتداء ليصحّ التكليف للعارفين .
وقلت : إنّ الأدلّة من بعد تدلّ ما استدلّ بها لئلاّ نبطل الاستدلال على
الله تعالى وعلى جميع الأشياء .

١٤٩ قال بعضهم : يقع لكلّ مجهول جهل ، واعتلّوا في ذلك بأنّه لمّا
كان لكلّ معلوم علم قد أمر به كان لكلّ مجهول جهل قد نُهي عنه . وقال
آخرون : يفعل تعالى جهلاً واحداً لجميع المجهولات من قبيل أن يحتاج < في >
المعلومات إلى أن يستخرج واحداً واحداً منها وليس يحتاج في الجهل إلّا إلى
ترك ذلك فقط ، تبيّن الحقّ من ذلك .

١٥٠ قال عبدالله : ما أعجب غلطهم في هذا الباب أنّهم يزعمون أنّ الإنسان
يفعل في حال واحدة الجهل بكلّ شيء لا يعلمه ! فما يبالي أيّ القولين قلتَ
أنّ قائله أجهل ! أمّن زعم أنّه يجهل ما لا نهاية له بجهل واحد ؟ وكلّما علم
منها شيئاً كان ذلك الجهل معه وقد علم بعض ما كان جهل . والزاعم أنّه في

(١) مضطرّ : مضطراً ، الأصل || أمكنني : أمكني ، الأصل .

(٣) فيقودني : فيعوزني ، الأصل .

(٤) إلّا : إلى ، الأصل .

(١٢) جهل : جهلاً ، الأصل .

(١٦) فقط ، كذا في أصل ولعله « فقد » .

(١٨) واحدة : واحدته ، الأصل || فما يبالي : فيما يبالي ، الأصل .

(١٩) أمّن : امن ان ، الأصل || يجهل : تجهل ، الأصل .

(٢٠) بعض ، كذا في الأصل ولعله « بعد » .

كلّ حال يفعل ما لا يتناهى فهو يريد ان يضع بإزاء كلّ علم بها جهلاً بها حتّى لا يغلط فيضع جهلاً لشيء بإزاء علم بغيره من غير أن يحسن شيء من ذلك ولا يعلمه ولا يقصده ، وهذا فاسد .

٣

١٥١ قال عبدالله : إنّنا قد نرى الحبة من الخنطة فنعلمها [٢٢ب] ثم تغيب عنا وتحضر بعد ذلك فنعلمها بعينها ونجهل التي كنّا رأيناها ، فليس هذا علم بغيرها ولا علم بها <ولا علم بإنّها> وجعل بما هي بل هو علم بها بعينها وجعل بها بعينها . والذين قد زعموا أنّهم يعلمون إنّ الشيء ويجهلون ما هو مخطئون ، وذلك أنّ ما هو الذي جهلوه لا بدّ من أن يكون هو الذي علموه أو لا ، فإن كان هو الذي علموه فقد علموا إنّّه وجعلوا إنّّه ، وإن كان ما <هو> وليس هو إنّّه فالذي علموه ليس هو الذي جهلوا . والذين زعموا أنّهم يعلمون الشيء الواحد فلا يجهلونه البتّة يجب عليهم إذا رأوا شيئاً فعلموه ألاّ يجهلوا البتّة الذي كانوا علموا ، وهذا يدفع العيان . والذين زعموا أنّ الجسم هو الذي يُعلم من وجهه ويُجهل من غيره قد أقرّوا أنّه هو بعينه يُجهل ويُعلم وإن استفيد في العلم به أمرٌ غيره ، فذلك شاهد على أنّه قد علّم إنّّه وجُهِل إنّّه من وجهين مختلفين .

٩

١٢

١٥

١٨

١٥٢ قالوا : وقد يكون علوم كثيرة بمعلوم واحد لا ينعكس لأنّ الشيء قد يُعلم بعلم بعد علم ولا يجوز أن يكون معلومات بعد معلومات بعلم واحد ، وقد يجوز أن يُعلم الشيء الواحد في وقتين بعلمين ولا يجوز أن يعلمه اثنان في وقتين بعلم واحد وقد يكونان اثنان يعلمان شيئاً بعلمين . [٢٣أ]

١٥٣ وقال آخرون : لا معلوم إلّا وله علم ولا علم إلّا وله معلوم ، ولا نعلم شيئاً واحداً بعلمين لأنّنا إذا علمنا الله فإنّما نعلمه بعلم واحد ولا يحتاج معه

(١) يتناهى : يتساهى ، الأصل .

(٢) يحسن شيء : يحسن هو شيء ، الأصل ويبدو أن « هو » مشطوب .

(٨) أو لا : أولاً ، الأصل .

(١٢) العيان ، كذا في الأصل ولعله « بالعيان » .

(١٩) وقال : ولا قال ، الأصل || نعلم : يعلم : الأصل .

١٥٢ راجع مقالات الإسلاميين ٥٥٣٩٣ و ٨٠٥٣٩٧ وأصول الدين للبغدادى ١٠٣١-٣ .

١٥٣ راجع مقالات الإسلاميين ١٥٣٩٣-١٦ .

إلى علم آخر نعلمه به غير الأول ، وإذا علمنا زيداً في هذه الحال فليس يجوز أن نعلمه بعينه في الحال الثانية لأنه في كل حال يتغير ويتنقل <...> بالعلم الثاني بمعلوم ليس هو الأول . ٣

١٥٤ واعتلّ قوم فقالوا : لو جاز أن نعلم شيئين بعلم واحد لم يجوز أن نجعل أحدهما البتة دون أن يُجهلاً جميعاً لأن العلم بهذا إن كان معي فهو علم بهما وإلا فليس هو معي ، وفي وجود الأشياء المعلومة بجهل بعض ما علم منها إكذابٌ هذا تقويةٌ لرأى المتقدمين عند من اعتلّ به ، وبه تقول . ٦

١٥٥ قالوا : من الإرادات ما يوجب الفعل ومنها ما لا يوجبه ، وفرق بين إرادة تكون مرادها وإرادة التسويف لأن التسويف موجود خلاف العزم . ٩

١٥٦ وقال آخرون : ليست ههنا إرادة موجبة لأن الإرادة إنّما هي فعل العبد وقد يجوز أن يريد ويعزم فيبدو له ، وليست له إرادة معلومة يقال إن هذه هي الموجبة دون غيرها بل الإرادة كانت منه أولاً فقد يجوز ألا يوقع مرادها بامتناع منه أو بمنع مانع له من ذلك . ١٢

١٥٧ قال عبدالله : الإرادة لا توجب شيئاً ولا تمنع منه ، وإنّما هي فعل العبد إن بدا له لم يكن له مراد [٢٣ ب] وإن لم يبد له فكان المراد، إذ ليس من إرادة كانت من عبد إلا وجائز أن يمتنع من فعل مراد بأن يمنعه الله أو غير الله منه ، وكيف تكون موجبة إلا على شريطة أنّها إن مُنع من الفعل لم تكن له موجبة ؟ وهذا يبيّن الفساد . ١٨

(١) هذه الحال : هذا الحال ، الأصل .

(٦) بجهل : بجهل ، الأصل .

(٧) تقول ، كذا في الأصل ، ولعله « تقول » .

(١١) ويعزم : ويعز ، الأصل .

(١٢) هذه : بمده ، الأصل .

(١٣) بمنع : بمنع ، الأصل .

(١٥) لم يبد : لم يبدوا ، الأصل || فكان : مكان ، الأصل .

(١٧) لم تكن : لم يكن ، الأصل .

١٥٥ راجع مقالات الإسلاميين ٤١٥، ٦-٩ و ١٣-١٥ .

١٥٦ راجع مقالات الإسلاميين ٤١٥، ١٠-١٢ .

١٥٨ والفريقان جميعاً الموجبوا قبل الفعل والقائلون « هي معه » قد زعموا أن الإرادة إرادتان : إرادة تسويق وإرادة عزم وإرادة التسويق ما وقع له البداء وإرادة العزم ما لم يقع له البداء . وهذا كله خطأ . ليس من إرادة إلا البداء ٣ جائر لها وجائر أن تمتنع من مرادها في الاختلاف في الإنسان .

* *

١٥٩ وفرة من أثبت (؟) النفس والعقل من الدهرية تزعم أن الإنسان مركب من هذا الجرم ومن النفس والعقل ، وتعتل بأن الأشياء إنما تدرك بما في أنفس المدركين لها من أجناسها وأنه لولا أن فيها مذاقات لم تعرف المذوقات وكذلك حكم باقي الحواس مع المحسوسات . وعلى هذا لولا أن لنا نفوساً لم نعرف المنفوس ولولا أن لنا عقولاً لم نعرف المعقول . ٩

١٦٠ قال النظام : لو كان الإنسان هو هذا الجسم وهذا الجسم قد يعصى الله ببعض جوارحه ثم يقطع فيطيع لكان يجب أن يكون بعض الإنسان في النار وبعضه في الجنة . [٢٤٤] ١٢

١٦١ قال النظام في إثبات النفس : وجدنا هذه الحواس مختلفة لا يزيد كل واحد منها على أن يدرك شيئاً ما ولم نجد في البدن جزءاً واحداً يمكن أحداً أن يقول إن جميع الحواس فيه تكون وإن صور المحسوسات فيه وحده تقوم . ١٥ وقد وجد مميز قد اجتمع إدراك الحواس كلها له فيزها وعلم من كل حاسة

(٥) أثبت (؟) : بيت ، الأصل || العقل : الفعل ، الأصل || تزعم : يزعم ، الأصل .

(٦) تعتل : تقتل ، الأصل .

(٧) أنفس المدركين : النفس أنفس المدركين ، الأصل .

(٨) وعلى هذا لولا أن : وعلى هذا هو لاى أن ، الأصل .

(٩) نعرف : تعرف ، الأصل .

(١١) ثم : لم ، الأصل .

(١٣) هذه الحواس : هذا الحواس ، الأصل .

(١٤) نجد : يجد ، الأصل || أحداً : أحد ، الأصل .

(١٦) ميز : ميزاً ، الأصل .

١٦٠ راجع أصول الدين للبغدادى ١١٤٢٦١-٣٠٢٦٢ .

١٦١ راجع مقالات الإسلاميين ١١٤٣٣١ و ١٢٤٤٠٤ .



ما أدته (؟) ضرورة ، وقد فسد أن يكون ذلك شيئاً من أجزاء الجسم ، فقد صحّ أنه معنى آخر . قال عبدالله : لا أعلم شيئاً أشدّ بياناً في إثبات هذا المعنى من هذا . ٣

١٦٢ قال عبدالله : وقد نجد الشيء يتغيّر لونه ورأحتّه وصوته ومجسّه ولا يستطيع أحد أن يقول إنّه قد بطل وحدث غيره كهذه البلحة التي صارت تمرة فلم يبق من صفاتها شيء وهي بلحة إلاّ وقد زال ، فلو كان الجسم هو هذه الأشياء المذكورة كان قد زال إذ كانت جميعها قد زالت ، ولو كانت هذه الأشياء أجساماً لم يستحلّ أن يقوم كلّ واحد منها بنفسه ، ولو كانت إنّما يَمْنَعُها من قيامها بنفسها لطافتها لم يُنكر أن يتوهّم أنّ اللطيف منها قد زيد فيه ما هو من جنسه حتى كثف فقام بنفسه فتقوم صوت لا لمصوت وكذلك الرائحة والطعم والحرّ والبرد والرطوبة واليبوسة ، وهو فاسد . ٦

١٦٣ قالت [٢٤ب] الصابئة وكثير من الفلاسفة : ليس معاد ، وزعموا أنّ النجوم تسقط الى الأرض فتكون حولها كالدائرة وتكون النفوس الشريرة هناك تعذب بها . ١٢

١٦٤ وقال أكثر النصارى : إنّ المعاد إنّما هو خلوص نفوس الأبرار مع الملائكة في النعيم الذي ليس هو أكلاً ولا شرباً ولا نكاحاً ولا شيئاً من هذه الملاذّ الدنيائية وخلوص نفوس الأشرار مع الشياطين والأبالسة في الأرض في العذاب ، من غير جنّة ولا نار . ١٥

- (١) أدته : ادنه ، الأصل .
- (٢) إثبات : اثبات ، الأصل .
- (٤) مجسه : محبه ، الأصل .
- (٥) كهذه : كهذا ، الأصل .
- (٦) هو هذه : وهذا ، الأصل .
- (٧) هذه : هذا ، الأصل .
- (٩) لطافتها : لطافتها ، الأصل .
- (١٠) كثف : كثف ، الأصل ولعله « كثر » .
- (١٦) هذه : هذا ، الأصل .



١٦٥ قال عبدالله : هذه الأجرام قد تزيد وتنقص ويُقطع منها أعضاء
 قد عصى الله فيها وتبقى منها أعضاء قد أطيع الله بها ، فلو كان المأمور المنهى
 ٣ هو الجرم لكان بعضه في الجنة وبعضه في النار ، ولا بدّ من حشر النفوس
 المميّزة المأمورة المنهيّة ولا تحشر في الأبدان التي قلت وكثرت ، ومحال أن يكون
 كلّ جزء جسم كان معها في الدنيا فهو معها في الآخرة ، ولا بدّ للنفس من
 ٦ جرم تنال منه الإدراك لثوابها وعقابها .

* *

(١) هذه : هذا ، الأصل .
 (٢) تبقى منها : بقي منه ، الأصل .

<القدماء والفلاسفة>

١٦٦ قالت الفلاسفة : الأشياء في أنفسها إذا علمت لم يُقَلَّ إنَّها جواهر
ولا أعراض ولا ألوان ولا غير ذلك حتَّى تُتأمل من نحو الوجود ، فما كان منها
قائماً بنفسه علِّم جوهراً وما كان منها قائماً بغيره علِّم عرضاً . قالوا : وإذا انبسط
في العقل لم يُعلم عرضاً ولا جوهراً . قالوا : فلولا أنَّ معانيها يكون الموجود
موجوداً والجوهر جوهراً والعرض عرضاً فكان العقل إنَّما يعلمها أفراداً فقط لم
يُمَيِّز [٢٥٠] في العقل حكمُ شيء منها من حكم غيره .

١٦٧ قالوا : العلة علتان ، علة مع المعلول وهي علة الاضطراب كالضرب
مع الألم وعلة قبل المعلول وهي علة الاختيار كالقوة التي هي قبل الفعل . واعتلوا
بما يجدونه من الفرق ما بين الواجب أن يكون وبين الممكن أن يكون وأن لا يكون .

**

١٦٨ قيل : خبر الواحد العدل حجة في العمل وليس بحجة في العلم .
١٦٩ قالت الدهريَّة : إنَّما علمنا ما علمناه باتِّصاله بنا ، وما غاب عنا
لا نعلمه . وقال آخرون : أمَّا ما غاب عنا فهووم غير معلوم ، وذلك أنَّي إذا
رأيت شخصاً علمته فإذا غاب فلست أدري أهو كما رأيته أم لا ، والتوهم كتوهمي
إنساناً لو كان قاعداً كيف كان يكون لو كان قائماً وليس هذا علماً بأنَّه قائم .

- (٣) الوجود : لعله « الموجود » ، وإنَّما صورة المخطوطة غير واضحة في هذا الموضع .
(٤) قائماً بنفسه : قائم بنفسه ، الأصل .
(٥) موجوداً : موجود ، الأصل .
(٦) يميز : تميز ، الأصل .
(٧) مع ، راجع مقالات الإسلاميين ٢٠٣٨٩ : من ، الأصل .
(٨-٩) واعتلوا بما : واعتلوا أنما ، الأصل .
(١٠) يكون : تكون ، الأصل .
(١١) قيل : قبل ، الأصل .
(١٥) لو كان قاعداً ، كذا في الأصل ولعله « كان قاعداً » || كان يكون : كان تكون ، الأصل ||
علماً : علم ، الأصل .

١٦٦ راجع مقالات الإسلاميين ١٥٠٣٠٦-٧٠٣٠٧ .

١٦٧ راجع مقالات الإسلاميين ٧٠٣٩٨-٧٠٣٩٩ .



١٧٠ قال صنف : كلّ معقول فهو مردود إلى الحسن . وصنف قالوا : كلّ محسوس فهو مردود إلى العقل . وصنف قالوا : لا يحكم أحد هذين على الآخر لأنه قد يقع في كل واحد منهما ما لا يبعد عن صاحبه .

٣

١٧١ قال عبدالله : كلّ يحاول إقامة ما يقول من طريق المعقول ، فالحكم للعقل .

* *

١٧٢ قال أرسطو : لو كانت الأشياء التي تركبت منها هذه الأشخاص الفريدة لا نهاية لها لكانت هذه المركبات منها لا نهاية لها إذ لا يجوز أن يكون ما لا نهاية له مجتمعاً فيما تنهى . قال [٢٥ ب] عبدالله : قد صدق في هذا ، وهو نقض قوله إنّ الأجرام يمكن أن تتجزأ بما لا نهاية له فتكون متناهية .

٩

١٧٣ زعموا أنّ الكون والفساد في الجوهر ، والزيادة والنقصان في الكمية ، والتنقل والتغير في الكيفية . فرقوا بين الكون والفساد والآخر فزعموا أنّ الكون هو أن يصير الشيء بصورة كريمة بعد أن كان خسيساً ككون الشيء إنساناً بعد أن كان نطفة ، والفساد أن يصير خسيساً بعد أن كان كريماً كفساد الإنسان حين يصير تراباً . والزيادات هي زيادات الشيء في مساحته أو زيته أو عدده وهو ثابت على صورته ، والنقصان هو نقصانه في هذا وهو ثابت على صورته ، والتغير انتقال كفيته من مكان إلى مكان .

١٥

- (١) مردود : مردوداً ، الأصل .
- (٢) قالوا لا : قالوا لا ، الأصل .
- (٦) هذه : هذا ، الأصل .
- (٧) هذه : هذا ، الأصل .
- (٨) تنهى : تنهى ، الأصل .
- (٩) نقض : بعض ، الأصل || تتجزأ بما لا : تجزأنا لا ، الأصل || فتكون متناهية : فيكون مساهماً ، الأصل .
- (١١) والتنقل والتغير في الكيفية ، كذا في الأصل ولعله « والتنقل في المكان والتغير في الكيفية » (راجع شرحنا ص ١٠١) .
- (١٢) و(١٣) خسيساً : خسيساً ، الأصل .
- (١٤) زيادات الشيء : زيادات الشيء ، الأصل .

١٧٤ وزعم قوم أنه ليس إلا الكمون والظهور .

* * *

١٧٥ واختلفوا فقالوا: المحال ألا يكون كذباً ولا صدقاً ، وإنما يجوز أن يكون القول صدقاً إذا جاز أن يكون كذباً وبالعكس . وقال المتكلمون : كل محال كذب وليس كل كذب محالاً لأن قائلًا لو قال « العالم قديم » و « العشرة نصف الخمسة » لكان قد أحال وكذب ولو قال « فلان قاعد » وكان قائماً لكان القول كذباً وليس بمحال إذ القيام ممكن منه فلا يكون محالاً .

١٧٦ قال المنطقيون: المسألة مسألان ، مسألة حجر ومسألة تفويض ، فمسألة الحجر جوابها جزء منها كقولك « أزيد قائم أم ليس بقائم ؟ » فجواب [٢٦٦] هذا جزء منها لأنه لا بد من الجواب بأنه قائم أم لا ، ومسألة التفويض كقولك « ما الإنسان ؟ » فقد فوّضت إلى المسؤول أن يجيبك بما أحب .

١٧٧ وقال آخرون : بل الذي قال لي « أزيد قائم أو قاعد ؟ » فقد فوّض إلى أن أجيبه بعين جنسه . وأيضاً : فليس كل مسألة بما أجيب منها ، والذي قال لي « ما الإنسان ؟ » فقد حَجَرَ عليّ أن أجيبه بعين جنسه . وأيضاً : فليس كل مسألة قُسمت قسمين بواجب أن يكون أحد قسميها جزءاً منها لأن سائلاً لو سألني « أيقدر ربك أن يخلق نفسه أم لا » لم يستحق جواباً لأن كلا الجزئين محال وليس بشيء ، ولا يقال « أيقدر على لا شيء أم لا يقدر

(١) وزعم : ومزعم ، الأصل .

(١٠) يجيبك : يجيبك ، الأصل .

(١١) أو قاعد ، كذا في الأصل ولعله « أم قاعد » .

(١٢) أجيب : أحب ، الأصل . (١٤) قسميها : قسم ها ، الأصل .

(١٥) لو : ولو ، الأصل .

(١٦) كلا : كلي ، الأصل .

١٧٤ راجع مقالات الإسلاميين ٣٢٧-٣٢٩ .

١٧٥ راجع مقالات الإسلاميين ٣٨٧-١١ و ٣٨٨-٩٠-١١ .

١٧٦ راجع كتاب الأنوار للقرقساني ، ترجمة Vajda في Revue des Etudes Juives ١٢٢ / ١٩٦٣ ، ص ١٦ (حيث تجدد « مسألة حسم » بدلاً عن « مسألة حجر ») وكتاب الشفاء لابن سينا ، الجدل ٣٠٨-٣-١٠ .



عليه » إذ ليس بمقدور في نفسه فالسؤال محال والمحال لا يجاب عنه ، إنما يقال لصاحبه « أحلت » إذ كان سائلاً .

١٧٨ قال المنطقيون : نفى الضدّ أشدّ مضادّةً من إثبات خلاف له .
وقال «أهل الحق» : من إثبات الخلاف ما هو أشدّ مضادّةً من النفي ، كما
إذا قلت « زيد أسود » ثمّ قلت « زيد أبيض » في إثبات خلافه لم يجز أن يكون
فيه سواد ومع النفي يجوز .

١٧٩ واختلفوا في الممكن (؟) . قال افلاطن : قولنا « الإنسان حيّ » أقرب
إلى العامّ من الخاصّ . وقال أرسطو : ذلك في الواجب ، فأما في الممكن فلو
قلت « الإنسان كاتب » لم [٢٦ ب] يحصر قولي إلّا بعض الناس فهو إلى
الخاصّ أقرب .

١٨٠ كلّ ما ليس هو الشيء فهو غيره أو بعضه أو صفته . وقال قوم :
صفات الله تعالى وكلّ موصوف لا يقال إنّها لموصوفها ولا غيره ولا بعضه . وقال
آخرون : كلّ صفة كانت لله عزّ وجلّ في ذاته فليست غيره ولا بعضه ولا
هي هو ، فأما صفات الخلق فهي غيرهم .

١٨١ وقال آخرون : ليس من شيء قيل إنّهُ آخر إلّا وهو غيره ، ولا شيء
قيل إنّهُ شيء إلّا وليس هو إيّاه لأنّه إذا حصلت ذاتها حتى يميّزها العقل
علم أنّ هذا ليس هذا .

١٨٢ وقالوا : الواحد الذي هو جزء العشرة لا يقال « إنّهُ العشرة » ولا يقال
« ليس هو هي » ، لأنّ العشرة هي نفسها الواحد والتسعة فكيف يقال « ليس هو

(٣) نفى الضدّ أشدّ : نفى الصد اسد ، الأصل .

(٧) الممكن : المهل ، الأصل .

(٩) يحصر : يحضر ، الأصل .

(١٢) لموصوفها : لموصوفه ، الأصل .

(١٥) آخر إلّا : آخر وإلا ، الأصل .

(١٦) يميّزها : يميّزها ، الأصل . (١٧) ليس : ليست ، الأصل .

١٧٨ راجع مقالات الإسلاميين ١٢٠٣٨٧-٢٠٣٨٨ .



هي؟ وأيضاً: فإذا مُيزَ الواحد من العشرة ليُحكم له وعليه فلا يبقى معنا عشرة البتة لأنّ الحقيقة تعدم بعدم واحد من أجزائها فلا يحكم عليها إذاً بحكم لا بأنّها هو ولا بأنّها غيره. وقال آخرون: «الواحد بعض العشرة» قول مجاز لأنّه ليست هاهنا عشرة يضاف إليها الواحد فيقال إنّهُ بعضها كما يضاف الأب إلى الابن والسيد إلى العبد وليس يصحّ أن يضاف شيء إلى شيء آخر إلاّ وعيّنهما ثابتان كل واحد منهما غير صاحبه. وقالوا على هذا: لا يصحّ أن يقال «الخاصّ غير العامّ» إذا كان العامّ هو الخاصّ وغيره، ولا «الجزء غير الكلّ».

* *

١٨٣ قال أرسطو: السماء جرم [٢٧٢] خامس ليس من الطبائع الأربع، وزعم أنّها لو كانت ناراً أو هواء لكانت تعلو ولو كانت ماء أو أرضاً لهبطت. وزعموا أن النجوم نارية وأنّها إنّما تتحرّك إلى علوٍ إلاّ أنّها في عالمها وهو عالم النار. وزعم آخرون أنّ الفلك بارد ومن أجل ذلك يقاوم حرارة الكواكب والشمس. وزعم آخرون أنّ النجوم كوّى في الفلك وإنّما ضوءها لأنّ شعاع الشمس ينتشر فيجمع في تلك الكوى. وزعم آخرون أنّ النجوم إنّما هي مواضع من الفلك يجتمع إليها ما يرتفع من الأرضيين من الأنوار فتقبلها، وكذلك قالوا في الشمس والقمر. وقالت الثنوية: النجوم شياطين موثقة تحت الفلك. وقال آخرون: النجوم مركبة من الطبائع. فأما المنجمون فجعلوها منها نارية ومنها هوائية ومنها مائية ومنها أرضية. وقال قوم: هي لاصقة بالفلك، وآخرون: بل هي معلقة بين الفلك والأرض.

(٣) آخرون: الآخرون، الأصل.

(٦) عيناها: عساها، الأصل || ثابتتان: ثابتان، الأصل.

(١٠) لكانت تعلو: لكاتب تعلموا أن تعلو، الأصل.

(١١) الى علو إلاّ أنّها: الى علولانها، الأصل.

(١٥) الأرضيين، كذا في الأصل، وانظر ملاحظتي ص

(١٦) الثنوية: السوية، الأصل.



١٨٤ زعموا أن الفلك والنجوم أنفساً تدبرها وأن حركات النجوم اختيارية لأنها مختلفة ، قالوا : حركاتها لو كانت طبيعية لم تختلف إذ كان جوهرها غير مختلف . قال عبدالله : لو كانت أيضاً نفسية لوجب أن لا تختلف حركاتها إذ هي غير مختلفة لأن ذوات الأنفس إنما اختلفت حركاتها عندهم لاختلاف الأجرام [٢٧ ب] التي قبلتها . وقيل : النفس لا تقوم هاهنا إلا بمعادلة الأخلاط وليست في الفلك ولا نجومه أخلاط عند مدعى هذا ، فهذا فاسد . ولو كانت في نجومه أخلاط وهي منها مركبات لجاز عليه الانحلال ، وهذا يفسد ما ادّعوه .

١٨٥ قال أرسطو : الفلك لا يتحرك بطبعه ولا يتحرك من قبل نفسه التي فيه ، لأن المتحرك بطبعه إنما يطلب شيئاً واحداً وهو مستقره فإذا وصل إليه سكن (و) الفلك يتحرك دائماً ، والذي يتحرك بنفسه إنما يتحرك لإرادة أو غضب أو شهوة والمتحرك للغضب أو للشهوة إذا انقضى سكن والمتحرك لإرادة يجوز منه السكون والترك لما كان فيه من الفعل وليس الفلك كذلك . وزعم أن الفلك يتحرك من أجل علته التي تحركه دائماً وهو الباري عنده وهو تعالى لا يتحرك البتة ، فليس بالضرورة كل محرك متحركاً ، فإن المعشوق يحرك العاشق ولا يتحرك هو وحجر المغناطيس يحرك الحديد ولا يتحرك هو .

١٨٦ وقال بعض الملبّين (؟) : ليست حركته من أجل وجود الباري فقط على أنه معلول متصل بعلمته لكن على أنه يحركه حركة اختيار متى أراد أبطلها ، ومن أجل ذلك دام تحرك الفلك إذ ليس يحركه طبيعي فيطلب عالمه لأنه <...> في عالمه ولا نفس فيسأم ولا غضبي ولا شهواني فيمل ، ولو كان شيئاً من ذلك لاقتضى سكونه .

* *

- (١) أنفساً : أنفس ، الأصل .
- (٥) التي : إلى ، الأصل || بمعادلة : بمعادل ، الأصل .
- (١٣-١٤) لا يتحرك البتة : لا يتحرك البتة لا يتحرك ، الأصل .
- (١٤) متحركاً : متحرك ، الأصل .
- (١٦) الملبّين (؟) : الملبّين ، الأصل ويمكن أيضاً أنه « المثبتين » .
- (١٩) شهواني : شهواً في ، الأصل || شيئاً : شئ ، الأصل .



- ١٨٧ واختلف المنجمون في المسائل والاختيارات . فقال بعضهم : هي شيء واحد ، والدليل على ذلك أنه لو جاء رجل يسأل عن تزويج فرأينا [٢٨] له في ذلك التزويج خيراً كان محالاً أن لا يتزوج ذلك أبداً إلا في وقت جيد اختير له أو لم يُختَر . قال : وقد جربنا ذلك فصَحَّ .
- ١٨٨ وقال بطليموس : ليس في العالم اختيارات ولا مسائل وإنما هي المواليد وتحويل السنين ، فمحال إن خرج رجل في سفر باختيار أو تزويج وكان له في أصل مولده وتحويل سنه رداءة السفر والتزويج أن يصلح ذلك لمكان الاختيار والمسألة أو يبطل ما دلّ عليه المولد الصحيح .
- ١٨٩ وقال دورينوس : محال أن يكون في المولد الصحيح رداءة السفر والتزويج ويكون في الاختيار ضدّ ذلك أعنى صالحاً .
- ١٩٠ وقال بعضهم : ليس في العالم شيء من المسائل والاختيارات ، وإنما يصحّ ابتداء الأشياء والمواليد وتسييرها إلى السعود والنحوس . ودليله على ذلك أنه لما رأى في زمن واحد خيراً وشرّاً وصحّةً وسقمّاً وحياةً وموتاً وأخذاً وعطاءً كان محالاً أن يكون ذلك الوقت لجميع من أصابه ذلك ، ولو كان لواحد منهم دون الآخر كان ذلك محالاً لأنّ حكم كل واحد حكم صاحبه . قال : فلمّا رأينا ذلك علمنا أنه من قبل المبتدأ وأنه ليس إلاّ التسيير إلى السعود والنحوس .
- ١٩١ وأنكرت الفلاسفة جميعاً أحكام النجوم على النفوس وأبطلتها وزعمت أن النفس هي علّة حركة الفلك فلا يجرى أحكام الفلك على الأجرام ذوات الكون والفساد .

(٣) محالا : محال ، الأصل .

(٤) يختَر : يختير ، الأصل .

(٥) بطليموس ، كذا في الأصل والشكل العادي للاسم هو « بطليموس » .

(٩) دورينوس ، كذا في الأصل وهو « دورثيوس » (Dorotheos) .

(١٢ و ١٦) تسيير : تسيير ، الأصل وراجع مقدمتنا ص .

(١٤ و ١٥) محالا : محال ، الأصل .

١٩٢ والنظام جَوَزَ أحكام النجوم [٢٨ ب] وقال: فيه دلالة على علم الله بالغيوب .

* *

١٩٣ وزعم قوم أن رطوبات الأرضيين المتصاعدة تغذو الشمس والقمر والنجوم بمنزلة ما يغذو الدهن الفتيلة فتبقى . زعموا أن النجوم إنما تعظم وتصغر ويقل نورها ويكثر بقدر قبوها ما يغذوها من رطوبات الأرض .

١٩٤ وأنكر أكثر الفلاسفة ذلك وقالوا : الشمس والقمر <والأشخاص السماوية كلها ليست بطبيعة لا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ، وزعموا أن هذه الحرارة التي نجدها من الشمس إنما هي حرارة النار التي تحت الفلك يوصلها شعاع الشمس إلينا .

١٩٥ قال أرسطو : البرق والرعد علتها واحدة وهي انقذاح السحاب بنفسه والعيون تدرك ما فيه قبل صوته ثم يأتي الصوت .

١٩٦ وقال : العلة في اختلاف الجليد والثلج والبرد والقطر والرذاذ والظل أن الرطوبة إذا انحدرت منقطعة سُمي ذلك رذاذاً ، وإذا انقطعت قطعاً كباراً كان القطر ، وإذا لم يرتفع البخار كثيراً لقلّة حرارته التي ترتفع وكثرة رطوبته فهو الظل ، فإذا كان هذا الظل قد أصابه البرد قبل أن يصير ماءً فهو جليد . وزعم أن البخار لا يصعد إذا لم يكن صحواً ولا يكثف إذا كان ربيعاً وأنه لا

(١) وقال فيه ، كذا في الأصل ولعله « وقال فيها » .

(٢) الأرضيين ، كذا في الأصل وانظر ملاحظتي ص ١١١ || المتصاعدة : المتساعد ، الأصل || تغذو : تعدو ، الأصل .

(٤) يغذو : يعدوا ، الأصل .

(٥) يغذوها : يغدوها ، الأصل .

(٧) لا حارة : ولا حارة ، الأصل .

(٨) هذه : هذا ، الأصل .

(١٠) عليهما : عليهما ، الأصل || بنفسه : نفسه ، الأصل .

(١٢) والرذاذ والظل : والرداد والظل ، الأصل .

(١٣) رذاذاً : رداد ، الأصل || قطعاً : ققطعا ، الأصل .

(١٤) كثرة : كثرت ، الأصل . (١٥) الظل ... الظل : الظل ... الظل ، الأصل .

(١٦) إذا : إد ، الأصل || يكثف : يكيف ، الأصل .

يعلو كثيراً فلا يكون في رؤوس الجبال العالية جليد . وقال : السحاب إذا جمد فيه الماء كان ثلجاً والبخار إذا جمد صار جليداً .

* *

٣ ١٩٧ وقيل : لله في عباده تدبير خارج عن العادة والطبيعة . [٢٩آ] من ذلك ما نجده من إسقائه الخلق إذا استسقوه وإلجائه أهل البحر إذا استغاثوا به وما يُشهد حيناً من إهلاكه صاحب البغي ببغيه . وأشياء كثيرة تخرج عن الطبع ٦ والعادة قد جرت عند العوام مجرى الطباع في معرفتهم بها وإشاداتهم بذكرها ، والإصابة بالعين من ذلك لأن الله عز وجل له في ذلك تدبير ، فإذا فرّح عند شيء امتحن به .

٩ ١٩٨ قوم لم يتعدوا افتراس أخلاق الناس فتأملوا حال الغضب والرضى والفرح والحزن وغير ذلك من الأحوال ثم نظروا إلى الخلق كيف يكون فما رأوه على مثال من الأمثلة التي يكون الإنسان عليها إذا كان على بعض تلك الأحوال ١٢ فقصوا عليه بمثل ذلك فلزموا هذا القياس ولم يتعدوه . وأرسطو وأصحابه زعموا أن الفراسة تكون في الناس على هذا السبيل . وتكون أيضاً على تقريب أشياء من أشياء الحيوانات ، فإذا كان الإنسان على صفة السبع كانت فيه أخلاق السبع ، ١٥ وإذا كان فيه من السبع شبه ومن غيره نظروا إلى أغلب الشبهين عليه فقصوا من هناك ، ثم إذا اختلطت الأشياء كان القضاء على حسب ذلك . واعتل بأن قوى النفس إنما تختلق على قدر الآلات والأجرام القابلة لها ، ولهذا قضى ١٨ على اختلاف النفس بقدر ما يظهر في الأجرام [٢٩ب] من قواها .

- (١) فلا : الا ، الأصل .
- (٣) تدبير خارج : تدبيراً خارجاً ، الأصل .
- (٦) يذكرها : ذكرها ، الأصل .
- (٩) يتعدوا : يبعدوا ، الأصل .
- (١٠) والفرح : والفرج والفرح ، الأصل || نظروا : تطوا ، الأصل .
- (١١) التي : الذي ، الأصل .
- (١٢) فقصوا : قصوا ، الأصل .
- (١٧) تختلق : يختلق ، الأصل .



- ١٩٩ وزعم آخرون أن النفس إذا كملت في الجرم فهي تتبع الطبيعة ، وذلك أن صاحب الصفراء فيه حدة وسرعة غضب ورضى وصاحب السوداء على خلاف ذلك . قالوا : فالشيء الذى تنفرد به النفس هو العقل فلا تقضى به من نحو الطباع ، فأما ما دونه من الأخلاق والأفعال النفسية فإن الطباع تؤثر فيه فيكون تبعاً له فتتهيأ فيه حينئذٍ (؟) الفراسة .
- ٢٠٠ وقال آخرون : الأخلاق تتفق للأزمان والبلدان والمناشئ والعادات وتختلف لذلك كما تختلف لاختلاف النفوس والصور والطباع ، فالفراسة تصح من هذه الطرق كلها على اجتماع الدلائل وتكملها .
- * *
- ٢٠١ قالوا : الأمراض كلها تُعدى إذا صادفت من الأجسام تهيؤاً لقبولها . وذلك أننا نرى أن الجرب وغيره لا يكاد أن يُخلف إعداداً ، وقلما نرى قوماً مرض فيهم جماعة إلا نالهم بهم المرض .
- ٢٠٢ قال بعض الفلاسفة : ما يراه الإنسان من المياه والنيران والأهوية والأرضين التى يسلكها وما أشبه ذلك فن قبل الطباع ، وما يراه من الموتى وكلامه للحيوان والبشارات بالأمور المحبوبة والإنذارات بالأمور المكروهة فن قبل الأرواح المفردة المجانسة له تتخيل له فتريه ذلك كله لعلمها به .
- ٢٠٣ وزعم قوم من الأوائل أن الطبّ باطل إذ لا يوقف على كميّات العلل وكيفيّاتها ولا ما يصلحها ويفسدها من الأدوية والأغذية . فإن وقع صلاح شيء من الأدوية [٣٠٠ آ] فهو على الاتفاق .

- (٢) السوداء : السوداء ، الأصل .
- (٤) تؤثر : تؤثر ، الأصل .
- (٥) فتتهيأ : فتتهيأ ، الأصل || حينئذٍ : حينئذٍ ، الأصل .
- (٧) هذه : هذا ، الأصل .
- (١٠) الجرب : الجرب ، الأصل || قوماً مرض فيهم جماعة : قوماً مرضى فيهم جماعة ، الأصل ويمكن أن يقرأ «قوماً مرضى في جماعة» .
- (١٤) فن قبل : فن قبل ، الأصل .
- (١٥) تتخيل : تتخيل ، الأصل .
- (١٦) يوقف : يوقف ، الأصل .

٢٠٤ وقال قوم: الطب يصحّ من قبل التجربة، فأما من قبل الفلسفة الأولى فلا. وذلك أن الإنسان لو كان أعلم الناس بالفلسفة لم يكن يعلم خواصّ الأشخاص في صورة صورة، فكيف وهو لا يحيط معرفةً بالصور الكلية! فالطب إنّما وقع ملتقطاً ثمّ جُمع وتكلّم عليه. وقالوا: فإذا كانت الأشياء كالسقمونيا وغيرها التي يعالجون بها إنّما تخالف على الطباع العامّ بخواصّ فيها وكان ما في الأشياء من الخواصّ لا يلحق كان العلم بذلك لا يلحق وهو الطب.

٢٠٥ وقال آخرون: ليس كونه لا يلحق من قبل أن خواصّ الأدوية لا تلحق لأنّ الأدوية محصورة معروفة وما هو منها مستعمل فهو معروف فيجوز أن تعرف خاصّته، لكنّ علم الطب يفسد من قبل اختلاف طبائع الخلق وبلدانهم. فإنّ الشئ الذي تألفه الروم فيجدونه مُصلِحاً لهم هو الذي يكون بالهند مُفسداً، وقد رأينا أشياء كثيرة كان الأوائل تستعملها وقد بطلت عندنا في مثل العلل التي كانوا يتخذونها لها.

٢٠٦ وقال آخرون: إنّما يبطل الطبّ من جهة علم النجوم لأنّه إذا كانت الدلالة في أصل المولد وتحويل السنة تدلّ على فساد لم ينفع الطبّ وإن دلّت على صلاح لم يضرّ هذا الطبّ.

البُحْرانات

٢٠٧ زعم قوم أنّ ذلك يدلّ عليه القمر [٣٠ب] لأنّ البُحْران في اليوم السابع والرابع عشر والحادي والعشرين والثامن والعشرين، لأنّ القمر في سبع ليالٍ في شكل النصف وفي الرابع عشر في شكل التمام وفي الحادي والعشرين

- (١) الطب: الطيه، الأصل.
 (٤) كالسقمونيا: كالسقمونيا، الأصل.
 (٨) تلحق: يلحق، الأصل.
 (١٠) تألفه: بالغه، الأصل || فيجدونه: فيجدوا به، الأصل ولعله « فيجدوه » || بالهند: بالهندي، الأصل.
 (١٤) تدل: يدل، الأصل.
 (١٧) زعم: زعموا، الأصل.



في شكل النصف عن التام وفي الثامن والعشرين شكل الحاق ، ويصح أيضاً في تنصيف تنصيف .

- ٢٠٨ وقال آخرون : بطلان هذا ظاهر للحسّ لأنّه لو كان الأمر كما قالوا لكان العليل إن لم تبدُ علته في أوّل الشهر لم يصحّ له على هذا النظام بحران ، وذلك باطل لأنّه قد يعتلّ في الشهر الواحد في كلّ يوم من أيّامه عليل ويكون لهم جميعاً بحرانات . وقد يقع اليوم السابع من علة العليل - وهو يوم بحرانه - صحيحاً وفي أوسطه وفي آخره (؟) ، فيكون بحرانا صحيحاً لا لعلّة أيّام الشهر والقمر بل لأيّام العلة . وزعم هؤلاء أنّ البحرانات على قدر الأخلاط ، والأخلاط أربعة ولكلّ واحد منها هيّج عند العلة وسكون ، فإذا عفنت جميعاً دارت الحمى لكلّ خلط منها دوراً ، ففي اليوم الرابع تبين (؟) البحران لأنّ العلة إن كانت مادتها بمقدار ما أخرج كلّ خلط ما فيه ففي اليوم الرابع ما ضعفت العلة - و«إن لم يبق إلّا الخلط الواحد - وما صوّبت (؟) الصحة فيصير البحران هناك ، فإن كان في الأخلاط مادّة فساد تُنظرُ بذلك أن تدور العلة دوراً آخر ففي اليوم السابع إذا لم يبق إلّا الخلط الرابع ونقصت مادّة فساد الأخلاط يكون البحران بما يمتدّ الأمر على هذا (؟) .

* *

- ٢٠٩ قال بعضهم : الواحد هو أوّل العدد ومبدؤه ، فليس بعدد . وقال خصماء [٣١آ] هؤلاء : إن كان الواحد ليس بعدد فالاثان ليس بعدد لأنّه لا يأتي من لا عدد ولا عدد عدد ، وزعموا أنّه عدد ما . وقيل : إنّه لم يدخل تحت المقولات .

(٧) صحيحاً وفي أوسطه : صحيحاً لا لعلّة أيّام الشهر والقمر بل لأيّام العلة وزعمها ولا أن البحرانات وفي أوسطه ، الأصل وهذا تكرار لما يلي .

(٨) وزعم هؤلاء : وزعمها ولا ، الأصل .

(٩) عفنت : عفيت ، الأصل .

(١٠) تبين : بين ، الأصل .

(١١) ان كانت : انكانت ، الأصل .

(١٤) دوراً آخر : دور آخر ، الأصل .

(١٧) هؤلاء : هؤلاء ، الأصل .

(١٨) يأتي : تأتي ، الأصل .





فهرسُ الكتاب

الأعلام والفرق

أبو هريرة الراوندي ٣١ ، ٣٢ ، ٣٥
أحد بن حنبل ٦٦
الأحنف بن قيس ١٧
الأخريغورية ٨١
أرسطو ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٣ ، ١٢٤
أريوس ٨٢
الأريوسية ٨٢
الأزارقة ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠
أسامة بن زيد ١٦ ، ٥١
الإسحاقية ٨٠
أسد بن عبد الله القسري ٣٤
إسماعيل الجوزي (= إسماعيل بن داود بن عبد الله الجوزي ؟) ٦٦ ، ٦٧
إسماعيل بن جعفر الصادق ٤٧
إسماعيل بن عليّة ١٠
الأسواري، صالح بن عمرو ٥١ ، ٥٦
أسيد بن حضير بن سمالك الانصاري ١٤
الأصبع بن نبأة ٢٢
أصحاب الاختيار ٢٣
أصحاب الأصلح ١٠٥
أصحاب التناسخ ٩٩
أصحاب الحديث ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧
أصحاب النسق ٢٣ ، ٢٦
الأصم ، أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١
الأصمية ٦١
أفلاطن ١١٩
الأفولنارسطية ٨١
الإمام ، أنظر إبراهيم بن محمد بن علي بن عبد الله
ابن العباس بن عبد المطلب

آدم ٣٩ ، ٧٨ ، ٨١
الآدمية ٧٨
الإباضية ٦٨
إبراهيم بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس
ابن عبد المطلب « الإمام » ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٦
أبو بكر ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧
أبو الجارود ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٥
أبو حنيفة النعمان بن ثابت ٦٢ ، ٦٤
أبو خالد الكابلي ٢٥ ، ٢٦
أبو خالد الواسطي ٤٢
أبو الخطاب محمد بن أبي زينب ٤١ ، ٤٧
أبو خيشمة ٦٦
أبو دجاجة ٥٧
أبو الدرداء ٥٧
أبو ذر الغفاري ٥٧
أبو سعيد الخدري ١٧
أبو سفيان بن حرب ١٠
أبو عبيدة بن الجراح ١٢ ، ١٣ ، ٥١
أبو عمران الرقاشي ٥٠
أبو مسعود الأنصاري ١٧
أبو مسلم ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٥ ، ٣٧
أبو منصور العجلي ٤٠
أبو موسى الأشعري ١٧ ، ١٨
أبو موسى المردار ٥٢
أبو هاشم ، أنظر عبد الله بن محمد بن الحنفية
أبو الهذيل العلاف ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٦ ، ٨٨ ، ٩٥ ، ٩٧ ، ١٠٨
أبو هريرة ٥٤

أصول النحل - ٩



الأنصار ١٠، ١٢، ١٣، ١٥
 أهل الحق ٩٠، ١١٩
 أهل الصلاة ٩، ١٩، ٢٠، ٢١
 أهل العدل (العدلية، العدليون) ٩٤، ٩٩، ١٠٠، ١٠١
 الأوائل ١٢٥
 أوطاخى ٨١
 الأوطاخية ٨١، ٨٢
 البترية ٤٣، ٤٤، ٤٥
 البدعية ٦٩، ٧٠
 بدعية المعتزلة ٥٥
 البراء بن مالك ٥٧
 بشر (المريسي) ٩١
 بشر بن خالد ٥٢
 بشر بن المعتز ٥٢، ٥٦، ٥٧، ٦١
 البشيرية ٤١، ٤٢
 بطليموس ١٢٢
 بكبر بن ماهان، أبو هاشم ٣١، ٣٢، ٣٥
 البكيرية ٣١، ٣٢
 بنو أمية ٢٧، ٢٨، ٧٠
 بنو إسرائيل ٧٥، ٧٦
 بنو هاشم ٣٥
 بولس السليح ٧٧
 بيان بن سيمان ٤٠
 البيانية ٤٠، ٤٢
 الثنوية ٧٣، ٨٠، ١٢٠
 الجارودية ٤٢، ٤٤، ٤٥
 جعفر بن أبي طالب ٥١
 جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن
 أبي طالب ٤١، ٤٦، ٤٧
 الجعفرية ٤١، ٤٨
 الجهم بن صفوان ٦٢، ٧٨
 الجهمية ٩٢
 الجوزية ٦٧
 الحارث الأعور ٢٢
 الحباب بن المنذر الأنصاري ١٢، ١٣
 حجر بن علي ٢٣
 الحربية ٣٠، ٣٧

الحسن بن صالح بن حي ٤٣، ٤٤، ٤٥
 الحسن بن علي ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٣٧، ٤١
 ٤٢، ٤٣، ٤٥، ٤٦
 الحسين بن علي ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٣٧، ٤١
 ٤٢، ٤٣، ٤٥، ٤٦
 حسين الكوفي ٥٠
 الحشوية ١٩، ٢٠، ٢١، ٦٥، ٦٦، ٦٧
 الخطيئة العنسي ١٤
 حفص الفرد ٥١، ٥٢، ٥٤، ٥٥، ٥٦
 ٩١
 الخليسية ١٧، ١٩، ٢٠
 حماد بن زيد ٦٥
 حماد بن سلمة ٦٥
 حواء ٧٨
 الحية ٧٨
 الخازمية ٦٩، ٧٠
 خالد بن عبد الله القسري ٤٠، ٤١، ٤٦
 خالد بن الوليد المخزومي ١٥
 خباب بن الارت ٥٦
 خدش ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥
 الخدشية ٣٢، ٣٣، ٣٦
 الحرمة ٣٢، ٣٥، ٣٨، ٤٢
 الخطابية ٤١، ٤٢، ٤٧، ٤٨
 الخوارج ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٦٨، ٦٩، ٧٠
 خولة «الحنفية» ٢٧
 دحية الكلبي ٣٣
 الدهرية ٨٤، ١١٣، ١١٦
 دورينوس (دورثيوس) ١٢٢
 الديقراطية (= Ἱεραρχία) ٧٨
 الرافضة، الروافض ٤٦، ٩٣
 الراوندي، أبو هريرة ٣١، ٣٢، ٣٥
 الراوندية ٣٢
 الرزامية ٣٥، ٣٦
 رشيد الهجري ٢٣
 الرقاشي، أبو عمران ٥٠
 الزبير بن العوام ١٠، ١٥، ١٦، ١٧
 ١٨، ١٩، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧
 ٥٨، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧

عائشة ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٥٥، ٦٥
 العباس بن عبد المطلب ١٠، ١٤، ٣١،
 ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٣٦
 عبد الله بن إباح ٦٨
 عبد الله بن جعفر الصادق ٤٦، ٤٧
 عبد الله بن حرب المدائني ٣٠، ٣٧
 عبد الله بن خباب بن الارت ١٩
 عبد الله بن الزبير ٢٥، ٢٩
 عبد الله بن سبأ ٢٢، ٢٣
 عبد الله بن سعد بن أبي سرح ١٥
 عبد الله بن صفار ٦٨
 عبد الله بن العباس ٢٢، ٣٢، ٣٥، ٣٦
 عبد الله بن عمر ١٦، ١٨
 عبد الله بن محمد بن الحنفية، أبو هاشم ٣٠،
 ٣٢، ٣٦، ٣٧
 عبد الله بن محمد بن علي، أنظر السفاح
 عبد الله بن مسعود ٥٧
 عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن
 أبي طالب ٣٠، ٣١، ٣٦، ٣٧
 عبد الله بن نعيم ٦٥
 عبد الله بن نمير الكوفي ٦٥
 عبد خير بن يزيد الحيواني ٢٢
 عبد الرحمان بن عوف ٦١، ٦٦
 عبد الرحمان بن ملجم ٢٢
 عبد الرحمان بن مهدي ٦٥
 عبيد الله بن زياد ٢٤، ٢٥
 عثمان بن عفان ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٣،
 ٢٤، ٣٥، ٤٣، ٤٤، ٥٢، ٥٣، ٥٥،
 ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٤، ٦٥،
 ٦٦، ٦٧، ٧٠
 العثانية ١٦، ١٧، ١٩، ٢٠
 العلوية ١٧، ١٩
 علي بن أبي طالب ١٠، ١١، ١٢، ١٤،
 ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠،
 ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٣٠،
 ٣١، ٣٢، ٣٧، ٣٨، ٤١، ٤٢،
 ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٥٣، ٥٤،
 ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦١،
 ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٩

زهير بن حرب النسائي ٦٦
 زيد بن حارثة ٥١، ٥٦
 زيد بن علي بن الحسين ٤٢، ٤٦
 الزيدية ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥
 سالم مولى أبي حذيفة ٦٣
 السبئية ٢٢، ٢٣
 سعد بن أبي وقاص ١٦، ٦٦
 سعد بن عبادة ١٢، ١٤
 سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ٦٦
 السفاح، عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله
 ابن العباس ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٣٦
 سلمان الفارسي ١٠، ٥٧
 السليحية ٧٧
 سليمان بن جرير الرقي ٤٤، ٤٥
 سليمان بن صرد ٢٣
 سليمان بن عبد الملك ٣٧
 السلجانية ٤٥
 السمطية ٤٧، ٤٨
 السيد بن محمد الحميري ٢٧، ٣٧
 الشافعي، عبد الله بن إدريس ٦٥
 الشراة ١٩
 الشكاكية ٤٨
 الشيع، الشيعة ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤،
 ٢٧، ٣٤، ٣٥، ٣٧، ٣٨، ٣٩،
 ٤٠، ٤٢، ٤٣، ٤٥، ٤٦
 الشيعة العباسية ٣١، ٣٢، ٣٥
 الصابئة ١١٤
 صالح بن عمرو الأسواري ٥١، ٥٦
 الصفريه ٦٨
 الصلحية ٨٠
 صوفية المعتزلة ٥٠
 الصياميون ٧٣
 ضرار بن عمرو ٥١، ٥٢، ٥٤، ٥٥،
 ٥٦، ٨٨
 الضرارية ٥٤، ٥٦
 طلحة بن عبد الله ١٥، ١٦، ١٧، ١٨،
 ١٩، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧،
 ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧



الكميت بن زيد الأسدي ٢٦
 كيل بن زياد ٤٥
 الكيميلية ٤٥
 كنكر ، راجع أبو خالد الكابلي
 الكيسانية ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٦
 اللوليانة ٨١
 المارونية ٨١
 مالك بن مسمع ٧٠
 المتكلمون ١١٨
 المثلثة ٧٦ ، ٨٢
 الحجرة ١٠٥
 المحوس ٧٤
 محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق ٤٧
 محمد بن بشر ٤١
 محمد بن جعفر الصادق ٤٧
 محمد بن الحنفية ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٦ ، ٣٧
 محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي
 ابن أبي طالب « النفس الزكية » ٤١ ، ٤٦
 محمد بن علي بن الحسين الباقر ٤٠ ، ٤١ ، ٤٦
 محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد
 المطلب ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧
 محمد بن مسلمة ١٦
 المختار بن أبي عبيد ٢٤ ، ٢٥
 المرجئة ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٩ ، ٩٢
 ٩٥ (المرجئة في المرجئة ٦٣)
 المردار ، أبو موسى ٥٢
 المرقونية ٧٣
 مروان بن الحكم ١٧ ، ٥٥ ، ٦٤
 مريم العذراء ٧٧ ، ٨٠ ، ٨١
 المسلمية ٣٢ ، ٣٦
 المسيب بن نجبة ٢٣
 المصليانية ٧٨ ، ٧٩
 معاذ بن جبل ٥٧
 معاوية ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٦٥ ، ٦٧
 المعتزلة ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٦١

علي بن الحسين زين العابدين ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٤٦
 علي بن عبد الله بن العباس ٣٢ ، ٣٦
 علي بن موسى الرضي ٤٧
 عمرو بن الخطاب ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٥ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٧ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧
 عمر بن سعد بن أبي وقاص ٢٤ ، ٢٥
 عمرو بن جرموز ١٧ ، ٥٥ ، ٦٤
 عمرو بن الحمق ٢٣
 عمرو بن العاص ١٨ ، ٥١ ، ٦٥ ، ٦٧
 عمرو بن عبيد ١٧ ، ٥١ ، ٥٤ ، ٥٦
 العمرية ٥٦
 عيسى بن مريم ٨٢ ، ٨٣ ، ٩٤
 عيسى بن موسى بن علي العباسي ٤١ ، ٤٧
 غيلان الدمشقي الشامي ، أبو مروان ٦٢ ، ٦٣
 الغيلانية ٦٣ ، ٦٤
 فاطمة ١٠ ، ١١ ، ١٥ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥
 الفاطمية ٢٥ ، ٢٦
 فضل الخدثي ٥٠
 الفضل بن دكين ، أبو نعيم ٦٥
 فضيل الرسان ٤٢
 الفطحية ٤٦ ، ٤٨
 الفلاسفة ١١٤ ، ١١٦ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٥
 القاسم بن الخليل الدمشقي ٥٥
 القثرونية ٧٨
 قریش ١٠ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٦ ، ٥٦ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٦
 القطعية ٤٧ ، ٤٨
 القولورية ٧٩ ، ٨٠
 الكابلي ، أبو خالد ٢٥ ، ٢٦
 كثير بن عبد الرحمن الخزاعي ٢٦
 كثير النواء ٤٣
 الكرايبيسي ٦٧



النصارى ٤٥ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ،
٨٢ ، ٨٤ ، ١١٤
النظام ، إبراهيم بن سيار ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ،
٥٦ ، ٩٩ ، ١٠٨ ، ١١٣ ، ١٢٣
النفس الزكية ، انظر محمد بن عبد الله بن
الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب
النفسانية ٧٨
النقالوسية ٧٨
نيقالوس حاضر الحوارين ٧٨
هارون بن سعيد العجلي ٤٣
الهريرية ٣١ ، ٣٢
هشام بن بشر ٦٥
هشام بن الحكم ٩٣
هشام بن سببر الدستواقي ٦٥
هشام بن عبد الملك ٤١
هشام بن عمرو الفوطي ٥٥ ، ٥٦ ، ٩٩
الهشامية ٥٥ ، ٥٦
واصل بن عطاء ١٧ ، ٥٢ ، ٥٤
الواقفة ، الواقفية ٤٧ ، ٤٨
الوالسية ٧٩
الوالينطية ٨٢
وكيع بن الجراح ٦٥
وليد بن أبان الكرابيسي ٦٧
الوليدية ٦٧
يحيى بن سعيد القطان ٦٥
يحيى بن معين ٦٦
يزيد بن معاوية ٢٤
اليقوية ٨٠ ، ٨١
الياني ٨٠
اليهود ٧٤ ، ٧٥

٦٤ ، ٨٩ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ،
٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٤ ، ١٠٨
المعتزلة البغداديون ٦١ ، ٨٨ ، ٩٦ ، ٩٧
المغيرة بن سعيد ٤١ ، ٤٦
المغيرية ٤١ ، ٤٢ ، ٤٦ ، ٤٨
الملائكية ٧٨
الملكية ٧٩ ، ٨٠
المليون ١٢١
المنانية ٧٣ ، ٧٤
المنجمون ١٢٠ ، ١٢٢
المنصور الخليفة ، أبو جعفر ٣١ ، ٣٢
منصور بن أبي الأسود ٤٢
المنصورية ٤٠ ، ٤٢
المنطقيون ١١٨ ، ١١٩
المهاجرون ١٠ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٥
المهدي الخليفة ٣١
الموحدة ٧٦ ، ٨٢ ، ٩١
موسى النبي ٧٦
موسى بن جعفر الصادق ٤٧ ، ٤٨
الموسائية ٤٨
الناشي ، عبد الله بن محمد ٧٣ ، ٧٤ ، ٨٢ ،
٨٩ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ،
٩٨ ، ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ،
١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ،
١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١١٥ ،
١١٧ ، ١٢١
نافع بن الأزرق ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠
الناووسية ٤٦ ، ٤٨
نجدة بن عامر الحنفي ٦٨ ، ٧٠
النجدية ٦٨ ، ٧٠
نسطور ٧٨
النسطورية ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١



الأماكن

١٨ صفين	أحجار الزيت ٤١
٢٢ صنعاء	أرمينية ٨١
٤٦ الطمية	إصهان ٣٧
١٠ فذك	بابل ٧٦
٣٥ كابل	بدر ٣٤
٢٤ كربلاء	البصرة ١٦ ، ١٨ ، ١٩ ، ٥٥
الكوفة ٢٤ ، ٤١ ، ٤٧	بغداد ٦٦
المدائن ٢٢	البيقاع ٤٣
المدينة ١٥ ، ١٦ ، ٢٦ ، ٧٠	بيت المقدس ٧٦
مكة ١٦ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٩ ، ٤٦	الجبال ٣٥
مؤتة ٥١	خراسان ٣٠ ، ٣١ ، ٣٤ ، ٣٥
النهروان ١٩ ، ٦٨	خيبر ١٠ ، ٢٢
وادي السباع ١٧ ، ٥٥ ، ٦٤	رضوى ٢٦ ، ٢٧ ، ٣١
النجاة ٧٠	سقيفة بنى ساعدة ١٠ ، ١٢ ، ١٥
	الشام ١٨ ، ١٩ ، ٢٥ ، ٦٠
	الشرارة ٣٠ ، ٣٧

وُلِدَ الأستاذ يوسف فان إسْ في عام ١٩٣٤. حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة بون عام ١٩٥٩ وعلى شهادة الدكتوراه الثانية من جامعة فرانكفورت عام ١٩٦٤. كان أستاذاً زائراً في الولايات المتحدة (١٩٦٧ UCLA) وفي الجامعة الأميركية في بيروت (١٩٦٧ - ١٩٦٨). تولى منصب الأستاذية للدراسات الإسلامية في جامعة توبنغن بين العامين ١٩٦٨ - ١٩٩٩. إختصاصه هو الفكر الإسلامي المبكر.



مسائل الإمامة
ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات
للنَّاشئ الأكبر (المتوفى ٢٩٣ هـ)

يوسف فان إس

نصوص ودراسات ١١

المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت

