

Kausalität in der muʿtazilitischen Kosmologie

Islamic Philosophy, Theology and Science

Texts and Studies

Edited by

Hans Daiber
Anna Akasoy
Emilie Savage-Smith

VOLUME LXXXIV

Kausalität in der muʿtazilitischen Kosmologie

Das *Kitāb al-Muʿattirāt wa-miftāḥ al-muškilāt* des
Zayditen al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ (st. 584/1188)

Von
Jan Thiele



BRILL

LEIDEN • BOSTON
2011

Cover illustration: Title page of al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ' *K. al-Mu'attirāt*, MS Ṣan'ā', al-Ġāmi' al-kabīr, Maktabat al-awqāf, no. 649, fol. 61b, courtesy of the Ministry of Religious Endowments, Ṣan'ā'

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Thiele, Jan.

Kausalität in der Mu'tazilitischen Kosmologie : das Kitāb al-mu'aththirat wa-miftah al-muskilat des Zayditen al-Ḥasan ar-Raṣṣas. (st. 5841188/) / von Jan Thiele.

p. cm. — (Islamic philosophy, theology and science ; v. 84)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 9789-20747-04-90- (hardback : alk. paper)

1. Motazilites—Doctrines. 2. Causation. 3. Raṣṣas, al-Ḥasan, 11521188-. Mu'aththirat wa-miftah al-mushkilat. I. Raṣṣas, al-Ḥasan, 11521188-. Mu'aththirat wa-miftah al-mushkilat. II. Title. III. Series.

BP195.M6T45 2011

297.2'0434—dc23

2011024547

ISSN 0169-8729

ISBN 978 90 04 20747 9

Copyright 2011 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Global Oriental, Hotei Publishing, IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.

Fees are subject to change.

Meinen Eltern

INHALTSVERZEICHNIS

Abbildungsverzeichnis	ix
Danksagung	x
Abkürzungen	xii
 Kapitel 1: Einleitung	 1
 Kapitel 2: Text- und Rezeptionsgeschichte	 8
A. Hinweise zum Prozess der Texttradierung	17
B. Handschriften	24
1. Fassung A	24
1.1. Ambrosiana ar. F 177/II	24
1.2. Ambrosiana ar. E 460/IV	25
2. Fassung B	27
2.1. Şan‘ā’, Maktabat al-Ġāmi‘ al-Kabīr (Ġ) Maġmū‘ Nr. 3255	27
2.2. Ambrosiana ar. F 122	28
2.3. Ambrosiana ar. E 341	29
2.4. Şan‘ā’, Maktabat al-Ġāmi‘ al-Kabīr (Š) Nr. 688	30
2.5. Daḥyān, Maktabat Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīm al-Hādī	33
2.6. Kairo, Dār al-Kutub M 108	36
2.7. Der <i>matn</i> des <i>Kitāb al-Mu’attirāt</i> in Bukurīs Kommentar <i>Miṣbāḥ az-ẓulumāt</i>	37
2.8. IZBACF CD Nr. 334:3	39
2.9. British Library, Or. 6266	40
3. Fassung C	42
3.1. Fondazione Caetani 318 (= Rossi 18)	42
3.2. SBB Glaser 194	44
3.3. Ambrosiana ar. D 552	48
3.4. Ambrosiana ar. A 84	50
4. Kontaminierte Fassungen	51
4.1. Şan‘ā’, Maktabat al-Ġāmi‘ al-Kabīr (Š) Nr. 649	51
5. Nicht zuordenbare Abschriften	54
5.1. Biblioteca Vaticana 1361	54
6. Nicht eingesehene Handschriften	55
6.1. Şan‘ā’, Maktabat al-Ġāmi‘ al-Kabīr (Ġ) Nr. 754	55

6.2.	Ṣaʿda, Maktabat Āl al-Hāšimī	55
6.3.	Ṣaʿda, Maktabat Āl al-Hāšimī	55
6.4.	Ṣaʿda, Maktabat Āl al-Hāšimī	55
6.5.	Ḍaḥyān, Maktabat Muḥammad b. ʿAbd al-ʿAzīm al-Hādī	55
6.6.	Kairo, Dār al-Kutub, Ğ 4299	56
C.	Chronologische Übersicht der überlieferten Textzeugnisse	56
D.	Editionsprinzipien	58
Kapitel 3: Ideengeschichtliche Verortung		62
A.	Einflüsse bahšamitischer Theologie im Denken Raššāš'	62
B.	Thematisch verwandte Texte und potentielle Quellen	66
Kapitel 4: Paraphrase und Analyse		74
A.	Einleitung	74
B.	Die Kategorien der Kausaltheorie: Definition und Einführung der Terminologie	74
C.	Abgrenzung der einzelnen Kategorien voneinander	91
D.	Charakterisierung der <i>muʿattirāt</i> anhand ihrer Wirkung	95
1.	Die erste Kategorie	97
1.1.	Zum ersten Aspekt der ersten Kategorie	97
1.2.	Zum zweiten Aspekt dieser Kategorie	117
2.	Die zweite Kategorie	123
3.	Die dritte Kategorie	125
4.	Die vierte Kategorie	129
Kapitel 5: Schlussbemerkung		135
Bibliographie		141
Namens- und Ortsindex		147
Index der arabischen Fachterminologie		149

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abb. 1:	Hs. Şan‘ā’, al-Ġāmi‘ al-Kabīr, Maktabat al-Awqāf Nr. 624, f. 18ob.....	12
Abb. 2:	Hs. Şan‘ā’, Maktabat Muḥammad b. Muḥammad al-Kibī, Nr. 25:3, S. 162.....	13
Abb. 3:	Hs. IZBACF CD Nr. 415:5, f. 6b.....	14
Abb. 4:	Hs. Şan‘ā’, Maktabat Muḥammad b. Muḥammad al-Kibī, Nr. 25:3, S. 171.....	15
Abb. 5:	Hs. Şan‘ā’, Maktabat Muḥammad b. Muḥammad al-Kibī Nr. 33, f. 36a.....	16
Abb. 6:	Hs. SBB, Glaser 194, f. 5a.....	20
Abb. 7:	Hs. Şan‘ā’, al-Ġāmi‘ al-Kabīr, Maktabat al-Awqāf Nr. 688, f. 7a.....	32
Abb. 8:	Hs. Ḍaḥyān, Maktabat Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīm al-Hādī, S. 217.....	35
Abb. 9:	Hs. SBB, Glaser 194, f. 11a.....	46
Abb. 10:	Hs. Şan‘ā’, Maktabat al-Awqāf Nr. 649, f. 73b.....	53

DANKSAGUNG

Die vorliegende Studie geht aus meiner Magisterarbeit hervor, die im Juni 2008 am Institut für Islamwissenschaft der Freien Universität Berlin eingereicht wurde. Sabine Schmidtke machte mich während meiner Themensuche auf den hier untersuchten Text aufmerksam und betreute mich mit außergewöhnlichem Engagement im Laufe des Entstehungsprozesses dieser Arbeit. Für ihre Förderung und ihre Hilfestellungen möchte ich ihr an dieser Stelle besonders herzlich danken. Zahlreiche Hinweise und Korrekturen verdanke ich darüber hinaus Gregor Schwarb, der mir zudem wichtige noch unveröffentlichte Ergebnisse seiner eigenen Forschung zur Verfügung gestellt hat. Ebenso gilt mein Dank Wilferd Madelung für seine Anmerkungen und Verbesserungen. Hilfe bei der Entzifferung von schwer lesbaren Kopistenvermerken in den Handschriften erhielt ich von Omar Hamdan, dem hier ebenfalls gedankt sei. Hassan Ansari und Eva-Maria Zeis verdanke ich ihre Hilfe, Kopien von Mikrofilmen aus dem Dār al-Kutub in Kairo zu erhalten.

Während meiner Arbeit hatte ich die Chance, meine handschriftlichen Quellen teilweise im Original konsultieren zu dürfen. Dafür danke ich den Verantwortlichen der Staatsbibliothek zu Berlin sowie der Biblioteca Ambrosiana. Gedankt sei auch dem Deutschen Akademischen Austausch Dienst (DAAD), der mir für einen Forschungsaufenthalt in Mailand im Februar 2008 ein Stipendium gewährte. Während einer Forschungsreise nach Sanaa im Juli–August 2009 hatte ich Gelegenheit, für die Überarbeitung der Studie mir zuvor unzugängliches Material zu sammeln. Für die Erlaubnis zum Besuch und zur Digitalisierung in der Maktabat al-Awqāf („aš-Šarqiyya“) danke ich den Verantwortlichen des Awqāf-Ministeriums der Jemenitischen Arabischen Republik. Finanziert wurden die Reise sowie die dort erworbenen digitalen Handschriftenkopien aus den Mitteln des durch den European Research Council (ERC) geförderten Forschungsprojekts „Rediscovering Theological Rationalism in the Medieval World of Islam“, in dessen Rahmen die vorliegende Studie auch abgeschlossen wurde.

Den Herausgebern Hans Daiber und Anna Akasoy danke ich für ihr Interesse, das sie dem Manuskript entgegenbrachten, und für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe „Islamic Philosophy, Theology and

Science“. Ebenso danke ich Nienke Brien-Moolenaar für die redaktionelle Betreuung.

Schließlich gilt mein besonderer Dank meinen Eltern, die mich während meines Studiums unterstützten. Ihnen sei daher dieses Buch gewidmet.

ABKÜRZUNGEN

AMZ	al-Wağih, <i>A'lām al-mu'allifin az-Zaydiyya</i>
EI ²	<i>The Encyclopaedia of Islam</i> . New Edition
EI ³	<i>Encyclopaedia of Islam THREE</i>
EnIr	<i>Encyclopædia Iranica</i>
GAL	Brockelmann, <i>Geschichte der Arabischen Litteratur</i>
GALS	Brockelmann, <i>Geschichte der Arabischen Litteratur</i> . Supplement
HMWM	Schwarz, <i>Handbook of Mu'tazilite Works and Manuscripts</i>
IZBACF	Imam Zaid bin Ali Cultural Foundation/ <i>Mu'assasat al-Imām Zayd b. 'Alī at-Taqāfiyya</i>
MB	Ibn Abi r-Riğāl, <i>Maṭla' al-budūr</i>
MĠK(Ġ)	Maktabat al-Ġāmi' al-Kabir (al-Ġarbiyya)
MĠK(Š)	Maktabat al-Ġāmi' al-Kabir (aš-Šarqiyya)
MMMA/RIMA	<i>Ma'had al-Maḥtūtāt al-'Arabiyya/Revue de l'Institut des Manuscrits Arabes</i>
Šarḥ at-Taḍkira	<i>An Anonymous Commentary on Kitāb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh</i>
ṬZK	Ibrāhīm b. al-Qāsim b. al-Mu'ayyad bi-llāh, <i>Ṭabaqāt az-Zaydiyya al-kubrā</i>
ṬZŞ	Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim, <i>al-Mustaṭāb fī tarāğim riğāl az-Zaydiyya al-aṭyab (Ṭabaqāt az-Zaydiyya aš-şuğrā)</i>

KAPITEL EINS

EINLEITUNG

Die Bedeutung der zayditischen Rezeption muʿtazilitischer Theologie für die Forschung ist nicht zuletzt durch sensationelle Textfunde in den 1950er Jahren vor Augen geführt worden. Die damals im Jemen wiederentdeckten Texte belegten seinerzeit endgültig, dass mit der Herausbildung der Schuldoktrinen von Basra und Bagdad im 4./10. Jahrhundert auch im sunnitischen Islam noch nicht das Ende muʿtazilitischer Geschichte eingeläutet war: Einer der bedeutendsten Funde war das enzyklopädische Werk des Qāḍī ʿAbd al-Ġabbār al-Hamaḍānī (st. 415/1025) mit dem Titel *al-Muġnī fī abwāb at-tawḥīd wa-l-ʿadl*.¹ Diese Systematik der nach Abū Hāšim al-Ġubbāʾī (st. 321/933) benannten bahšamitischen Lehre legte ein eindrucksvolles Zeugnis der Vitalität muʿtazilitischen Denkens im 11. Jahrhundert ab. Zudem machten die Funde auch deutlich, dass jene Bahšamiyya – die wichtigste Ausprägung der Basraer Schule – von den jemenitischen Zayditen rezipiert und am Leben gehalten wurde, während sie im sunnitischen Islam bereits als häretisch galt und verschwunden war.

Einflüsse muʿtazilitischer Lehren auf die jemenitische Zaydiyya lassen sich bereits seit dem Wirken ihres Imām al-Hādī ilā l-Ḥaqq (st. 298/911) nachweisen. Er bekannte sich zu den fünf Grundprinzipien muʿtazilitischer Dogmatik und stand in gewissen Fragen den Lehren der Bagdader Muʿtazila nahe.² Geographisch war die Gemeinschaft der Zaydiyya seit der Begründung des jemenitischen Imamats durch al-Hādī im Wesentlichen auf zwei Gebiete verteilt: einerseits auf den

¹ ʿAbd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *al-Muġnī fī abwāb at-tawḥīd wa-l-ʿadl* 4–9, 11–17, 20, hg. Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī *et al.*, Kairo 1961–5.

² Das Bekenntnis zu den fünf Grundprinzipien der Muʿtazila findet sich in al-Hādīs Schrift *K. al-Manzila bayna l-manzilatayn*, 45–9 in der Gesamtedition *al-Maġmūʿa al-fāḥira. Maġmūʿ kutub wa-rasāʾil al-Imām al-Hādī ilā l-Ḥaqq Yahyā b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim b. Ibrāhīm b. Ismāʿil b. Ibrāhīm b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. ʿAlī b. Abī Ṭālib*, hg. ʿAlī Aḥmad Muḥammad ar-Rāziḥī, Ṣanʿāʾ 1420/2000. Wilferd Madelung stellte erstmals Parallelen zwischen der Lehre al-Hādīs und der Lehre der Bagdader Muʿtazila fest (vgl. *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965, 163–7).

Jemen und andererseits auf die Region des Kaspischen Meers, wo bereits 250/864 ein zayditisches Imamatum begründet worden war. Auch theologisch war die Entwicklung in beiden Gebieten nicht einheitlich. Während innerhalb der kaspischen Zaydiyya bald die Rezeption der Lehren der Basraer Mu‘tazila einsetzte und im 4./10. und 5./11. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte, hielt die jemenitische Zaydiyya mehrheitlich an den Lehren al-Hādīs fest.³ Dennoch finden sich auch im Jemen vereinzelte Hinweise einer allmählichen Verbreitung der bahšamitischen Lehre, wenn auch längst nicht in vergleichbarem Ausmaß. Persische und jemenitische Gelehrte brachten aus der kaspischen Region Texte mit, die im Jemen bereits vervielfältigt wurden, während hier die Hādawiyya noch den theologischen Diskurs dominierte.⁴

Zur Zeit des Imām al-Mutawakkil ‘alā llāh (st. 566/1170) nahm im Jemen schließlich die Rezeption der Bahšamiyya neue Ausmaße an und die Verbreitung ihrer Schriften wurde nachdrücklich gefördert. Dies geschah in der Absicht, ein Gegengewicht zu der zunehmend an Bedeutung gewinnenden Muṭarrifiyya zu schaffen, die im 5./11. Jahrhundert entstanden war und sich seither als Gemeinschaft etabliert hatte. Ihr Name leitet sich von ihrem Begründer, Muṭarrif b. Šihāb aš-Šihābī (st. nach 459/1067) ab.⁵ Theologisch zeichnete sich die

³ Allgemein zur Geschichte und theologischen Entwicklung der Zaydiyya vgl. Wilferd Madelung, *al-Qāsim*; ders., „Religiöse Literatur des Islam. Die Zaidiya“, in *Grundriss der arabischen Philologie* 2, hg. Helmut Gätje, Wiesbaden 1987, 358–63 sowie Madelungs Artikel „Zaydiyya“ in *IE*² 11:477–81.

⁴ Beispielsweise ist die Handschrift eines bahšamitischen Textes erhalten, die im Jahr 499/1105 – also noch vor der massiven Einführung von Literatur aus der kaspischen Region – in Ša‘da kopiert wurde. Vgl. Wilferd Madelung, „Zu einigen Werken des Imams Abū Ṭālib an-Nātiq bi-l-Ḥaqq“, *Der Islam* 63 (1986), 9; HMWM Nr. 351 (Eintrag zu Imām al-Mutawakkil); zu den verwendeten Abkürzungen vgl. das Abkürzungsverzeichnis. Wilferd Madelung identifizierte den Text als das *K. Mabādi’ al-adilla* des kaspischen Imām an-Nātiq bi-l-Ḥaqq (st. 424/1033). Hassan Ansari hat hingegen vorgeschlagen, dass es sich bei dem Text um Abu l-Faḍl al-‘Abbās Ibn Šarwīn (5./11. Jh.) *K. al-Madḥal fī uṣūl ad-dīn* handelt (vgl. Ḥasan Anṣārī, „Taḥqīqī dar barā-yi yek nuṣṣa-yi ḥaṭṭī-yi maḡhūl al-huwiya dar mawḍū‘-i kalām-i mu‘tazilī: Kitāb Mabādi’ al-adilla yā Kitāb al-Madḥal?“, URL: <http://ansari.kateban.com/entry1581.html> [konsultiert am 15 Juli 2010]). Gregor Schwarb bereitet derzeit eine kritische Edition des Textes vor.

⁵ Zu Muṭarrif b. Šihāb aš-Šihābī vgl. ṬZŠ f. 41a–42b; ṬZK 1125, Nr. 709; ‘Abd Allāh b. al-Ḥasan b. Yaḥyā b. ‘Alī al-Qāsimī aḍ-Ḍaḥyānī al-Yaḥyawī, *K. al-Ġawāhir al-muḍī‘a fī ma‘rifat riḡāl al-ḥadīṯ mina z-Zaydiyya*, Hs. IZBACF CD Nr. 283:1, 98; Ismā‘il b. ‘Alī al-Akwa‘, *Hiḡar al-‘ilm wa-ma‘āqiluhu fī l-Yaman* 1, Beirut/Damaskus

Muṭarrifiyya insbesondere dadurch aus, dass sie eine strikte Übereinstimmung mit den Lehren des ersten jemenitischen Imām al-Hādī ilā l-Ḥaqq und damit eine authentisch zayditische Lehre anstrebte.⁶ Tatsächlich lässt sich ihr theologisches System zu einem gewissen Grad als eine Systematisierung der Lehren al-Hādīs charakterisieren, womit sie sich in erster Linie in Fragen der Kosmologie deutlich von zeitgenössischen Positionen – und zwar sowohl der Mu‘tazila als auch der Aṣ‘ariyya – absetzte.⁷

Einer der wichtigsten Akteure bei der Etablierung bahāmītischer Theologie im Jemen war Qāḍī Ğa‘far b. Aḥmad b. ‘Abd as-Salām (st. 573/1177–8).⁸ Qāḍī Ğa‘far entstammte einer ismā‘īlitischen Familie

1995/1416, 165–9.

⁶ Zur Muṭarrifiyya vgl. Madelungs Artikel „Muṭarrifiyya“ in EI² 7:772f.; ders., „A Muṭarrifi manuscript“, in *Proceedings of the VIth Congress of Arabic and Islamic Studies*, Stockholm/Leiden 1975, 75–83 [Nachdruck in: ders., *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Aldershot etc. 1985]; David Thomas Gochenour, *The Penetration of Zaydī Islam into Early Medieval Yemen*, Dissertationsschrift, Harvard University 1984; ‘Abd al-Ġanī Maḥmūd ‘Abd al-‘Āṭī, *aṣ-Ṣirā‘ al-fikrī fī l-Yaman bayna z-Zaydiyya wa-l-Muṭarrifiyya. Dirāsa wa-nuṣūs*, al-Haram (Giza) 2002. Da bislang nur wenige erhaltene muṭarrifitische theologische Texte bekannt sind, beziehen sich alle drei zuvor genannten Studien in erster Linie auf Sulaymān b. Muḥammad b. Aḥmad al-Muḥallis *al-Burhān ar-rā‘iq al-muḥallis min waṭṭ al-maḍā‘iq*, Hs. Ṣan‘ā’, Maktabat al-Ġāmi‘ al-Kabīr, *ilm al-kalām* Nr. 130, auch als Mikrofilm in Kairo, Dār al-Kutub, Nr. 146 (vgl. *Qā’ima bi-l-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya al-muṣawwara bi-l-mikrūfīl min al-Ġumhūriyya al-‘Arabiyya al-Yamaniyya*, Kairo 1967, 6). Madelung verweist im Nachdruck von „A Muṭarrifi manuscript“ in den Adenda bereits auf eine weitere muṭarrifitische Handschrift im British Museum in London (British Library, Or. 4009; vgl. Charles Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London 1894, 131, Nr. 209), auf die auch Gregor Schwarb „Mu‘tazilism in the Age of Averroes“, in *In the Age of Averroes. Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, hg. Peter Adamson, London 2011, 272 und 274f. eingeht. Anfang und Ende der Handschrift fehlen, daher sind Autor und Titel unbekannt. Der erhaltene Teil entspricht in seiner Kapitelaufteilung exakt der Struktur von *al-Burhān ar-rā‘iq*, sodass sich Umfang und Aufbau der fehlenden Textteile annähernd rekonstruieren lassen.

⁷ Vgl. Madelung, „Muṭarrifi manuscript“, 77–9.

⁸ Zu Qāḍī Ğa‘far b. ‘Abd as-Salām vgl. MB 1, 617–24, Nr. 343; ṬZK 273–8, Nr. 145; ṬZŠ f. 64a–65a; Ḥumayd b. Aḥmad b. Muḥammad al-Muḥallis, *al-Ḥadā‘iq al-wardiyya fī manāqib a‘immat az-Zaydiyya* 2, hg. al-Murtaḍā b. Zayd al-Maḥaṭwarī al-Ḥasanī, Ṣan‘ā’ 2002/1423, 249, 323; Muḥammad b. ‘Alī b. Yūnis az-Zaḥīf al-ma‘rūf bi-Ibn Fand, *Ma‘āṭir al-abrār fī tafṣīl muġmalāt ġawāhir al-aḥbār. Wa-yusammā al-La-wāḥiq an-nadiyya bi-l-Hādā‘iq al-wardiyya* 2, hg. ‘Abd as-Salām ‘Abbās al-Waġīḥ & Ḥālid Qāsim Muḥammad al-Mutawakkil, Ṣan‘ā’ 2002/1423, 769–74; ‘Umar b. ‘Alī b. Ġādī Ibn Samura, *Ṭabaqāt fuqahā’ al-Yaman*, hg. Fu‘ād Sayyid, Beirut n.d., 180; Qāsimī, *Ġawāhir*, 27; Aḥmad b. ‘Abd Allāh al-Ġundārī, *K. al-Ġāmi‘ al-waġiz fī wafayāt*

und wurde dann zunächst Muṭarrifit, bis er schließlich durch sein Studium bei Zayd b. al-Ḥasan al-Bayhaqī (st. ca. 543/1148–9) zu einem Anhänger bahšamitisch geprägter Theologie wurde, wie sie von der kaspischen Zaydiyya vertreten wurde. Er unternahm Reisen u.a. nach Mekka, Kūfa und Rayy, von denen er zahlreiche Bücher in den Jemen brachte und dort weitergab – darunter das gesamte Werk von al-Ḥākim al-Ġišūmī (st. 494/1101).⁹ Er ließ sich nach seiner Rückkehr in Sanāʿ (einem Ort südwestlich in der Umgebung von Ṣanʿāʿ) nieder, dem ältesten Zentrum der Muṭarrifiyya.¹⁰ Dort gründete er eine *madrasa* in unmittelbarer Nachbarschaft der muṭarrifitischen *madrasa*, deren Lehren er scharf kritisierte.¹¹

Einer seiner Schüler war al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥasan b. Abī Bakr ar-Raṣṣāš. Als ein Nachkomme des aus dem Nağd kommenden Stammes Ġuhayna b. Zayd sollen Raṣṣāš' Vorfahren schon Gefährten des Begründers des zayditischen Imamats im Jemen, al-Ḥādī ilā l-Ḥaqq gewesen sein.¹² Raṣṣāš' Biographie ist nur in Grundzügen

al-ʿulamāʾ ūlī t-tabrīz, Hs. Ṣanʿāʿ, al-Ġāmiʿ al-Kabīr, al-Maktaba al-Ġarbiyya, Nr. 2524 = IZBACF CD Nr. 290:1, f. 67b–68a, ders., *Tarāġim ar-rīġāl al-madkūra fī šarḥ al-azhār*, gedruckt in Bd. 1 von Abu l-Ḥasan ʿAbd Allāh Ibn Miṭfāḥ, *K. al-Muntazaʿ al-muḥtār min al-ġayt al-midrār al-mufattiḥ li-kamāʾim al-azhār fī fiqh al-aʾimma al-aḥḥār* 1–4, Ṣanʿāʿ 1400/1980 [Nachdruck der Ausgabe Kairo 1332–58], 9–10; HMWM Nr. 354; AMZ 278–82, Nr. 257; GAL 1, 403, #5a; GALS 1, 699f., #5a; Madelungs Artikel in EI², Suppl. (12), 236; Madelung, *Qāsim*, 204, 212–6; ʿAdnān Zarzūr, *al-Ḥākim al-Ġišūmī wa-manḥaġuhu fī tafsīr al-Qurʾān*, Kairo 1972, 116–8; Akwaʿ, *Hiġar* 2, 955–9.

⁹ ṬZK 895.

¹⁰ In Sanāʿ war bereits durch Muṭarrif b. Šihāb aš-Šihābī eine muṭarrifitische *hiġra* gegründet worden. Vgl. Wilferd Madelung, „The Origins of The Yemenite *Hijra*“, in *Arabicus Felix Luminosus Britannicus*. Essays in honour of A.F.L. Beeston on his eightieth birthday, Reading 1991, 31f. [Nachdruck in ders., *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam*, Hampshire 1992], Akwaʿ, *Hiġar* 2, 954.

¹¹ MB 1, 618–20; ṬZK 277; ṬZS f. 64b; Madelung, „Origins“, 32.

¹² Vgl. MB 1, 421, E. Griffini, „I manoscritti sudarabici di Milano: catalogo della prima collezione (125 codici, 315 numeri)“, *Rivista degli Studi Orientali* 2 (1908–9), 155. Der kurzen Biographie in GALS 1, 700 zufolge stammte Raṣṣāš aus dem ägyptischen Aswān. Dieser Fehler resultierte vermutlich aus dem verkürzten Abdruck von Ibn Abi r-Riġāls (st. 1092/1681) Eintrag zu Raṣṣāš in *Maṭlaʿ al-budūr wa-maġmaʿ al-buḥūr*, den Eugenio Griffini im Rahmen seiner Katalogisierung jemenitischer Handschriften in der Sammlung der mailänder Biblioteca Ambrosiana anfertigte (Griffini, „I manoscritti“, 155). Ibn Abi r-Riġāl berichtet von einem Disput zwischen Raṣṣāš und Abu l-Ḥasan Aḥmad b. ʿAlī b. Ibrāhīm b. az-Zubayr al-Ġassānī al-Aswānī al-Miṣrī (st. 563/1167), genannt al-Qāḍī r-Rašīd, und Brockelmann bezieht die Passage zu al-Qāḍī r-Rašīd fälschlicherweise auf Raṣṣāš. Tatsächlich war es al-Qāḍī r-Rašīd und nicht Raṣṣāš, der von den Fāṭimiden in den Jemen gesandt wurde, den Titel des

dokumentiert. Geboren wurde er an einem nicht überlieferten Ort im Jahre 546/1152.¹³ Bereits in jungen Jahren begann er sein Studium bei Qāḍī Ġaʿfar.¹⁴ Nach dessen Tod erkannte ihn dessen Anhängerschaft als neues Oberhaupt an und er sammelte in Sanāʿ zahlreiche Schüler um sich, u.a. den späteren Imām al-Manṣūr bi-llāh ʿAbd Allāh b. Ḥamza (st. 614/1217).¹⁵ Raṣṣāṣ muss also als Theologe unter seinen Zeitgenossen eine herausragende intellektuelle Stellung innegehabt haben. Er starb bereits im Alter von 36 Jahren am 28. Šawwāl 584/20.12.1188 in Sanāʿ, wo er neben seinem Lehrer begraben wurde.¹⁶ Nach ihm gingen aus der Familie noch zahlreiche jemenitische Gelehrte hervor, unter anderem seinen Sohn Šams ad-Dīn Aḥmad b. al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ (st. 621/1224) sowie sein Enkel Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥasan b. Muḥammad ar-Raṣṣāṣ (st. 656/1258).¹⁷

Raṣṣāṣ hat ein umfangreiches Werk hinterlassen, das sich auffällig intensiv mit den Detailfragen der Theologie (*daqāʿiq al-kalām*) im Bereich der Naturphilosophie befasst.¹⁸ Sucht man nach einer Erklärung für diesen deutlichen Themenschwerpunkt, so ergibt der Blick

qāḍī l-quḍāt und des Kalifen annahm und, nach seiner Gefangenschaft, zu Saladin floh und an der Eroberung Alexandrias teilnahm. Zu Qāḍī r-Raṣīd vergleiche des weiteren Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, 167f.; Ḥayr ad-Dīn az-Ziriklī, *al-Aʿlām. Qāmūs tarāġim li-ašhar ar-riġāl wa-n-nisāʾ* mina l-ʿarab wa-l-mutaʿarribīn wa-l-mustašriqīn 1, Beirut⁷ 1986, 173.

¹³ ṬZK 333; Aḥmad b. Muḥammad aš-Šāmī, *Taʿrīḥ al-Yaman al-fikrī fi l-ʿaṣr al-ʿAbbāsi* 3, Beirut 1407/1987, 290; Akwaʿ, *Hiġar* 2, 959.

¹⁴ MB 1, 623; 2, 104; ṬZK 276, 333; ṬZŠ f. 65a, 66a; AMZ 342; Ğundārī, *Ġāmiʿ*, f. 77a; ders., *Tarāġim*, 11; Šāmī, *Taʿrīḥ* 3, 290; Akwaʿ, *Hiġar* 2, 959; ʿAbd Allāh Muḥammad al-Ḥibṣī, *Maṣādir al-fikr al-ʿarabī al-islāmī fi l-Yaman*, Ṣanʿāʿ, n.d., 98.

¹⁵ Muḥallī, *Ḥadāʿiq* 2, 256–8, s. auch Ibn Fand, *Maʿātir al-abrār*, 803f.; MB 2, 104f.; ṬZK 333, 336, 597; ṬZŠ f. 67a; Qāsimī, *Ġawāhir*, 34; Ğundārī, *Ġāmiʿ*, f. 77a; ders., *Tarāġim*, 11; AMZ 342; Šāmī, *Taʿrīḥ* 3, 290; Akwaʿ, *Hiġar* 2, 959; Madelung, *al-Qāsim*, 216.

¹⁶ MB 2, 107; ṬZK 336; ṬZŠ 66b; Qāsimī, *Ġawāhir*, 34; AMZ 342; Ğundārī, *Ġāmiʿ*, f. 69a, f. 77a; ders., *Tarāġim*, 11; Šāmī, *Taʿrīḥ* 3, 290; Akwaʿ, *Hiġar* 2, 959; Ḥibṣī, *Maṣādir*, 98. Beide Gräber existieren noch heute.

¹⁷ Zu seinem Sohn vgl. MB 1, 292f.; ṬZK 109, Nr. 37; ṬZŠ f. 70b; HMWM Nr. 363; AMZ 91–3, Nr. 62. Zu seinem Enkel vgl. MB 1, 420–32; ṬZK 196–8, Nr. 91.; ṬZŠ f. 79aff; HMWM Nr. 374; AMZ 164f., Nr. 151.

¹⁸ Zum Werk von Raṣṣāṣ und seiner handschriftlichen Überlieferung vgl. HMWM Nr. 356:4; AMZ 342–5, Nr. 331; GAL 1, 403 (508f.); GALS 1, 700; Ḥibṣī, *Maṣādir*, 98f.; Aḥmad al-Ḥusaynī, *Muʿallafāt az-Zaydiyya* 1–3, Qum 1413/[1993]; Šāmī, *Taʿrīḥ* 3, 290, 310; Akwaʿ, *Hiġar* 2, 959f., Jan Thiele, „Propagating Muʿtazilism in the VIth/XIIth Century Zaydiyya: The Role of al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ“, *Arabica* 57 (2010), 546–54; 58 (2011), 165 [Errata].

auf den zeitgenössischen intellektuellen Kontext im Jemen eine plausible Antwort. Zwischen den beiden wichtigsten theologischen Strömungen, den Muṭarrifiten und ihren bahšamitisch geprägten Antagonisten, bestanden die größten inhaltlichen Differenzen im Bereich der Kosmologie.¹⁹ Es liegt daher nahe, Raṣṣāṣ als einen der zentralen Akteure zu sehen, die mit der Formulierung eines kohärenten theologischen Gegenmodells danach strebten, die Muṭarrifiyya intellektuell zu stellen.²⁰ Daneben trat im Jemen des 6./12. Jahrhunderts eine weitere theologische Schule auf, die sich ein Jahrhundert zuvor durch ihre Ablehnung zentraler Positionen von der Bahšamiyya abgegrenzt hatte: Erstmals lässt sich zu jener Zeit die Rezeption der Schule Abu l-Ḥusayn al-Baṣrīs (st. 436/1044) im Jemen nachweisen, dessen Lehren aller Wahrscheinlichkeit nach durch die Schriften Rukn ad-Dīn Ibn al-Malāḥimis (st. 536/1141) bekannt wurden.²¹ Einer der ältesten Belege für diese Rezeption ist die von Raṣṣāṣ verfasste Widerlegung einer Textpassage aus Ibn al-Malāḥimis *Tuhfat al-mutakallimīn fī r-radd ‘alā l-falāsifa*. Die Edition dieser Schrift ist der bislang einzige im Druck vorliegende Text von Raṣṣāṣ.²²

Die vorliegende Arbeit widmet sich der Untersuchung einer Abhandlung von Raṣṣāṣ mit dem Titel *Kitāb al-Mu’attirāt wa-miftāḥ al-muṣkilāt*.²³ Hierin entwickelt der Autor eine systematische Theorie zur Kausalität – einem bislang noch wenig analysierten Aspekt

¹⁹ Vgl. Madelung, „Muṭarrifi Manuscript“, 77f.

²⁰ Folgerichtig wird Raṣṣāṣ in einer anonymen anti-muṭarrifitischen Polemik unter anderen Gelehrten (neben beispielsweise Qāḍī Ġa’far) genannt, die ihr Wirken der Widerlegung der muṭarrifitischen Lehre gewidmet haben; vgl. Hs. SBB Glaser 111, f. 203b.

²¹ Zu Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī vgl. Wilferd Madelungs Artikel „Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī“, in EI³ (Brill Online) und Daniel Gimarets Artikel „Abu’l-Ḥusayn al-Baṣrī“, in *EnI* 1, 322–4. Von Abu l-Ḥusayn al-Baṣrīs theologischen Schriften ist lediglich das *K. Taṣaffuḥ al-adilla* fragmentarisch aus karäischen Quellen überliefert; vgl. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, *Taṣaffuḥ al-adilla*. The Extant Parts Introduced and Edited by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, Wiesbaden 2006.

²² Vgl. Hassan Ansari, „*Al-Barāhin al-zāhira al-jaliyya ‘alā anna l-wujūd zā’id ‘alā l-māhiyya* by Ḥusām al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāṣ“, in *A Common Rationality. Mu’tazilism in Islam and Judaism*, hg. Camilla Adang, Sabine Schmidtke & David Sklare, Würzburg 2007, 337–48.

²³ Es handelt sich hierbei um die ersten Ergebnisse eines größer angelegten Projekts. Eine umfassende Studie zu Raṣṣāṣ’ theologischem Werk ist momentan in Vorbereitung. Seine Schriften werden derzeit in Zusammenarbeit mit Sabine Schmidtke ediert.

mu'tazilitischer Naturphilosophie.²⁴ Der Text ist ein hervorragendes Zeugnis für die Rezeption und Weiterentwicklung mu'tazilitischer bzw. spezifisch bahšamitischer Theorien und Konzepte innerhalb der jemenitisch-zayditischen Theologie des 6./12. Jahrhunderts. Zunächst wird die Text- und Überlieferungsgeschichte des *Kitāb al-Mu'attirāt* anhand der erhaltenen Handschriften sowie seiner Rezeption rekonstruiert werden. Anschließend folgt eine inhaltliche Aufarbeitung der Schrift, deren arabischer Text abschließend in einer kritischen Edition vorgestellt wird.

²⁴ Die äußerst lesenswerte Studie von Dominik Perler & Ulrich Rudolph, *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen 2000 untersucht in Bezug auf die mu'tazilitische Theologie lediglich die Theorien vorscholastischer Denker bis Abū 'Alī al-Ġubbā'ī (st. 303/915–6). Aufgrund der spezifischen Fragestellung der Studie klammert sie spätere Entwicklungen in der Bahšamiyya naturgemäß aus, da diese keine uneingeschränkt occasionalistische Theorie vertrat.

KAPITEL ZWEI

TEXT- UND REZEPTIONSGESCHICHTE

Innerhalb der wichtigen zayditischen bio-bibliographischen Werke wird das *Kitāb al-Mu'attirāt wa-miftāḥ al-muškilāt* lediglich in Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. al-Qāsims (st. 1100/1688–9) *al-Mustaṭāb fī tarāğim riğāl az-Zaydiyya al-atyab* (auch bekannt unter dem Titel *Ṭabaqāt az-Zaydiyya aš-šugrā*) unter den Schriften von Raššās aufgezählt.¹ Demgegenüber nennen weder *Ṭabaqāt az-Zaydiyya al-kubrā* noch *Maṭla' al-budūr* diesen Titel.² Raššās verweist aber selbst mehrfach in seinem Werk *Kayfiyyat kašf al-aḥkām* auf sein *Kitāb al-Mu'attirāt*, sodass es als endgültig gesichert gelten kann, dass er tatsächlich der Autor des Textes ist.³ Es lässt sich zudem hinsichtlich der relativen Chronologie von Raššās' Schriften feststellen, dass er *Kayfiyyat kašf al-aḥkām*, welches inhaltlich teilweise auf dem *Kitāb al-Mu'attirāt* aufbaut, erst später verfasst hat.

Mit mindestens 22 erhaltenen Abschriften ist das *Kitāb al-Mu'attirāt* die heute bestüberlieferte Schrift von Raššās.⁴ Die Jüngste, Hs.

¹ TZS f. 66a

² TZK und MB nennen übereinstimmend lediglich folgende Werke von Raššās: *Munāqadāt ahl al-mantiq, al-Fā'iq [fī ušūl al-fiqh], at-Tibyān [li-Yāqūt al-imān wa-wāsiṭat al-burhān], al-Kāšif li-dawī l-bašā'ir fī iṭbāt al-a'rād wa-l-ğawāhir* (TZK: *al-Kāšif fī iṭbāt al-a'rād wa-l-ğawāhir*), *al-'Ašr al-fawā'id [al-lāzima 'an šğat dalil wāhid]*, *Kitāb al-Maqšūd fī l-maqšūr wa-l-mamdūd* (TZK: *al-Mamdūd al-maqšūr*) und *Ğawāb al-Qāḍi r-Rašid al-musammā bi-Taqrīb al-ba'id min masā'il ar-Rašid*; vgl. TZK 335; Ibn Abi r-Riğāl, MB 2, 105f. Moderne Überblickswerke, die einen Eintrag zu Raššās beinhalten, nennen in den meisten Fällen auch das *K. al-Mu'attirāt*: vgl. HMWM Nr. 356, 1; AMZ 344; GALS 1, 700, Nr. 6:4; Hibši, *Mašādir*, 99; Ḥusaynī, *Mu'allafāt* 2, 377, Nr. 2574, 2, 412, Nr. 2678; Zirikli, *al-A'lām*, 2, 214; 'Umar Riḍā Kaḥḥāla, *Mu'ğam al-mu'allifin. Tarāğim mušannifī al-kutub al-'Arabiyya* 3, Beirut o.J. [Nachdruck der Ausgabe Damaskus 1376–1381/1957–61], 196; Ismā'il Bāšā al-Bağdādī, *Hadiyyat al-'arifin asmā' al-mu'allifin wa-ātār al-mušannifin* 1, Istanbul 1951, 279; ders., *Idāḥ al-maknūn fī d-dayl 'alā kašf az-zunūn 'an asmā' al-kutub wa-l-funūn* 2, Teheran ³1967/1378, 340. Auch Ğundārī (st. 1337/1918–9) erwähnt in *Ğāmi'* f.77a und *Tarāğim*, 11 das *K. al-Mu'attirāt*.

³ Z.B. Hs. Glaser 29, f. 2b, 6b, 9b, 10a etc. Ein gleichnamiges Werk wurde vermutlich fälschlicherweise al-Ḥasan b. Aḥmad ar-Raššās zugeschrieben; vgl. HMWM Nr. 356:1; AMZ 344.

⁴ Zur handschriftlichen Überlieferung vgl. HMWM Nr. 356:1 sowie unten Kapitel 2 Abschnitt B.

Ṣa‘da Maktabat Āl al-Hāšimī Nr. 188/2, wurde im Jahre 1062/1652 kopiert.⁵ Anhand der Datierung der Handschriften lässt sich somit nachweisen, dass das *Kitāb al-Mu‘aṭṭirāt* mindestens bis in die zweite Hälfte des 11./17. Jahrhunderts, also über einen Zeitraum von fünfhundert Jahren rezipiert und überliefert wurden. Angesichts dieser großen Menge erhaltener Textzeugnisse ist anzunehmen, dass es sich um die meistgelesene Schrift von Raṣṣāṣ handelt.

Nachweislich war die Lektüre des *Kitāb al-Mu‘aṭṭirāt* Teil des Curriculums in der theologischen Ausbildung zayditischer Gelehrter. So wird in der *sīra* des Imām al-Mahdī li-Dīn Allāh Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim (st. 656/1258) berichtet, dass er bei al-Qāsim b. Aḥmad aš-Šākiri (st. nach 653/1255–6) in Mislit, einem Dorf in der Region Banū Qays, Raṣṣāṣ’ Text las.⁶ Daneben ist die Rezeption des *Kitāb al-Mu‘aṭṭirāt* durch ‘Abd Allāh b. al-Qāsim al-‘Alawī (st. nach 960/1553) belegt, der das *Kitāb al-Mu‘aṭṭirāt* „und seinen Kommentar“ studiert hat.⁷ Des Weiteren vermerkt Yaḥyā b. Ġābir in seiner Abschrift von Raṣṣāṣ’ *K. at-Tibyān* aus dem Jahr 620/1223, dass er im Besitz des *Kitāb al-Mu‘aṭṭirāt* sei.⁸ Weit bemerkenswerter ist jedoch, dass der Text nicht nur unter den bahšamitisch geprägten Zayditen weite Verbreitung fand, sondern auch nachweislich von muṭarrifitischen Gelehrten sehr genau gelesen wurde. Dies belegt eine anonyme muṭarrifitische Handschrift, die als Fragment überliefert ist und explizit aus dem *Kitāb al-Mu‘aṭṭirāt* zitiert.⁹ Neben diesem markierten Zitat übernimmt der Autor des Textes eine weitere, längere Passage aus Raṣṣāṣ’ Text wörtlich, ohne dies jedoch kenntlich zu machen.¹⁰ Dabei ist angesichts der Rivalität zwischen beiden Gruppen erstaunlich, dass der muṭarrifitische Autor nicht gegen die Position von Raṣṣāṣ polemisiert, sondern hier lediglich den Gebrauch

⁵ Vgl. S. 55.

⁶ Vgl. Hassan Ansari & Sabine Schmidtke, „The literary-religious tradition among 7th/13th century Yemenī Zaydis. The formation of the Imām al-Mahdi li-Din Allāh Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim (d. 656/1258)“, *Journal of Islamic Manuscripts* 21 (2011) (im Druck).

⁷ ṬZK 626.

⁸ Vgl. Hs. Ambrosiana ar. E 208, f. 61a.

⁹ British Library, Or. 4009, f. 1b, das Zitat ist entnommen aus Raṣṣāṣ, *Mu‘aṭṭirat* 4:157f.

¹⁰ British Library, Or. 4009, f. 8a, entnommen aus Raṣṣāṣ, *Mu‘aṭṭirat* 4:137–52.

gleicher Termini zur Bezeichnung vergleichbarer Konzepte klärend gegenüberstellt.¹¹

Die langfristige Bedeutung des *Kitāb al-Mu'attirāt*, belegt durch ihre lang anhaltende handschriftliche Überlieferung, wird durch Umfang und Verbreitung der erhaltenen Kommentarliteratur weiter bestätigt. Im 8./15. Jahrhundert¹² verfasste 'Alī b. Muḥammad b. Aḥmad al-Bukurī (st. 882/1478) einen Kommentar zum *Kitāb al-Mu'attirāt* mit dem Titel *Miṣbāḥ az-zulumāt fī kaṣf ma'ānī l-mu'attirāt* (auch *Šarḥ al-Mu'attirāt*).¹³ Der Kommentar ist in mindestens 18 Abschriften überliefert, eine ebenfalls beachtliche Anzahl, die auf eine weite Verbreitung schließen lässt. Alle eingesehenen Abschriften des Textes enthalten in den Marginalien Superkommentare, die sich historisch unterschiedlich weit zurückverfolgen lassen und in vermutlich vier Textgruppen zu unterteilen sind.¹⁴ Die ältesten dieser Superkommentare tauchen bereits zu Lebzeiten von Bukurī auf und finden sich zumeist in allen Abschriften.¹⁵ Möglich wäre, dass es sich hierbei um Bukurīs eigene Erläuterungen handelt: So findet sich in der Abschrift British Library, Or. 6266/3 am Ende einer solchen Glosse der Vermerk „von der Hand des Verfassers“ (*min ḥaṭṭ*

¹¹ Inhaltlich wird auf die Zitate jeweils auf S. 116 und 117 eingegangen.

¹² Der *terminus ante quem* für den Kommentar ist das Jahr 863/1459, in dem noch zu Lebzeiten des Autors die älteste überlieferte Abschrift des Textes (IZBACF CD Nr. 249:5) abgeschlossen wurde.

¹³ In mehreren Katalogen findet sich die Angabe, dass Raṣṣās einen Autokommentar verfasst habe. Da sich aber alle bisher eingesehenen vermeintlichen Autokommentare als die Schrift Bukurīs erwiesen haben, ist mit großer Sicherheit anzunehmen, dass es sich auch bei Ṣan'ā', MĠK(Š), Nr. 624 (Aḥmad 'Abd ar-Razzāq ar-Ruqayḥī, 'Abd Allāh Muḥammad al-Ḥibṣī & 'Alī Wahhāb al-Ānisī, *Fihrist maḥṭūṭāt Maktabat al-Ġāmi' al-Kabīr Ṣan'ā'*, Ṣan'ā' 1984/1404, 667), MĠK(Š), *Maḡāmi'* Nr. 65 (Ruqayḥī, *Fihrist*, 667) und Maktabat Āl al-Ḥāsimī, *Maḡmū'* Nr. 185 (AMZ 343, nicht in 'Abd as-Salām b. 'Abbās al-Waḡīḥ, *Maṣādir at-turāt fī l-maktabāt al-ḥāṣṣa fī l-Yaman* 1–2, Ṣan'ā' 1422/2002) um Bukurīs Werk handelt; vgl. auch HMWM Nr. 356:1 und 2, 437:2. Zu 'Alī b. Muḥammad al-Bukurī s. MB 3, 330–4, Nr. 935; Ġundārī, *Ġāmi'*, f. 114b; HMWM Nr. 440; AMZ 709f., Nr. 760.

¹⁴ Folgende Handschriften von Bukurīs *Mu'attirāt*-Kommentar wurden eingesehen: Ḍahyān, Maktabat Muḥammad b. 'Abd al-'Azīm al-Ḥādī, Nr. 51 = IZBACF CD Nr. 249:5, S. 236–283; Ambrosiana ar. D 552, f. 85–108; Ṣan'ā', MĠK(Š) 624, f. 176–243a; British Library, Or. 6266, f. 98a–129a; Ambrosiana ar. A 84, f. 135b–164b; Ṣan'ā', Maktabat Muḥammad b. Muḥammad al-Kibṣī, Nr. 25:3 = IZBACF CD Nr. 277:3, S. 155–250; IZBACF CD Nr. 415:5; f. 1a–40b; Leiden UB, Or. 6355/IV, f. 144a–169b.

¹⁵ Der *terminus ante quem* für diesen Superkommentar ergibt sich – wie auch schon für *Miṣbāḥ az-zulumāt* – aus der Abschrift aus dem Jahr 863/1459 in IZBACF CD Nr. 249:5, S. 236–283.

al-muṣannif)¹⁶ und in der Handschrift Leiden UB, Or. 6355/4 enden manche Superkommentare mit sogenannten *minhiyyāt*, d.h. Siglen, die diese Anmerkung auf den Autor des glossierten Text zurückführen.¹⁷ Eine weitere Gruppe von Marginalien lässt sich bis 885/1480 zurückverfolgen.¹⁸ Der *terminus ante quem* der beiden verbleibenden Textgruppen ist einerseits das Jahr 1043/1634 sowie andererseits nur wenig später das Jahr 1045/1635.¹⁹ Möglicherweise ist der Autor von einer der beiden letztgenannten Glossengruppen identifizierbar: Aḥmad b. Šāliḥ b. Yaḥyā al-‘Ansī (st. 1069/1658) soll einen Kommentar zum *Kitāb al-Mu’attirāt* verfasst haben (der aber folglich ein Superkommentar sein müsste).²⁰ Weiterhin finden sich am Rand der Abschrift British Library, Or. 6266/2 umfangreiche Glossen, von denen sich einzelne auch am Rand von Bukurīs Kommentar in derselben Handschrift sowie in den Hss. Mailand, Ambrosiana ar. A 84/6 und Leiden UB, Or. 6355/4 befinden. Darüber hinaus enthält derselbe Kodex eine einseitige Glosse zu Bukurīs *Mu’attirāt*-Kommentar.²¹

Nicht nachweisbar – jedoch auch nicht völlig auszuschließen – ist, dass ‘Abd Allāh b. ‘Alī al-Wazīr (st. 1144/1732) *Fa’ida fī ḥaṣr al-mu’attirāt* bzw. *Fa’ida fī taḡīḥ ilā l-mu’attirāt* zum Korpus der *Mu’attirāt*-Kommentarliteratur zu zählen ist.²² Ein expliziter Verweis

¹⁶ British Library, Or. 6266/3, f. 100a.

¹⁷ Zu *minhiyyāt* vgl. Gacek, „Taxonomy of scribal errors and corrections in Arabic manuscripts“, in *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts*. Proceedings of a symposium held in Istanbul March 28–30, 2001, Würzburg 2007, 230. Ohne weitere Quellen zu nennen schreibt AMZ 344 Bukurī neben *Miṣbāḥ az-ẓulumāt* einen zweiten Kommentar zu, um den es sich hier möglicherweise handeln könnte.

¹⁸ Zu finden in den Handschriften Ambrosiana ar. D 552/7, IZBACF CD Nr. 277:3 und British Library, Or. 6266/3.

¹⁹ Die beiden Textgruppen finden sich einerseits in den Abschriften British Library, Or. 6266/3, IZABACF CD Nr. 277:3, Leiden UB, Or. 6355/4 sowie unvollständig auch in Šan‘ā’, MĠK(Š) 624 und andererseits in British Library, Or. 6266/3 und Ambrosiana ar. A 84/6. Die letztgenannte mailänder Abschrift wurde zwar bereits um das Jahr 878/1473 kopiert, jedoch scheinen die Randglossen erst 1047–8/1638 hinzugefügt worden zu sein, wie aus einem Vermerk auf f. 135a hervorgeht (s.u. S. 50).

²⁰ Vgl. AMZ 122; HMWM 356:1.

²¹ British Library, Or. 6266 f. 97.

²² Der Text ist erhalten in den Hss. Šan‘ā’, Maktabat Muḥammad b. Muḥammad al-Kibī Nr. 33, f. 36a (vgl. Waḡīḥ, *Maṣādir* 1:212; in digitaler Form zu finden auf IZBACF CD Nr. 279:2 und IZBACF CD Nr. 353:5) und IZBACF CD Nr. 376:3, f. 5b.

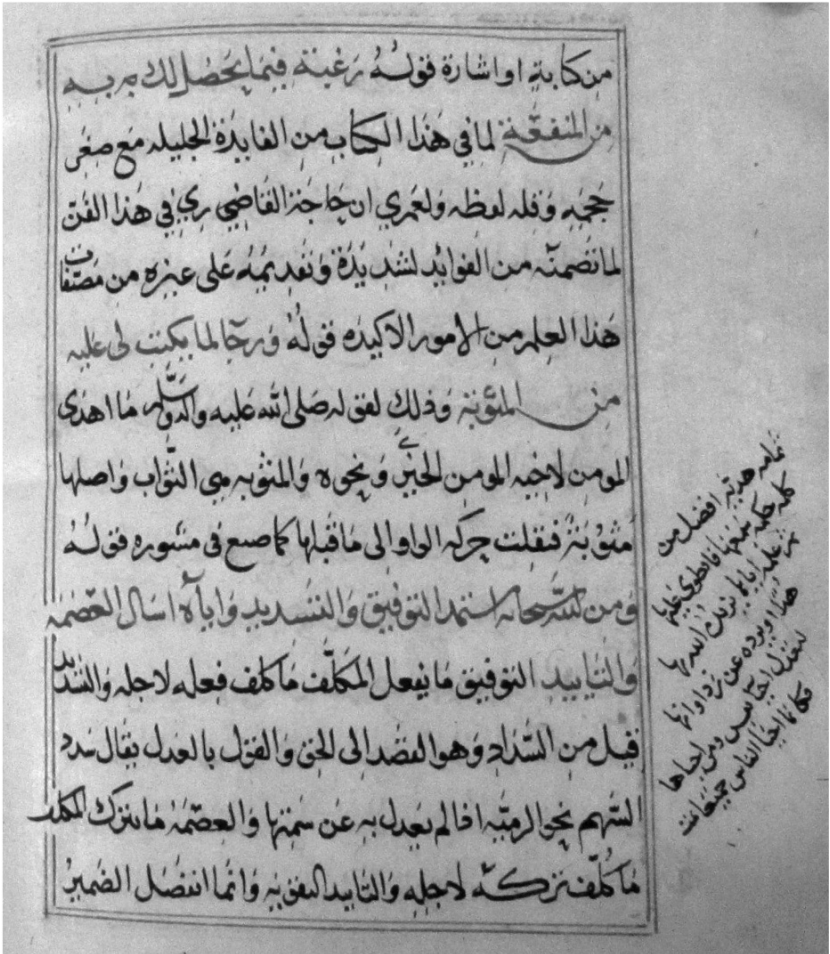


Abb. 1: Hs. Şan‘ā’, al-Ġāmi‘ al-Kabīr, Maktabat al-Awqāf Nr. 624, f. 180b. Bukurīs Mişbāh az-zulumāt mit Randglosse (© mit freundlicher Genehmigung des Awqāf-Ministeriums, Şan‘ā’)

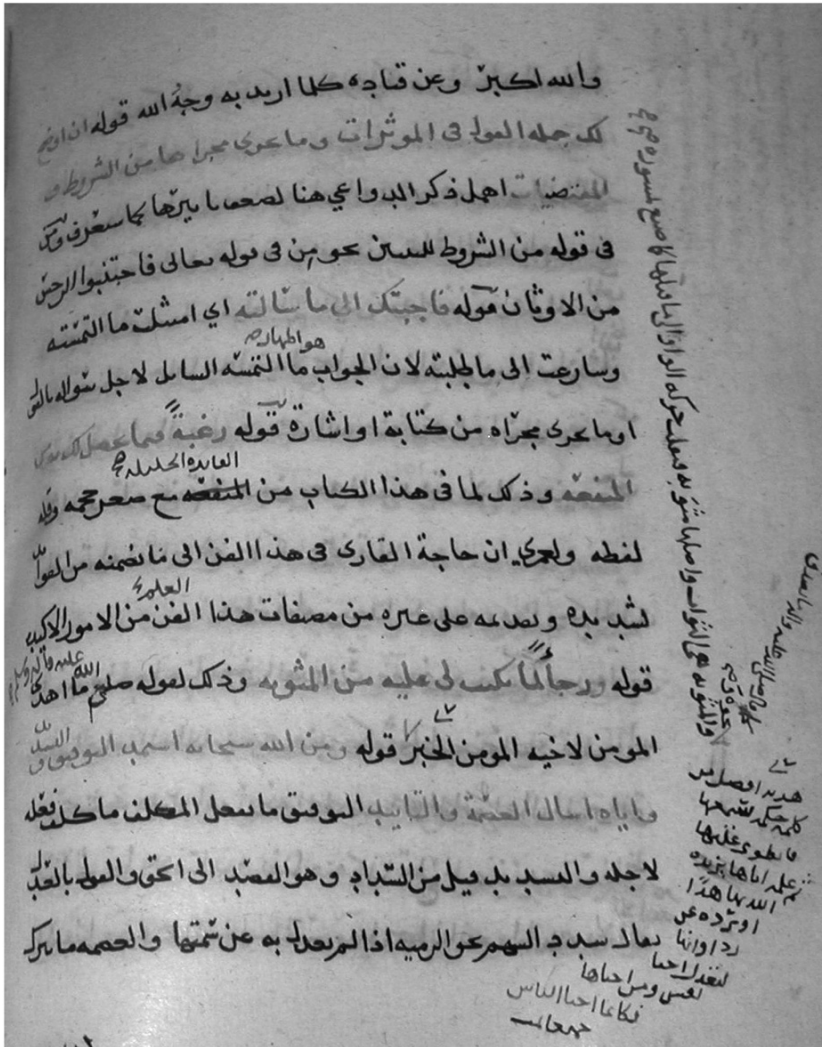


Abb. 2: Hs. Şan'â', Maktabat Muhammad b. Muḥammad al-Kibsi, Nr. 25:3, S. 162.
Bukuris *Miṣbāḥ az-zulumāt* unten rechts mit identischer Glosse wie in Abb. 1
(© mit freundlicher Genehmigung der IZBACF)

ط
 عليه حصول غيره خص ما كان من السروط ذاتا وهو
 في ذات اخرى كبنية الخوه ولخواها لان التعاير لا يعقل
 الا بين الدوات وقوله او ما اخرى اخرى العبر لخص
 ما كان صفه كالوجود وكحوه وقوله في الحد الثاني
 تصح حصول السروط بعم وقوله ولم يكن موثرا ووجه
 طرح عنه المعضي وكحوه وقوله نظر ومثل هذا يجري في الحد
 الثالث ويرد على هذه الحدود ان فيها لفظ ما وهو
 حسن بعدد وخص الاول ما ذكر الشيخ حيث قال
 وهذا ان الحدان يعني الثاني والثالث اولى من الاول
 يعني الحد الاول ببعض بالعله فانه يقع عليها حصول
 الصفه التي هي معلولها وليست بسروط وكذا السوط
 عليه حصول مستته وليست بسوط فلت وكذلك
 الفاعل فانه يقع عليه فعله وليس بسوط ومحصل الثاني
 انه تعريف لان فيه ذكر السروط وهو معبر
 في الحدود وخص الثالث انه ببعض بالمعضي فان
 صحه المعضي يقع عليه وليس موثرا بل جاء بحري الموثر
 وقد سئل في حده هو ما وقع عليه الموثر في الثاني في
 ذاته وفيه نظر ورويه والله اعلم **فليب**
 ويصح ان يكون الشيء الواحد سروطا وسوطا متعدده
 كما نقول في كونه مدركا فانه سروط بصحة الحاشد
 وارباع المواضع ووجود المبرك في عارف السوط بذلك
 الفاعل والست والعله اذ الفعل الواحد لا يكون

وكانت اثاره يخصص بها الذات والاصح
 لان الفاعل لا
 يكون سوطا
 لان سوطا
 حاشا ان
 يكون سوطا
 حاشا ان
 يكون سوطا

من اجل ان بعض
 لا يقع عليه
 اجازة كونه
 فان سوطا
 عليه ولا يستعمل
 في السوط
 على سوطا

Abb. 3: Hs. von Bukurīs Mišbāḥ az-zulumāt mit Randglosse aus einer privaten Bibliothek im Jemen, IZBACF CD Nr. 415:5, f. 6b (© mit freundlicher Genehmigung der IZBACF)

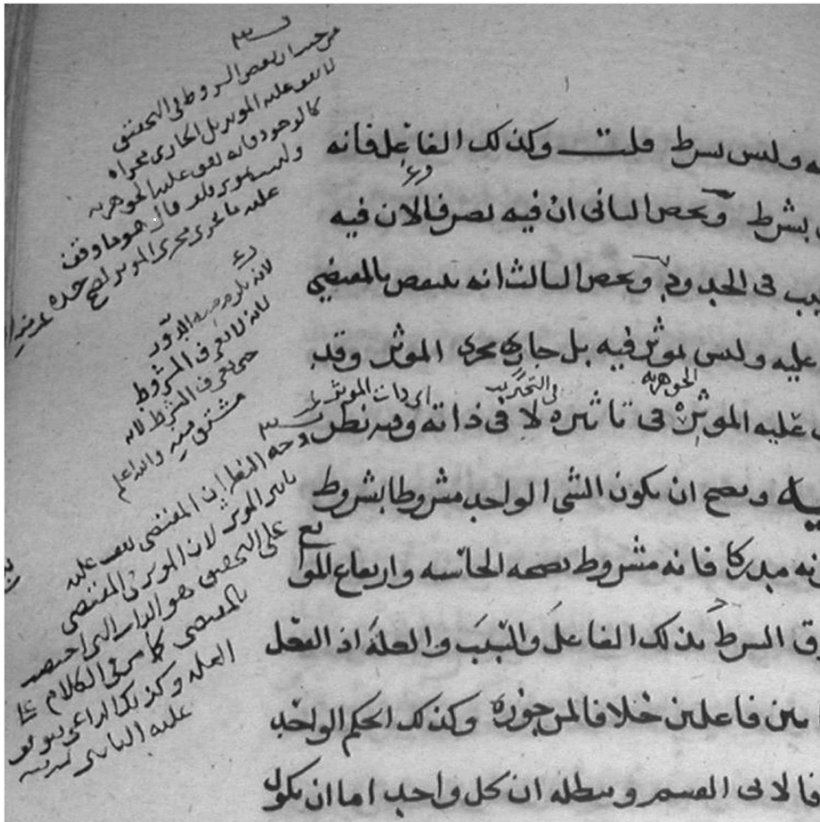


Abb. 4: Hs. Ṣaṅ‘ā’, Maktabat Muḥammad b. Muḥammad al-Kibṣī, Nr. 25:3, S. 171.
 Bukurīs Miṣbāḥ az-ẓulumāt oben links mit identischer Glosse wie in Abb. 3
 (© mit freundlicher Genehmigung der IZBACF)

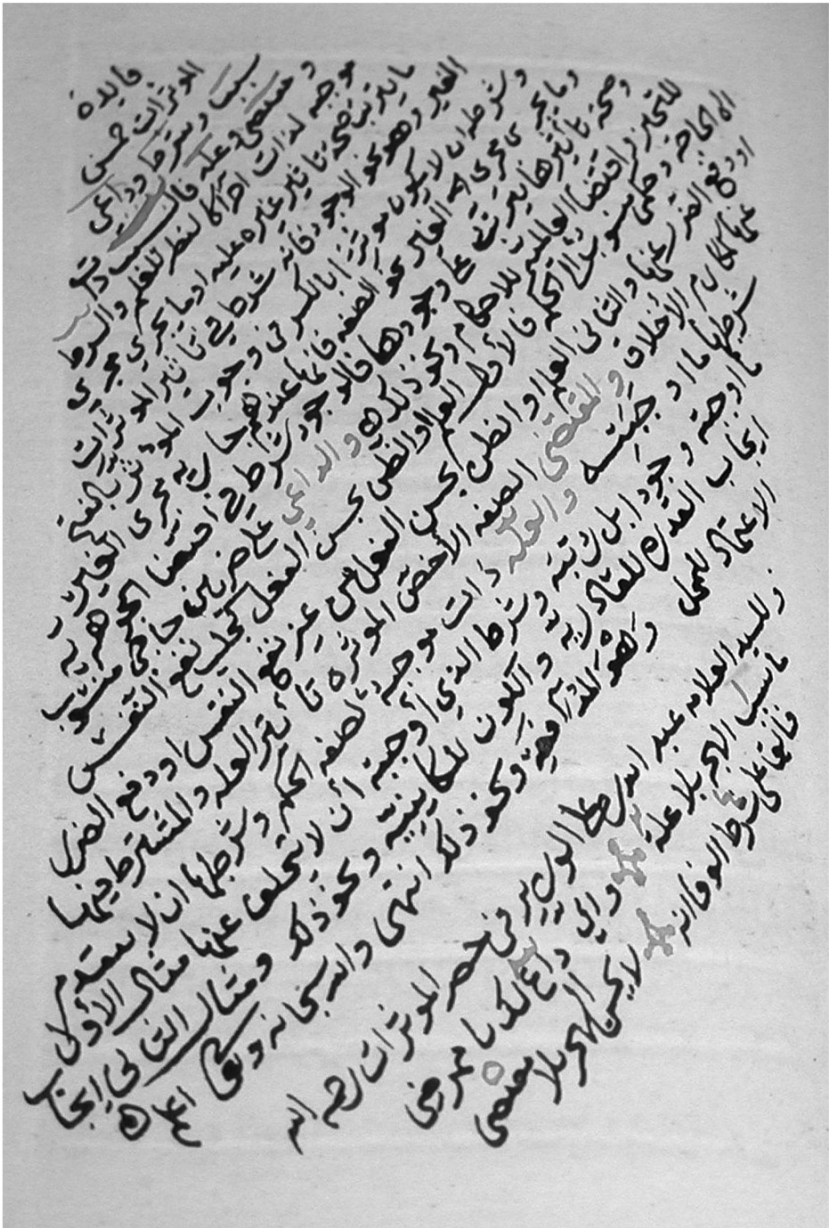


Abb. 5: Hs. Şan'ā', Maktabat Muḥammad b. Muḥammad al-Kibṣī Nr. 33, f. 36a. 'Abd Allāh b. 'Alī al-Wazīr's *Fā'ida fī ḥaṣr al-mu'attirāt* (© mit freundlicher Genehmigung der IZBACF)

auf Raṣṣāṣ' Text fehlt und inhaltlich bestehen nur teilweise starke Übereinstimmungen neben entscheidenden Differenzen.²³

A. HINWEISE ZUM PROZESS DER TEXTTRADIERUNG

Die Untersuchung des Überlieferungsprozesses des *Kitāb al-Mu'at-tirāt* ist in mehrerlei Hinsicht von Interesse. Zum einen können auf diese Weise Erkenntnisse über die Rezeption des Textes gewonnen werden. Zum anderen sind bestimmte Annahmen über die Praxis handschriftlicher Tradierung die Grundlage jeder methodischen Überlegung zur Textedierung.²⁴ Dabei ist jedes editorische Verfahren zu einem wesentlichen Teil von der erhaltenen Überlieferung eines Textes abhängig. Beispielsweise hängt die Möglichkeit zur Erstellung eines Stemmas als ein Mittel zur Textrekonstruktion sowohl von der Menge der erhaltenen Textzeugnisse als auch vom Umgang der mittelalterlichen Kopisten mit Texten ab.²⁵ Inwieweit fühlte sich der

²³ Zum Inhalt vgl. S. 83.

²⁴ Auch die für die Editionsphilologie prägende, von Carl Lachmann (st. 1851) entwickelte Technik beruht auf bestimmten Annahmen zur handschriftlichen Textüberlieferung: Sie geht von einer vertikalen Tradierung von Texten aus, die auf eine schriftliche Textvorlage zurückgeht; der Kopist einer Tochterhandschrift innerhalb der Überlieferung ist bemüht, den Text seiner Vorlage möglichst genau zu reproduzieren. Während dieses Prozesses, so die Theorie, entstehen beim Abschreiben und durch Fehlinterpretationen beim Lesen Fehler, die sich im Verlauf der Texttradierung akkumulieren und die handschriftlich überlieferten Textzeugnisse immer weiter vom Ursprungstext des Autors entfremden. Aufgabe der Textkritik ist es nach Lachmann, über ein festgelegtes Verfahren (*recensio* aufgrund von gemeinsamen und trennenden Fehlern, sogenannten *errores coniunctivi* und *errores separativi*; Einteilung der Handschriften in Gruppen; Erstellung eines Stemmas; Rekonstruktion des Archetypen; *emendatio*) die im Laufe der Textüberlieferungen entstandenen Verderbnisse zu identifizieren und zu beseitigen, um so den Ursprungstext zu rekonstruieren. In der jüngeren Mediävistik ist diese Methode zunehmend in die Kritik geraten, insbesondere wurde bemängelt, dass die Lachmannsche Methode mit einem anachronistischen, erst im 19. Jahrhundert geprägten Autoren- und Werkverständnis arbeite und so die spezifischen Bedingungen der mittelalterlichen Handschriftenkultur verkenne. In Verbindung mit den sowohl durch Mündlichkeit als auch durch Schriftlichkeit geprägten Entstehungsbedingungen der Handschriften sei so aber die Überlieferungskonstellation einer vertikalen Tradierung, auf der die traditionelle Editionsmethodik beruht, gar nicht oder nur in den seltensten Fällen gegeben. Einen Überblick über die Kritik der jüngeren Mediävistik an der Lachmannschen Methode gibt Karl Stackmann, „Neue Philologie?“, in *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*, hg. Joachim Heinzele, Frankfurt/Leipzig 1994, 398–427.

²⁵ Zur Problematik der Erstellung eines Stemmas für arabischsprachige Hand-

Schreiber seiner Vorlage verpflichtet? War er bestrebt, diese möglichst getreu wiederzugeben, oder war er selbst kritischer Leser und veränderte und korrigierte bewusst, vielleicht auch durch den Vergleich mit anderen Abschriften? Es sind also mögliche Faktoren zu bedenken, unter denen eine vertikale Texttradierung, Voraussetzung für stemmatische Überlegungen, nicht mehr gegeben ist. Darüber hinaus ist die Frage nach dem Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit zu stellen: Wurde ein Text diktiert, existierte nie eine schriftliche Vorlage des Autortextes, die sich rekonstruieren ließe.

Wichtige Quellen, aus denen sich Erkenntnisse zu den Überlieferungsbedingungen der erhaltenen Handschriften ziehen lassen, sind Vermerke des Kopisten oder von Lesern der Abschriften. Durch ein Kollationsvermerk ist belegt, dass Raṣṣāṣ das *Kitāb al-Mu'attirāt* eigenhändig niederschrieb. Der in dem Vermerk genannte Autograph muss mindestens bis zum Anfang des 10./16. Jahrhunderts erhalten gewesen sein.²⁶ Das recht einheitliche Bild der einzelnen Textfassungen und die sehr punktuellen Varianten bestätigen, dass Raṣṣāṣ seine Schrift nicht diktierte. Über die Umstände des weiteren Überlieferungsprozesses geben Kolophone, die sich in den meisten der eingesehenen Abschriften des *Kitāb al-Mu'attirāt* finden, mehr oder minder detailliert Auskunft. Ihnen zufolge spielte die mündliche Weitergabe – etwa in Form des Diktatkollegs – bei der Textvervielfältigung keine Rolle. Hörerzertifikate (*iğāzāt as-samā'*) finden sich gar nicht und Lesevermerke nur vereinzelt.²⁷ Die Handschriften des *Kitāb al-Mu'attirāt* entstanden aller Wahrscheinlichkeit nach als Kopien von schriftlichen Vorlagen.

Anhand der Textvarianten ist es möglich, mehrere Handschriftengruppen zu bilden.²⁸ Drei der eingesehenen Manuskripte legen darüber hinaus nahe, dass sie Kontaminationen mehrerer Vorlagen darstellen. Voraussetzung dafür wäre, dass Kopisten beim Abschreiben mehr als eine Handschrift für die Erstellung ihrer Kopie heranziehen. Dass dies gängige Praxis war, lässt sich anhand von Kollationsvermerken belegen. Vier der untersuchten *Mu'attirāt*-Manuskripte

schriften vgl. Jan Just Witkam, „Establishing the stemma: fact or fiction?“, *Manuscripts in the Middle East* 3 (1988), 88–101.

²⁶ S. u. S. 27.

²⁷ Vgl. im Einzelnen Kapitel 2 Abschnitt B.

²⁸ Die folgende Beschreibung der Handschriften (Kapitel 2 Abschnitt B) ordnet die Abschriften nach ihren Fassungen.

enthalten am Ende der Abschrift einen solchen Vermerk (MĠK(Š) Nr. 688, IZBACF CD Nr. 249:5, MĠK(Ġ) *Maġmūʿ* Nr. 3255 und SBB Glaser 194), in den Abschriften Ambrosiana ar. F 122 und IZBACF CD 249:5 und MĠK(Ġ) *Maġmūʿ* Nr. 3255 finden sich Siglen, die ebenfalls auf eine nachträgliche Kollationierung mit einer anderen Abschrift als der Vorlage zur Erstellung der Kopie schließen lassen (vgl. S. 28, 29, 33) und in der Londoner Abschrift (British Library, Or. 6266) gibt es konkrete Hinweise darauf, dass der Kopist von zwei Vorlagen gleichzeitig kopierte (vgl. S. 42).²⁹ Es wurden aber nicht nur mehrere Abschriften des *Kitāb al-Muʿattirāt* miteinander verglichen, sondern auch mit Bukuris Kommentar *Miṣbāḥ az-ẓulumāt* parallel gelesen. Dies belegen Randglossen in den Abschriften SBB Glaser 194 (f. 5a), Ambrosiana ar. F 122 (f. 31b) und British Library Or. 6266 (f. 81b, 83b, 87b, 89a und 89b), was angesichts der Tatsache, dass zahlreiche Kodizes sowohl eine Abschrift des *Kitāb al-Muʿattirāt* als auch vom *Miṣbāḥ az-ẓulumāt* enthalten, nicht weiter verwunderlich ist.³⁰

Intendierte Veränderungen gegenüber der Vorlage nahmen Kopisten bei ihrer Abschrift nicht nur durch den kritischen Vergleich mehrerer Vorlagen vor. Konjekturale Eingriffe erfolgten ebenso nach ihrem eigenen Ermessen. Dies belegt eine Marginalie in der Handschrift Ambrosiana ar. E 341 (f. 3a) zu einer in der Vorlage korrupten Passage. Diese identifiziert der Kopist und vermerkt am Rand einen Korrekturvorschlag, den er mit *azunnuhu...* („ich denke [es muss heißen]...“) einleitet.³¹ Man muss folglich davon ausgehen, dass beim Kopieren der Handschriften nicht nur unwillkürlich abweichende Lesarten und Fehler entstanden, sondern dass Fehler in den Vorlagen, die als solche von den Kopisten erkannt wurden, wieder beseitigt wurden.

²⁹ Zur Bedeutung der Kollationspraxis in der arabischen Handschriftenkultur vgl. Adam Gacek, „Technical Practices and Recommendations Recorded by Classical and Post-Classical Arabic Scholars Concerning the Copying and Correction of Manuscripts“, in *Les manuscrits du Moyen-Orient. Essais de codicologie et de paléographie*, hg. F. Déroche, Istanbul/Paris, 1989, 56; ders., „Taxonomy“, 218f.

³⁰ Insgesamt fünf Kodizes enthalten sowohl Raṣṣāṣ' Text als auch Bukuris Kommentar: IZBACF CD Nr. 249:5, Ambrosiana ar. D 552, Ambrosiana ar. F 122, British Library Or. 6266, Ambrosiana ar. A 84.

³¹ Vgl. auch *Muʿattirāt*, 4:31–32.

Ein besonderer Fall von Konjektur findet sich zu Beginn des ersten Kapitels. Dort enthalten einzelne Abschriften unterschiedlicher Fassungen eine kurze Passage, die andere Handschriften derselben Fassung nicht enthalten.³² Den entscheidenden Hinweis auf die Frage, wie diese Varianz zu erklären ist, gibt Bukurī's Kommentar zu der Passage:

قوله: «وحدّها كل ذات توجب لغيرها صفة»

فقوله «كل ذات» نعم، وقوله «توجب» يخرج ما لا يوجب كالفاعل وكالأعراض المدركة فإنها ليست بعلّة عندنا، وزعم بعضهم أنها علة ويطله أن العلة ما يؤثر في إيجاب صفة لغيرها والأعراض المدركة غير مؤثرة. قال الحاكم³³: «والموجب يختلف استعماله وأكثر ما يستعمل في العلل». وقوله «لغيرها» يخرج الذات المختصة بالمقتضي، إذ هي المؤثرة في المقتضى على التحقيق كما سيأتي، وقوله «صفة» دخل في ذلك الأكوان وسائر ما يوجب صفة وحكماً كما تقدم، ويردّ على كلام الشيخ أنه يخرج من حده ما يوجب حكماً فقط كالاعتماد ونحوه، ويردّ عليه أيضاً أنه يدخل في حده السبب فإنه إنما يؤثر في وجود الذات لا في ذات إذ هي ثابتة في حال العدم عند الجمهور. فالأولى أن يقال مع ما ذكره «أو حكماً زائدين على الوجود»، فبقوله «أو حكماً» يندفع الاعتراض الأول وبقوله «زائدين على الوجود» يندفع الاعتراض الثاني.³⁴

³² Vgl. *Mu'attirāt*, 2:5–6; die Passage ist in den Handschriften Fondazione Caetani 318, SBB Glaser Nr. 194, Ambrosiana ar. F 122 und IZBACF CD Nr. 249:5 sowie als eine über der Zeile eingefügte Korrektur in MGK(Š) Nr. 649 enthalten.

³³ Al-Hākim al-Ġišūmī; das folgende Zitat stammt aus seinem *Kitāb al-'Uyūn fī r-radd 'alā ahl al-bida'*, Hs. Ambrosiana ar. B 66, f. 167a.

³⁴ 'Alī b. Muḥammad b. Aḥmad al-Bukurī, *Miṣbāḥ az-ẓulumāt fī kašf ma'ānī al-Mu'attirāt*, Hs. Leiden UB, Or. 6355/4, f. 147a (soweit nicht anders vermerkt wird im

[Zu] seinen Worten: „Sie ist definiert als jede Essenz, die bei etwas anderem ein Attribut notwendig macht.“

Seine Worte „jede Essenz“ sind leicht verständlich; seine Worte „die etwas notwendig macht“ schließen aus, was nicht notwendigerweise wirkt, wie den Handelnden und die wahrnehmbaren Akzidenzien, denn die sind bei uns keine *‘illa*, während einige behaupten, sie sei eine *‘illa*;³⁵ dies wird [aber] dadurch entkräftet, dass die *‘illa* notwendigerweise ein Attribut bei etwas anderem notwendig verursacht, während die wahrnehmbaren Akzidenzien gar nichts bewirken. Al-Ḥākim [al-Ġišūmī] sagt: „Der [Terminus] notwendig verursachend (*al-mūḡib*) wird unterschiedlich verwendet und meistens wird er auf *‘ilal* angewendet.“ Seine Worte „bei etwas anderem“ schließen die durch den *muqtaḍī* spezifizierten Essenzen aus, denn diese bewirken – wie im Folgenden noch gezeigt wird – in Wirklichkeit den *muqtaḍā*. Sein Wort „Eigenschaft“ schließt die *akwān* sowie alles andere ein, was ein Attribut oder eine Eigenschaft notwendig macht, wie bereits gesagt wurde. Es entsteht jedoch ein Widerspruch in den Worten des *ṣayḥ*, indem er in seiner Definition das ausschließt, was allein eine Eigenschaft notwendig macht, wie den Druck etc. und es entsteht auch ein Widerspruch dadurch, dass er in seiner Definition den *sabab* einschließt, denn der bewirkt die Existenz einer Essenz, nicht aber die Essenz selbst, die im Allgemeinen [bereits] im Zustand der Nichtexistenz eine Realität besitzt. Daher ist es besser zu dem was [Raṣṣāṣ] sagt hinzuzufügen „oder eine Eigenschaft zusätzlich zur Existenz“, denn die Worte „oder eine Eigenschaft“ lösen den ersten Widerspruch auf und die Worte „zusätzlich zur Existenz“ den zweiten.³⁶

Der von Bukurī zitierte Text der *Mu’attitāt* entspricht der kürzeren Version der fraglichen Passage. Der anschließende Kommentar deckt aber eine Inkonsistenz in Raṣṣāṣ’ Darstellung auf und schlägt eine textliche Ergänzung vor, um den Widerspruch zu beseitigen. Eben diese Ergänzung findet sich in den oben genannten Abschriften des *Kitāb al-Mu’attirāt* wieder. Dass es sich hier tatsächlich um einen späteren Zusatz handelt, wird eindeutig durch eine Glosse zur zitierten Textstelle in Bukurī’s Kommentar in den Abschriften Ambrosiana ar. D 552, British Library, Or 6266 und IZBACF CD Nr. 415:5 bestätigt.³⁷

Folgenden aus dieser Handschrift zitiert).

³⁵ Zur Terminologie vgl. Kapitel 4 Abschnitt B.

³⁶ Für eine inhaltliche Diskussion der Passage vgl. S. 77.

³⁷ Vgl. Ambrosiana ar. D 552, f. 87b, BL, Or 6266, f. 101b und IZBACF CD Nr. 415:5 f. 4b: „*wa-hāḍihi z-ziyāda qad tūḡadu ḥāṣiyatan fī ba‘d nusaḥ al-Mu’attirāt*“.

Während im soeben geschilderten Fall die Motive der Überlieferer für Veränderungen am Text tradiert sind, lassen sich die Beweggründe für eine andere Textergänzung nicht weiter erklären. Die fragliche Textpassage findet sich wiederum fassungsübergreifend in mehreren Handschriften – auffälligerweise aber nicht in den älteren Abschriften – im Anschluss an *Mu'attirāt* 4:304.³⁸ Eine Randbemerkung der mit dem Autographen kollationierten Handschrift MĠK(Ġ) *Mağmū'* Nr. 3255 verrät, dass sich die Passage nicht in der Niederschrift von Raṣṣāṣ findet und dass es sich daher um einen späteren Zusatz handeln muss.³⁹ In Bezug auf die Praxis der Textüberlieferung belegen diese Beispiele, dass Kopisten ihre Konjekturen nicht nur vornahmen, um einen von Kopierfehlern bereinigten Text zu erstellen, sondern dass auch Eingriffe in den vom Autor überlieferten Text kein Tabu waren.

Also war der Text offen für Material, das höchstwahrscheinlich parallel tradiert wurde. Zum Ende des *Kitāb al-Mu'attirāt*⁴⁰ findet sich eine von Raṣṣāṣ offen gelassene Frage hinsichtlich des Status der Bedingung innerhalb der *mu'attirāt*.⁴¹ Dazu wurde eine dem Sohn des Verfassers Aḥmad zugeschriebene Antwort überliefert. Fassungsübergreifend hat in einigen Handschriften diese Passage in den Text des *Kitāb al-Mu'attirāt* Eingang gefunden.⁴² Aus ihrer Einleitung ist ersichtlich, dass sie ursprünglich nicht Teil von Raṣṣāṣ' Text gewesen ist. Dort heißt es: „Sein Sohn Aḥmad b. al-Ḥasan sagte: ‚Was er (=al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ) als Antwort gab...“ (*qāla waladuhu Aḥmad b. al-Ḥasan: mā ḍakarahu mina l-ğawāb...*). Das gleiche Bild ergibt sich aus Bukurīs *Miṣbāḥ*, in dem diese Passage in den Kommentarteil integriert ist und folgendermaßen eingeleitet wird: „Vom Sohn des Verfassers, Aḥmad b. al-Ḥasan – Gott der Erhabene erbarme sich seiner – wurde berichtet, dass er sagte: ‚Was er‘, also sein Vater, ‚als Antwort gab...“ (*wa-qad ḥukiya 'an walad al-muṣannif*

³⁸ Den Zusatz enthalten die Handschriften Ṣan'ā', MĠK(Ġ) *Mağmū'* Nr. 3255, Fondazione Caetani 318, SBB Glaser Nr. 194, Ambrosiana ar. F 122, Kairo, Dār al-Kutub M 108 und IZBACF CD Nr. 334:3.

³⁹ Vgl. MĠK(Ġ) *Mağmū'* Nr. 3255, f. 10b: „*min lafzihi ,iğāb' ilā lafzihi ,al-iḥtiyār' sāqit min al-u[mm] allatī bi-ḥaṭṭ al-muṣannif*“.

⁴⁰ *Mu'attirāt* 4:337–9.

⁴¹ Vgl. auch S. 133.

⁴² Die Passage findet sich in Ambrosiana ar. F 177, IZBACF CD 249:5, Ambrosiana ar. F 122, Fondazione Caetani Nr. 318, SBB Glaser 194 MĠK(Š) Nr. 688 und MĠK(Š) Nr. 649.

Aḥmad b. al-Ḥasan raḥimahu llāh ta‘ālā annahu qāla: mā ḍakarahu – ayy wāliduhu – mina l-ḡawāb...).⁴³ Drei der Handschriften (IZBACF CD 249:5, Fondazione Caetani Nr. 318 und SBB Glaser 194) markieren Anfang und Ende des Einschubs mit Sigeln (حش ... نت) als Glosse (*hāšiya*).⁴⁴

B. HANDSCHRIFTEN

Die anschließende Beschreibung der Handschriften ist nach den Fassungen geordnet, denen sie mittels ihrer Varianten zugeordnet wurden. Soweit dies möglich war, wurden die Beschreibungen aus den Katalogen um weitere Details ergänzt. Handschriften, die für die Edition herangezogen wurden, sind mit * gekennzeichnet und ihr Sigel in der Edition in Klammern angegeben.

1. Fassung A

1.1. **Ambrosiana ar. F 177/II (I)*

Katalogeintrag: Oscar Löfgren & Renato Traini, *Catalogue of the Arabic manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana* IV:288, Nr. 1472/II.⁴⁵ Der Kodex der Sammelhandschrift, der die Abschrift enthält, war von starkem Wurmfraß befallen und wurde restauriert, der Einband ist neu. Die erste Seite der *Mu‘attirāt*-Abschrift ist als f. 77 innerhalb der ersten enthaltenen Schrift eingeordnet, die Fortsetzung beginnt f. 186a und der Text endet f. 191b. Die Seiten der Handschrift haben eine Größe von 22,5×19,5 cm und sind auf einem Textfeld von 17×14,5 cm über 23 Zeilen beschrieben. Der *nash* der Handschrift ist regelmäßig und sorgfältig, teilweise punktiert und vokalisiert und gut lesbar. Kapitelüberschriften und einzelne Stichworte, die den Text des *Kitāb al-Mu‘attirāt* gliedern, sind durch rote Tinte vom Textkörper abgesetzt. Titel und Autor befinden sich auf f. 77a:

⁴³ Vgl. Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 169a.

⁴⁴ Zu den gebräuchlichen Sigeln in arabischen Handschriften vgl. Gacek „Taxonomy“, 217–35; ders., „Technical Practices“, 51–60.

⁴⁵ Band IV des Mailänder Kataloges ist noch nicht veröffentlicht, es existiert lediglich ein daktylographischer Entwurf mit der Signatur K 150 suss. Angaben zu Signatur, Katalognummer und -seitenzahl sind HMWM Nr. 356:1 entnommen.

كتاب المؤثرات

تأليف الشيخ الأجل العالم // العامل حسام الدين الحسن بن محمد بن الحسن الرصاص

// رحمة الله عليه ورضوانه

Der Text beginnt mit der *basmalah* auf f. 77b. Er enthält die Anmerkung, die Raṣṣāṣ' Sohn Aḥmad zugeschrieben wird. Die Abschrift hat keinen Kolophon, lässt sich aber annähernd durch die vorangehende Schrift der Sammelhandschrift datieren, die vom gleichen Kopisten im Šawwāl 644/1247 abgeschlossen wurde. (١) ist somit die älteste der datierbaren Abschriften des *Kitāb al-Mu'attirāt*.

1.2. *Ambrosiana ar. E 460/IV (٥)

Katalogeintrag: Löfgren & Traini, *Catalogue* III:190, Nr. 1290/IV.⁴⁶ Die Abschrift befindet sich in einer Sammelhandschrift. Der Kodex ist in einen rotbraunen, leicht wurmstichigen Einband gebunden, dessen *lisān* abgerissen ist. Das *Kitāb al-Mu'attirāt* befindet sich auf f. 126a–138a, wobei sich zwischen f. 133 und f. 134 ein ungezähltes Folio befindet. Die Seiten haben eine Größe von 17,5×13 cm und sind auf einem Textfeld von 14,5×10 cm über 15–18 Zeilen in brauner Tinte beschrieben, Überschriften und einzelne Stichwörter in roter Tinte. Das Ende von Sinnabschnitten wird häufig durch ein oder mehrere ∆ (teilweise auch gefüllt) gekennzeichnet. Der gut lesbare, aber nicht mit großer Sorgfalt geschriebene *nash* ist teilweise punktiert und vereinzelt auch vokalisiert. Titel und Autor finden sich auf f. 126a oben:

يتلو ذلك كتاب المؤثرات

تأليف الفقير إلى رحمة ربه الحسن بن محمد بن الحسن بن أبي بكر محمد // الرصاص

تولى الله توفيقه

⁴⁶ Dort findet sich eine kurze physische Beschreibung der Handschrift; die folgenden Angaben geben weitere, detailliertere Informationen.

Der Text beginnt mit der *basmalah* auf f. 126b oben und endet f. 138a unten mit dem Kolophon:

وصلى الله على رسوله سيدنا محمد وآله الطاهرين وسلامه عليهم أجمعين

Weder im *Kitāb al-Mu'attirāt* noch in den anderen Schriften des Kodex, die vom gleichen Kopisten geschrieben wurden, findet sich eine Angabe zum Namen des Schreibers oder zum Zeitpunkt der Abschrift. Wie es scheint wurde die Handschrift jedoch noch im 6./12. Jahrhundert angefertigt, wie ein *isnād* zur Überlieferung von 'Alī b. 'Isā ar-Rummānīs *Nukat al-i'ğāz* auf f. 1b nahelegt. Die letzte namentlich genannte Person in der Überlieferungskette ist Abu l-'Abbās Aḥmad b. Yaḥyā b. Aḥmad b. Zayd Ibn Nāqa, gefolgt von der Eulogie *adāma llāh tawfiqahu*. Demnach müsste der Text noch vor dessen Tod im Jahre 559/1163–4 kopiert worden sein.⁴⁷ Zu diesem Zeitpunkt war Raṣṣāš jedoch erst 13 Jahre alt und dürfte in diesem jungen Alter kaum die im Kodex enthaltenen Texte (neben dem *Kitāb al-Mu'attirāt* noch *K. al-Kāšif li-l-baṣā'ir 'an iṭbāt al-ğawāhir*, *Muḥtaṣar fī iṭbāt al-a'rāḍ* und *al-'Ašr al-fawā'id al-lāzima 'an ṣiğat dalīl wāḥid*) verfasst haben. Die einzige plausible Erklärung wäre, dass der Kopist nach Abschluss von Rummānīs *Nukat al-i'ğāz* erst nach längerer Pause den Kodex voll schrieb. Relativ sicher dürfte dagegen sein, dass die Kopie des *Kitāb al-Mu'attirāt* noch zu Raṣṣāš' Lebzeiten angefertigt wurde, wie die Eulogie *tawallā llāh tawfiqahu* (s.o.) verrät.

Die Abschrift des *Kitāb al-Mu'attirāt* ist von sehr guter Qualität und enthält nur wenige Fehler. Auffällig ist, dass die gesamte *fātiḥa* fehlt und der Text nach der *ḥamdalah* direkt mit dem ersten Kapitel *al-Kalām fī l-mu'attirāt wa-mā yağrī mağrāhā...* beginnt.

⁴⁷ Zu Ibn Nāqa vgl. Āgā Buzurg aṭ-Ṭihrānī, *Ṭabaqāt a'lām aš-Šī'a* 3, hg. 'Alī Naqī Munzawī, Beirut 1972/1392, 16; Bağdādi, *Hadiyya* 1, 86; Kaḥḥāla, *Mu'ğam* 2, 199. Zur Datierung der Handschrift vermerken Löfgren und Traini, *Catalogue of the Arabic manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, loc. cit. in ihrer Beschreibung lediglich „old, good manuscript“.

2. Fassung B

2.1. **Şan‘ā*, *Maktabat al-Ġāmi‘ al-Kabīr (Ġ) Maġmū‘ Nr. 3255* (Ġ)
 Katalogeintrag *‘Īsāwī, Fihris I:395f.*⁴⁸ Davon Mikrofilm Nr. 244 in
Şan‘ā, *Dār al-Maḥṭūṭāt*, Katalog *Maşriqī & Qāḍī, Ṭāwūs*, 471f.⁴⁹ Die
 Abschrift findet sich auf f. 1–11 einer Sammelhandschrift. Die Größe
 der Blätter beträgt 27×20,5 cm. Das Papier ist in sorgfältigem, un-
 punktiertem *nash*-Duktus über 20 Zeilen beschrieben. Überschriften
 und textgliedernde Stichworte sind in größerer Schrift und evtl. mit
 roter Tinte geschrieben. Titel und Autor finden sich auf f. 1a:

كُتَابُ الْمُؤَثَرَاتِ وَمِفْتَاحِ الْمَشْكَلَاتِ

تأليف الشيخ الأجل العالم العامل الورع الكامل شحاك الملحدين // ولسان المتكلمين

شرف الدنيا والدين الحسن بن محمد بن الحسن الرصاص رحمة الله عليه // ورضوانه آمين

Darunter:

والحمد لله ولى الحمد والإفضال // والصلوة على سيدنا محمد والله خير غرة وآل

Der Text beginnt mit der *basmalah* f. 1b und endet f. 11b. Dem abschließenden Kolophon zufolge wurde die Abschrift am Mittwoch, 1. Rabī‘ II 907/14.10.1501 beendet:

كان الفراغ من ذبر كتاب المؤثرات بكرة يوم الأربعاء أول شهر ربيع الآخر أحد شهور سنة

سبع وتسعمائة

Rechts neben dem Kolophon findet sich darüber hinaus ein Vermerk, demzufolge die Abschrift mit Raṣṣāṣ’ Autographen kollationiert wurde:

⁴⁸ Die Abschrift wird nicht als separater Titel aufgenommen, sondern am Ende des Eintrags des im Kodex folgenden Textes, Raṣṣāṣ’ *Mas’ala fī kayfiyyat wuġūd al-a’rād*, genannt.

⁴⁹ Die Abschrift liegt mir als Kopie dieses Mikrofils vor, auf deren Grundlage die Handschrift beschrieben wurde.

قوبل على الأم التي بخط // المصنف رحمه الله وصح بحمد الله تعالى ومنه

Es handelt sich um eine Kopie von sehr guter Qualität. Wertvolle textkritische Hinweise ergeben sich aus Emendationen von Lesarten der Handschriftengruppe B im Zuge der Kollation mit dem Autographen. Darüber hinaus finden sich im Text Siglen (نخ für *nusha uhrā*), die sowohl im Text als auch am Rand abweichende Lesarten markieren.⁵⁰ Ebenfalls mit dem Sigel (نخ) markiert ist die am Rand von f. 11a notierte, Aḥmad ar-Raṣṣāṣ zugeschriebene Passage.

2.2. *Ambrosiana ar. F 122 (9)

Katalogeintrag: Löfgren & Traini, *Catalogue* IV:273, Nr. 1417/III.⁵¹ Die Abschrift befindet sich in einer Sammelhandschrift. Der Kodex ist ohne Einband und die Lagen werden durch eine Kordelbindung zusammengehalten. Im Papier finden sich vereinzelt Löcher von Wurmfraß, die Seitengröße beträgt 20,5×13 cm. Die Abschrift des *Kitāb al-Mu'attirāt* erstreckt sich über f. 26b–33b und ist auf einem Textfeld von 18×10 cm mit 24–25 Zeilen pro Seite beschrieben. Der *nash* der Handschrift ist klein, aber sorgfältig, weitgehend punktiert und in schwarzer Tinte geschrieben, Überschriften und einzelne Stichworte der Kapitel sind zusätzlich mit roter Tinte nachgezogen.

Titel und Autor finden sich auf f. 26b:

كتاب المؤثرات ومفتاح المشكلات

تأليف الإمام حجة الإسلام شمس المدارس العلمية زين المدارس العدلية حسام الدين

قانع المبتدعة والملحددين شبا الأدلة والبراهين أبي محمد الحسن بن محمد بن أبي بكر

الرصاص رضي الله عنه وأرضاه وجعل الجنة مسرحه ومأواه آمين آمين

⁵⁰ Zu diesem Kollationssigel vgl. Adam Gacek, *The Arabic Manuscript Tradition. A Glossary of Technical Terms and Bibliography*, Leiden etc. 2001, 140, ders., „Taxonomy“, 228f.

⁵¹ Angaben zu Signatur, Katalognummer und -seitenzahl nach HMWM Nr. 356,1.

Der Text beginnt mit der *basmalah* f. 27a. Entsprechende Sigel weisen darauf hin, dass die Handschrift nach abgeschlossener Abschrift der Vorlage mit einer weiteren Handschrift kollationiert wurde.⁵² Im Kolophon f. 33b identifiziert sich der Kopist und Besitzer der Abschrift als ‘Abd Allāh b. ‘Alī b. Yaḥyā b. Darra al-Ḥaymī. Angefertigt wurde die Kopie in der al-Abhar Moschee in Ṣan‘ā’ und abgeschlossen in der Morgendämmerung am Montag, 17. Ġumāda al-ūlā, 922 H. (18.6.1516):

تم الكتاب بمن العزيز الوهاب يوم الاثنين حال شروق الشمس يوم سابع عشر من شهر
جمادة الأولى الذي هو من شهور سنة اثنين وعشرين وتسع مئة [كذا] من الهجرة
النبوية في مسجد الأبهر في صنعاء المحروسة بخط مالكة الفقير إلى كرم ربه عبد الله بن
علي بن يحيى بن ذرة الحيمي

Im Vergleich mit den anderen Handschriften derselben Fassung fallen einige Textvarianten auf, die diese Abschrift lediglich mit Ambrosiana ar. E 341 teilt. Neben dem Text des *Kitāb al-Mu’attirāt* enthält die Kopie ein paar kurze Glossen, die in erster Linie Erläuterungen zur Terminologie enthalten. Darüber hinaus findet sich als Randbemerkung die Passage aus Bukurīs Kommentar zum *Kitāb al-Mu’attirāt*.⁵³ Die Abschrift beinhaltet die Anmerkung, die Raṣṣāṣ’ Sohn Aḥmad zugeschrieben wird.

2.3. *Ambrosiana ar. E 341 (ط)

Katalogeintrag: Löfgren & Traini, *Catalogue* III:138, Nr. 1117/II.⁵⁴ Fragment einer Sammelhandschrift ohne Einband; Anfang und Ende des *Kitāb al-Mu’attirāt* fehlen; der Text beginnt auf einem isolierten Folio (f. 2), danach folgt eine Lage von drei Bifolien (f. 3–8) ohne Bindung. Vereinzelte Löcher von Wurmfraß, Wasserflecken. Die Seitengröße beträgt 17×11½ cm und ist auf einem Textfeld von

⁵² Es findet sich die Kürzel (نخ) für *nusha uḥrā*.

⁵³ Dass der Text mit dem Kommentar parallel gelesen wurde, liegt schon deshalb nahe, weil sich im selben Kodex eine Abschrift von Bukurīs Text findet.

⁵⁴ Die folgende physische Beschreibung ergänzt die Angaben des Katalogs um weitere Details.

14½×10 cm mit 21 Zeilen pro Seite beschrieben. Deutlich lesbare Gebrauchsschrift in weitgehend unpunktierem *nash*. Den Text gliedernde Textstellen und Stichworte sind in roter Tinte gehalten; die Textgliederung ist am Rand noch einmal aufgenommen. Die Handschrift enthält keine Hinweise zur Datierung, zumal der Kolophon fehlt. Die Qualität der Abschrift ist gut und teilt in einigen Fällen allein mit Ambrosiana ar. E 460 die korrekte Lesart.

2.4. **Ṣan‘ā’*, *Maktabat al-Ġāmi‘ al-Kabīr (Ṣ) Nr. 688* (ش)

Katalogeintrag: Aḥmad ‘Abd ar-Razzāq ar-Ruqayhī, ‘Abd Allāh Muḥammad al-Ḥibṣī & ‘Alī Wahhāb al-Ānīsī, *Fihrist maḥṭūṭāt Maktabat al-Ġāmi‘ al-Kabīr Ṣan‘ā’*, 718f.; Fu‘ād Sayyid, „Maḥṭūṭāt al-Yaman“, 203; Mikrofilme in: *Ṣan‘ā’*, Dār al-Maḥṭūṭāt, Katalog ‘Abd at-Tawwāb Aḥmad ‘Alī al-Mašriqī & Muḥammad Ṣālīḥ Yaḥyā al-Qāḍī, *Tāwūs Yamānī (Tāwūs b. Kaysān al-Ḥawlānī al-Hamadānī al-Yamānī)*. *Fihrist-i mikrūfilma-i maḡmū‘a-i Dār al-Maḥṭūṭāt-i Ṣan‘ā’*, 471; Kairo, Dār al-Kutub, Mf. 144, Katalog *Qā’ima bi-l-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya al-muṣawwara bi-l-mikrūfilm min al-Ġumhūriyya al-‘Arabiyya al-Yamaniyya* 51, Nr. 431. Der Kodex hat eine Größe von 28×20 cm. Zwischen Einband und der ersten Seite des ursprünglichen Kodex wurden – vermutlich im Zuge einer neuen Buchbindung – zwei Blätter eingefügt. Dies geschah bis spätestens zu dem Zeitpunkt, als die Handschrift in den Stiftungsbesitz der Bibliothek der Großen Moschee von *Ṣan‘ā’* im Rabī‘ I 1354/Juni-Juli 1935 überführt wurde.⁵⁵ Das Papier der ursprünglichen Abschrift unterscheidet sich dadurch, dass es stärker vergilbt ist. Die Ränder sind teilweise mit liniertem Schreibpapier ausgebessert. Die Folienzählung beginnt erst auf dem zweiten Folio des alten Kodex. Das *Kitāb al-Mu‘attirāt* beginnt auf f. 2a (f. 1a nach der Zählung) und endet f. 7a (6a). Der Titel ist in schwarzer und der Autor in roter Tinte geschrieben:

كتاب المؤثرات // ومفتاح المشكلات // تأليف الشيخ الأوحى // الحسن بن محمد

⁵⁵ Dies ist daraus ersichtlich, dass das zweite der später hinzugefügten Blätter mit einem Stempel der Bibliothek und einem *waqf*-Vermerk mit dem entsprechenden Datum versehen ist: بسم الله الرحمن الرحيم // من جملة كتب الوقف التي أمر مولانا أمير المؤمنين حفظه الله: // بوضعها بالمكتبة الجامعة لكتب الوقف بحروس مدينة // صنعاء حماها الله وحرر بتاريخه شهر ربيع الأول سنة ٥٤

الرصاص // رحمه الله تعالى

Über dem Titel findet sich ein *waqf*-Vermerk der Bibliothek:

وقف في المكتبة الجامعة لكتب الوقف بمحروس جامع صنعاء

Links neben dem Titel befindet sich ein Bibliotheksstempel:

المكتبة العامة المتوكّلة // الجامعة لكتب الوقف العمومية // في جامع صنعاء الحلية

Darunter findet sich der Vermerk eines vermutlich früheren Besitzers:

الحسن بن يحيى (?) بن // أحمد بن // الشهيد // وقف لله عام سويد (?) محبس

Sowie der datierte *waqf*-Vermerk eines Bibliothekars:

الحمد لله // قد تعين بقاءه // في المكتبة الجامعة لكتب الوقف // بمحروس جامع

صنعاء // وحرر بتاريخه // شهر ربيع أول [كذا] سنة ٥٤ // كتب الحافظ يحيى بن

جعفر [...]]

Der Text des *Kitāb al-Mu'attirāt* beginnt unterhalb des Titels. Die Seiten sind in nahezu unpunktierter *nash* in schwarzer Tinte über 28–32 Zeilen beschrieben. Überschriften und einzelne Stichworte sind in größerer oder roter Schrift geschrieben. In den Marginalien finden sich Ergänzungen von der Hand des Kopisten sowie von einer weiteren Hand, die mit schwächerer, leicht bräunlicher Tinte hinzugefügt wurden. Das Datum der Abschrift, Dū l-Qa'da 813/Februar–März 1411 geht aus dem Kolophon auf f. 7a (6a) hervor⁵⁶:

⁵⁶ Ruqayhī, *Fihrist*, 718f. und *Qā'ima*, 51 geben als Datum der Abschrift korrekt 813 H. an. Fu'ād Sayyid, „Maḥṭūṭāt al-Yaman“, *MMMA/RIMA* iii (1955), 203 und Mašriqī/Qāḍī, *Ṭāwūs Yamānī* (*Ṭāwūs b. Kaysān al-Ḥawlānī al-Hamadānī al-Yamānī*). *Fihrist-i mikrūfilma-i maḡmū'a-i Dār al-Maḥṭūṭāt-i Ṣan'ā'*, Qum 2001, 471 geben hingegen fälschlicherweise 913 H. als Datum an.

تم كتاب المؤثرات بمن خالق الأرضين والسموات نسخ شهر القعدة // سنة ٨١٣

Links daneben hinterließ der zweite Korrektor ein Kollationsvermerk aus dem Folgejahr:

بلغ قصاصة مجسب // الطاقة والامكان // فالحمد للواحد المنان // في شهر القعدة
سنة // ٨١٤ وصلى الله على سيدنا // محمد وآله وسلم

Der Text enthält die Passage, die Aḥmad ar-Raṣṣāṣ zugeschrieben wird. Im Vergleich mit den übrigen Handschriften der Fassung B besteht eine große textliche Nähe zu Abschrift Ḍaḥyān, Maktabat Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīm al-Hādī (s.u. 2.5.).

2.5. **Ḍaḥyān, Maktabat Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīm al-Hādī* (ض)
Die Handschrift existiert in digitaler Form als IZBACF CD Nr. 249:5. Der Text des *Kitāb al-Mu’atṭirāt* erstreckt sich über die Seiten 212–234.⁵⁷ Die Handschrift befand sich einem Stempel zufolge in der Sammlung ‘Abd al-‘Azīm al-Hūṭīs.⁵⁸ Fast unpunktierter Gebrauchsschrift im *nash*-Duktus, 17–18 Zeilen pro Seite, zahlreiche Korrekturen am Rand. Aus Siglen (نسخ für *nusha uḥrā*)⁵⁹ ist ersichtlich, dass diese auch mit Hilfe einer anderen Abschrift als der Vorlage vorgenommen wurden. Der Text beinhaltet die Anmerkung, die Raṣṣāṣ’ Sohn Aḥmad zugeschrieben wird. Die Passage ist mit Sigeln (... حشـتـت) als Glosse (*ḥāšiya*) gekennzeichnet. Am unteren Rand der Folien befinden sich Kustoden. Titel und Verfasser auf S. 212:

كِتَابُ الْمُؤَثِّرَاتِ وَمِفْتَاحِ الْمَشْكَلَاتِ

تأليف الشيخ الإمام العلامة حسام الدين // ولسان المتكلمين الحسن بن محمد بن

⁵⁷ Zur Identifizierung von IZBACF CD 249:5 vgl. S. 37, Fn. 63. Mir lag die Handschrift als Schwarz-Weiß-Scan vor. Es können keine Angaben zu den Maßen des Kodex gemacht werden.

⁵⁸ Ein Stempel mit dem Namen befindet sich auf der ersten ungezählten Seite der Abschrift von Raṣṣāṣ’ *Kayfiyyat kaṣf al-ahkām wa-ṣ-ṣifāt* in IZBACF CD Nr. 248:10, die demselben Kodex entstammt.

⁵⁹ S. o. S. 29, Fn. 52.

الحسن // بن أبي بكر الرصاص رضي الله عنه // وأرضاه وجعل الجنة // مسكنه
ومأواه

والحمد لله على كل حال من أحوال // وصلواته على محمد وآله خير آل

Seitlich befinden sich noch zwei horizontale Vermerke, von denen einer den Kopisten als den späteren Imām ‘Izz ad-Dīn b. al-Ḥasan (st. 900/1494) identifiziert:⁶⁰

يلوح الخط في القرطاس دهرًا وصاحبه // رميم في التراب

كتبه العبد الفقير إلى عفو الله // تعالى ومغفرته عز الدين بن الحسن أمير المؤمنين

Der Text beginnt mit der *basmalah* S. 213 und endet S. 234. Dort befindet sich ein datierter Kolophon vom 17. Šafar 862/4.1.1458 mit der Information, dass der Kopist die Abschrift für sich selbst in der Dawīd Moschee in Ša‘da angefertigt hat.

تم الكتاب بحمد الله تعالى // في يوم الثلوث بسابع عشر شهر صفر // سنة اثنين و ستين
وثماني مائة

كتبه لنفسه العبد الفقير إلى // عفو ربه عز الدين بن الحسن أمير المؤمنين غفر الله
عنه آمين

بمسجد الذويد بصعدة // حرسها الله بالإسلام

Ebenso auf S. 234 befindet sich ein Kollationsvermerk vom 24. Šafar 862/11.1.862:

⁶⁰ Zu ihm vgl. ṬZK, 670–3; AMZ, 641–5.

٢١٧

بذلك جمع ما تقدم **والفرق** بين الداع وبين ما تقدم هو ان الداع انما ير
 له في وجوده حود الفعل الذي يفتيد استعماله خلافاً ولا يبي صحة وامكانه بل ان
 سهره عن وقوع الاحوال والبصريات عند سلامه الحال فيمع الفعل كحسب
 الداع في ما في حسب البصائر ويسمى ذلك فيه على سيرة مسمى عبد السلام
 عند طرفة العيون ليس بعصا من بعض **انها** تخصر كل من
الساير ان **المراتب** المورث منها ما يكون ناسره في الصحيح
 والاحباب معاً ومنها ما يكون ناسره في الاحباب دون الصحيح ومنها
 ما يكون ناسره في الصحيح دون الاحباب ومنها ما يكون ناسره في الاسم
 على ناسره واحده وطريقه مسمى **اقا** ما يكون ناسره في الصحيح والاحباب
 فلاته الفاعل والمفعول السبب سانها بل انه انما يورث في الصحيح
 والاحباب يحلوا اما ان يحور يراحي الحانه عن صحى او لا يحور وان كان ذلك
 منه هو الفاعل وان لم يحرك منه فلا يحلوا اما ان يكون له ناسره في وجوده
 او لا يكون له ناسره في ذلك بل انما ناسره في امره ابد على الوجود والاول السبب
 والثاني المفعول **والكلام** في هذا النوع من المورث يقع في
 موضع اخر انما يورث في الاحباب والصحيح معاً والثاني ان
 الفاعل يحق تقدم صحى على احابه وان المفعول والسبب كالف
فاما الكلام في الفصل الاول والذي يدل على ان الفاعل يورث
 في صحى جعله وورثه فلا رالفاعل انما يصح جعله من جهه وورثه منه

١٥

Abb. 8: Hs. Daḥyān, Maktabat Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīm al-Hādī, S. 217 (© mit freundlicher Genehmigung der IZBACF)

بلغ مقابلة وتصحيحاً على نسخة // سيدنا شرف الدين حسن بن محمد النحوي وقرأه عليه // يوم رابع وعشرين من شهر صفر // سنة ٨٦٢ هـ على يد مالكة

Die Abschrift liest sich wie eine Kontaminierung unterschiedlicher Handschriften der Fassung B. Die größte textliche Nähe besteht zur Hs. Ṣanʿāʾ, MĠK(Š) 688. Darüber hinaus teilt sie jedoch einige markante Varianten mit Ambrosiana ar. E 341 und F 122.

2.6. *Kairo, Dār al-Kutub M 108 (ق)

Katalogeintrag: *Fihrist al-kutub al-ʿarabiyya al-mawġūda bi-d-Dār* I²:23, in Sammelhandschrift *Maġmūʿ* Nr. 108, f. 135a–153a.⁶¹ Der Text ist über 15–16 Zeilen pro Seite geschrieben. Stichworte und Überschriften sind in anderer Farbe, vermutlich rot. Titel und Verfasser befinden sich auf f. 135a:

كتاب المؤثرات ومفتاح // المشكلات

تأليف الشيخ الإمام شرف الدين // الحسن بن محمد بن الحسن بن أبي بكر الرصاص

// رضي الله عنه وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

Anschließend folgt eine in der Kopie nur schwer lesbare Glosse:

المدركات هي [...] // جواهر [...] // [...] // الأعراس [...] // [...] وثبوت

شهوة ونظر ونفرة (?) واعتقاد والكراهات

والحمد لله على ما اولالى // فنعم ما اولى ونعم المولى

[...] معها كون [...] جسم واعتمادات // [...]

⁶¹ Die Abschrift lag mir nur als Mikrofilmscan vor. Der Katalogeintrag enthält keine Angaben zu physischen Eigenschaften des Originals.

Der Text beginnt mit der *basmalah* f. 135b und endet f. 153. Am unteren Rand der Folien befinden sich Kustoden. Dem Kolophon zufolge wurde die Abschrift am Samstag, 14. Dū l-Qa‘da 1000 (22.8.1592) beendet:

تمت المقدمة المباركة بحمد الله ومنه وكرمه وكان الفراغ من [...] ها // وقت الصبحه
 (؟) يوم السبت رابع عشر من شهر ذي القعدة // سنة ١٠٠٠ والله الموفق للصواب
 وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم // ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

Die Abschrift zeichnet sich durch eine ausgesprochen starke textliche Nähe zur Version des *Mu‘attirāt*-Texts in Bukurīs Kommentar *Miṣbāḥ az-ẓulumāt* aus.

2.7. Der matn des *Kitāb al-Mu‘attirāt* in Bukurīs Kommentar *Miṣbāḥ az-ẓulumāt*

Bukurīs Kommentar *Miṣbāḥ az-ẓulumāt* enthält den vollständigen Text des *Kitāb al-Mu‘attirāt*. Insgesamt sind folgende Abschriften bekannt (in chronologischer Reihenfolge):⁶²

1. Daḥyān, Maktabat Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīm al-Hādī; ‘Abd as-Salām b. ‘Abbās al-Waḡīh, *Maṣādir at-turāt fī l-maktabāt al-ḥāṣṣa fī l-Yaman* II:102, Nr. 51 = IZBACF CD Nr. 249:5, S. 236–283; datiert 863/1459⁶³

⁶² Vgl. auch HMWM Nr. 437:2; dort sind auch die Angaben des noch nicht erschienen vierten Bandes des Mailänder Katalogs entnommen; AMZ Nr. 760.

⁶³ IZBACF CD Nr. 248:10 (enthält Raṣṣās’ *Kayfiyyat kaṣf al-aḥkām wa-ṣ-ṣifāt ‘an ḥaṣā’iṣ al-mu‘attirāt wa-l-muqtaḍiyyāt*) und 249:5 entstammen demselben Kodex. Kopist war Imām ‘Izz ad-Dīn b al-Ḥasan (st. 900/1494), der die Handschrift zwischen 862–3 anfertigte. Eine vollständige Aufnahme des Kodex findet sich in keinem Katalog. Waḡīh, *Maṣādir* 1, 476, Nr. 159 nennt lediglich die *Kayfiyya*, kopiert von Imām ‘Izz ad-Dīn b al-Ḥasan, jedoch fälschlicherweise auf das Jahr 860 datiert. Aḥmad al-Ḥusaynī al-Eškewarī, *Maḥṭūṭāt Maktabat ‘Abd al-‘Azīm al-Hādī (Daḥyān – al-Yaman)*, Qum 2003, 16 nennt als Inhalt dieser Sammelhandschrift neben der *Kayfiyya* noch den letzten Text von IZBACF CD Nr. 249:5, Raṣṣās’ *Kayfiyyat wuḡūd al-a‘rād al-mūsila fī bayān dālīka ilā ablaḡ al-a‘rād*. Ein Mikrofilm der Handschrift befindet sich in in der Maktabat ‘Abd ar-Raḥmān Šayim, allerdings vermerkt Waḡīh, *Maṣādir* 2, 102 zu diesem Film, dass er neben der *Kayfiyya* ‘Alī b. Muḥammad al-Bukurīs *Ta’liqa ‘alā Kayfiyyat kaṣf al-aḥkām wa-ṣ-ṣifāt* enthält. Ein entsprechender Text von Bukurī ist nicht belegt. Wie der Vergleich mit IZBACF CD Nr. 249:5 zeigt, handelt es sich bei diesem vermeintlich von ihm verfassten Text um eine Verwechs-

2. Ambrosiana ar. A 84, f. 135b–164b; Löfgren & Traini, *Catalogue* II:44f., Nr. 84/VII; Griffini 158, Nr. 55 (84vii); datierbar um 878/1473⁶⁴
3. Ambrosiana ar. D 552, f. 85–108; Löfgren & Traini, *Catalogue* II:410, Nr. 808/VII; datiert 885/1480
4. Ambrosiana ar. F 122, f. 36b–57a; Löfgren & Traini, *Catalogue* IV:273, Nr. 1417/V; datiert 922/1516
5. Şan‘ā’, MĜK; AMZ 709f.; datiert 926/1519–20
6. Şan‘ā’, MĜK(Ş) Mağāmī‘ 65, f. 112–37; Ruqayhī, *Fihrist* 667; datiert 986/1578
7. Ta‘izz, Maktabat Muḥammad b. Yaḥyā b. al-Muṭahhar, 35 f. (Fragment); Wağīh, *Maşādir* II:289, Nr. 31/3, datierbar um 1040/1630–1?⁶⁵
8. Şan‘ā’, MĜK(Ġ) Nr. 683, f. 1–24; Aḥmad Muḥammad ‘Īsāwī, *Fihris al-maḥṭūṭāt al-Yamaniyya li-Dār al-Maḥṭūṭāt wa-l-Maktaba al-Ġarbiyya bi-l-Ġāmi‘ al-Kabīr Şan‘ā’* I:343, Nr. 683; datiert 1043/1634
9. Şan‘ā’, MĜK(Ş) 624 (ehemals *‘Ilm al-kalām* 148), f. 176–243a; Ruqayhī, *Fihrist* 667; Mikrofilm in Kairo, Dār al-Kutub mf. 164; *Qā’ima bi-l-maḥṭūṭāt* 27, Nr. 243 sowie in Şan‘ā’, Dār al-Maḥṭūṭāt; Maşriqī & Qāḍī, *Ṭāwūs*, 442f.; datiert 24. Dū l-Qa‘da 1043/1634⁶⁶
10. al-Ġurfa: Maktabat ‘Aydārūs b. ‘Umar al-Ḥibšī, 34 f.; Ḥibšī, *Fihrist al-maḥṭūṭāt al-yamaniyya fī Ḥaḍramawt, al-muḥāfaẓa al-ḥāmisa*, 80, Nr. 447; datiert 1043/1633⁶⁷
11. British Library, Or. 6266, f. 98a–129a; A.G. Ellis & Edward Edwards, *A descriptive List of the Arabic manuscripts acquired by the Trustees of the British Museum since 1894*, 14; datiert 1045/1635
12. Ambrosiana ar. D 479, f. 1–20a; Löfgren & Traini, *Catalogue* II:37of., Nr. 735/I, datiert 1049/1639

lung mit seinem *Miṣbāḥ az-zulumāt*.

⁶⁴ Datierung nach den vorausgehenden Abschriften desselben Kopisten im Kodex. Vgl. auch Griffini, „I manoscritti“, 159; Löfgren/Traini, *Catalogue* 2, 44 nennen kein Datum.

⁶⁵ Andere Texte derselben Sammelhandschrift wurden zwischen 1058–1061 H. angefertigt.

⁶⁶ Maşriqī/Qāḍī, *Ṭāwūs*, 442f. nennen fälschlicherweise das Jahr 1104/1692–3 als Datum der Abschrift. Die Datierung der Abschrift findet sich f. 243a.

⁶⁷ Vgl. HMWM Nr. 437:2; auch in AMZ 710.

13. Ṣan‘ā’, Maktabat Muḥammad b. Muḥammad al-Kibsi; Waḡīh, *Maṣādir* I:206, Nr. 25:3, S. 155–250; IZBACF CD Nr 277:3; datiert 1052/1642
14. Ṣa‘da, Maktabat Āl Hāšimī, Maḡmū‘ Nr. 185; AMZ 343; datiert 1062/1652
15. Leiden UB, Or. 6355/IV, f. 144a–169b; P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands*, 219; datiert 1073/1662
16. IZBACF CD Nr. 415:5, f. 1a–4ob, datiert 1073/1663
17. Ṣan‘ā’, MĠK(Ġ) Maḡmū‘ Nr. 3196, f. 1–30; ‘Īsāwī, *Fihris* I:397, Nr. 1849; n.d.
18. Ambrosiana ar. E 268/II, f. 35–56; Löfgren & Traini, *Catalogue* III:110, Nr. 1098/II, n.d.

2.8. *IZBACF CD Nr. 334:3 (j)

Abschrift über fünf Folien in einer Sammelhandschrift.⁶⁸ Braunes Papier, vereinzelte Wasserflecken, der Rand der Blätter ist teilweise brüchig und zum Schutz vor weiteren Zerstörungen beklebt. *Nash*-Duktus über 31–35 Zeilen in schwarzer Tinte, Überschriften und Stichworte zusätzlich rot unterlegt oder ganz in rot. Titel und Autor befinden sich umrahmt auf der ersten Seite mit dünner Feder in eckiger Schrift, eventuell von anderer Hand als der des Kopisten hinzugefügt:

هذا كتاب التأثير والمؤثرات

للعامة المحقق محمد بن الحسن⁶⁹ بن محمد // الرصاص تغمده الله بواسع // رحمته

والرضوان // صلى الله وسلم على // سيد محمد وآله // خير الأنام

Der Text beginnt mit der *basmalah* auf der folgenden Seite mit kräftigerer Feder und endet mit folgendem Kolophon:

⁶⁸ Eine Kopie der Handschrift lag mir als Farbfotografie vor. Angaben über die Maße sind nicht möglich. Folio- oder Seitenzählung ist nicht vorhanden.

⁶⁹ *supr. l.* أي الحسن صح.

تم كتاب المؤثرات والحمد لله خالق الأرضين والسماوات // وصلى الله على سيدنا محمد
 وآله الطيبين // الطاهرين وسلم عليه وعليهم // آمين

تم كتاب المؤثرات ومفتاح المشكلات للشيخ الإمام العلامة لسان المتكلمين عمدة
 الموحدين أبي الحسن محمد بن الحسن بن محمد الرصاص رحمه الله

Unten rechts auf der Seite befinden sich ein Zertifikat, das aber nicht
 vollständig lesbar ist:

[...] فضل الله سبحانه // [...] لفقير [...] // وجوده ومعرفة الصحيح //
 واللفظ الصريح // عن مالكة
 لما يرضاه أنه ولي التوفيق

Daneben ein paar durch einen dunklen Fleck unlesbare Wörter, vielleicht der Name des *šayḥs*, der das Zertifikat ausgestellt hat. Die Abschrift ist annähernd durch den Kolophon der vorangehenden Schrift datierbar. Demnach wurde die Abschrift vom selben Kopisten am 10. Dū l-Ḥiġġa 907/16.6.1502 in Ṣan‘ā’ beendet.

2.9. British Library, Or. 6266

Katalogeintrag: Ellis & Edwards, *A descriptive List*, 14.⁷⁰ Der Text des *Kitāb al-Mu’attirāt* befindet sich auf f. 81a–93b; beschrieben in weitgehend unpunktierter *nash* über 20 Zeilen pro Seite; f. 85b ist unbeschrieben; f. 91 ist ein kleines Stück Papier mit Anmerkungen. Die Abschrift enthält umfangreiche Randbemerkungen, die sich auch noch einmal am Rand der im Kodex folgenden Abschrift von Bukurīs *Miṣbāḥ* (f. 98a–129a) zwischen den Glossen des Superkommentars – also des Kommentars zu Bukurīs Schrift – finden. Rezeptionsge-

⁷⁰ Der Katalog enthält keine Angaben zu den Maßen und anderen physischen Merkmalen der Handschrift. Mir lag eine digitale Schwarz-Weiss-Kopie vor, die diesbezüglich keine Angaben zulässt.

schichtlich ist dieser Kodex aufgrund der Vielschichtigkeit der Text- und Kommentarebenen von besonderem Interesse.

Titel und Verfasser finden sich auf f. 84a:

كتاب المؤثرات // ومفتاح المشكلات

تأليف الإمام الشيخ العلامة شحاك الملحددين ولسان // المتكلمين الحسن بن

محمد الرصاص تولى الله مكافاته وجازاه مما هو أهله

والحمد لولي الحمد والأفضال // وصلوة على محمد والد خير آل

In vertikaler Richtung befinden sich auf der Titelseite zudem folgende Verse:

يفيد الغني ذلّ التعلم رفعةً من العلم لا يعلو علواً بذاته
ومن لم يذق ذلّ التعلم ساعةً يجرع كأس الغني طول حياته

لقاء الناس ليس يفيد شيئاً سواء الهديان من قبل وقال

فاقلل من لقاء الناس إلا لأحد العلم او لصالح حال

ما يصح العبد بغير الغني والغير كل الغير للقي

من عرف الله فلم تغنه معرفة الله فذاك الشقي

Sowie eine Glosse:

فصل في شرح آية الكرسي الله تعالى يتق بها وسائر كتابه من قرأها عدد حروفها //

فثلث (?) كلمته وعدد حروفها مائة وسبعون حرفاً ومن قرأها أيضاً هذا // العدد في

كثرته فرح (?) الله كثرته يكون ذلك في جوف الليل ومن قرأها عدد كلماتها // وهي

خمسون كلمة على كل شيء قليل يدرك (؟) فيه ومن قرأها عد فصولها // وهي سبعة
يوم الجمعة بعد صلاة العصر استحبت دعاه ومن كتبها بكماها في شقاف طين (؟) في
غلة لم يسوس تلك الغلة ومن كتبها وجعلها // في عتبت باب لم يدخل عليه نص تمت
ذلك

Der Text beginnt f. 84b und endet f. 93b. Dort befindet sich auch ein Kolophon, aus dem das Datum der Abschrift, Donnerstag 20. Ġumādā l-ūlā 1045/1.11.1635, hervorgeht:

تم الكتاب بمن الله وكرمه // صحة يوم الخميس لعله هو عشرين // من شهر جمادى
الأولى // سنة ١١٤٥ هـ

Scheinbar hat der Kopist für seine Abschrift zwei unterschiedliche Vorlagen benutzt, von denen aber vermutlich beide der Fassung B folgten. Dies wird aus Korrekturen deutlich, bei denen alternative Lesarten, die in unterschiedlichen Handschriften belegt sind, gegeneinander ausgetauscht wurden. Zudem dürfte in einer der beiden vermuteten Vorlagen die Passage nach *Mu'attirāt* 4:304 gefehlt haben, da der Kopist nach „*fa-baṭala iḡābuhu laḥā*“ mit „*fa-ka-dālika fa-ṣ-ṣārīf innamā yaqtaḍī kaww al-fi'l awlā bi-l-ʿadam minhu bi-l-wuḡūd*“ fortfährt, diesen Teil durchstreicht und mit „*iḡāb as-sabab wa-l-ʿilal...*“ neu ansetzt.

3. Fassung C

3.1. *Fondazione Caetani 318 (= Rossi 18) (ν)

Katalogeintrag: Renato Traini, *I manoscritti arabi di recente accessione della Fondazione Caetani*, 24f., Nr. 318/II; die Handschrift ist ein Sammelband, in dem sich das *K. al-Mu'attirāt* auf f. 224b–229b befindet. Die Handschrift weist hauptsächlich am Rand teilweise starke Beschädigung auf und wurde restauriert. Die Blattgröße beträgt

28,4×20,5 cm.⁷¹ Der Text ist auf 27 Zeilen pro Seite in dunkelbrauner, Stichworte in roter Tinte geschrieben. Die Handschrift ist sorgfältig und gut lesbar, teilweise punktiert. Der Text beinhaltet die Anmerkung, die Raṣṣāṣ' Sohn Aḥmad zugeschrieben wird. Die Passage ist mit Sigeln (حش ... مت) als Glosse (*hāṣiya*) gekennzeichnet. Insgesamt besteht eine sehr große textliche Nähe zur Handschrift SBB Glaser Nr. 194 (s. S. 44ff.). Vereinzelt wurden Korrekturen von anderer Hand vorgenommen, die einer nachträglichen Kollationierung mit einer anderen Handschrift als der Vorlage entstammen.⁷²

Titel und Autor befinden sich auf f. 224b unten:

يتلو ذلك كتاب المؤثرات ومفتاح // المشكلات

تصنيف الشيخ حسام الدين // وزين الموحد بن الحسن بن محمد بن الحسن الرصاص

رضي الله عنه وأرضاه // وجعل الجنة مسرحه ومأواه آمين آمين

والحمد لله على نعمه وأفضاله // والصلوة على محمد وآله // وحسننا الله ونعم

الوكيل ونعم المولى ونعم الوكيل

Der Text beginnt mit der *basmalah* f. 225a. Dem Kolophon auf f. 229b zufolge ist der Kopist der Abschrift 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Aḥmad b. 'Abd Allāh b. [al-Imām] Yaḥyā b. Ḥamza, der die Abschrift zu Tagesende am Sonntag, 17. Ğumādā l-ūlā, 858 H. (12.5.1454) beendete:

تمت المؤثرات بحمد الله // موجد الذوات وصلوة على // محمد صاحب المعجزات //

وآله أهل المكرمات // وصحبه وسلم // تسليماً // ولا حول // ولا قوة // إلا بالله

// العلي // العظيم

⁷¹ Da mir die Handschrift nur als Scan vorlag, übernehme ich die Maße aus dem Katalogeintrag.

⁷² Besonders deutlich macht dies der Vergleich mit der Abschrift SBB Glaser Nr. 194. Vgl. beispielsweise Raṣṣāṣ, *Mu'attirāt*, 4:276.

وكان الفراغ من رقعها آخر نهار الأحد رابع عشر شهر جمادى الأولى أحد شهور سنة ٨٥٨ هـ // بخط العبد الفقير عبد الله بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن أمير المؤمنين يحيى بن حمزة عللم يسأل من وقف على خطه هذا // الدعاء له ولوالديه بالتوفيق وبحسن الخاتمة لوالده ولجميع المسلمين أجمعين وكان والده المدرس رحمة الله عليه // ورضوانه قد كان كان شرع في نسخ هذه النسخة المباركة أعني المنهاج فوصل به إلى الاستطاعة // أو قبيلها وعاجله الأجل السابق وحكمه [ال]نافذ على جميع الخلاق فآتمه ولده قرّة عينه وقاضى د[هره؟] // إتماماً لمقصد والده رحمه الله رجاء في ثوابه لأنه كان رحمة الله عليه له مقصد صالح وعمل راجح [٠٠٠]هـ // في نسخ الكتب للأصحاب مجرد الإعانة لهم على طلب العلم الشريف فجزاه الله عنه أفضل الجزاء وكافأه بالحسن و[٠٠٠] // وجمع بيننا وبينه في مستقر رحمته ودار كرامته حيث لا يظعن النزال ولا يتغير بهم الحال اللهم أحكم وص[٠٠٠]

وصلى الله على سيدنا محمد وآله والأطهار المنتجبين الأخيار وصحبه الأبرار وسلم

تسليماً

والحمد لله مستحق الحمد والأفضال // وصلوة على محمد وآله خير آل

3.2. *SBB Glaser 194 (ب)

Katalogeintrag: Wilhelm Ahlwardt, *Kurzes Verzeichniss der Glaser'schen Sammlung arabischer Handschriften*, 33; ders., *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin* II:547, Nr. 2366, f. 4a-11a. Sammelhandschrift in dunkelbraunem, mit Ornamenten verziertem Ledereinband mit *lisān*; vereinzelt Wurm-

stiche. Der Kodex hat eine Größe von 30,5×20,5 cm. Das Papier ist hell aber braunrandig und über 26 Zeilen auf einem Textfeld der Größe 19×13–13,5 cm beschrieben. Bei der Abschrift handelt es sich um eine Reinschrift, die in gleichmäßigem, punktiertem und teilweise vokalisiertem *nash* geschrieben wurde. Die Tinte ist schwarz, Überschriften und Stichwörter rot. Die Folien haben Kustoden. In der oberen rechten Ecke von f. 5a befindet sich als Randglosse ein Ausschnitt aus Bukurī's *Miṣbāḥ*. Am Rand von f. 7a ist ein *balāġ*-Vermerk notiert. Der Text beinhaltet die Anmerkung, die Raṣṣāṣ' Sohn Aḥmad zugeschrieben wird. Die Passage ist mit Sigeln (... حشـ تـ) als Glosse (*hāṣiya*) gekennzeichnet.

Die Titelseite, f. 4a, ist aufwendiger gestaltet. In der Größe des Textfeldes ist mit einer äußeren schwarzen und zwei roten Linien ein Rahmen gezogen. An den oberen Ecken des Rechtecks befinden sich ornamentale Verzierungen. Titel und Autor befinden sich in einem umgedrehten Dreieck, dessen längere Seite die obere Kante des Rahmens bildet:

کتاب الموثرات ومفتاح المشكلات

تصنيف الشيخ الأجل حسام الدين // وزين الموحد بن الحسن بن محمد بن // الحسن

الرصاص // رصي لله عنه // وأرضاه وجعل // اللجنة مصيرة // ومأواه // آمين

Unter dem Dreieck innerhalb des Rahmens befinden sich mehrere Besitzvermerke, die darüber Auskunft geben, dass die Handschrift über mehrere Generationen im Besitz der Familie al-Ḥayyī' war:

هذا الكتاب مما تعين // إلى القسمة الشرعية مخلف // الوالد صارم الدين ابراهيم بن

عبد الله // الحبيي رحمه الله // سنة ١٠٨٦ // أحمد بن ابراهيم الحبيي لطفه الله

Darunter ein wolkenförmig eingerahmter Vers:

لذَّ يعلِي مَظْهَرِ العِجَابِ تَحدهُ عَوْنًا لَكَ فِي النَوَائِبِ

Anschließend zwei weitere Besitzvermerke:

قادرًا ه فان قيل لم جعلتم المنفصلي والشرط والداي جاديه بجدا المؤثرات ولم لم
تجعلوها مؤثرة على العتق وقد اخطبتموها معنى المؤثر فان المؤثر هو ما يظهره حكم
او صفته وقد جعلتم ذلك ثابتًا فيها قيل له اما المنفصلي فلانه فليس بدات وانما
هو صفة راجعة الى ذاتها فبما ومن حق المؤثر ان يكون ذاتًا فظهور الصفة ه
العتصاه راجع في العتق الى الذات لاجل احتضا صهما بالصفة الذي به بشرط الوجود
دون ان يكون راجعًا الى الصفة والشرط لئلا يثبت في ثبوت الاحكام والصفات وطورها
وانما هو يوجب لها وان كانت الصفة حكماً وقد ثبت لاجل الشرط في ذلك نظره هذا
الجواب لو ليد اخبر من التحسين رحمه الله ما ذكره رحمه الله من اجواب في المنفصلي يمكن
يكون جوابًا على الشرط فان الذات احتضه وهو الشرط بالاصح للاحكام والصفات هي
المؤثر في ظهور صفة الصفات والاحكام لاجل احتضا صهما بما يجري مجرى المؤثر في الحكم الذي
هو الصفة للشرط ثبت وانما الداي فقد بينا انه لا تاثير له في صفة النقل ولا في وجوده
فالخالف فيه الظاهر من الحال في غيره فهذا طريق القول في حقايق المؤثرات وما يجري
مجراها وعمد بعضها من بعض وما يختص كل واحد منهما من التاثير وقد بينا على
الكلام في ذلك على طريق الاجمال دون التفصيل والله ولي التوفيق وهو حساس وم
الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم طس مباركا فيه
وكان عام هذه السنة يوم السبت اول شهر
رمضان الكريم الذي هو من شهر سنة
اثنان واربعين بعد الالف من الهجرة
النبوية على صاحبها افضل
الصلوات واما البركات
امن اللهم امن
امن و
د ذلك خط اعر عبادهم واحوجهم الى قرع باب التفرج في لاسر الامام سر والاسر
رسول الله محمد بن النبي
وقع الله لصالح الاعمال
وعولدهم ما تعلم وما اخبره ولو كان

بلغ ما له في الامم تحت الطاعة والاسكان فقه
وولد في كرم ارضها في ارضها في الارض
ما فتح من ارضها في ارضها في الارض
ارسلهم من ارضها في ارضها في الارض
والله اعلم بالصواب

Abb. 9: Hs. SBB, Glaser 194, f. 11a (© mit freundlicher Genehmigung der Staatsbibliothek zu Berlin, Orientabteilung)

الحمد لله وحده // هذا الكتاب مما تعين [...] القاضي [...] الحبي // من مخلف
 الص (?) أحمد بن إبراهيم الحبي في القسمة الشرعية // بتاريخ شهر الحجر الحرم سنة
 ١١٠٣ (?) // اسمعيل بن صلاح الحبي لطفه الله
 الحمد لله وحده // ثم صار في ملك أفقر عباد الله // الراجي غفوره ولطفه //
 جعفر (?) محمد بن الحسين الحبي لطفه الله

Sowie ein vierter Besitzvermerk außerhalb des Rahmens:

الحمد لله // ثم صار في أفقر عباد الله الراجي غفوره ولطفه // يحيى بن عبد الله الحبي
 (?)

Der Text beginnt mit der *basmalah* f. 4b und endet f. 11a. Links und rechts neben dem dreieckig auslaufenden Kolophon sind in roter Tinte zwei Dreiecke mit kleinen ornamentalen Verzierungen. Dem Kolophon zufolge wurde die Abschrift am Samstag, 1. Ramaḍān 1042/12.3.1633 abgeschlossen:

وكان تمام هذه النسخة يوم السبت أول شهر // رمضان الكريم الذي هو من شهور سنة
 // اثنين وأربعين بعد ألف من الهجرة // النبوية على صاحبها أفضل // الصلوات وإنما
 البركات // آمين اللهم آمين // آمين

Unter den Dreiecken findet sich folgender Zusatz, aus dem der Name des Kopisten, at-Taqī b. Muḥyī d-Dīn b. al-Imām Šaraf ad-Dīn b. Šams ad-Dīn b. al-Mahdī li-Dīn Allāh hervorgeht:

وذلك بخط أفقر عباده وأحواجهم إلى قرع بابه التقى بن محيي الدين بن الإمام شرف
 الدين بن // شمس الدين بن المهدي لدين الله // وقع الله لصالح/صائح الأعمال // وغفر

له الله ما تقدم وما تأخر انه ولي ذلك

Im rechten Dreieck befindet sich ein Kollationsvermerk, demnach der Besitzer der Handschrift Ibrāhīm b. ‘Abd Allāh al-Ḥayyī’ die Abschrift am 4. Šawwāl 1042/14.4.1633 mit der Vorlage (*al-umm*) abgeglichen hat:

بلغ مقابلة على الأم بحسب الطاقة والإمكان فصح // والله الحمد كثيراً بكره وأصيلاً
 نهار الأربعاء // رابع شهر شوال الوسيم سنة ١٠٤٢ // باعثناء مالكة الفقير إلى الله
 تعالى // ابراهيم بن عبد الله الحبيي لطفه ورزقه فهم⁷³ حفظ معانيه // والعمد بما فيه
 // آمين //

Da Kopist und Besitzer nicht identisch sind, handelt es sich vermutlich um eine Auftragsarbeit. Die Schönschrift und die Gestaltung lassen ebenfalls darauf schließen, dass es sich bei dieser tendenziell fehlerreichen Abschrift um das Werk eines professionellen Schreibers handelt.

3.3. *Ambrosiana ar. D 552 (ج)

Katalogeintrag: Löfgren & Traini, *Catalogue* II:410, Nr. 808/V.⁷⁴ Abschrift auf f. 71a–82a in einer Sammelhandschrift.⁷⁵ Der Kodex befindet sich in einem braunen, mit Ornamenten verzierten Ledereinband mit *lisān*. Der Einband weist einzelne Wurmstiche auf. Die Seiten haben eine Größe von 21×14 cm, und der Text des *Kitāb al-Mu’attirāt* ist über 16–21 Zeilen auf einem Textfeld von 15–16×10–11 cm geschrieben; bei f. 76 ist das Papier um den Text herum am oberen Rand abgerissen und am äußeren und unteren Rand abgeschnitten, die Textfeldgröße beträgt hier 14×10 cm; das Papier von f. 82 ist unter dem Textfeld abgeschnitten. Der teilweise punktierte *nash* der

⁷³ *sup. l.*

⁷⁴ Dort eine kurze physische Beschreibung, die hier um weitere Details ergänzt wird.

⁷⁵ Fälschlicherweise gibt der Katalog f. 72–82a an; vgl. Löfgren/Traini, *Catalogue* 2, 410.

Handschrift ist sorgfältig in schwarzer Tinte geschrieben, einzelne Stichwörter und Teile der Gliederungselemente in roter Tinte. Auch diese Abschrift wurde mit dem Text einer anderen Fassung kollationiert, wie aus der nachträglichen Änderung der Variante von Fassung C in 4:176f. (*ka-mā lā yaḥṣunu*) zugunsten der Lesart der übrigen Fassungen (*li-anna... yaqbuḥu*, wobei hier *lā yaḥṣunu* anstelle von *yaqbuḥu* belassen wird) hervorgeht.

Titel und Autor finden sich auf auf f. 71a:

كتاب المؤثرات // ومفتاح المشكلات

تصنيف الشيخ الأجل حسام الدين // وزين الموحد بن الحسن بن // محمد بن الحسن
 // الرصاص رضي الله عنه وأرضاه وجعل إلى // اللجنة مسرحه ومأواه أمين آمين
 والحمد لله على كل حال من الأحوال // وصلوته على سيدنا محمد وآله خير آل

Die erste Textseite beginnt auf f. 71b mit der *basmalah* und endet f. 82a. Dort findet sich unter dem Text ein Kolophon, der den Abschluss der Abschrift auf einen Sonntag im Rabīʿ al-āḥar 883⁷⁶ (Juli 1487) datiert:

تم الكتاب بمن الله العزيز الوهاب وكان الفراغ من رقمه يوم // الأحد في شهر ربيع الآخر
 الذي من شهور سنة ٨٨٣ هـ غفر الله لكاتبه ولما لكه // ولوالديه ولجميع المسلمين
 آمين آمين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

Rechts daneben befindet sich ein Lesevermerk, dem zufolge der Text der Handschrift an einem Donnerstag im Rabīʿ al-āḥar 883⁷⁷ (Juli 1487) vorgetragen wurde:

يحد قراءة وقصاصة // على نسخة صحيحة بحسب // الطاقة والإمكان يوم //

⁷⁶ Folglich an einem der vier Sonntage 4., 11., 18. oder 25.4.883 H.

⁷⁷ Folglich an einem der vier Donnerstage 8., 15., 22. oder 29.4.883 H.

الخميس في شهر ربيع // الآخر الذي هو من // شهر سنة ٨٨٣

3.4. *Ambrosiana ar. A 84 (ي)

Katalogeintrag: Löfgren & Traini, *Catalogue* II:44, Nr. 84/VI;⁷⁸ Griffini 155–7, Nr. 54 (84 vi). Der Kodex befindet sich in rotbraunem, mit Ornamenten verziertem Ledereinband, der am oberen Rand Wurmstiche aufweist. Das *Kitāb al-Mu'attirāt* befindet sich auf f. 126a–135a der Sammelhandschrift;⁷⁹ f. 130 enthält einen anderen Text. Die Papiergröße beträgt 20×13,5 cm und ist auf einem Textfeld der Größe 17,5×10 cm beschrieben. Der mit schwarze Tinte in *nash* geschriebene Text erstreckt sich über 25–26 Zeilen pro Seite. Titel ohne Verfasserangabe auf f. 126a:

كتاب المؤثرات ومفتاح المشكلات

Unmittelbar darunter beginnt der Text mit der *basmalah*. Auch wenn sich die Handschrift eindeutig zur Fassung C zuordnen lässt, weist sie teilweise besondere Eigenheiten auf. Möglicherweise ist dies auch darauf zurückzuführen, dass die Kopie ohne große Sorgfalt erstellt wurde. So finden sich beispielsweise zahlreiche sogenannter *sauts du même au même*.⁸⁰ An den Seitenübergängen (also nicht nur an den Folienübergängen) werden meistens zwei Wörter wiederholt. Die Abschrift selbst ist nicht datiert, lässt sich aber zeitlich durch die vorangehende Abschrift des selben Kopisten aus dem Jahr 878/1473 einordnen.⁸¹ Aus einem Vermerk auf f. 135a geht hervor, dass der Text ausgehend von dieser Abschrift zwischen dem 28. Dū l-Qa'da 1047/13.4.1638 und dem 2. Muḥarram 1048/16.5.1638 studiert wurde:

[...] في قراءة // الشرح على الوالد // حفظه الله يوم // الإثنين ٢٨ // القعدة سنة

⁷⁸ Dort eine kurze, hier um einige Details ergänzte Beschreibung.

⁷⁹ Griffini, „I manoscritti“, 155 gibt fälschlicherweise f. 125–34 an.

⁸⁰ Zu diesem verbreiteten Kopistenfehler vgl. Gacek, „Taxonomy“, 222, François Déroche (Hg.), *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Paris 2000, 214.

⁸¹ Vgl. auch Griffini, „I manoscritti“, 157; Löfgren/Traini, *Catalogue* 2, 44 nennen kein Datum.

١٠٤٧ // [...] الله و//التمام اتمناه // بمن الله يوم // الربوع // ١٢ محرم سنة ١٠٤٨

[...]

4. Kontaminierte Fassungen

4.1. *Ṣanʿāʾ, Maktabat al-Ġāmiʿ al-Kabīr (Ṣ) Nr. 649*

Katalogeintrag: Ruqayhī, *Fihrist* 719; Mikrofilm in Mašhad, Āstān-i Quds, Katalogeintrag bei Muḥammad Wafādār Murādī, „*Fihrist-i ālifbāʾ-yi mikrūfilm-hā-yi tahiyya šude az Kitābhāna-yi Ġāmiʿ Ṣanʿāʾ*“, 165. Die Abschrift befindet sich auf f. 61b–82a einer Sammelhandschrift. Das leicht gelbliche Papier ist in sehr gutem Zustand und wurmstichlos, die Ecken sind gleichmäßig abgerundet. Die Seitengröße beträgt 13×20 cm. Das Textfeld umgibt einen großzügigen, breiten Rand. Der Text ist in schwarzer Tinte über 15–20 Zeilen geschrieben, den Text gliedernde Stichworte teilweise auch in roter Tinte. Überschriften oder Teile von ihnen haben meist die Größe von zwei Zeilen. Die Schrift ist sehr sorgfältig und gut lesbar, teilweise auch punktiert. Am Ende der Folien befinden sich Kustoden. Titel und Autor finden sich auf f. 61b:

كتاب المؤثرات // ومفتاح المشكلات // تأليف // الشيخ الأجل الأوجه الأحمد //
العلامة حسام الدين عماد الموحدين // الحسن بن محمد الرصاص رضي // الله عنه
آمين

Darunter schließen sich folgende Verse an:

ينسكم الله في القبورا وأنهر النفس عن هواها
أيضاً الشياطين من غواها فزائل النفس في مناها
ونصحي لك فهو غرورا اتق بمولاك في أمورا
واحب الناس في القبورا فلا نفاعه ولا ضرورا

إلا من الرب هو غفورا وبعد نسألك يا الدهر تغفر لنا

الذنب والملاهي وذنّب عمد وذنّب ساهي وأفضل

صلاتي على محمد خير البريّة محمد أحمد

الظهر⁸² الطهر هو مجدد بعثناه لنائم وسائر (?)

الدهورا

Der Text beginnt mit der *basmalah* auf f. 62a und enthält die Anmerkung, die Raṣṣāṣ' Sohn Aḥmad zugeschrieben wird. Das Alter der Abschrift geht aus dem Kolophon hervor, der auf Samstag, 8. Šafar 921/24.3.1515 datiert ist. Der Kopist ist Šālīḥ b. al-Ḥāḡḡ al-Waḥāš b. Ḥaḥṣ b. Sa'īd aš-Šurayḥī:

تم الكتاب بحمد الله ومنه // بخط مالكة أستر دينه // إلى رحمة ربه // الفقير إلى كرم

// الله تعالى // الفقيه // صالح بن الحاج الوشاح // بن حفص بن سعيد الشريحي //

بتاريخ يوم السبت // ثمانية أيام من شهر صفر من شهور سنة // أحدا وعشرين وتسع

مائة

Bei dieser Abschrift handelt es sich um eine Kontamination der Fassungen B und C. Im Text finden sich die Varianten beider Fassungen häufig unmittelbar hintereinander und bilden so ungrammatische Konstruktionen.

⁸² a.c. المهدي.

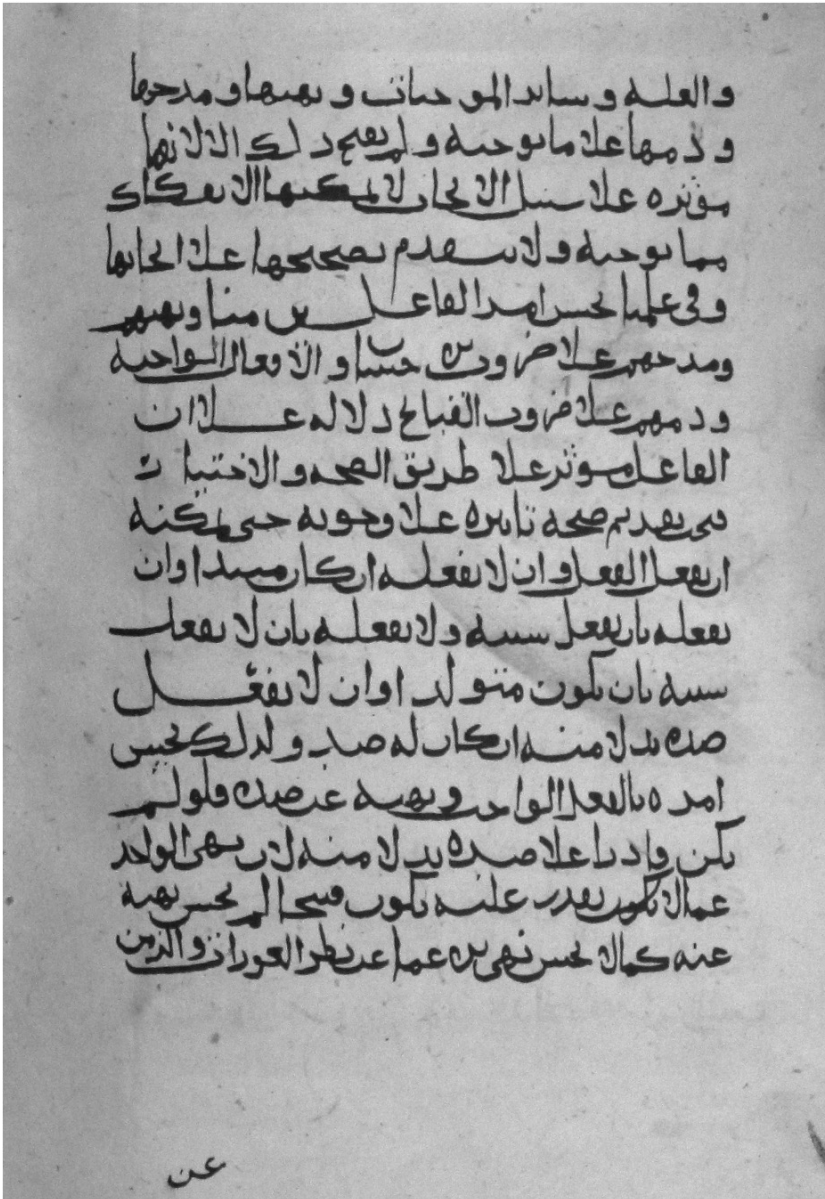


Abb. 10: Hs. Ṣanʿā, Maktabat al-Awqāf Nr. 649, f. 73b zeigt in Z. 15–17 eine kontaminierte Textstelle; vgl. Kap. 4, Z. 176f. der Edition
 (© mit freundlicher Genehmigung des Awqāf-Ministeriums, Ṣanʿā)

5. Nicht zuordenbare Abschriften

5.1. *Biblioteca Vaticana 1361 (ف)

Katalogeintrag: Giorgio Levi Della Vida, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana*, 206.⁸³ Fragment des *Kitāb al-Muʾat-tirāt* von lediglich einem Folio (f. 295). Mit dicker Feder dicht geschriebener *nash* in vermutlich schwarzer Tinte, Kapitelüberschriften und Stichwörter vermutlich rot.⁸⁴ Titel und Verfasser befinden sich auf f. 295a:

كتاب المؤثرات ومفتاح المشكلات

تأليف الشيخ الإمام حجة الإسلام // شمس المجلس العلمية زين المدارس العدلية //
 حسام الدين قامع المبتدعة والملحدین // شبا الأدلة والبراهین أبي محمد الحسن // بن
 محمد بن أبي بكر الرصاص // رضي الله عنه وأرضاه والحمد لله وحده وصلواته //
 على خير خلقه محمد وآله وسلم تسليما مباركا
 كتاب الوضوء شروطه التكليف

Der Text auf f. 295b erstreckt sich über 23 Zeilen. Zur Datierung finden sich keine Hinweise. Eventuell gehört die Abschrift der Fassung B an, da es Gemeinsamkeiten mit der Abschrift و gibt. Für ein abschließendes Urteil ist aber die verbleibende Textmenge zu gering. Unten links auf f. 295b findet sich in vertikaler Schreibrichtung noch folgender Text:

بسم الله // الرحمن الرحيم و// به نستعين // وصلى الله على // سيدنا محمد وآله //

⁸³ Der Katalog enthält keine Angaben zu den Maßen und anderen physischen Merkmalen der Handschrift. Mir lag eine Schwarz-Weiß-Kopie vor, die diesbezüglich keine Angaben zulässt.

⁸⁴ In der Kopie sind diese Passagen entweder kaum oder gar nicht mehr sichtbar.

[...]

6. Nicht eingesehene Handschriften

6.1. *Ṣanʿāʾ, Maktabat al-Ġāmiʿ al-Kabīr (Ġ) Nr. 754*

Katalogeintrag: ʿĪsāwī, *Fihris* I:274f.⁸⁵ Das *Kitāb al-Muʾaṭṭirāt* befindet sich auf f. 114ff. und ist auf Blättern der Größe 10×15 cm über 14 Zeilen geschrieben.⁸⁶ Die Abschrift entstand um die Zeit Rabīʿ al-awwal 682/Juni 1283.

6.2. *Ṣaʿda, Maktabat Āl al-Hāšimī*

Katalogeintrag: Wağīh, *Mašādir* I:365, Nr. 177/3. Abschrift einer Sammelhandschrift datiert auf 953/1546.⁸⁷ Eventuell wird in dieser Handschrift al-Ḥasan b. Aḥmad ar-Raṣṣāṣ als Autor genannt.⁸⁸

6.3. *Ṣaʿda, Maktabat Āl al-Hāšimī*

Katalogeintrag: Wağīh, *Mašādir* I:366, Nr. 181/2. Abschrift einer Sammelhandschrift kopiert von Aḥmad b. Yaḥyā al-ʿAlawī.⁸⁹

6.4. *Ṣaʿda, Maktabat Āl al-Hāšimī*

Katalogeintrag: Wağīh, *Mašādir* I:368, Nr. 188/2. Abschrift einer Sammelhandschrift datiert auf 1062/1652, kopiert von Šāliḥ b. al-Ḥusayn al-ʿAnṣī.⁹⁰

6.5. *Ḍaḥyān, Maktabat Muḥammad b. ʿAbd al-ʿAzīm al-Hādī*

Katalogeintrag: Wağīh, *Mašādir* I:536, Nr. 491/3. Abschrift einer Sammelhandschrift datiert auf 953/1546.⁹¹

⁸⁵ Die *Muʾaṭṭirāt*-Abschrift wird nicht – wie sonst im Katalog üblich – als separater Titel aufgenommen, sondern am Ende des Eintrags des im Kodex vorausgehenden Textes, al-Ḥākim al-Ġišūmīs *Taḥkim al-ʿuqūl*, genannt.

⁸⁶ Vgl. Aḥmad Muḥammad ʿĪsāwī, *Fihris al-maḥṭūṭāt al-Yamaniyya li-Dār al-Maḥṭūṭāt wa-l-Maktaba al-Ġarbiyya bi-l-Ġāmiʿ al-Kabīr Ṣanʿāʾ* 1, Qum 2005/1426, 275.

⁸⁷ Vgl. Wağīh, *Mašādir* 1, 365.

⁸⁸ Vgl. AMZ 344, dort wird eine solche Handschrift in der Maktabat Āl Hāšim genannt, die eine Datierung aus dem Jahr 953 enthält. Der Katalogeintrag gibt jedoch keinen Hinweis, der dies bestätigen könnte.

⁸⁹ Vgl. Wağīh, *Mašādir* 1, 366.

⁹⁰ Vgl. Wağīh, *Mašādir* 1, 368.

⁹¹ Vgl. Wağīh, *Mašādir* 1, 536.

6.6. *Kairo, Dār al-Kutub, Ğ 4299*

Katalogeintrag: Fu'ād Sayyid, *Fihrist al-maḥṭūṭāt. Našrat bi-l-maḥṭūṭāt allatī iqtanathā ad-Dār min sana 1936–1955* III:140. Abschrift auf f. 108–110 einer Sammelhandschrift. Die Seiten mit einer Größe von 27×20 cm sind über 40 Zeilen beschrieben; am Rand befinden sich Glossen; zum Ende hin ist die Abschrift in schlechterem Zustand.⁹²

C. CHRONOLOGISCHE ÜBERSICHT DER ÜBERLIEFERTEN TEXTZEUGNISSE

	<i>Kitāb al-Mu'attirāt</i>	<i>K. Mišbah az-zulumāt</i>
6./12. Jh.	Mailand, Ambrosiana ar. E 460	
~644/1246	Mailand, Ambrosiana ar. F 177	
682/1283	Ṣan'ā', MĜK(Ĝ) Nr. 754	
813/1411	Ṣan'ā', MĜK(Š), Nr. 688	
858/1454	Rom, Fondazione Caetani 318	
862/1458	Ḍaḥyān, Maktabat M. b. 'Abd al-'Azīm al-Ḥādī	
863/1459		Ḍaḥyān, Maktabat M. b. 'Abd al-'Azīm al-Ḥādī
~878/1473	Mailand, Ambrosiana ar. A 84	Mailand, Ambrosiana ar. A 84
883/1487	Mailand, Ambrosiana ar. D 552	
885/1480		Mailand, Ambrosiana ar. D 552
907/1502	IZBACF CD Nr. 334:3	

⁹² Vgl. Sayyid, *Fihrist al-maḥṭūṭāt. Našrat bi-l-maḥṭūṭāt allatī iqtanathā ad-Dār min sana 1936–1955* 3, Kairo 1383/1963, 140.

907/1501	Şan‘ā’, MĠK(Ġ) Nr. 3255	
921/1515	Şan‘ā’, MĠK(Š) Nr. 649	
922/1516	Mailand, Ambrosiana ar. F 122	Mailand, Ambrosiana ar. F 122
926/1578		Şan‘ā’, MĠK (unbekannte Signatur)
953/1546	Şa‘da, Maktabat Āl al- Hāšimī	
953/1546	Daḥyān, Maktabat M. b. ‘Abd al-‘Aẓīm al-Hādī	
986/1578		Şan‘ā’, MĠK(Š), Mağāmi‘ 65
1000/1592	Kairo, Dār al-Kutub M 108	
1040/1630 -1?		Ta‘izz, Maktabat M. b. Yaḥyā b. al-Muṭaḥhar
1042/1633	Berlin, SBB Glaser 194	
1043/1633		al-Ġurfa: Maktabat ‘Ay- darūs b. ‘Umar al-Ḥibšī
1043/1634		Şan‘ā’, MĠK(Ġ), Nr. 683
1043/1634		Şan‘ā’, MĠK(Š) 624
1045/1635	London, British Library, Or. 6266	London, British Library, Or. 6266
1049/1639		Mailand, Ambrosiana ar. D 479
1052/1642		Şan‘ā’, Maktabat M. b. M. al-Kibsi
1062/1652	Şa‘da, Maktabat Āl al- Hāšimī	Şa‘da, Maktabat Āl al- Hāšimī, Mağmū‘ Nr. 185
1073/1662		Leiden UB, Or. 6355
1073/1663		IZBACF CD Nr. 415:5

n.d.	Mailand, Ambrosiana ar. E 341
n.d.	Biblioteca Vaticana 1361
n.d.	Şa ^ˆ da, Maktabat Āl al- Hāsimī
n.d.	Kairo, Dār al-Kutub Ğ 4299
n.d.	Şan ^ˆ ā ^ˆ , MĜK(Ĝ) Maġmū ^ˆ Nr. 3196
n.d.	Ambrosiana ar. E 268

D. EDITIONSPRINZIPIEN

Die unterschiedlichen Fassungen wurden anhand separativer Varianten identifiziert. Das stemmatische Verhältnis der einzelnen Fassungen zueinander konnte jedoch nicht geklärt werden, da das Material keine eindeutige Schlussfolgerung, sondern mehrere Hypothesen über mögliche Abhängigkeitsverhältnisse erlaubt. Die Varianten stehen sich häufig gleichwertig gegenüber und die Häufigkeit ihrer Belege liefert kein ausreichendes Kriterium, um einer den Vorzug zu geben. Deshalb habe ich mich entschieden, den Hyperarchetypen einer Fassung zu rekonstruieren, um nicht selbst eine kontaminierte Fassung zu erstellen.

Bei der Handschrift Ambrosiana ar. F 177 (İ) handelt es sich um die älteste sicher datierbare Handschrift und Ambrosiana E 460 (o) wurde vermutlich noch zu Lebzeiten von Raşşāş kopiert. Der gemeinsame Hyperarchetyp beider Handschriften ist daher das älteste nachweisbare Textstadium, dessen Rekonstruktion in der Edition erstellt werden soll. Darüber hinaus liegt mit der Handschrift MĜK(Ĝ) Maġmū^ˆ Nr. 3255 (ġ) eine Textversion vor, die zwar einer anderen Fassung angehört, jedoch durch die Kollation mit dem Autographen und den dabei vorgenommenen Emendationen zahlreiche Hinweise über den ursprünglichen Autorentext enthält.

Zur Erstellung eines Textes, der in dieser Form annähernd historisch existiert haben dürfte, wurden bei der Edition die folgenden Prinzipien befolgt: Die Handschrift o wurde als Leithandschrift gewählt, da es sich um eine Abschrift von sehr guter Qualität handelt. Der edierte Text weicht dann von o ab, wenn sich die dort belegte

Alternative aufgrund der übrigen Textzeugnisse als eine Eigenheit dieser Handschrift erweist. Stehen sich zwei gleichermaßen stimmige Lesarten in $\dot{\text{ا}}$ und ا gegenüber und sind jeweils beide in weiteren Handschriften belegt, wird die Variante in $\dot{\text{ا}}$ zugunsten der von ا dann vorgezogen, wenn sie in der mit dem Autographen kollationierten Handschrift $\dot{\text{ع}}$ belegt ist.⁹³

Wird dennoch im edierten Text aufgrund inhaltlicher Kriterien eine Lesart aufgenommen, die sich in keiner der beiden Handschriften der Fassung A findet, dann wird diese als eine Konjekture am hypothetischen Hyperarchetypen behandelt und auch als solche mit spitzen Klammern $\langle \dots \rangle$ markiert. Dadurch soll deutlich werden, dass sich die entsprechende Passage für den rekonstruierten Hyperarchetypen historisch nicht nachweisen lässt. Textpassagen, die aufgrund materieller Schäden einer Handschrift nicht mehr lesbar sind, werden mit einem \ddagger markiert.

In die Edition wurden fast alle konsultierten Manuskripte einbezogen, so dass sich der Leser ein Bild von den Varianten der anderen Fassungen machen kann. Lediglich die kontaminierte Handschrift MĠK(Š) 649, die durch eine Vermischung unterschiedlicher Lesarten teilweise unverständliche Passagen produziert, sowie die Handschrift British Library Or. 6266 wurden nicht in den Apparat aufgenommen. Letztere wäre aufgrund der umfangreichen Glossen sinnvollerweise im Rahmen der (Super-) Kommentarliteratur zum *Kitāb al-Muʿaṭṭirāt* zu untersuchen.

Die Edition hat insgesamt drei Apparate. Der erste gibt jeweils an, welche Manuskripte für den edierten Text vorliegen. Der zweite ist ein negativer Variantenapparat. Im dritten Apparat werden Glossen aufgenommen, die den entsprechenden Textpassagen mit Fußnoten zugewiesen werden.

Die Orthographie wurde im edierten Text vereinheitlicht oder modernisiert. Dies betrifft zum einen defektive Schreibweisen für

⁹³ Die Abschrift MĠK(Ġ) ($\dot{\text{ع}}$) wurde deshalb nicht als Leithandschrift gewählt, weil eine Kollation mit dem Autographen allein noch keine Garantie dafür ist, dass sie den Autographen auch tatsächlich authentisch wiedergibt. Eine Rekonstruktion des ältesten historisch nachweisbaren Textstadiums war daher nur anhand des Hyperarchetypen der Fassung A möglich. Da der auf diese Weise edierte Text aber kaum Abweichungen zur Textfassung der Handschrift $\dot{\text{ع}}$ nach deren Kollation mit dem Autographen aufweist, dürfte der rekonstruierte Text an den ursprünglichen Autortext sehr nahe kommen.

alif, die finale Schreibung ۱ für *alif maqṣūra* (ى), die Schreibung des *hamza* (insbesondere in finaler Position) sowie die Endung ة für ۱ة. Beispiele für diese Adaptionen sind:

<i>Handschriften</i>	<i>Edition</i>
سبحنه	سبحانه
ثلثة	ثلاثة
تعالى	تعالى
ذالك	ذلك
أخرا	أخرى
مجرا	مجرى
أولا	أولى
أعما	أعمى
معنا	معنى
متا	متى
يتاها	يتاهى
اقتضا/اقتضآ	اقتضاء
رجا	رجاء
انتقا/انتقآ	انتقاء
إسآت	إساءات
هئة	هيئة
لئن	لأن
سوا	سوى/سواء
شي	شيء
الحياة	الحياة

In Ambrosiana ar. E 460 wird *alif maqṣūra* häufig als *yāʾ* dargestellt (z.B. ىلى für على, ىلى für إلى oder ىخرى für أخرى etc.).

Folgende Siglen werden für die Handschriften benutzt:

Ambrosiana ar. A84	ي
Ambrosiana ar. D 552	ج
Ambrosiana ar. E 341	ط
Ambrosiana ar. E 460:	ه
Ambrosiana ar. F 122	و
Ambrosiana ar. F 177:	أ
Biblioteca Vaticana 1361	ف
Dār al-Kutub M 108	ق
Fondazione Caetani 318	ر
IZBACF CD Nr. 334:3	د
MĠK(Ġ) <i>Maġmūʿ</i> Nr. 3255	غ
MĠK(Š) Nr. 688	ش
Maktabat Muḥammad b. ʿAbd al-ʿAzīm al-Hādī	ض
SBB Glaser 194	ب

KAPITEL DREI

IDEENGESCHICHTLICHE VERORTUNG

A. EINFLÜSSE BAHŠAMITISCHER THEOLOGIE IM DENKEN RAŠŠAŠ'

Bereits die erste bislang edierte Schrift von al-Ḥasan ar-Raššās, *al-Barāhīn az-zāhira al-ġaliyya 'alā anna l-wuġūd zā'id 'alā l-māhiyya*, zeigt, dass sein Denken vom Einfluss bahšamitischer Theologie geprägt ist.¹ In diesem Text widerlegt er eine Passage aus Ibn al-Malāḥimīs *Tuḥfat al-mutakallimīn fī r-radd 'alā l-falāsifa*, in der Letzterer der philosophischen These widerspricht, dass die Existenz etwas zusätzliches zur Essenz eines Dings sei.² Ibn al-Malāḥimī vertritt hingegen die These, dass die Existenz die Realität (*ḥaqīqa*) eines Dings ist, als die dieses Ding kognitiv erfassbar ist.³ Diese Theorie lief gleichzeitig auf eine Kritik der bahšamitischen Lehre hinaus, derzufolge die Existenz ein Attribut zusätzlich zur Essenz ist und derzufolge auch inexistenten Dinge eine gewisse Realität besitzen, da über sie bereits Aussagen getroffen werden können. Diese Auffassung verteidigt wiederum Raššās in seiner Replik.

Am deutlichsten lässt sich Raššās' theologische Prägung anhand des wohl charakteristischsten Merkmals bahšamitischer Lehre aufzeigen, nämlich ihrer spezifischen Attributenlehre. Sie stellt eine originäre Antwort auf bestimmte theologische Probleme dar, deren Lösung bis in die Zeit Abū Hāšims auch nicht zur Zufriedenheit vorangegangener Generationen von Theologen gelungen war. Dies betraf u.a. die Frage, wie Gottes ewige Attribute zu konzeptualisieren sind. Weder die Annahme, dass diese durch ein Akzidens verursacht würden, noch die Vorstellung, dass Gott ein ewiges, entitatives Wissen besitzen könnte, waren akzeptabel, da dies gegen das monotheistische Bild Gottes als einzigem ewigen Wesen verstieß.⁴ Eine

¹ Vgl. Ansari, „*Al-Barāhīn al-zāhira*“, 337–48.

² Hg. Hassan Ansari & Wilferd Madelung (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies 7), Teheran 2008, die widerlegte Passage findet sich S. 63–5 der Edition.

³ Ebd. S. 61f.

⁴ Unterschiedliche Lösungsansätze vorangegangener mu'tazilitischer Denker zu den aufgeworfenen Problemen lassen sich in einem gewissen Umfang auf der

andere Frage bestand darin, was es eigentlich bedeutet, dass ein Mensch etwas weiß oder dass er handlungsfähig ist. Einerseits nahm man an, dass diese Attribute des Menschen durch Akzidenzien bewirkt werden, deren Substrat einzelne Teile des menschlichen Körpers sind. Wenn man aber beispielsweise das Herz als das Substrat des Akzidens des Wissens betrachtet, wie ist es dann ontologisch zu verstehen, dass man den Menschen als Ganzes und nicht nur sein Herz als wissend bezeichnet?

Abū Hāšim näherte sich diesen Fragen mit einer neuen konzeptuellen Modellierung der Attribute: Linguistische Ansätze aufgreifend betrachtete er die Attribute als Zustände (*aḥwāl*). Die Konzeption der Attribute als Zustand löste das Dilemma, welches Gottes ewige Attribute den Theologen stellte: Zustände sind nach der zeitgenössischen Kosmologie keine Entitäten, da über die Grenzen der Mu'tazila hinaus allein Substanzen und Akzidenzien als entitative Dinge betrachtet wurden. Auf diese Weise gelang es, Gott von Ewigkeit her bestimmte Attribute zuzusprechen, ohne gleichzeitig die ewige Realität einer weiteren Entität zu affirmieren.⁵ Abū Hāšims Modell fand den Zuspruch seiner Anhänger und setzte sich als die Attributenlehre der bahšamitischen Schultheologie durch. Auch in Raššās' Theologie spielt sie eine zentrale Rolle und er widmete ihr eine eigene Schrift mit dem Titel *Kayfiyyat kašf al-aḥkām wa-š-šifāt 'an ḥašā'iš al-mu'attirāt wa-l-muqtaḍiyāt*. Da sich auch Teile des *Kitāb al-Mu'attirāt* inhaltlich innerhalb dieses Systems bewegen, sollen hier kurz die wesentlichen Aspekte der *aḥwāl*-Theorie resümiert werden.

Raššās leitet in seiner Abhandlung zur Attributenlehre verschiedene Kategorien von Attributen anhand der möglichen Modalitäten ihrer Aktualität ab. Demnach gibt es kontingente (*tābita 'alā sabīl al-*

Grundlage von Aš'arīs *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn* (hg. Hellmut Ritter, Istanbul 1929–1933 in drei Bänden) rekonstruieren. Eine Zusammenfassung verschiedener Ansätze findet sich in Richard M. Frank, *Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany 1978, 8–28; ders., „Abu Hashim's Theory of 'States'. Its Structure and Function“, in *Actas do IV congresso de estudos árabes e islâmicos Coimbra - Lisboa 1968*, Leiden 1971, 90 [Nachdruck in: *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'arī. Texts and Studies in the Development and History of Kalām* 2, hg. Dimitri Gutas, Aldershot 2007]; Daniel Gimaret, „La théorie des *aḥwāl* d'Abū Hāšim al-Ġubbā'ī d'après des sources aš'arites“, *Journal Asiatique* 258 (1970), 49–57.

⁵ Frank, *Beings*, 19–27; ders., „Abu Hashim's Theory“, 92–4.

ğawāz) neben notwendigen (*tābita ‘alā sabīl al-wuğūb*) Attributen, je nach dem jeweiligen zeitlichen Verhältnis, in dem ein Attribut möglich und notwendig wird. Raṣṣāš zufolge sind Attribute kontingent, wenn ihre Notwendigkeit von der Möglichkeit ihrer Aktualität losgelöst ist (*yağūzu tarāhī wuğūbihā ‘an ġawāzihā*) – oder anders gesagt, wenn sie unabhängig davon, dass sie möglich sind, nicht notwendig sein müssen. Bei notwendigen Attributen besteht diese Loslösung hingegen nicht.⁶ Kontingente Attribute können entweder unmittelbar im Moment ihrer Möglichkeit oder aber zu einem späteren Zeitpunkt aktualisiert werden.⁷ Die notwendigen Attribute werden wiederum ausdifferenziert in solche, die aktualisiert werden können, nachdem sie zuvor unmöglich waren (*wāğiba ba‘da stiḥāla*), und solche, die zeitlos notwendig sein können (*wāğiba lā ba‘da stiḥāla*).⁸ Diesen unterschiedlichen Attributengruppen ordnet Raṣṣāš spezifische Kategorien von Attributen zu, die im Hinblick auf die Modalität ihrer Aktualisierung die entsprechenden Bedingungen erfüllen. Abgesehen von kleineren Modifikationen, mit denen Raṣṣāš sich jedoch immer noch innerhalb des bahšamitischen Systems bewegt, kommt seine Modellierung dem System der *aḥwāl*-Theorie, wie es in der Literatur beschrieben wird, sehr nahe.⁹

⁶ Raṣṣāš, *Kayfiyyat kašf al-aḥkām wa-š-šifāt ‘an ḥašā’iṣ al-mu’attirāt wa-l-muq-taḍiyyāt*, Hs. Berlin, Glaser 29, f. 1b–2a.

⁷ Raṣṣāš, *Kayfiyya*, f. 1b: “*wa-hiya lā tahlū imma an yağibu tarāhī wuğūbihā ‘an ġawāzihā aw lā yağibu tarāhī wuğūbihā ‘an ġawāzihā*”.

⁸ Raṣṣāš, *Kayfiyya*, f. 2b.

⁹ Bis heute einschlägig ist die Studie zur bahšamitischen Attributenlehre von Richard Frank (*Beings*). Wie schon in seinem zuvor erschienenen Aufsatz („Abu Hashim’s Theory“) rekonstruierte Richard Frank ein kohärentes Modell von Abū Hāšims Attributenlehre nicht aus einer systematischen Abhandlung, sondern weitgehend aus den Versatzstücken zur *aḥwāl*-Theorie, die sich in der bahšamitischen Literatur von ‘Abd al-Ġabbār und seinen Schülern verstreut findet. Zuvor hatte bereits Daniel Gimaret („Théorie des *aḥwāl*“) eine Studie zur bahšamitischen Attributenlehre vorgelegt, sich dabei jedoch aš‘aritischer Quellen bedient. Die neueste und wohl ausführlichste Arbeit zu Attributenlehre ist Ahmed Alami, *L’ontologie modale. Étude de la théorie des modes d’Abū Hāšim al-Ġubbā’i*, Paris 2001, in der dieser die von Frank entwickelte Typologie der Attribute verwirft (Alami bezieht sich in erster Linie auf Franks Artikel „ḥāl“ in der französischen Ausgabe von *EP* – vgl. Supplement (12), 343–8 der englischen Ausgabe) und lässt in seiner Studie die englischsprachige Literatur, also auch Franks Monographie, weitgehend unberücksichtigt). Seine Kritik richtet sich in erster Linie gegen die Klassifizierung der Attribute nach ihrer jeweiligen Ursache, die aus seiner Sicht der bahšamitischen Ontologie nicht gerecht wird (vgl. Alami, *Ontologie*, 210–5). Allein aus Raṣṣāš’ Systematisierung der Attribute in der *Kayfiyya* scheint diese Kritik jedoch nicht

Die Attribute lassen sich nach bahšamitischer Lehre in mehrere Kategorien differenzieren. Unter dem Attribut der ersten Kategorie versteht die Bahšamiyya die essenzielle Charakteristik jeder Entität (*mā huwa ‘alayhi fi dātihī*), die auch als das Attribut der Essenz (*ṣifat ad-dāt*) bezeichnet wird. Durch diese Charakteristik unterscheidet sie sich von jeder anderen Entität. Deshalb hat dieses Attribut auch schon vor der Existenz Aktualität, da beispielsweise die Farbe Rot von der Farbe Schwarz unterscheidbar ist, ohne dass dafür eine rote und eine schwarze Substanz existent sein müssten. Ihre Aktualität ist an keine Bedingung geknüpft und bedarf keiner entitativen Ursache (*mu’attir*).¹⁰

Das Attribut der Essenz wirkt wiederum als Ursache für weitere Attribute, die es im Moment der Existenzentwerdung notwendigerweise nach sich zieht. Daher wird diese Kategorie von Attributen *aṣ-ṣifāt al-muqtaḍāt* oder einfach nur *al-muqtaḍā* genannt (von *iqtaḍā* = „nach sich ziehen“).¹¹ Da die Existenz ebenfalls als ein Attribut betrachtet wird, definiert Raṣṣās den *muqtaḍā* als ein Attribut, das bei einer Essenz aufgrund ihrer Spezifizierung durch ein anderes Attribut (nämlich das Attribut der Existenz) notwendig wird.¹²

Eine dritte Kategorie bilden die Attribute zusätzlich zum Attribut der Essenz, deren Aktualität durch eine entitative Determinante (*ma’nā*), d.h. ein Akzidens verursacht wird und die deshalb als *ṣifāt ma’nawīyya* bezeichnet werden. Ein Attribut dieser Kategorie ist kontingent, da seine Ursache kontingent ist. Sobald das sie verursachende Akzidens aber existiert, wird das Attribut notwendig.¹³

Die vierte Kategorie sind Attribute, deren Aktualität ein Handelnder durch seine autonomen Handlungen bewirkt und die deshalb *ṣifāt bi-l-fā’il* genannt werden. Auch sie sind kontingent, da Handlungen von Subjekten selbstbestimmt vollzogen werden und die Möglichkeit einer Handlung nicht notwendigerweise ihren Vollzug herbeiführt.¹⁴

berechtigt.

¹⁰ Vgl. Raṣṣās, *Kayfiyya*, f. 6a, 51b; Frank, *Beings*, 53–5.

¹¹ Diese Bezeichnung scheint von Raṣṣās sehr einheitlich gebraucht zu werden; Frank, *Beings*, 80 Fn. 1 merkt allerdings an, dass die Terminologie in bahšamitischen Quellen sehr variiert.

¹² Vgl. Raṣṣās, *Kayfiyya*, f. 30a: „*fa-lam anna ṣ-ṣifa al-muqtaḍāt hiya ṣ-ṣifa allatī wuḡibat li-d-dāt ‘alā t-ta’yīn li-aḡli ḥtiṣāsihā bi-ṣifa uḡrā*“.

¹³ Raṣṣās, *Kayfiyya*, f. 8b; Frank, *Beings*, 93–5.

¹⁴ Raṣṣās, *Kayfiyya*, f. 6b; Frank, *Beings*, 124–35.

In der Theorie Abu Hāšims wurden darüber hinaus mit den Attributen, deren Aktualisierung weder durch die Essenz noch durch eine entitative Determinante (*lā li-d-dāt wa-lā li-l-ma'nā*) bewirkt wird, eine fünfte Kategorie unterschieden.¹⁵ Als häufigstes Beispiel nennen bahšamitische Quellen hierfür den Zustand der Wahrnehmung.¹⁶ Raššās hat diese fünfte Kategorie jedoch nicht in sein Modell aufgenommen und sie wird in *Kayfiyyat kašf al-aḥkām* nicht als solche behandelt. Stattdessen wird der Zustand der Wahrnehmung sowohl in der *Kayfiyya*¹⁷ als auch im *Kitāb al-Mu'attirāt* nicht als eigene Attributenkategorie, sondern als *muqtadā* des Attributs des Lebendigseins betrachtet.¹⁸

B. THEMATISCH VERWANDTE TEXTE UND POTENTIELLE QUELLEN

Im Folgenden soll am *Kitāb al-Mu'attirāt* u.a. gezeigt werden, inwieweit Raššās auch hier bahšamitisches Gedankengut adaptiert. Dazu wird der Text des *Kitāb al-Mu'attirāt* als Paraphrase ins Deutsche übertragen, kommentiert und analysiert. Ziel ist es, in Ergänzung zur kritischen Edition der arabischen Quelle einen lesbaren Text zu erstellen, in dem die Aussagen und Argumente im Kontext der bahšamitischen Theologie eingeordnet werden. Da zahlreiche Ideen im arabischen Original implizit bleiben, werden diese zur Verbesserung des Textverständnisses ergänzt. Unter den dafür herangezogenen Texten erwiesen sich Bukurīs Kommentar *Miṣbāḥ az-ẓulumāt* sowie die äußerst wertvolle Quelle eines anonymen Kommentars zu Ibn Mattawayhs *K. at-Tadhkira fī aḥkām al-ḡawāhir wa-l-a'rād*¹⁹ zur

¹⁵ Frank, *Beings*, 148–73. Die einzige vollständige Liste der fünf Kategorien zitiert Frank aus Abū Rašid an-Nisābūrī, *al-Masā'il fī l-ḥilāf bayna l-Bašriyyin wa-l-Baḡdādiyyīn*, hg. Ma'n Ziyāda/Riḍwān Sayyid, Beirut 1979, 31, jedoch gibt es ausreichende Evidenz aus kürzeren Listen, dass die klassische Bahšamiyya tatsächlich diese fünf Kategorien unterschied; vgl. Frank, *Beings*, 37f.

¹⁶ Vgl. Frank, *Beings*, 153–63. Belege hierfür finden sich z.B. in Ibn Mattawayh, *Maḡmū'*, 100, 170, Nisābūrī, *Masā'il*, 31, 'Abd al-Ġabbār, *Muḡnī* 6ii, 134.

¹⁷ Raššās, *Kayfiyya*, f. 2a.

¹⁸ Vgl. S. 90.

¹⁹ *An Anonymous Commentary on Kitāb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh. Facsimile Edition of Maḥdāwī Codex 514 (6th/12th Century)*, Einleitung und Indices von Sabine Schmidtke, Teheran 2006; vgl. auch zu diesem Text Sabine Schmidtke, „MS. Maḥdāwī 514. An Anonymous Commentary of Ibn Mattawayh's *Kitāb al-Tadhkira*“, in *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, hg. Anna Akasoy & Wim Raven, Leiden 2008, 139–62.

Rekonstruktion des ideengeschichtlichen Hintergrundes als besonders hilfreich.

Ältere bahšamitische Texte zur Kausalität als das *Kitāb al-Mu'attirāt* sind von al-Ḥākim al-Ġišumī erhalten. Sie kommen gleichzeitig als potentielle Quellen für Raṣṣās' Text in Betracht. Al-Ḥākim al-Ġišumī verfasste eine Schrift mit dem Titel *at-Ta'tīr wa-l-mu'attir fī uṣūl ad-dīn* bzw. *at-Ta'tīr wa-l-mu'attir fī 'ilm al-kalām*, die zwar – anders als der Titel vermuten lässt – eine theologische *summa* darstellt, sich jedoch im ersten Teil (*al-qism al-awwal*) ausschließlich mit dem Thema der *mu'attirāt* befasst.²⁰ Wie es scheint ist lediglich eine Abschrift dieses Textes in Ṣan'ā' in der Maktabat al-Qāḍi Ḥusayn as-Siyāgī erhalten, von der das Dār al-Kutub in Kairo einen Mikrofilm besitzt.²¹ In seiner Einleitung charakterisiert al-Ḥākim diesen Text als eine Synthese von Thesen und Überlegungen zur Kausalität, zusammengetragen aus autoritativen bahšamitischen Quellen, insbesondere von Abū 'Alī, Abū Hāšim, Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī und 'Abd al-Ġabbār.²² Neben diesem ausführlichen Text findet sich zur Thematik in al-Ḥākim al-Ġišumīs *Kitāb al-Uyūn fī r-radd 'alā ahl al-bida'*²³ und seinem Autokommentar *Šarḥ Uyūn al-*

Hassan Ansari hat den zayditischen Theologen aus Rayy, Abū Ġa'far Muḥammad Ibn 'Alī Mazdak, als wahrscheinlichen Autor des Textes vorgeschlagen; vgl. sein „Kitābī az maktab-i mutakallimān-i mu'tazilī Rayy“, *Kitāb-i māh dīn* 104/105/106 (1385), 68–75.

²⁰ Dār al-Kutub, Mikrofilm Nr. 2119, s. *Qā'ima*, 7, Nr. 63; vgl. auch AMZ 820, TŻK 893, *Maṭla' al-budūr* 4, 404, TŻŞ f. 34b. Eine kurze inhaltliche Beschreibung findet sich in Zarzūr, *al-Ḥākim*, 99–101, sowie ein Auszug aus dem *Faṣl fī l-imāma* ebd. 90–2. Zum ersten Teil (*al-qism al-awwal fī bayān mā yu'attiru wa-mā lā yu'attiru wa-kayfiyyat at-ta'tīr*) vgl. f. 3a–25b.

²¹ Über die Bibliothek von al-Qāḍi Ḥusayn as-Siyāgī sowie den Verbleib der Handschrift war während einer Forschungsreise nach Ṣan'ā' im Juli-August 2009 auch lokalen jemenitischen Spezialisten wie 'Abd as-Salām b. 'Abbās al-Waġīh nichts bekannt. Ohne nähere Angaben erwähnt Fu'ād Sayyid die Bibliothek in „Maḥṭūṭāt al-Yaman“, 214.

²² Vgl. al-Ḥākim al-Ġišumī, *Ta'tīr*, f. 3a: „fī hādā l-kitāb ġumalan wa-ġawāmi' min al-kalām fī-mā yu'attiru wa-mā lā yu'attiru wa-kayfiyyat at-ta'tīr wa-ṣifāt al-mu'attir [...] wa-ġami' dālika mimmā buliġani 'ana l-mašāyih al-mutaqaddimīn wa-l-muta'aḥḥirīn mimmā ra'aynāhu fī kutubihim aw qara'nāhu rasā'ilahum wa-muṣannaḥātahum ḥuṣūsan min kutub aš-šuyūḥ al-arba'a aš-šayḥ Abī 'Alī Muḥammad b. 'Abd al-Waḥḥāb wa-š-šayḥ Abī Hāšim 'Abd as-Salām b. Muḥammad wa-š-šayḥ Abī 'Abd Allāh al-Ḥusayn b. 'Alī al-Baṣrī wa-Qaḍī l-Qudāt 'Imād ad-Dīn Abī l-Ḥusayn 'Abd al-Ġabbār Aḥmad raḍya llāh 'anhum.“

²³ Hs. Ambrosiana ar. B 66, f. 165b–169a.

*Masā'il*²⁴ ein Kapitel *Bāb al-ʿilal wa-sāʿir al-muʿattirāt*. Bukurī zitiert in seinem Kommentar mehrfach aus dem entsprechenden Kapitel des *Kitāb al-Uyūn*.

Al-Ḥākim al-Ġišumīs Beschäftigung mit dem Thema steht im Kontext seiner Auseinandersetzung mit unterschiedlichen kausaltheoretischen Modellen, formuliert von konkurrierenden theologischen Schulen wie der Ašʿariyya oder auch von philosophischer Seite.²⁵ Wiederholt spricht er sich in diesem Zusammenhang gegen Vorstellungen aus, die innerweltliche Abläufe ursächlich auf Gesetzmäßigkeiten der Natur oder den Einfluss der Sterne zurückführen. Neben der bereits erwähnten Einleitung des *K. at-Taʿtīr wa-l-muʿattir*²⁶ widmet er in seiner Schrift *Taḥkīm al-ʿuqūl fī taṣḥīḥ al-uṣūl* zwei Kapiteln der Widerlegung dieser Thesen.²⁷ Raṣṣāṣ dürfte sein *Kitāb al-Muʿattirāt* im Zuge der Auseinandersetzung mit der Muṭarrifiyya verfasst haben, die ebenfalls Veränderungen in der Welt durch Naturkausalität erklärte: Sie nahmen an, dass die Schöpfung nach natürlichen Gesetzmäßigkeiten aus sich selbst heraus Akzidenzien und damit Veränderungen verursacht, die sich dem göttlichen Einfluss entziehen.²⁸

Der direkte Vergleich zwischen Raṣṣāṣ' und al-Ḥākims Texten erlaubt eine Beurteilung über die Entwicklung bahāmitischer Lehre in der Zaydiyya des 6./12. Jahrhunderts. Bereits eine makrostrukturelle Betrachtung zeigt deutliche Unterschiede. In al-Ḥākims *at-Taʿtīr wa-l-muʿattir* orientiert sich die Textstruktur weitgehend an den von

²⁴ Hs. Ṣanʿā, al-Ġāmiʿ al-Kabīr, al-Maktaba aš-Šarqīyya, Nr. 707, f. 257a–262a.

²⁵ Vgl. die Einleitung zu al-Ḥākim al-Ġišumī, *Taʿtīr*, f. 1b–3a (zur Einleitung s. auch Hassan Ansaris Blog-Beitrag „Kitāb-i at-Taʿtīr wa-l-muʿattir-i Ḥākim-i Ġišumī wa ahammiyyat-i ān dar tāriḥ-i ʿilm-i kalām-i muʿtazilī“ unter URL: <http://ansari.kateban.com/entry1610.html> [konsultiert am 15 Juli 2010]). Darin greift der Autor unter Anderem die ašʿarische Theorie der „erworbenen“ Handlungen (f. 2b) sowie die philosophische Vorstellung eines notwendig wirkenden Gottes und der daraus abgeleiteten Ewigkeit der erschaffenen Welt an (f. 1b).

²⁶ Insbesondere al-Ḥākim al-Ġišumī, *Taʿtīr*, f. 1b.

²⁷ Vgl. die Kapitel *Masʿala fī nafī at-ṭabāʿiʿ wa-r-radd ʿalā t-ṭabāʿiyya* und *Masʿala fī r-radd ʿalā l-munaḡḡimīn fī idāfat hādīhi t-taʿtīrāt ilā n-nuḡūm* in al-Ḥākim Abū Saʿd al-Muḥsin b. Muḥammad b. Karāma al-Ġišumī al-Bayhaqī, *Taḥkīm al-ʿuqūl fī taṣḥīḥ al-uṣūl*, hg. ʿAbd as-Salām b. ʿAbbās al-Waḡīh, Ṣanʿā² 2008, 68–80.

²⁸ Vgl. British Library, Or. 4009, f. 1b: „wa-l-ʿaraḍ maʿlūl ʿalā l-ḡism fa-yahruḡu ʿalā hādā l-qawl al-ʿaraḍ ʿan at-taʿalluq bi-l-qādir bi-wuḡūd ʿillatihi wa-hiya l-ḡism“; s. auch Muḥallī, *al-Burhān ar-rāʿiq*, f. 78a–79b; Madelung, „Muṭarrifi Manuscript“, 78.

ihm unterschiedenen Kategorien von Ursachen. Vorangestellt sind dem zunächst drei Unterkapitel zu epistemologischen Grundfragen. Im Ersten (*faṣl fī l-‘ilm wa-l-ma‘lūm*) wird die allgemeine Frage nach den Möglichkeiten menschlichen Wissens – oder genauer danach, was als mögliches Objekt des Wissens (*ma‘lūm*) fungieren kann – erörtert.²⁹ Das Zweite (*faṣl fī t-ṭarīq ilā ma‘rifat aš-šay’*) diskutiert daran anknüpfend die möglichen Wege, über die die Erkenntnis eines Dings zu erlangen ist.³⁰ Das letzte der drei einführenden Unterkapiteln (*faṣl fī tartīb al-‘ulūm wa-d-dalāla*)³¹ behandelt schließlich das Prinzip, wonach die Existenz bestimmter Dinge, die von anderen Faktoren abhängen oder aus ihnen resultieren, auf das Vorhandensein dieser Faktoren schließen lässt. Daraus ergibt sich ein allgemeiner Grundsatz, dem zufolge die Kenntnis von einem Ding durch ein Anderes sich genau umgekehrt dazu verhält, wie die Existenz des Einen vom jeweils Anderen abhängt: Wenn also die Existenz einer Entität A von B abhängt, resultiert das Wissen über das Vorhandensein von B aus A.³²

Erst mit dem vierten Kapitel des ersten Teils beginnt der im engeren Sinne kausaltheoretische Teil des Traktats. Das Kapitel mit dem Titel *faṣl fī-mā yu’attiru wa-mā lā yu’attiru wa-kayfiyyat at-ta’ṭir*³³ referiert zunächst unterschiedliche Definitionen des Begriffs *mu’attir*. Anschließend zählt al-Ḥākim insgesamt zwölf Kategorien (*aqsām*) auf, die die Definition des *mu’attir* erfüllen: 1) *fā’il*, also den Handelnden;³⁴ 2) *‘ilal*, d.h. Akzidenzien (*a’rād*), auf die bestimmte Eigenschaften (*aḥkām*) oder Attribute (*ṣifāt*) kausal zurückgeführt werden; 3) *asbāb*, d.h. Essenzen, die weitere Essenzen verursachen; 4) *muqtaḍī*, worunter ein Attribut (*ṣifa*) zu verstehen ist, welches ein oder mehrere weitere Attribute bewirkt; 5) *muṣaḥḥih*, also etwas, das etwas anderes ermöglicht;³⁵ 6) *iḥtiyāğ*, wörtlich übersetzt „der Bedarf“, also die Abhängigkeit der Existenz eines Dings von einem

²⁹ Vgl. al-Ḥākim al-Ġišumī, *Ta’ṭir*, f. 3a–4a.

³⁰ al-Ḥākim al-Ġišumī, *Ta’ṭir*, f. 4a–b.

³¹ al-Ḥākim al-Ġišumī, *Ta’ṭir*, f. 4b–6a.

³² Vgl. al-Ḥākim al-Ġišumī, *Ta’ṭir*, f. 4b: „*‘ilam anna tartīb al-‘ulūm bi-ḥilāf tartīb al-ma‘lūm*“.

³³ al-Ḥākim al-Ġišumī, *Ta’ṭir*, f. 6a–7a.

³⁴ Zur Definition des Handelnden sowie den hier folgenden Kategorien <2> *‘illa*, <3> *sabab*, <4> *muqtaḍī*, <8> *ṣarf*, und <12> *dā’i* in al-Ḥākim al-Ġišumī *Ta’ṭir* s.u. S. 81, Fn. 23.

³⁵ al-Ḥākim al-Ġišumī, *Ta’ṭir*, f. 13b: „*al-muṣaḥḥih mā yuṣaḥḥihu iṭbāt gayrihi*“.

Anderen;³⁶ 7) *taḍmīn*, darunter versteht al-Ḥākim al-Ġišumī eine Essenz, deren Existenz nicht möglich ist, ohne dass sie durch ein bestimmtes Attribut oder durch eine Eigenschaft spezifiziert wird;³⁷ 8) *ṣarṭ*, die Bedingung; 9) *dalīl*, der Beweis; 10) *ġihāt al-fiʿl*, worunter mögliche Umstände gemeint sind, unter denen eine Handlung vollzogen wird; während nämlich das Stattfinden einer Handlung allein auf die Handlungsfähigkeit zurückgeführt wurde, hatten nach bahšamitischem Verständnis die Motive oder Überzeugungen eines Subjekts beim Vollzug seiner Handlung eine ethische Implikation, insofern das Resultat der Handlung zum Eigennutz, zum Wohle eines Anderen oder überhaupt nicht intendiert sein konnte;³⁸ 11) *ḍidd*, das Gegenteil; und schließlich 12) *dawāʿī* und *ṣawārif*, d.h. Motivationen, die entweder für den Vollzug oder aber das Unterlassen einer Handlung sprechen.³⁹ Jeder dieser Kategorien wird im Anschluss ein eigenes Kapitel gewidmet, welches ihre jeweiligen Eigenschaften (*aḥkām*) erläutert. Zwischen den Kapiteln zur zehnten und elften Kategorie ist darüber hinaus ein hier nicht angekündigtes Kapitel zu *aḥwāl* eingeschoben, also zu den Zuständen, die in der bahšamitischen Theologie gleichbedeutend mit Attributen sind.⁴⁰

Abgeschlossen wird der erste Teil des *K. at-Taʿtīr* mit zwei Kapiteln, die noch einmal auf Kontroversen in der kausaltheoretischen Diskussion eingehen und zum Einen Kategorien aufzählen, die abweichend von bahšamitischen Modellen als ursächlich wirkend betrachtet werden und zum Anderen Kategorien nennen, deren ur-

³⁶ al-Ḥākim al-Ġišumī, *Taʿtīr*, f. 14a: „*wa-ḥadd al-iḥtiyāğ an yaqifu wuğūd aš-šayʿ ʿalā wuğūd ġayrihi wa-law-lāhā la-mā wuğūda*“.

³⁷ al-Ḥākim al-Ġišumī, *Taʿtīr*, f. 13b: „*maʿnā t-taḍmīn anna kull dāt lā yaṣiḥḥu an tūğada illā wa-lahā ṣifa aw ḥukm*“.

³⁸ Zum bahšamitischen Verständnis des Umstandes (neben *ġiha* auch *wağh*), unter dem Handlungen vollzogen werden und ihrer ethischen Implikation vgl. Richard Frank, „The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of ʿAbd al-Ġabbār“, *Le Muséon* 92 (1982), 331–9. Vgl. in diesem Sinne auch al-Ḥākim al-Ġišumī, *Taʿtīr*, f. 17b–18a: „*wa-hāḍihi l-wuğūh tuʿaṭṭiru fi l-aḫāl ʿalā mā bayannā wa-taqʿu l-aḫāl ʿalā l-wuğūh bi-kawnihi ʿāliman aw murīdan*“.

³⁹ Zur Auflistung s. al-Ḥākim al-Ġišumī, *Taʿtīr*, f. 6a.

⁴⁰ Zu den insgesamt 13 Kategorien in al-Ḥākim al-Ġišumīs *Taʿtīr* vgl. folgende Kapitel: 1) *Faṣl fi ḍikr al-fāʿil* (f. 7a); 2) *Faṣl fi ḍikr al-ʿilla wa-l-maʿlūl* (f. 8a); 3) *Faṣl fi ḍikr al-asbāb wa-l-musabbabāt* (f. 10a); 4) *Faṣl fi l-muqtaḍī wa-l-muqtaḍā* (f. 12b); 5) *Faṣl fi l-muṣaḥḥih* (f. 13b); 6) *Faṣl fi l-iḥtiyāğ* (f. 14a); 7) *Faṣl fi t-taḍmīn* (f. 14b); 8) *Faṣl fi ḍikr aš-ṣarṭ* (f. 15a); 9) *Faṣl fi ḍikr al-adilla* (f. 16a); 10) *Faṣl fi ḍikr al-wuğūh allatī taqʿu ʿalayhā l-aḫāl* (f. 17a); 11) *Faṣl fi l-aḫwāl* (f. 18a); 12) *Faṣl fi ḍikr aḍ-ḍidd wa-mā yattaṣilu bihi mina l-ḥilāf wa-l-wifāq* (f. 18a); 13) *Faṣl fi d-dawāʿī wa-ṣ-ṣawārif* (f. 19b).

sächliche Wirkung in anderen Modellen bestritten wird.⁴¹ Dem folgt ein Kapitel zum Konzept *‘illa* im juristischen Diskurs, die nicht als *mu’attir* betrachtet wird, da sie nicht notwendig wirkt (*faṣl fī dīkr ‘ilal aš-šar‘iyya*)⁴², sowie schließlich ein Kapitel zur Frage danach, wie etwas, was durch etwas anderes bewirkt wurde, zu bestimmen sei (*faṣl fī-mā yu‘allalu wa-fī-mā lā yu‘allalu*).⁴³

Die Kapitel zur Erörterung der einzelnen Kategorien behandeln in den meisten Fällen feste inhaltliche Aspekte: ein erster Abschnitt widmet sich in der Regel der Begriffsdefinition der jeweils behandelten Kategorie, wobei zumeist eine Auswahl unterschiedlicher Ansätze bzw. theologischer Positionen vorgestellt werden, aus denen al-Ḥākim die jeweils zutreffende auswählt; anschließend werden, auch anhand von Beispielen, die spezifischen Eigenschaften einer jeweiligen Kategorie im Hinblick auf ihre Wirkung vorgestellt; bei ausgewählten Kategorien findet zudem eine kontrastive Gegenüberstellung mit anderen Kategorien statt. Da al-Ḥākim bei seinen Gegenüberstellungen auch immer wieder auf den Inhalt noch folgender Kapitel vorgreift, kommt es im Laufe des Textes naturgemäß zu Wiederholungen. Das *K. al-Ta’tir* geht in ausgewählten Kapiteln ausführlich auf Dissenzpunkte zur Thematik der Kausalität zwischen den einzelnen theologischen Positionen ein. Der Text stellt daher nicht zuletzt aufgrund seines doxographischen Materials eine wichtige Quelle dar. Stil und Struktur des *K. at-Ta’tir* bestätigen die von al-Ḥākim in der Einleitung getroffene Aussage, dass es ihm primär um eine Sichtung und Sammlung bereits formulierter Positionen ging, die sich in der seiner Zeit kursierenden theologischen Literatur finden ließen. Er definierte die *mu’attirāt* und beschreibt ihre spezifischen Eigenschaften – teilweise auch recht ausführlich – verzichtet aber auf komplexe Argumentationen und Beweisführungen.

Im Gegensatz zu der sehr einsichtigen Struktur des ersten Teils des *K. at-Ta’tir* wirkt al-Ḥākims Kapitel zu den *mu’attirāt* im *K. al-Uyūn* bzw. *Šarḥ al-Uyūn* eher wie eine assoziative Aneinanderreihung von Einzelfragen.⁴⁴ Aufbauend auf Konzepten und Überlegun-

⁴¹ Vgl. die Kapitel *Faṣl fī-mā udhila fī bāb al-mu’attir wa-laysa bi-mu’attir* (f. 22a) und *Faṣl fī-mā uḥriḡa min bāb al-mu’attir wa-huwa dāḥil fihi* (f. 23b).

⁴² al-Ḥākim al-Ġišumī, *Ta’tir*, f. 23b: „*al-‘ilal aš-šar‘iyya laysat bi-mūḡiba*“.

⁴³ al-Ḥākim al-Ġišumī, *Ta’tir*, f. 24a.

⁴⁴ Das Kapitel von al-Ḥākim al-Ġišumī enthält folgende *Masā’il* (Folioangaben nach Ambrosiana ar. B 66): 1) *ḥadd al-‘illa...* (f. 165b), 2) *iḥtalafū fī l-‘illa takūnu ma’*

gen, die sich bereits in den Texten al-Ḥākims finden, hat Raṣṣās im *K. al-Mu'attirāt* die Thematik der Kausalität systematisch neu geordnet, und diese Systematik schlägt sich auch in der Gliederung nieder:

1. Einleitung
2. Einführung und Definition der Terminologie seiner Kausaltheorie, Veranschaulichung an Beispielen
3. Differenzierung der einzelnen Kategorien von Ursachen und Herausarbeitung ihrer jeweiligen Spezifik
4. Kategorisierung der Ursachen im Hinblick auf ihre Wirkung

Der Vergleich mit den älteren Quellen macht offensichtlich, dass es sich hier um das Produkt einer gereiften theologischen Lehre handelt. Viele der bei Raṣṣās aufgeworfenen Fragen und Analyseperspektiven kommen bei al-Ḥākīm gar nicht zur Sprache. Raṣṣās' Text zeigt so auf eindrückliche Weise, dass das theologische Denken im System der Bahṣamiyya zu seiner Zeit eine Blüte und einen äußerst produktiven Umgang erfuhr. Einen Ausblick auf die Nachhaltigkeit dieser Entwicklung gibt ein Text von Imām Aḥmad b. Yaḥyā al-Murtaḍā (st. 840/1436–7): In *Riyādat al-afḥām fī laṭīf al-kalām* – dem dritten Buch des ersten Teils von *al-Baḥr az-Zaḥḥār* – findet sich ein Kapitel *Bāb fī l-'ilal wa-sā'ir al-mu'attirāt*⁴⁵, das im Hinblick auf Struktur und Inhalt dem gleichnamigen Kapitel im *K. al-'Uyūn/Šarḥ al-'Uyūn* folgt, jedoch Überlegungen, die sich erst in Raṣṣās' Text

al-ma'lūlāt aw qablahā (f. 165b), 3) *qāla aṣḥābunā: aṣ-ṣifa lā tu'allilu... (f. 165b), 4) wa-ṣ-ṣifa qad tu'allilu bi-'illa wa-qad tu'allilu bi-waḡḡ aḥar... (f. 166a), 5) al-a'rād al-mudraka ka-l-alwān wa-naḥwahā laysat bi-'illa 'indanā... (f. 166a), 6) wa-l-'ilal tuḡḡibu l-aḥwāl 'indanā (f. 166a), 7) wa-l-asbāb 'indanā tuḡḡibu d-dawāt (f. 166a), 8) qāla aṣḥābunā: aṣ-ṣay' lā yakūnu 'illa li-'illatihi (f. 166a), 9) al-qadīm subḥānuhu laysa bi-'illa (f. 166b), 10) aṣ-ṣaḥīḥ anna l-ḥukm al-wāḥid lā yaḡūzu an yakūna li-'illatayn (f. 166b), 11) al-mu'attir fī ḡayrihi aṣyā' minhā... (f. 166b), 12) [aḡma'a] akṭar mašā'iḥinā 'alā anna kull ḥukm wa-ṣifa ṭābita fihi ṭarīqat at-ta'lil... (f. 167a), 13) qāla aṣḥābunā: as-sabab yuwallidu l-musabbab (f. 167a), 14) as-sabab lā yuwallidu ḍiddahu 'inda Abī Hāšim wa-aṣḥābihi (f. 167a), 15) as-sabab yuwallidu l-musabbab fī ḥāla illā anna yamna'u minhu māni' (f. 167b), 16) as-sabab yuwallidu l-musabbab fī ḥukm aṣ-ṣay' al-wāḥid (f. 167b), 17) idā wuḡida s-sabab ḥaraḡa l-musabbab min kawnihi maḡdūran (f. 167b), 18) al-qadīm lā yaf'alu bi-sabab (f. 167b), 19) ad-dā'i 'alā ḍarbayn, dā'i al-ḥikma wa-dā'i al-ḥaḡa (f. 167b–168a), 20) ad-dā'i yad'u ilā ḥtiyār fi'l 'alā fi'l wa-lā yuḡḡibu l-fi'l (f. 168b), 21) alladī yakūnu bi-l-fā'il huwa l-iḥtiyār 'alā waḡḡ (f. 168b), 22) lā ḥilāf bayna aṣḥābinā anna t-tazāyud fi ṣ-ṣifāt al-muḥtalifa yaṣiḥḥu (f. 168b).*

⁴⁵ al-Mahdī li-Dīn Allāh Aḥmad b. Yaḥyā Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-Zaḥḥār al-ḡāmi' li-maḍāhib 'ulamā' al-amṣār* 1, hg. Muḥammad Muḥammad Tāmir, Beirut 1422/2001, 184–7.

finden, aufgreift.⁴⁶ Das sind deutliche Hinweise darauf, dass die jemenitische Zaydiyya nicht nur – wie in der Forschung bereits Konsens ist – bahšamitische Theologie adaptierte, sondern auch systematisch weiterentwickelte. Im Hinblick auf die Geschichte der Mu‘tazila liefert dies weitere Indizien gegen die in jüngerer Zeit vermehrt angezweifelte Darstellung, der zufolge der sukzessive Bedeutungsverlust mu‘tazilitischer Theologie in den Zentren des Kalifats und des sunnitischen Islam gleichzeitig auch ihr historisches Ende bedeutete.⁴⁷

⁴⁶ Vgl. S. 82.

⁴⁷ Über Ursprünge dieser Darstellung sowie zu mehren Beispielen für die Vitalität mu‘tazilitischen Denkens im 6./12. Jahrhundert auch außerhalb der jemenitischen Zaydiyya s. Schwarz, „Mu‘tazilism in the Age of Averroes“.

KAPITEL VIER

PARAPHRASE UND ANALYSE

A. EINLEITUNG

Das *Kitāb al-Mu'attirāt* beginnt mit der Lobpreisung Gottes, in der gleichzeitig das Thema der Schrift evoziert wird: Ihm wird als dem Ursprung aller Ursachen und Wirkungen gehuldigt. Anschließend preist Raṣṣās den Propheten Muḥammad und seine Familie, die nach ihm zu den vorzüglichsten Wesen der Schöpfung zählen.

Im Folgenden wird die Motivation des Verfassers für das Abfassen der Abhandlung ersichtlich: Er spricht einen anonymen Fragesteller an, der ihn um eine umfassende Erklärung zu Fragen der Kausalität gebeten hat. Raṣṣās bekundet, dass er durch seine Ausführungen zur Klärung dieser Fragen beitragen möchte und erbittet für das Gelingen dieser Aufgabe die Unterstützung Gottes.

B. DIE KATEGORIEN DER KAUSALTHEORIE: DEFINITION UND EINFÜHRUNG DER TERMINOLOGIE

Im ersten Kapitel führt Raṣṣās die zwei von ihm unterschiedenen Typen von Ursachen ein, einerseits die *mu'attirāt* und andererseits dazu analoge Phänomene. Zunächst aber definiert er den Begriff *mu'attir* als eine Entität, durch die sich eine Eigenschaft (*ḥukm*) oder ein Attribut (*ṣifa*) manifestiert (*yazhuru*).¹

Wörtlich bedeutet *al-mu'attir* „das Bewirkende“, es handelt sich um das Partizip Aktiv des Verbs *attara* („bewirken“). Denkbar wäre eine Übersetzung des Begriffs mit „Wirkursache“, was aber verworfen wird, weil dieser Begriff einer anderen Theorie entlehnt ist, die

¹ Für „Entität“ findet sich in den Handschriften der frühen Fassung A im Arabischen *mā* („etwas“) und in allen übrigen Handschriften *ṣay'*. Dass nach Raṣṣās ein *mu'attir* immer eine Entität sein muss (die wie im Folgenden beschrieben zu definieren ist und im Arabischen üblicherweise mit den Termini *dāt* oder *ṣay'* bezeichnet wird) ist beispielsweise durch *Mu'attirāt* 4:335. eindeutig belegt. Zum Begriffspaar *dāt/ṣay'* vgl. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalām. Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, Leiden u.a. 1994, 29–33.

sich in wesentlichen Punkten von der hier vorgestellten Kausaltheorie unterscheidet. Das Konzept der Wirkursache (*causa efficiens*) entstammt der aristotelischen Kausalität, in der noch drei weitere Arten von Ursachen unterschieden werden, die Materialursache (*causa materialis*), die Formursache (*causa formalis*) und die Zweckursache (*causa finalis*). Die Problematik der Übersetzung „Wirkursachen“ für die in diesem Text behandelten *mu'attirāt* besteht darin, dass das so evozierte aristotelische Modell Kausalbeziehungen in ganz anderen Kategorien beschreibt. „Wirkursachen“ im aristotelischen Sinne geben den Impuls, der den Anstoß für eine Bewegung gibt. Der Sammelbegriff *mu'attirāt* ist hingegen viel weiter definiert und umfasst auch solche Ursachen, welche die Form des Seienden bestimmen, also in der aristotelischen Kausalität Formursachen sind.² Deshalb wird hier die Übernahme des Begriffs *mu'attir* als *terminus technicus* bevorzugt.

Raṣṣās' Definition der *mu'attirāt* erfolgt anhand von zweier Kriterien:

(1) Es handelt sich um Entitäten, d.h. sie sind als real seiend definiert und fungieren somit als mögliche Objekte des Wissens (*ma'lūm*), über die Aussagen getroffen werden können.³ Mit Ausnahme von Gott, der ewig und körperlos ist, ist alles Seiende erschaffen und körperlich und wird nach der bahšamitischen Vorstellung von der Ontologie der Welt (und in Übereinstimmung mit den meisten auch nicht-mu'tazilitischen *mutakallimūn*) in zwei Hauptkategorien differenziert: Substanzen (*ḡawāhir*) und Akzidenzien (*a'rād*), welche den Substanzen inhärent sind.⁴ Die Eingrenzung der *mu'at-*

² Zur aristotelischen Kausalität vgl. den Artikel „Grund/Ursache“ von Arend Klaas Jagersma in *Enzyklopädie Philosophie* 1, hg. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 1999, 517–525; die aristotelische Definition der Wirkursache deckt sich am ehesten mit dem, was in der islamischen Theologie mit *i'timād* (s.u.) bezeichnet wird und nur eine der zahlreichen Formen von *mu'attirāt* darstellt. Die Zusammensetzung eines Aggregats, aus der sich die Form eines Körpers ergibt, wird durch *asbāb* bewirkt, die ebenfalls zu den *mu'attirāt* gezählt werden. Nach der aristotelischen Kausalität ist sie hingegen Formursache und nicht Wirkursache.

³ Aš'arī, *Maqālāt*, 161, 519; Abū Rašīd an-Nisābūrī, *Masā'il*, 43; *Šarḥ at-Taḏkira*, f. 10b; J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech. A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilī Qāḏī l-Qudāt Abū l-Ḥasan 'Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamadāni*, Leiden 1976, 106; Frank, *Beings*, 14, 23; Dhanani, *Physical Theory*, 30.

⁴ *Šarḥ at-Taḏkira*, f. 1b; Abū Muḥammad Ḥasan b. Aḥmad Ibn Mattawayh, *Kitāb al-maḡmū' fī l-Muḥīṭ bi-t-taklif* 1, hg. J.J. Houben [als ein Werk von 'Abd al-Ġabbār], Beirut 1965, 28; Frank, *Beings*, 39–47; zur bahšamitischen Beschreibung des

tirāt auf Entitäten stellt ein Ausschlusskriterium für Attribute (*ṣifāt*) dar, da diese nach der bahšamitischen *aḥwāl*-Theorie ontologisch keine materiellen Entitäten sind. Sie können nicht als existent (*mawǧūd*) oder inexistent (*maʿdūm*) beschrieben werden und können folglich auch nicht im eigentlichen Sinne Objekte des Wissens sein.⁵

(2) Die *muʿattirāt* bewirken, dass sich ein Attribut oder eine Eigenschaft manifestiert. *Ḥukm* („Eigenschaft“) und *ṣifa* („Attribut“) können als Begriffe fast synonym gebraucht werden.⁶ In der Fachsprache wird die terminologische Differenzierung aber zur Unterscheidung von zwei unterschiedlichen Konzepten benutzt – und so ist auch Raṣṣās hier zu verstehen. Der formale Unterschied zwischen *ṣifa* und *ḥukm* besteht darin, dass nur Entitäten Attribute besitzen. Die *aḥkām* sind hingegen keine spezifischen Eigenschaften von Entitäten, sondern charakterisieren die Attribute der Entitäten.⁷ Auf diesem Weg erschließen sich Attribute dem Verstand (*ʿuqila*), wenn sie nicht wahrnehmbar sind.⁸

Auf Grundlage dieser beiden notwendigen Kriterien führt Raṣṣās die Unterscheidung zwischen tatsächlichen *muʿattirāt* und dem, was sich dazu analog verhält, ein. Zunächst nennt und definiert er die insgesamt drei Kategorien von *muʿattirāt*: den Handelnden (*al-fāʿil*), die *illa* und den *sabab*.

Das Charakteristikum des Handelnden (*fāʿil*) besteht darin, dass er etwas in Abhängigkeit von seiner Fähigkeit hervorbringt. Die als *fāʿil* bezeichnete Entität befindet sich aufgrund einer noch zu spezifizierenden Ursache in einem Zustand der (Handlungs-) Fähigkeit

Kosmos allgemein vgl. Peters, *God's Created Speech*, 105–58; es ist anzumerken, dass nach bahšamitischer Lehre drei Akzidenzien auch ohne Substrat existieren können, und zwar das Akzidens des Vergehens (*al-fanāʿ*), das kein Substrat haben kann, sowie die Ursache für Gottes zeitlich erschaffenen Willen und Widerwillen (*al-irāda* und *al-karāha*); vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 2a; Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 165a.

⁵ Vgl. Bukurī, *Miṣbāḥ*, 146b: „*fa-in qila: inna l-muqtaḍī wa-š-šarḥ yazhuru bi-himā dālika fa-yalzamu an yakūnā muʿattirayn. Qulnā: ammā l-muqtaḍī fa-laysa bi-šayʿ id huwa ṣifa wa-š-ṣifa laysa bi-šayʿ fi l-istilāḥ.*“; Frank, „Abū Hāsim's Theory“, 92–95, ders., *Beings*, 26f.

⁶ Vgl. beispielhaft für den synonymen Gebrauch der Termini durch Raṣṣās die *Muʿattirāt*, 4:218f.

⁷ S. z.B. die deutliche Unterscheidung von *ṣifa* und *ḥukm* in *Muʿattirāt*, 4:161f.: „*ḥukm al-wuǧūd zuḥūr aš-ṣifa al-muqtaḍāt*“.

⁸ *Muʿattirāt* 4:45–47; Abū Rašīd an-Nisābūrī, *Ziyādat aš-Šarḥ*, hg. Muḥammad ʿAbd al-Hādī Abū Rīda unter dem Titel *Fī t-tawḥīd*, Kairo 1969, 287f.; Frank, *Beings*, 60.

(*kāna qādiran*) und verursacht etwas (*baʿd*), also nicht notwendigerweise alles, wozu sie dieser Zustand befähigt.

Als zweite Kategorie der *muʿattirāt* nennt Raṣṣāṣ die *ʿilla*⁹, die er als Essenz (*dāt*) definiert, die bei etwas anderem (*li-ġayrihā*) ein Attribut notwendig macht. *ʿIlla* bezeichnet in der *aḥwāl*-Theorie ein Akzidens (also eine Entität), das die ontologische Ursache für die Aktualität eines Zustands ist.¹⁰ In einigen Abschriften¹¹ ist die Definition von *ʿilla* durch einen Zusatz erweitert, um – laut Bukurīs Kommentar – eine im ursprünglichen Text vorhandene Ungenauigkeit zu korrigieren. Die ergänzte Definition weitet zum einen die ursächliche Wirkkraft von *ʿilla* auch auf Eigenschaften aus, durch die Attribute charakterisiert werden (*aḥkām*) und die Raṣṣāṣ zufolge auch durch die *muʿattirāt* bewirkt werden können (s.o.); zum anderen soll ein weiterer Zusatz eine klare Abgrenzung von der dritten Kategorie, dem *sabab*, erzielen.

Der Terminus *sabab*¹² bezeichnet jede Essenz, die eine andere Essenz notwendig macht. Wird eine Essenz existent (*mawġūd*) – wie hier durch die Wirkung des *sabab* – bedeutet dies nach bahšamitischem Verständnis, dass diese durch die Aktualisierung eines Zustands, nämlich des Zustands der Existenz, spezifiziert wird. Existenz ist also ein Attribut einer Essenz, die aber bereits Realität besitzt,

⁹ *ʿIlla* wird in der Literatur meist durch Ursache (bzw. engl./frz. *cause*) übersetzt (vgl. z.B. Frank, *Beings*; Peters, *God's Created Speech*; Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris/Löwen 1980). Gerade im vorgestellten Text wird aber die Problematik dieser Übersetzung deutlich, da sie die spezifische Bedeutung von *ʿilla* nur ungenügend wiedergibt. Denn ebenso könnten auch die Termini *muʿattir* oder *sabab* durch „Ursache“ übersetzt werden; jeder stellt für sich eine Form von Ursache dar, ist aber konzeptuell jeweils klar vom anderen zu unterscheiden. Mangels einer adäquaten Übersetzung, die sich schlicht aus der Divergenz der theologischen und philosophischen Systeme des europäischen Sprachraums ergibt, ist daher die Übernahme der arabischen Terminologie m.E. sinnvoller.

¹⁰ Peters, *God's Created Speech*, 149f.

¹¹ Hss. Fondazione Caetani Nr. 318, IZBACF CD Nr. 249:5, Ambrosiana ar. F 122, SBB Glaser Nr. 194.

¹² Ebenso wie für *ʿilla* gilt auch für *sabab*, dass eine adäquate Übersetzung in der Terminologie der westlichen Theologie und Philosophie nicht existiert; die in der Literatur oft gewählte Wiedergabe durch *causa secunda* bzw. engl. *secondary cause* (Peters, *God's Created Speech*)/frz. *cause seconde* (Gimaret, *Théories*; alternativ auch *cause médiate/génératrice*) ist dem System Aristoteles' und der Scholastik entlehnt und deckt sich konzeptuell nicht mit der Bedeutung von *sabab*.

während sie noch inexistent (*ma‘dūm*) ist.¹³ Da der *sabab* als Ursache für die Existenzwerdung einer Essenz definiert ist, soll die bei Bukurī vorgeschlagene erweiterte Definition von ‘*illa* beide Kategorien deutlich voneinander unterscheiden: Das Wirkpotential der ‘*illa* wird allein auf Attribute und Eigenschaften zusätzlich zum Attribut der Existenz (*zā‘idayn ‘alā l-wuġūd*) eingegrenzt.¹⁴

Die zweite Gruppe umfasst das, was sich zu den *mu‘attirāt* analog verhält. Raṣṣāṣ klassifiziert diese Gruppe ebenfalls in drei Kategorien:

Zur ersten gehören Attribute, die etwas in unmittelbarer Konsequenz nach sich ziehen (*al-muqtaḍī*). Gemeint sind damit solche Attribute, die eine Essenz charakterisieren und die um ihrer selbst willen (*li-aġlihā*) ein weiteres Attribut dieser Essenz notwendig

¹³ Frank, „*Al-Ma‘dūm wal-Mawjūd. The Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abū Haṣim and his Followers*“, *Mélanges de l’Institut Dominicain des Études Orientales* 14 (1980), S. 185–210 [Nachdruck in: *Early Islamic Theology: The Mu‘tazilīs and al-Ash‘arī. Texts and Studies in the Development and History of Kalām* 2, hg. Dimitri Gutas, Aldershot 2007]; in der Schrift *al-Barāhīn az-zāhira al-ġaliyya ‘alā anna l-wuġūd zā‘id ‘alā l-māhiyya* kritisiert Raṣṣāṣ die von der Schule Abu l-Husayn al-Baṣrīs vertretene These, dass die Existenz nicht etwas zusätzliches zur Essenz, sondern die Realität eines Dings ist, und verteidigt die bahāsamitische Konzeption von Existenz als einen Zustand der Essenz; vgl. Ansari, „*Al-Barāhīn al-zāhira*“, 337–348.

¹⁴ Die entsprechende Textpassage von Bukurīs Kommentar wird im Kapitel zur Textrezeption (S. 21) wiedergegeben. Raṣṣāṣ soll seine Systematisierung der *mu‘attirāt* modifiziert haben und sie auf die zwei Kategorien *fā‘il* und ‘*illa* reduziert haben (vgl. Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 146b). Einen Hinweis zum Hintergrund dieser Modifikation gibt eine Randglosse zu Bukurīs Kommentar. Demnach ließe sich *sabab* als eine Unterkategorie klassifizieren und ‘*illa* fungierte als Oberbegriff für alle entitativ Ursachen, welche die Aktualisierung eines Attributs bewirken. Die Wirkung des *sabab* stelle also nur einen Sonderfall dar, da die Realisierung seiner Wirkung an eine Bedingung geknüpft ist, sodass die Wirkung nicht unausweichlich eintreten muss („*wa-la‘allahu yaqūlu anna s-sabab idā ḥaṣala šarṭuhu fa-huwa ‘illa yaġibu ḥuṣūl mā yu‘attiru fihi. wa-yataqassamu l-‘illa ilā murakkaba wa-hiya llati min as-sabab wa-šarṭihi wa-ġayr murakkaba wa-hiya mā lā yaqifu ‘alā šarṭ. fa-inna ba‘duhum ya‘tabiruhā hakaḍā.*“ Der identische Glossentext findet sich in Hs. British Library Or. 6266, f. 150b, Hs. Ṣan‘ā’, Maktabat al-Kibsi Nr. 25, S. 164 und in Hs. Leiden Or. 6355/4, f. 146b; die hier vorweggenommene Frage nach Kontingenz oder Notwendigkeit der Wirkung der *mu‘attirāt* wird in den beiden folgenden Abschnitten C und D behandelt). Möglicherweise handelt es sich aber um ein Missverständnis Bukurīs von Raṣṣāṣ *Kayfiyyat kašf al-aḥkām*. Auf f. 51b–52a nennt Raṣṣāṣ nur *fā‘il* und ‘*illa* als entitative Ursachen (*mu‘attirāt*) für die Aktualisierung eines Attributs oder einer Eigenschaft. Der *sabab* wird in diesem Zusammenhang nicht unter den *mu‘attirāt* genannt, da er keine Attribute und Eigenschaften, sondern Essenzen bewirkt.

machen. Die Wirkung des *muqtaḍī* ist somit allein auf sein Substrat beschränkt. Da der *muqtaḍī* als Attribut *per definitionem* keine Essenz ist, zählt Raṣṣāṣ ihn nicht zu den tatsächlichen *muʿattirāt*.¹⁵

Die zweite Kategorie, die sich analog zu den *muʿattirāt* verhält, ist die Bedingung (*ṣart*), auf der beruhend etwas anderes (*ḡayruhu*) – oder auch z.B. ein Attribut – Wirklichkeit wird. Bukurī zufolge unterscheidet Raṣṣāṣ zwischen „dem Anderen“ (*ḡayruhu*) und Attributen, um deutlich zu machen, dass die Bedingung eine Essenz sein kann oder auch nicht. Der Begriff *ḡayr* würde demnach nur Entitäten bezeichnen.¹⁶ Alternativ ließe sich, so Raṣṣāṣ im Folgenden, die Bedingung auch als das beschreiben, was die Wirklichkeitwerdung des Bedingten ermöglicht, das Bedingte aber nicht verursacht – oder in anderen Worten das, worauf die Möglichkeit von etwas anderem beruht (oder dessen, was sich analog dazu verhält wie die Attribute), ohne es aber zu verursachen. Die beiden letzten Definitionen der Bedingung sind nach Raṣṣāṣ der ersten vorzuziehen, da die erste nur eine unscharfe Abgrenzung von der Definition der *ʿilla*, auf der die Wirklichkeitwerdung eines durch sie verursachten Attributs beruht, darstellt; ebenso unscharf bliebe die Abgrenzung vom *sabab*, auf dem die Wirklichkeitwerdung des durch ihn Verursachten beruht.

Als dritte Kategorie nennt Raṣṣāṣ die Motivation (*ad-dāʿī*), von der er zwei Ausformungen unterscheidet: eine Motivation, die einer Weisheit (*dāʿī al-ḥikma*), sowie eine Motivation, die einem Bedürfnis entspringt (*dāʿī al-ḥāḡa*). Erstere definiert Raṣṣāṣ als das Wissen, die Vermutung, oder die Überzeugung, dass eine bestimmte Handlung ethisch gut ist und dass durch sie einem Anderen Nutzen oder die Abwehr von Schaden widerfährt. Die zweite definiert er als das Wissen, die Vermutung oder Überzeugung, dass dem Handelnden selbst durch eine bestimmte Handlung Nutzen oder die Abwehr von

¹⁵ S.o.; vgl. auch Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 147b.

¹⁶ ʿAbd al-Ġabbār hingegen benutzt den Begriff *ḡayr* meist nur nach dem allgemeinen Sprachgebrauch, insbesondere wenn er deutlich zwischen *baʿd* als dem Teil eines Ganzen und *ḡayr* als etwas, das sich vom Ganzen unterscheidet, trennen will; vgl. Frank, *Beings*, 159; Peters, *God's Created Speech*, 143–4. In ʿAbd al-Ġabbārs *Muḡnī* 7, S. 123 findet sich aber eine Definition von *ḡayr*, die zumindest implizit deutlich macht, dass es sich um eine Entität handeln muss. Derzufolge wird die Unterscheidung zweier Objekte als jeweils anders als das Andere durch die Attribute und Eigenschaften erkennbar. Was aber durch die Charakterisierung eines Attributs beschrieben (*mawṣūf*) und Objekt des Wissens sein kann (*ʿulima*), ist nach bahāmischer Definition eine Entität.

Schaden widerfährt. Die Konzeption, nach der Motivationen auf Überzeugungen oder Annahmen beruhen, sowie die Möglichkeit, dass sie sowohl selbstlos sein können als auch dem reinen Eigeninteresse entspringen, ist in sehr ähnlicher Form bereits von ‘Abd al-Ġabbār formuliert worden.¹⁷ Die Unterscheidung dieser beiden Ausformungen von Motivationen ist theologisch von zentraler Bedeutung, da sie Gottes Güte erklärt, die von keinem Eigeninteresse gelenkt ist. Zudem sind durch ein Eigeninteresse bedingte Motivationen aufgrund von Gottes Bedürfnislosigkeit mit seinem Wesen konzeptionell nicht vereinbar.¹⁸

Vergleicht man Raṣṣāṣ Typologie der *mu’attirāt* mit den thematisch vergleichbaren Texten von al-Ḥākim al-Ġišumī, präsentiert sich der von Raṣṣāṣ ca. 100 Jahre später verfasste Text in weit systematisierterer und ausgearbeiteterer Form. Die wesentliche Entwicklung bei Raṣṣāṣ ergibt sich aus seiner Definition des Begriffs *mu’attir*, die die Unterscheidung zwischen „tatsächlichen“ *mu’attirāt* und dem dazu Analogen mittels der oben erläuterten Kriterien einführt. Im *K. al-Uyūn fī r-radd ‘alā ahl al-bida’* (bzw. in seinem Autokommentar *Šarḥ ‘Uyūn al-masā’il*) erfährt der Begriff gar keine allgemeine Definition, stattdessen sammelt der Autor unter einem Oberbegriff alles, „was auf etwas anderes wirkt“ (*al-mu’attir fī ġayrihi*).¹⁹ Im *K. al-Ta’tir wa-l-mu’attir* referiert al-Ḥākim al-Ġišumī dagegen zwei Definitionen aus der von ihm gesichteten Literatur, bedauerlicherweise ohne diese näher einzuordnen. Zum einen, so schreibt al-Ḥākim, gilt als *mu’attir* „das, wodurch sich etwas manifestiert, was sich nicht manifestierte, wenn [auch] ersteres nicht wäre“.²⁰ Nach einer alternativen Begriffsbestimmung ist der *mu’attir* „das, wodurch ein [anderes] Ding Aktualität hat oder inexistent wird, je nachdem ob [ers-

¹⁷ Vgl. ‘Abd al-Ġabbār, *Muġnī* 6i, 196: „*ad-dā’ir ilā l-fi’l huwa ‘ilm al-qādir bi-hāl al-fi’l, aw zannuhu, aw i’tiqāduhu bi-anna fihi naf’an, aw daf’ đarar, aw annahu ħusn*“; s. auch Ibn Mattawayh, *Maġmū’* 1, 70; Abu l-Ḥusayn Aḥmad Mānekdīm Šešdīw, *Šarḥ al-Uṣūl al-ħamsa*, hg. ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān [als ein Werk von ‘Abd al-Ġabbār], Kairo 1384/1965, 116; Richard M. Frank „Abu Hashim’s Theory“, 333–5.

¹⁸ Vgl. al-Ḥākim al-Ġišumī, *Ta’tir*, f. 20a; ders., *Kitāb al-Uyūn*, f. 160a; ders., *Šarḥ ‘Uyūn al-Masā’il*, Hs. Šan‘ā’, al-Ġāmi‘ al-Kabīr, al-Maktaba aš-Šarqiyya (Maktabat al-Awqāf), Nr. 707., f. 261b–262a; auch Bukurī zitiert in seinem Kommentar zu dieser Textpassage aus dem *Kitāb al-Uyūn*; vgl. sein *Mišbāḥ*, f. 148b.

¹⁹ Al-Ḥākim al-Ġišumī, *‘Uyūn*, f. 166b; ders. *Šarḥ ‘Uyūn*, f. 259b.

²⁰ al-Ḥākim al-Ġišumī, *Ta’tir*, f. 6a: „*huwa mā li-aġlihi yazḥuru mā law-lāhu lam yazhur*.“

terer] Aktualität hat oder inexistent ist“.²¹ In keiner der beiden Definitionen finden sich also die bei Raṣṣāṣ formulierten Regeln, dass der *muʿattir* zum Einen eine Essenz sein muss und dass zum Anderen seine Wirkung in der Aktualisierung eines Attributs oder einer Eigenschaft eines Attributs bestehen muss. Folglich macht al-Ḥākim al-Ġiṣumī auch in diesem Text keine Differenzierung zwischen tatsächlichen *muʿattirāt* und analogen Phänomenen.

Eine deutliche Parallele zwischen allen Texten besteht darin, dass al-Ḥākim mit den selben sechs angeführten Kategorien operiert²² und sie auch sehr ähnlich definiert.²³ Insgesamt gesehen liegt Raṣṣāṣ' Typologie der Ursachen aber näher an der des *K. al-ʿUyūn/Šarḥ ʿUyūn al-masāʿil*. Hier führt al-Ḥākim lediglich noch die siebte Kate-

²¹ al-Ḥākim al-Ġiṣumī, *Taʿtīr*, f. 6a: „*huwa llādī li-aḡli ṭubūtihi wa-naḡfihi yaṭbutu ṣayʿ aw yanḡi wa-law-lāhu la-mā kāna kaḡālika*.“

²² Vgl. al-Ḥākim al-Ġiṣumī, *ʿUyūn*, f. 166b–167a; ders. *Šarḥ ʿUyūn*, f. 259b–260b, ders. *Taʿtīr*, f. 7a–13b, 15a–16a, 19b–22a.

²³ Al-Ḥākim al-Ġiṣumī definiert die sechs Kategorien folgendermaßen: „Der Handelnde ist derjenige, dessen Handlung in Abhängigkeit von seiner Intention und von seinem Willen stattfindet“ (*al-fāʿil wa-huwa llādī yaqāʿu al-fiʿl bi-ḡasab qaṣḡihi wa-ḡtiyārihi*); „die ʿilla bewirkt notwendigerweise bei etwas anderem ein Attribut“ (*ḡadd al-ʿilla mā yuʿattiru fi ʿiḡāb aṣ-ṣiḡa li-l-ḡayr*) bzw. „die ʿilla ist eine Essenz und bewirkt bei etwas anderem ein Attribut“ (*al-ʿilla wa-hiya ḡāt tūḡibu ṣiḡa li-ḡayrihi*); „der *sabab* ist eine Essenz, die eine weitere Essenz notwendig macht“ (*wa-s-sabab wa-huwa ḡāt tūḡibu ḡātan uḡrā*); „der *muḡtaḡī* ist das, wo Ursache und Bewirktes in einer einzigen Essenz vorliegen“ (*wa-l-muḡtaḡī wa-huwa an yakūna l-muʿattir wa-mā yuʿattar fihi yarḡāʿan ilā ḡāt wāḡida*); „die Motivation existiert in zwei Ausprägungen: die Motivation, die einer bestimmten Weisheit entspringt, und die Motivation, die einem Bedürfnis entspringt (*ad-dāʿi ʿalā ḡarbayn, ḡāʿi al-ḡikma wa-dāʿi al-ḡāḡa*); „mit der [erfüllten] Bedingung tritt das Bedingte ein“ (*aṣ-ṣarḡ wa-huwa mā yaḡṣulu al-maṣrūḡ ʿindahu*); vgl. al-Ḥākim al-Ġiṣumī, *ʿUyūn*, f. 165b, 166b, 168a, ders. *Šarḥ ʿUyūn*, 257a, 259b; ähnlich auch im *K. al-Taʿtīr*: „der Handelnde ist derjenige, der seine Handlungen hervorbringt und seine Handlungen finden [ursächlich] von ihm aus statt“ (*fa-ammā l-fāʿil fa-man wuḡida maḡdūruhu [...] wa-afʿāluhu ḡāriya min ḡihatihim*) (f. 7a–b); „die zutreffende Definition besteht darin, [dass sie] eine Essenz ist, die einen Zustand von etwas anderem bewirkt“ (*fa-ṣ-ṣaḡiḡ fi ḡad-dihā ḡāt tūḡibu li-ḡayriḡā ḡāla*) (f. 8a); „jede Essenz, die aus einer anderen Essenz hervorgeht und durch sie hervorgerufen wird, wobei die erste [Essenz] der *sabab* und die zweite der *musabbab* ist“ (*kull ḡāt ṣadara ʿan ḡayrihi wa-ḡadaṡa ʿanhu fa-l-awwal sabab wa-t-tāni musabbab*); „der *muḡtaḡī* ist ein Attribut einer Essenz, das ein weiteres Attribut nach sich zieht“ (*al-muḡtaḡī huwa ṣiḡa li-dāt yaḡtaḡī ṣiḡa uḡrā*) (f. 12b); „die Bedingung ist das, durch dessen Aktualisierung die Verursachung von etwas [Anderem] möglich ist, wobei es nicht existierte, wenn [die Bedingung] nicht wäre“ (*aṣ-ṣarḡ huwa llādī yaṣiḡḡu ʿiḡābuhu bi-ḡuṣul mā huwa ṣ-ṣarḡ fihi wa-law-lāhu la-mā ṣaḡḡa*) (f. 15a); sowie f. 19b–20a die im Wortlaut identische Definition der Motivation wie oben aus dem *K. al-ʿUyūn/Šarḥ ʿUyūn* zitiert.

gorie des *mūğib* an, dessen Definition allerdings unklar bleibt.²⁴ Dagegen zählt er im *K. al-Taʿtīr* insgesamt 13 Kategorien auf.²⁵ Solange die relative Chronologie der Texte von al-Ḥākim nicht geklärt ist, muss offen bleiben, ob er die Zahl der Kategorien ausweitete oder eingrenzte und wie diese Entwicklung zu erklären ist.

Ein Beispiel aus der späteren zayditischen Literatur bezeugt, dass al-Ḥākims Typologie der *muʿattirāt* aus dem *K. al-ʿUyūn/Šarḥ ʿUyūn al-masāʿil* zugunsten der Systematik von Raṣṣāš verworfen wurde. In Aḥmad b. Yaḥyā al-Murtaḍās *Riyādat al-afḥām fī laṭīf al-kalām*, dem dritten Buch des ersten Teils von *al-Baḥr az-Zaḥḥār*, findet sich das Kapitel *Bāb fī l-ʿilal wa-sāʿir al-muʿattirāt*. Inhalt und Struktur des Kapitels folgen maßgeblich dem gleichnamigen Kapitel in al-Ḥākims *K. al-ʿUyūn/Šarḥ al-ʿUyūn*. Bezeichnenderweise übernimmt er in der zehnten und elften *masʿala* jedoch nicht die sieben von al-Ḥākim genannten Kategorien, sondern unterscheidet ganz in Übereinstimmung mit Raṣṣāš zwischen tatsächlichen *muʿattirāt*, denen er die Kategorien *fāʿil*, *ʿilla* und *sabab* zuordnet, und den zu den *muʿattirāt* analogen Phänomenen *muqtaḍī*, *šarḥ* und *dāʿī*.²⁶ Betrachtet man den Wortlaut der Begriffsdefinitionen, so finden sich von Fall zu Fall starke Parallelen sowohl mit den Formulierungen von al-Ḥākim, als auch mit den Ausführungen von Raṣṣāš.²⁷ Diese Beobachtungen

²⁴ Al-Ḥākim al-Ġišumī merkt lediglich an, dass der Begriff *mūğib* nicht einheitlich verwendet wird, meistens jedoch für *ʿilal* angewendet wird; ließe er sich aber tatsächlich auf die von ihm zuvor benannten Kategorien anwenden, wäre der *mūğib* nicht gesondert zu betrachten (*al-mūğib wa-yaḥtalifu istiʿmāluhu wa-aḳṭar mā yastaʿmilu fī l-ʿilal wa-in kāna yastaʿmilu fī ġamīʿ mā qadamnā fa-laysa lahu bāb*); im *K. al-Muʿattirāt* gebraucht Raṣṣāš einmal *al-mūğibāt* als Oberbegriff für Ursachen, die im Gegensatz zum willentlich wirkenden Handelnden notwendigerweise wirken; als Beispiel nennt er *ʿilla* und *sabab*; vgl. *Muʿattirāt* 4:168.

²⁵ S.o. S. 69.

²⁶ Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zahḥār*, 1, 185f.

²⁷ Ibn al-Murtaḍās Definition des Handelnden gleicht nahezu der al-Ḥākims: „Der Handelnde ist derjenige, der die Handlung in Abhängigkeit von seiner Intention und von seinem Willen bewirkt“ (*al-fāʿil wa-huwa man yūğidu al-fīʿl bi-ḥasab qaṣḍihī wa-ḥtiyārihī*). In Bezug auf die Definition der *ʿilla* gibt es zwischen al-Ḥākim und Raṣṣāš kaum Unterschiede. Bemerkenswerterweise spezifiziert Ibn al-Murtaḍā nicht, dass die *ʿilla* ein Attribut einer anderen Essenz bewirkt: „Die *ʿilla* ist eine Essenz, die ein Attribut notwendig macht“ (*wa-l-ʿilla wa-hiya ḍāt tūğibu šifa*). Die Definition des *sabab* besitzt bei al-Ḥākim und Raṣṣāš im Wortlaut wiederum kaum Differenzen und so ist auch die Ähnlichkeit der Formulierung bei Ibn al-Murtaḍā keine Überraschung: „Der *sabab* ist eine Essenz, die eine Essenz notwendig macht“ (*wa-s-sabab wa-huwa ḍāt tūğibu ḍātan*); allerdings findet sich bei ihm der schon bei

legen nahe, dass Raṣṣāṣ' *Kitāb al-Mu'attirāt* von Ibn al-Murtaḍā rezipiert und beim Verfassen dieses Kapitel als Quelle herangezogen wurde.

Betrachtet man einen noch später verfassten Text, 'Abd Allāh b. 'Alī al-Wazīr *Fā'ida fī ḥaṣr al-mu'attirāt* aus dem 12./18. Jahrhundert, so stellt man fest, dass dieser Autor von den sechs bei Raṣṣāṣ genannten Kategorien nur fünf übernimmt und dabei gerade den Handelnden nicht mehr einschließt. Ungewöhnlich ist daran, dass er damit ausgerechnet Gott, also den Ursprung der Schöpfung ausklammert – ein Standpunkt, der einer theologischen Sicht der Schöpfungsgeschichte diametral entgegensteht. Die Definition der verbleibenden fünf Kategorien zeigen hingegen deutliche Parallelen zu Raṣṣāṣ' Text. Insbesondere fällt auf, dass hier die 'illa – analog zu der in einigen Abschriften des *Kitāb al-Mu'attirāt* erweiterten Definition²⁸ – als notwendig wirkende Essenz beschrieben wird, die ein Attribut oder eine Eigenschaft eines Attributs verursacht (*dāt mūğiba li-ṣifa aw ḥukm*).²⁹

al-Ḥākim enthaltene Zusatz über den Dissenz, ob der *musabbab* ursächlich auf den Handelnden oder den *sabab* zurückzuführen ist (zur Parallelstelle bei al-Ḥākim vgl. *Uyūn*, f. 166b). Die Formulierung der Definition des *muqtaḍī* ähnelt bei Ibn al-Murtaḍā der al-Ḥākims: „Der *muqtaḍī* ist ein Attribut, das ein Attribut nach sich zieht, wobei beide auf eine Essenz zurückgehen (*al-muqtaḍī wa-huwa ṣifa taqtaḍī ṣifa tarğā'an ilā dāt wāhida*). Ibn al-Murtaḍās Definition der Bedingung zeigt dagegen deutliche Parallelen zu Raṣṣāṣ' Formulierung: „Die Bedingung ist das, worauf die Bewirkung von etwas Anderem beruht, wobei sie nicht ihre Ursache ist (*wa-š-šarṭ wa-huwa mā yaqifu ta'tir ġayrihi 'alayhi wa-laysa bi-mu'attir fihi*). Zur Definition der Motivation nimmt Ibn al-Murtaḍā die von al-Ḥākim in verkürzter Form auf, ohne die bereits zitierte Differenzierung in Motivationen, die einer bestimmten Weisheit entspringen, und Motivationen, die einem Bedürfnis entspringen, zu übernehmen: „Die Motivation ist das, was zu einer Handlung motiviert“ (*al-dā'ī huwa mā yad'ū ilā l-fi'l*); zur Parallelstelle vgl. al-Ḥākim, *Uyūn*, 167a). Zur Definition der *mu'attirāt*-Kategorien bei Ibn al-Murtaḍā vgl. sein *al-Baḥr az-Zaḥḥār* 1, 185f.

²⁸ S.o. S. 77.

²⁹ Vgl. 'Abd Allāh b. 'Alī al-Wazīr, *Fā'ida fī ḥaṣr al-mu'attirāt*, Hss. Ṣan'ā', Maktabat Muḥammad b. Muḥammad al-Kibsi Nr. 33, f. 36a (s. auch Abb. 5)/IZBACF CD Nr. 376:3, f. 5b. Die übrigen Kategorien sind ebd. wie folgt definiert: „Der *sabab* ist eine Essenz, die eine andere Essenz notwendigerweise bewirkt“ (*as-sabab dāt mūğiba li-dāt uḥrā*); „die Bedingung ist das, woraus die Möglichkeit, etwas Anderes bzw. etwas dazu Analoges zu bewirken, resultiert“ (*wa-š-šarṭ ma yatarattibu siḥḥat ta'tir ġayrihi 'alayhi aw mā yağri mağrā l-ğayr*); „die Motivation hat zwei Ausprägungen, [zum Einen] einem Bedürfnis und [zum Anderen] einer Weisheit entspringend. Erstere ist das Wissen oder die Vermutung, dass eine Handlung gut ist, da sie dem Handelnden selbst Nutzen oder die Abwehr von Schaden einbringt, und zweitere ist das Wissen oder die Vermutung, dass eine bestimmte Handlung gut

Im zweiten Teil des Kapitels illustriert Raṣṣās anhand von Beispielen die einzelnen Kategorien der *mu'attirāt* und der analogen Phänomene. Dabei geht er in der gleichen Reihenfolge vor, wie er die einzelnen Kategorien definiert hat. Zur Kategorie des Handelnden gehört zum einen Gott und zum anderen jedes seiner Geschöpfe, das handlungsfähig ist.³⁰ Die hier formulierte Konzeption Gottes als Handelnder versteht sich im Kontext der zeitgenössischen Diskussion als Gegenposition zur Annahme der aristotelischen bzw. avicennischen Philosophie. Dort ist das Göttliche die ewige, notwendig wirkende und erste Ursache (*'illa* bzw. *'illat al-'ilal*) der Welt.³¹ In Übereinstimmung mit anderen theologischen Schulen betrachtete die Bahṣamiyya hingegen Gott als willentlich handelnd und nicht notwendigerweise wirkend. Gottes Attribut der Handlungsfähigkeit ist ein ewiges Attribut, das innerhalb der *aḥwāl*-Theorie als eines seiner vier Wesensattribute bzw. als eines seiner essenziellen Attribute (*ṣifa li-n-nafs*) betrachtet wurde. Das bedeutet, dass seine Fähigkeit zu handeln durch das Attribut der Essenz verursacht wird, d.h. unmittelbar aus seiner Essenz folgt (*muqtaḍāt 'an ṣifatihi d-dātiyya*). Die menschliche Fähigkeit zu handeln ist hingegen ein kontingentes Attribut (*ṣifa ḡā'iza*), da sie durch ein erschaffenes, also zeitliches Akzidens (*li-ma'nā muḥdaṭ*) verursacht wird.³²

ist, ohne dabei auf Eigennutz oder die Abwehr eines Schadens von einem selbst zu spekulieren (*wa-d-dā'i 'alā darbayn, ḥāḡī – mansūb ilā l-ḥāḡa – wa-ḥikmī – mansūb ilā l-ḥikma. fa-l-awwal al-'ilm aw az-zann bi-ḥusn al-fi'l li-ḡalab naf' an-nafs aw-daf' aḍ-ḍarar 'anhā, wa-t-tānī l-'ilm aw az-zann bi-ḥusn al-fi'l min ḡayr nazar ilā naf' an-nafs aw daf' aḍ-ḍarar 'anhā*); „der *muqtaḍī* ist das Attribut der Essenz, das nach Art der *'illa* wirkt, wobei die Voraussetzung zum Einen ihre Bedingung und zum Anderen die Bedingung dessen, was er [= der *muqtaḍī*] notwendig macht, ist“ (*wa-l-muqtaḍī ṣ-ṣifa al-aḥaṣṣ al-mu'attira ta'tīr al-'illa wa-l-muṣtarīḥ fiḥā ṣartuhā wa-ṣart mā awḡabathu*).

³⁰ So auch al-Ḥākim al-Ġišūmī, *Ta'tīr*, f. 7a: „*al-fā'il [wa-huwa] 'alā [darbayn], darb fā'il laysa bi-maf'ūl wa-huwa l-qadīm ta'ālā wa-maf'ūl*.“

³¹ Vgl. al-Ḥākim al-Ġišūmī, *Uyūn*, f. 166b: „*al-qadīm subḥānahu laysa bi-'illa wa-innamā huwa fā'il muḥtār 'inda akṭar ahl al-nazar wa-qāla ḡamā'a min al-falāsifa huwa 'illat al-'alam wa-qāla Aristāṭālis huwa 'illat al-'ilal ma' qawlihim bi-qidam al-'alam*“; vgl. auch ders., *Šarḥ Uyūn*, f. 259a; nahezu identisch im Wortlaut auch Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 149a. S. auch al-Ḥākim al-Ġišūmī, *Ta'tīr*, f. 8b: „*fa-inna l-qadīm yastahilu an yakūna 'illa*“ sowie f. 9a: „*wa-l-qadīm ta'ālā fā'il muḥtār laysa bi-'illa ḥilāf mā yaz'amahu [...] al-falāsifa*“.

³² Ibn Mattawayh, *Maḡmū'* 1, 103–112; Mānekdīm, *Šarḥ*, 391; *Šarḥ at-Tadkira*, f. 5a; zur Kontingenz der menschlichen Handlungsfähigkeit s. auch *Mu'attirāt* 4:14–25 und die Erläuterungen S. 97ff.

Beispielhaft für die Kategorie der *‘illa* nennt Raṣṣās zwei Arten von Akzidenzien, die sich dahingehend unterscheiden, dass sie entweder ein Attribut in ihrem Substrat notwendig machen oder dass sie das ganze Aggregat (*al-ğumla*) spezifizieren.³³ Als *‘illa* der ersten Gruppe nennt Raṣṣās die sogenannten *akwān*.³⁴ Dabei handelt es sich um Akzidenzien, die den Zustand der Verortung einer Substanz an einer bestimmten Position im Raum notwendig machen (*wa-huwa mā yūğibu kawn al-ğawhar kā’inan fī ġiha*).³⁵ Als Beispiele für die zweite Gruppe nennt er den Willen, den Widerwillen, Vermutungen, Gedanken sowie Überzeugungen. Das Substrat dieser Akzidenzien ist nach bahšamitischer Vorstellung das Herz – der Zustand, den sie verursachen, spezifiziert aber den gesamten Körper.³⁶ Rückblickend erhält so die Definition von *‘illa* konkrete Züge. Alle genannten Beispiele sind Akzidenzien, also entitative Determinanten, und jede für sich ist eine Essenz. Sie bewirken ursächlich ein Attribut, und zwar entweder ein Attribut des Substrats, dem sie inhärent sind, oder ein Attribut des gesamten Körpers, von dem ihr Substrat ein Teil ist. In jedem Fall aber spezifiziert das Attribut nicht die bewirkende Essenz selbst, sondern eine dritte Entität.

Zur Kategorie des *sabab* gehört der „Druck“ (*i‘timād*), die Reflexion (*naẓar*) und das als *kawn* bezeichnete Akzidens, das bereits als *‘illa* für die räumliche Position einer Substanz erwähnt wurde.³⁷ *I‘timād* ist als ein Attribut (bzw. eine entitative Determinante) definiert, das notwendigerweise bewirkt, dass sein Substrat das un-

³³ ‘Abd al-Ġabbār unterscheidet darüber hinaus noch zwei andere Arten von Spezifizierung, die durch eine *‘illa* verursacht werden: solche, die das Substrat spezifizieren, aber keinen Zustand verursachen (wie z.B. Farben) und solche, die sowohl einen Zustand des gesamten Aggregats notwendig machen, als auch eine Wirkung auf ihr Substrat haben (z.B. das Akzidens der Handlungsfähigkeit (*al-quḍra*)); vgl. ‘Abd al-Ġabbār, *Muğnī* 6ii, S. 162; Frank, *Beings*, 95; Bukurī unterscheidet hingegen in seinem Kommentar zu dieser Textstelle nur noch eine weitere Art von *‘ilal* neben den beiden von Raṣṣās genannten, nämlich solche, die bisweilen notwendigerweise auf „den Lebendigen“ (*al-ḥayy*) und bisweilen auf ganze Aggregat wirken; vgl. Bukurī, *Miṣbāḥ*, 149a.

³⁴ Zu diesem Beispiel vgl. auch al-Wazīr, *Fa’ida*, Hss. Ṣan’ā’, Maktabat Muḥammad b. Muḥammad al-Kibsi Nr. 33, f. 36a/IZBACF CD Nr. 376:3, f. 5b.

³⁵ *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 68b; ausführlich zu den *akwān* auch Frank, *Beings*, 95–104.

³⁶ Frank, *Beings*, 106f; zur Zuordnung der genannten Akzidenzien zur Kategorie derjenigen, die das ganze Aggregat spezifizieren vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 137b, 150a.

³⁷ So auch Ibn Mattawayh, *Mağmū’*, 408; al-Ḥākim al-Ġisumī, *Šarḥ ‘Uyūn*, f. 259b.

mittelbar angrenzende wegstößt.³⁸ Deutlicher wird dies am Beispiel des Schützen, der einen Pfeil abschießt. Der Flug des Pfeils ist eine Bewegung, die außerhalb des Substrats des Schützen stattfindet, die aber durch das Abschießen des Pfeils, also durch die Handlung des Schützen, verursacht wird. Formal gesehen ist die Bewegung des Pfeils ein Zustand, dessen ontologische Ursache ein Akzidens im bewegten Substrat ist. Dieses Akzidens wird aber, wie sich am Beispiel des Schützen nachvollziehen lässt, durch das *i'timād* genannte Akzidens (d.h. die ontologische Ursache für die Handlung des Abschießens) verursacht, das einem anderen Substrat (nämlich den Armen und Händen des Schützen) inhärent ist.

Raṣṣāṣ nennt drei unterschiedliche Arten von Wirkungen des *i'timād*.³⁹ Erstens kann er einen weiteren *i'timād* verursachen. Betrachtet man noch einmal das Beispiel des Schützen, so ist die Handlung des Abschießens der *i'timād*, die die Bewegung des Pfeils bewirkt. Trifft der Pfeil auf ein Objekt und durchbohrt es, dann bewirkt der Flug des Pfeils wiederum als *i'timād*, dass sich der Pfeil in diesen Gegenstand bohrt (denn wäre das Gegenteil der Fall, müsste die Bewegung des Pfeils unmittelbar zuvor innehalten).⁴⁰ Zweitens kann *i'timād* das Akzidens bewirken, das die spezifische Position des Substrats im Raum determiniert (*al-kawn*). Da einer der fünf Modi des *kawn* Bewegung ist,⁴¹ erklärt sich die kausale Beziehung zwischen *i'timād* und *kawn* am obigen Beispiel des Schützen. Schließlich kann *i'timād* einen Ton produzieren. Bedingung für dieser Art der Tonerzeugung ist das „Schlagen“ (*ṣakka*).⁴² Grundsätzlich bedarf es zur Erzeugung von Tönen nach bahšamitischer Vorstellung nicht des Schlagens, jedoch kann spezifisch der Mensch nur Töne bewirken, indem er einen *i'timād* produziert.⁴³ Die Voraussetzung dafür, dass

³⁸ Vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 89b: „*al-i'timād ma'nā yūğibu kawn maḥallihī mudāfi'an li-mā yamāssuhu*“; s. auch die sehr ähnliche Definition in Bukurī, *Miṣbāḥ*, 149a; allgemein zu *i'timād*: Peters, *God's Created Speech*, 135–7.

³⁹ Nach *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 94b ist *i'timād* der einzige *mu'attir*, der sowohl ein Akzidens derselben als auch anderer Art bewirken kann.

⁴⁰ *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 94b; ganz ähnlich auch Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 149b.

⁴¹ Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 149b; Peters, *God's Created Speech*, 129.

⁴² Ebenso Ibn Mattawayh, *Mağmū'* 1, 40; vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 53b, 57a; 'Abd al-Ġabbār, *Muğnī* 7, 34; Peters, *God's Created Speech*, 141; alternativ zu *ṣakka* wird auch der *maṣdar* des dritten Stamms *muṣākka* gebraucht.

⁴³ Nisābūrī, *Masā'il*, 150; *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 53b, 57a; Peters, *God's Created Speech*, 139–42.

dieser *i'timād* tatsächlich einen Ton produziert, ist die Berührung zweier Substanzen nach einer Bewegung, wodurch das „Schlagen“ zustande kommt.⁴⁴

Nach dem *i'timād* ist das zweite als *sabab* wirkende Akzidens die Reflexion. Sie bringt – unter der Voraussetzung, dass sie korrekt ist (*'alā l-wağh aš-šaḥīḥ*) – Wissen (*'ilm*) hervor.⁴⁵ Nicht anders als bei anderen Attributen des Menschen gilt, dass der wissende Mensch sich in einem Zustand befindet (*kāna 'āliman*), der seine ontologische Ursache in einem Akzidens des Wissens (*'ilm*) hat. Dieses Akzidens wird durch den wissenden Menschen, nicht durch Gott oder eine andere Person erzeugt. Es folgt aus der Gewissheit (*sukūn an-nafs*, wörtlich „Ruhe der Seele“), einer Form der Selbstsicherheit, zu der man unter bestimmten Bedingungen durch Reflexion gelangt.⁴⁶ Reflexionen sind nach bahšamitischem Verständnis mentale Handlungen (*af'āl al-qulūb*), die durch ein Akzidens (*an-naẓar*) bewirkt werden.⁴⁷ Da dieses Akzidens unter bestimmten Bedingungen ein weiteres Akzidens, nämlich die ontologische Ursache des Wissens notwendigerweise bewirkt, erfüllt *naẓar* die Definition des *sabab*.⁴⁸

Das *kawn* ist schließlich ein *sabab*, da es die Akzidenzien des Schmerzes (*alam*) und des Verbundenseins von Substanzen (*ta'līf*) bewirkt. Der Begriff „Schmerz“ bedeutet in der Fachterminologie eine Form der Trennung von Substanzen. Verbundensein und Trennung von Substanzen folgen nach dem zugrunde liegenden atomisti-

⁴⁴ *Šarḥ at-Taḍkira* f. 57a: „*qad yuqarriru 'indanā anna š-šawt min fi'linā lā yūğidu illā mutawallidan 'an sabab huwa l-i'timād. wa-huwa innamā yuwalliduhu bi-šarḥ al-muṣākka wa-huwa yaḥşulu min at-ta'līf 'aqīb ḥarakāt mutawāliyya aw ḥarakāt yaqillu s-sukūn fihā idā kāna muḥtaşşan bi-darb aš-şalāba ḥattā lā yaşihhu tawlid al-i'timād lahu illā bi-hādā š-šarḥ 'alā l-wağh allaḍi dakarnāhu.*“

⁴⁵ Zu diesem Beispiel für einen *sabab* vgl. auch al-Wazīr, *Fa'ida*, Hss. Şan'ā', Maktabat Muḥammad b. Muḥammad al-Kibṣī Nr. 33, f. 36a/IZBACF CD Nr. 376:3, f. 5b.

⁴⁶ Nach Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 150b sind diese Bedingungen der Verstand (*al-'aql*), das Gewinnen des Wissen aus einer Schlussfolgerung (*al-'ilm bi-d-dalīl*) und das Wissen über den Weg der Schlussfolgerung (*al-'ilm bi-wağh ad-dalāla*); 'Abd al-Ġabbār fügt dem noch zwei weitere Bedingungen hinzu, nämlich, dass dem Wissen eine Unsicherheit über den fraglichen Sachverhalt vorausgegangen ist und dass die Reflexion genau den vorgegebenen Weg gehen muss, der zur korrekten Schlussfolgerung führt; vgl. 'Abd al-Ġabbār, *Muğnī* 12, 12; Peters, *God's Created Speech*, 59f.

⁴⁷ *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 155a–155b; Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 150b; Ibn Mattawayh, *Mağmū'* 1, 408; Peters, *God's Created Speech*, 57–61.

⁴⁸ Ibn Mattawayh verweist in *Mağmū'* 1, 408 darauf hin, dass *naẓar* die einzige mentale Handlung ist, die als *sabab* wirkt.

schen Weltbild aus dem räumlichen Verhältnis von Substanzen zueinander. Die spezifische Position einer Substanz hat ihre Ursache in seinem *kawn*, bei dem wie erwähnt fünf unterschiedliche Modi unterschieden werden.⁴⁹ Zwei dieser Modi definieren die räumliche Position einer Substanz relativ zu einer anderen, nämlich die räumliche Trennung (*iftirāq/mufāraqa/mubā'ada*) und die Zusammensetzung oder Nähe (*iğtimā'/muğāwara/tağāwara*).⁵⁰ Ist also das spezifische *kawn* einer Substanz das Akzidens der räumlichen Trennung (*tafrīq*), verursacht dies durch die Trennung von Substanzen das Akzidens des Schmerzes. Ist es ein Akzidens der Nähe (*qurb/muqāraaba/muğāwara*), verursacht es durch die Position mehrerer Substanzen in räumlicher Nachbarschaft das Akzidens des Verbundenseins.⁵¹

Raṣṣāṣ zufolge erfolgt die Verursachung des Schmerzes durch das Akzidens der Trennung nur unter der Bedingung fehlender Gesundheit (*intifā' aṣ-ṣiḥḥa*), eine spezifische Form des Verbundenseins von Substanzen, die allein in einem lebendigen Substrat vorkommt. Aus diesem Grund kann Schmerz nicht in einem unbelebten Körper verursacht werden, weshalb das Akzidens der Trennung für sich allein keine hinreichende Bedingung für die Verursachung von Schmerz ist. Raṣṣāṣ folgt hier der Meinung Abū 'Alī al-Ġubbā'īs (st. 303/915–6), während Abū Hāšim, 'Abd al-Ġabbār und Ibn Mattawayh für das Akzidens der Trennung auch ein unbelebtes Substrat für möglich halten.⁵²

⁴⁹ Wörtlich übersetzt handelt es sich um unterschiedliche „Namen“, die die „Art“ des *kawn* besitzt: „*qad yaḥtalifu 'alayhi l-asmā' [...] lā yūğibu ḥurūğahu min ġinsihi*“; *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 68b.

⁵⁰ Die drei anderen Modi sind die Position einer Substanz im Moment ihrer Existenzwerdung (*al-mawğūd ḥāl ḥudūt al-ğawhar huwa l-kawn faqaṭ*), die Bewegung (*ḥaraka*) und der Stillstand (*sukūn*); vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 72b–73a; Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 149b.

⁵¹ Vgl. auch Ibn Mattawayh, *Mağmū' 1*, 408–11; *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 68b; Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 151a; Peters, *God's Created Speech*, 131–5.

⁵² Vgl. Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 51a: „*at-tafrīq lā yakfī bi-muğarradihi fī tawlid al-alam bal lā budda min an yakūna dālika l-kawn mustalziman li-ntifa' aṣ-ṣiḥḥa. wa-d-dalil 'alā dālik annahu law lam yakun dālika šarṭan la-wağaba ṣiḥḥat wuğūd al-alam fī l-ğamād 'inda t-tafrīq mutawallidan 'anhu wa-qad 'urifa fasādūhu. wa-lā wağḥ lahu illā anna l-alam yastalzimū l-ḥayāt wa-lā farq fī ḥādā l-ḥukm bayna l-mubtada' wa-l-mutawallad 'inda Abī 'Alī wa-Abī l-Qāsim [al-Ka'bi al-Balḥi]. wa-faraqa l-Qādi fa-aḥāla wuğūd al-mutawallad fī l-ğamād dūna l-mubtada'. aḥkāhu 'anhu l-Ḥasan b. Mattawayh*“; s. auch Ibn Mattawayh, *Mağmū' 1*, 414; *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 51a.

Das Akzidens des Verbundenseins (*taʿlif*) ist in einem Aggregat jedem der miteinander verbundenen Substrate inhärent (*yaḥullu fī maḥallayn*). Damit die Verbindung zweier Substanzen aber stabil ist, d.h. ein Zerfall in ihre Einzelteile erschwert wird, muss eine weitere Bedingung erfüllt sein. Auf Abū Hāsim geht die Überlegung zurück, dass ein weiteres Akzidens, das diesen Zerfall verhindert, dann notwendig wird, wenn ein Aggregat von einer Position zu einer anderen bewegt wird. Dies ist der Beobachtung geschuldet, dass sich z.B. Wasser oder Erde in kleinere Einzelteile zersetzen. Der Zerfall wird der Theorie nach dadurch erschwert, dass in einem der beiden miteinander verbundenen Substrate Feuchtigkeit (*ruṭūba*) und im anderen Trockenheit (*yubūsa*) herrscht.⁵³ Raṣṣāṣ folgt der Annahme Abū Hāsim's, dass diese zusätzliche Bedingung nur erfüllt sein muss, wenn das *kawn* eine den Zerfall erschwerende Verbindung von Substanzen (*at-taʿlif ʿalā waḡḡ yaṣʿubu maʿhu t-tafkīk*) bewirken soll.⁵⁴

Zum Abschluss dieses Kapitels veranschaulicht Raṣṣāṣ das sich zu den *muʿattirāt* analog Verhaltende. Beispielhaft für Attribute, die ein weiteres Attribut nach sich ziehen, nennt er das Substanzsein der Substanz. Substanzen sind durch den Gesichtssinn (*ruʿya*) und den Tastsinn (*lams*) wahrnehmbare Objekte, wodurch ihre essenzielle Eigenschaft feststellbar ist – indem nämlich die Wahrnehmung sie von dem unterscheidet, was keine Substanz ist. Lässt sich von einer Entität eine Aussage über ihre Eigenschaft bzw. ihr Attribut treffen, bedeutet dies, dass sich die Entität in einem Zustand befindet. D.h. die Substanz besitzt aufgrund dessen, dass sie eine Substanz ist, ein essenzielles Attribut: den Zustand des Substanzseins der Substanz.⁵⁵ Dieser Zustand macht wiederum notwendig, dass eine Substanz, wenn sie existent wird, auch räumlich ist (*yaḡibu li-l-ḡawhar li-aḡli kawnihi ḡawharan ʿinda l-wuḡūd kawnahu mutaḡayyizan*). Somit

⁵³ Vgl. *Šarḡ at-Taḡkira*, f. 83b–84b.

⁵⁴ Abū Yaʿqūb al-Baṣrī l-Bustānī, ein Zeitgenosse Qāḏī ʿAbd al-Ġabbars über dessen Leben weiter nichts bekannt ist (vgl. zu ihm Abū Saʿd al-Muḡsin b. Muḡammad Karāmat al-Ġišūmī al-Bayḡaḡī, *K. Šarḡ al-ʿUyūn*, in Fuʿād Sayyid, *Faḡl al-iʿtizāl wa-ṭabaqāt al-Muʿtaẓila*, Tunis 1974, 378 und Aḡmad b. Yaḡyā Ibn al-Murtaḡā, *K. Ṭabaqāt al-Muʿtaẓila*, hg. Susanna Diwald-Wilzer, Beirut 2009 (unveränderte Neuauflage), 114), betrachtete hingegen das Vorhandensein von Feuchtigkeit und Trockenheit in je einem der beiden miteinander durch *taʿlif* verbundenen Substanzen als notwendige Bedingung; vgl. *Šarḡ at-Taḡkira*, f. 84b; Bukurī, *Miṣbāḡ*, 151a.

⁵⁵ Vgl. *Šarḡ at-Taḡkira*, f. 4b–5b.

befindet sich die Substanz in einem weiteren, sie charakterisierenden Zustand (*ḥāla waṣafahu aydan*), der aber nicht essenziell ist.⁵⁶

Raṣṣāṣ nennt als weiteres Beispiel das Lebendige sein des Lebendigen. Der Lebendige (*al-ḥayy*) ist als ein Aggregat definiert, das in seiner Zusammensetzung ein Ganzes (*ḡumla*) bildet und im Gegensatz zum Unbelebten (*al-mayyit*) durch das Attribut des Lebendigseins spezifiziert ist. Der Lebende an sich ist aber nicht das Substrat des Lebens (*al-ḥayāt*), sondern den meisten Einzelteilen (*aḡzā'*) des Ganzen sind Akzidenzien des Lebens inhärent, die das Lebendige sein des Ganzen verursachen.⁵⁷ Dieses lebendige Ganze ist die ontologische Basis (*aṣl*) für die Aktualisierung weiterer Attribute bzw. Zustände.⁵⁸ Einige dieser sekundären Zustände sind kontingent, wie zum Beispiel die Handlungsfähigkeit (s.o.). Im Gegensatz zur Handlungsfähigkeit, deren Aktualität ontologisch auf das Vorhandensein eines, oder genauer mehrerer Akzidenzien zurückzuführen ist, wird die Wahrnehmungsfähigkeit nicht durch ein entitatives Akzidens bewirkt. Auf Abū Hāšim geht die Theorie zurück, dass die Ursache für den Zustand des Wahrnehmendseins im Attribut des Lebendigseins eines Körpers begründet liegt.⁵⁹ Insofern erfüllt des Lebendigsein die Definition des *muqtaḍī*. Voraussetzung für die Wahrnehmung ist aber, dass das wahrnehmende Lebewesen keinen körperlichen Defekt (*āfa*, z.B. Blindheit) hat, kein Hindernis für die Wahrnehmung besteht und darüber hinaus ein wahrnehmbares Objekt (*mudrak*) existiert. Da die Wahrnehmungsfähigkeit an Bedingungen geknüpft ist, ist somit auch ausgeschlossen, dass es sich bei diesem Zustand um ein essenzielles Attribut des Wahrnehmenden handelt.⁶⁰

Beispielhaft für eine Bedingung nennt Raṣṣāṣ die physische Existenz (*wuḡūd*). Sie bedingt die Räumlichkeit einer Substanz, die ihr Substanzsein nach sich zieht. Ist diese Bedingung nicht gegeben, besitzt die Substanz zwar eine Realität, jedoch keine physische Wirk-

⁵⁶ Vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 5b.

⁵⁷ Vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 104b: „inna l-ḥayāt wa-in lam yašihḥ wuḡūduhā fī l-ḡumla wa-binā šay' wāḥid wa-innamā tūḡadu fī kull ḡuz' min aḡzā' al-ḥayy ḡuz' mina l-ḥayāt“; s. auch Frank, *Beings*, 43.

⁵⁸ Vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 100b–101a; *Mu'attirāt*, 4:243f.; Peters, *God's Created Sech*, 169; Frank, *Beings*, 106–8.

⁵⁹ Vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 178b–179a.

⁶⁰ Die gleichen Beispiele für den *muqtaḍī* finden sich in al-Ḥākim al-Ġišūmī, *Šarḥ 'Uyūn*, f. 259b.

lichkeit⁶¹ und kann somit auch nicht räumlich sein.⁶² Ein weiteres Beispiel ist das Vorhandensein wahrnehmbarer Objekte als Bedingung dafür, dass das Lebendigsein des Lebendigen den Zustand der Wahrnehmungsfähigkeit nach sich zieht – ebenso wie die Bedingung, dass der Wahrnehmende durch keinen Defekt und keine Hindernisse eingeschränkt ist.

Motivationen existieren während der Dauer einer Handlung, also simultan (*yastamirru*) zu ihr. Raṣṣāṣ und der bahšamitischen Lehre zufolge bewirken Motivationen, dass Handlungen, während derer gleichzeitig Motivationen vorliegen, motivierte Handlungen sind (*yağibu wuğūd al-afāl wa-t-tašarrufāt bi-ḥasbihā*), diese also nicht unmotiviert sind.⁶³ Motivierte Handlungen können nur vom Menschen oder von Gott vollzogen werden.

C. ABGRENZUNG DER EINZELNEN KATEGORIEN VONEINANDER

Nach der allgemeinen Definition der sechs behandelten Kategorien und ihrer beispielhaften Veranschaulichung lässt Raṣṣāṣ eine kontrastive Gegenüberstellung der *mu'attirāt* und dessen, was sich dazu analog verhält, folgen. Vergleichend arbeitet er die Spezifika jeder einzelnen Kategorie sowie deren jeweiligen Unterschiede heraus. Wiederum fällt auf, dass die Texte von al-Ḥākim al-Ġišumī zwar auf einige dieser Charakteristika eingehen, aber keine vergleichbare Systematik entwickeln, wie sie sich durch Raṣṣāṣ kontrastive Herangehensweise im *Kitāb al-Mu'attirāt* ergibt. Raṣṣāṣ' bespricht in diesem Kapitel die Differenzen zwischen den einzelnen Kategorien in der bereits etablierten Reihenfolge.

⁶¹ Vgl. Nīsābūrī, *Masā'il*, 37; Frank, „*Al-Ma'dūm wal-Mawjūd*“, 188–96.

⁶² Zu diesem Beispiel für eine Bedingung vgl. auch al-Wazīr, *Fa'ida*, Hss. Ṣan'ā', Maktabat Muḥammad b. Muḥammad al-Kibī Nr. 33, f. 36a/IZBACF CD Nr. 376:3, f. 5b.

⁶³ Sie bewirken also nur die Modalität der Handlung, nicht aber ihre Existenz (vgl. dazu ausführlicher unten S. 129ff.). Insofern handelt es sich in al-Ḥākim al-Ġišumīs *Ta'ir* um eine Dopplung, wenn er die Modalität der Handlung (*ḡihāt al-fi'l/al-wuğūh allatī taqa'u 'alayhā l-afāl*) und die Motivationen, die die Modalität von Handlungen bestimmen, als zwei unterschiedliche *mu'attirāt* anführt (s.o. S. 69). Auf diese Überlegung mag zurückzuführen sein, dass al-Ḥākim al-Ġišumī im *K. al-Uyūn/Sarḥ 'Uyūn* ebenso wie später auch Raṣṣāṣ allein Motivationen in ihre Typologie der Ursachen aufnehmen.

Das entscheidende Charakteristikum des Handelnden besteht darin, dass er im Unterschied zu den anderen beiden *mu'attirāt* potentiell und selbstbestimmt (*‘alā ṭariq aṣ-ṣiḥḥa wa-l-iḥtiyār*), d.h. nicht notwendigerweise wirkt. Das bedeutet, dass das Eintreten der Wirkung des Handelnden (*wuḡūb ta'tīrihi*) von seinem Wirkpotential losgelöst sein kann, ja sogar sein muss. Die Loslösung (*tarāḥī*) der tatsächlichen Bewirkung einer Handlung von der reinen Möglichkeit zu handeln ist die kausaltheorietische Erklärung für die menschliche Handlungsfreiheit. Unter diesen Umständen tritt eine Handlung nicht automatisch ein, sobald jemand das Potential dazu besitzt. Stattdessen kann er handeln oder auch nicht, da sein Potential nicht unvermeidlich (*lā muḥāla*) verursacht, dass er auch tatsächlich zum Handelnden wird und eine Handlung bewirkt.

Die notwendigerweise wirkenden *mu'attirāt* unterscheiden sich demgegenüber dadurch, dass ihre Wirkung zwangsläufig eintritt (*bikawnihā mu'attira ‘alā ṭariq al-īḡāb*). Folglich ist bei ihnen also die Notwendigkeit der Wirkung nicht vom Wirkpotential losgelöst. Im Gegensatz zum Handelnden ist deshalb ihr Wirken notwendig, sobald es möglich ist; ist es hingegen nicht notwendig, dann ist auch ihr Wirken unmöglich.

Auch al-Ḥākim al-Ġiṣumī spricht in seinem *K. al-Ta'tīr* die Dichotomie zwischen potentiell und notwendig wirkenden *mu'attirāt* an. In seiner Terminologie bezeichnet er notwendiges und potentielles Wirken mit den Formulierungen *‘alā waḡh al-wuḡūb* bzw. *‘alā waḡh al-ḡawāz*.⁶⁴ Eine theoretische Überlegung hinsichtlich der Frage, worauf das notwendige oder potentielle Wirken eines *mu'attir* zurückzuführen sei, findet sich bei ihm jedoch nicht.

Raṣṣāṣ ordnet der Menge der notwendig wirkenden *mu'attirāt* die *‘illa* und den *sabab* zu. Untereinander unterscheiden sich beide dadurch, dass die *‘illa* nicht ohne das durch sie Verursachte existieren kann, da sie aufgrund ihrer essenziellen Charakteristik notwendigerweise wirkt (*hiya tūḡibuhu li-mā hiya ‘alayhi fī dātihā*).⁶⁵ Da eine existente Entität ihre essenzielle Charakteristik unter jeden Umstän-

⁶⁴ al-Ḥākim al-Ġiṣumī, *Ta'tīr*, f. 6a.

⁶⁵ So auch al-Ḥākim al-Ġiṣumī, *Uyūn*, f. 165b (bzw. *Šarḥ Uyūn*, f. 258a): „*law ḡāza wuḡūd al-‘illa wa-lā ma'lūl la-addā dālika ilā qalb dātihā li-annahā* (*Uyūn: li-annahū tūḡibu l-ma'lūl li-mā hiya* (*Uyūn: huwa*) *‘alayhi fī dātihā* (*Uyūn: dātihī*)“; ders., *Ta'tīr*, f. 8b: „*wa-lā yaḡūzu wuḡūd al-‘illa ma'a ‘adam al-ma'lūl [...] wa-lā yaḡūzu tarāḥī l-ma'lūl ‘ana l-‘illa*“.

den besitzt (*wa-mā hiya ‘alayhi fī dātihā tābit fī ġamī‘ aḥwāl al-wuġūd*), tritt das durch eine ‘illa Bewirkte bedingungslos (*min ġayr šarḥ*) ein.⁶⁶

Vor diesem Hintergrund ist die bahšamitische Position zu verstehen, dass Handlungen nicht durch eine ‘illa bewirkt werden.⁶⁷ Ausschlaggebend in dieser Frage ist die im Gegensatz zum Handelnden bestehende Notwendigkeit, mit der die ‘illa wirkt. Wäre eine Handlung durch eine ‘illa bewirkt, liefe das angesichts der spezifischen Begriffsdefinition auf eine deterministische Handlungstheorie hinaus, da das Moment der willentlichen Entscheidung (*al-iḥtiyār*) entfielen, die allein dem Handelnden zu Eigen ist und durch die jede seiner Wirkungen kontingent ist.⁶⁸

Der *sabab* kann im Gegensatz zur ‘illa ohne das durch ihn Verursachte existieren, nämlich dann, wenn ein Hindernis vorliegt, das das Eintreten der Wirkung verhindert.⁶⁹ Darüber hinaus unterscheiden sich beide dadurch, dass die ‘illa ein Attribut notwendig macht, während der *sabab* eine Essenz notwendig macht.⁷⁰ Diese konzeptionelle Differenzierung hebt sich vom philosophischen ‘illa-Begriff ab: Nach philosophischer Kausaltheorie kann eine Essenz durch eine ‘illa verursacht werden.⁷¹

Gemeinsam ist dem *sabab* und dem Handelnden, dass beide ohne das durch sie Verursachte existieren können.⁷² Dennoch unterschei-

⁶⁶ Vgl. Bukurī, *Misbāḥ*, 153a.

⁶⁷ ‘Abd al-Ġabbār, *Muġnī* 8, 59; 11, 65, 95.

⁶⁸ Vgl. auch Frank, „The Autonomy“, 327. Erneut wird hier deutlich, dass eine Übersetzung der Fachterminologie häufig die Bedeutung eines Begriffs nur unzureichend wiedergibt. So ist die von Frank an der zitierten Stelle gewählte Paraphrase bahšamitischer Handlungstheorie, wonach willentliches Handeln nicht verursacht sei, nicht ganz glücklich („That is to say, [the agent’s ability to act] entails the possibility of his voluntary causing the existence of one act in preference to another in such a way that his doing so is uncaused (*min ġayri ‘illah*); to say that his acting voluntarily is caused (*li-‘illah*) is to contradict the description of the agent as being able to act (*kawnuhū qādiran*).“). Selbstverständlich werden Handlungen verursacht (nämlich durch den Handelnden). Wie Frank aber selbst anmerkt, entspricht die Art und Weise, mit der die Ursache einer Handlung wirkt, nicht der notwendigen, unumgänglichen Wirkung, die die ‘illa mit ihrer Existenz ausübt.

⁶⁹ So auch al-Ḥākim al-Ġišūmī, *Uyūn*, f. 167b; ders., *Šarḥ Uyūn*, f. 260b; ders. *Ta’ṭīr*, f. 11a–b.

⁷⁰ S. auch al-Ḥākim al-Ġišūmī, *Ta’ṭīr*, f. 9a: „*al-‘illa lā tūġibu d-dawāt wa-innamā tūġibu l-aḥwāl wa-l-a‘rād*“.

⁷¹ Al-Ḥākim al-Ġišūmī, *Uyūn*, f. 166a; ders., *Šarḥ Uyūn*, f. 258b.

⁷² S. auch al-Ḥākim al-Ġišūmī, *Ta’ṭīr* f. 8b: „*fa-ṭabātuḥā [= ṭabāt al-‘illa] ma‘a*

den sie sich in zwei Punkten: Während nämlich der *sabab* ohne das durch ihn Bewirkte nur unter der konkreten Voraussetzung, dass dies durch ein äußeres Hindernis verhindert wird, existieren kann, kann der Handelnde auch ohne jegliches Hindernis – also bei bestehender Möglichkeit zu wirken – ohne das durch ihn Bewirkbare existieren. Hindernisse (*mawāni*⁷³) definiert Raṣṣāṣ als das, was das Auslösen und die Möglichkeit der Wirkung verhindert, sodass, wenn diese Hindernisse aufgehoben sind, die Wirkung wieder möglich und damit auch notwendig ist. Daraus folgt der zweite Unterschied zwischen dem *sabab* und dem Handelnden: Wenn das durch den *sabab* Bewirkbare nicht eintritt, dann ist dies auch unmöglich. Denn der *sabab* gehört zu den notwendig wirkenden *mu'attirāt*, deren Wirkung unvermeidlich eintritt, wenn dies möglich ist und deren Wirkung umgekehrt unmöglich ist, wenn sie nicht eintritt. Beim Handelnden kann dagegen das Wirkpotential sehr wohl bestehen, selbst wenn er in diesem Zustand tatsächlich nichts bewirkt.

Der *muqtaḍī* unterscheidet sich von allen vorangehenden Kategorien dadurch, dass er keine Essenz, sondern ein Attribut ist. Ein Unterschied im Vergleich mit der *illa* besteht darin, dass der *muqtaḍī* sowohl die Möglichkeit des Bewirkten als auch seine Verursachung bewirkt. Anders als beim Handelnden, dessen Handlungsfähigkeit ebenfalls sowohl die Möglichkeit als auch die Verursachung des Bewirkten bewirkt, ist die Verursachung der Wirkung des *muqtaḍī* aber nicht von seinem Potential zu wirken losgelöst. Der *muqtaḍī* wirkt also notwendigerweise, sobald dies möglich ist. Wirkt er aber nicht, dann ist es ihm auch unmöglich. Raṣṣāṣ macht dies an folgendem Beispiel deutlich: Da der Zustand der Räumlichkeit einer Substanz im Zustand der Nichtexistenz nicht verursacht wird, ist dies auch nicht möglich; umgekehrt ist die Räumlichkeit der Substanz, wenn sie im Zustand der Existenz möglich ist, auch notwendig. Der Unterschied zur *illa* besteht darin, dass der *muqtaḍī* zwar bereits Aktualität haben kann, jedoch das durch ihn Verursachte noch nicht ermöglicht und deshalb auch nicht verursacht – dann nämlich, wenn die notwendige Bedingung für die Möglichkeit des Bewirkten und dessen Verursachung nicht erfüllt ist.⁷³ Das Eintreten

⁷³ *‘adam al-ma’lūl aw tarāḥīhu ‘anhā tūğabu qalb dātihā bi-ḥilāf al-fi’l wa-l-fā’il wa-sabab wa-l-musabbab‘.*

⁷³ Vgl. auch al-Ḥākim al-Ġišumī, *Ta’īr*, f. 12b: „*wa-yağūzu ḥuṣūl al-muqtaḍī min dūna l-muqtaḍā wa-dālika yağūzu an yakūna l-muqtaḍā mašrūṭan‘.*“

der Wirkung der *‘illa*, die demgegenüber nicht ohne das durch sie Verursachte existieren kann, ist dagegen an keine Bedingung geknüpft.⁷⁴

Die Bedingung als zweite Kategorie analoger Phänomene unterscheidet sich von allen anderen vorangegangenen Kategorien dadurch, dass sie lediglich eine Wirkung auf die Möglichkeit von Eigenschaften und Attribute hat, nicht aber auf deren Verursachung.

Die Motivation unterscheidet sich schließlich von allen vorangehenden Kategorien dadurch, dass sie keinerlei auslösende Wirkung auf den Vollzug einer Handlung hat. Ebenso wenig bewirkt sie, dass eine Handlung nicht vollzogen wird (*alladī yufidu istiḥālat ḥilāfihi*), noch hat sie eine Wirkung auf die Möglichkeit einer Handlung. Der Vollzug einer Handlung dauert aber kontinuierlich an, wenn zum einen eine Motivation vorliegt (*yastamirru ‘indahū wuqū‘ al-af‘āl*) und wenn zum anderen die körperliche Verfassung des Handelnden dies zulässt (*‘inda salāmat al-ḥāl*). Daher finden Handlungen über eine durchgehende, kontinuierliche Zeitspanne (*‘alā watira mustamirra*) in Abhängigkeit von Motivationen statt bzw. sind inexistent in Abhängigkeit von etwas, das vom Handeln abbringt (*aṣ-ṣārif*). Der Begriff *ṣārif* ist das negative Pendant zu *dā‘ī* und wird in Analogie zur Motivation als das Wissen, die Vermutung oder die Überzeugung, dass eine Handlung ethisch schlecht ist und einem selbst oder jemand anderem Schaden zufügt, definiert.⁷⁵

D. CHARAKTERISIERUNG DER MU’ATTIRĀT ANHAND IHRER WIRKUNG

In diesem Kapitel nimmt Raṣṣāṣ eine Klassifizierung der *mu’attirāt* und der analogen Phänomene unter einer neuen Perspektive vor. Insgesamt differenziert er vier Gruppen im Hinblick auf die spezifische Wirkung, die die sechs von ihm unterschiedenen Ursachen

⁷⁴ S. auch al-Ḥākīm al-Ġišūmī, *Ta’tīr*, f. 9b: „*wa-l-muqtaḍī fi qtiḍā’ihi yaqifu ‘alā šarṭ munfaṣil [...] wa-dālika lā yağūzu fi l-‘illa*“ und f. 13a: „*aṣ-ṣifa l-muqtaḍiyya waqafa qtiḍā’uhā ‘alā šarṭ munfaṣil [...] bi-ḥilāf al-‘illa*“. Ähnlich auch ders., *Šarḥ Uyūn*, f. 260a: „*al-muqtaḍī qad yaḥşulu wa-lā yaḥşulu l-muqtaḍā bi-ḥilāf al-‘illa*“.

⁷⁵ Vgl. Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 166a: „*wa-[ṣ-ṣārif] darbān: ṣārif ḥikma wa-ṣārif ḥāğā. fa-ṣārif al-ḥikma ‘ilm al-ḥayy aw zannuhu aw i’tiqāduhu bi-qubḥ al-fi’l aw anna ‘alā ġayrihi fihi ġalab maḍarra aw fawt manfa’a ma’ qubḥihi [...] wa-ṣārif al-ḥāğā huwa ‘ilm al-ḥaywān aw zannuhu aw i’tiqāduhu bi-anna ‘alayhi fi l-fi’l ġalab maḍarra aw fawt manfa’a*“.

jeweils haben. Die erste ist die Gruppe derer, die sowohl die Möglichkeit des Bewirkten als auch das Bewirkte selbst verursachen. Die zweite umfasst solche, die etwas notwendigerweise bewirken, ohne aber die Ursache für die Möglichkeit des Bewirkten zu sein. Die dritte Gruppe bewirkt, dass etwas zu Bewirkendes möglich ist, ohne es aber zu verursachen. Die vierte bewirkt schließlich die stete Kontinuität des Objekts, auf das sie eine Wirkung ausübt.

Im Vergleich zu al-Ḥākim al-Ġišumīs *K. at-Taʿtīr* ist diese Betrachtung neu und begründet zumindest teilweise, weshalb in Raṣṣāṣ' Typologie die Anzahl der *muʿattīrāt* reduziert ist: Al-Ḥākim sah in seiner Klassifizierung im *K. at-Taʿtīr* noch eine eigene Kategorie, den *muṣaḥḥih*, vor, der die Aktualität von etwas Anderem ermöglicht.⁷⁶ Im Kapitel zu den *muʿattīrāt* im *K. al-Uyūn* bzw. *Šarḥ ʿUyūn al-masāʿil* wird die Ursache für die Möglichkeit des Bewirkten hingegen gar nicht thematisiert. Bei Raṣṣāṣ wird sie nun zu einem Kriterium, anhand dessen er die *muʿattīrāt* und die analogen Phänomene unterteilt, indem er die Möglichkeit einer Wirkung teilweise in ihrer Ursache selbst verortet. Dadurch eröffnen sich weitere Analyseperspektiven – etwa zur Erklärung kontingenter oder unmittelbar und notwendigerweise wirkender Ursachen.

Zur ersten der oben genannten Gruppen, die sowohl die Möglichkeit des Bewirkten als auch das Bewirkte selbst verursachen, gehören der Handelnde (*al-fāʿil*), der *muqtaḍī* und der *sabab*. Innerhalb dieser Gruppe macht Raṣṣāṣ wiederum zwei Untergruppen aus, da – wie bereits in Abschnitt C dieses Kapitels erläutert – unterschieden werden muss zwischen dem, bei dem die Möglichkeit zu wirken vom Akt des Bewirkens losgelöst sein kann (*yağūzu tarāḥī iğābihi ʿan taṣḥīhihi*), und dem, bei dem dies nicht möglich ist. Zur ersten Untergruppe gehört der Handelnde. Innerhalb der zweiten Untergruppe lässt sich wiederum eine Feindifferenzierung hinsichtlich der ausgeübten Wirkung vornehmen, da der *sabab* die Existenz einer Essenz bewirkt, der *muqtaḍī* hingegen etwas zusätzlich zur Existenz (*amr zāʿid ʿalā l-wuğūd*) bewirkt.

⁷⁶ Vgl. al-Ḥākim al-Ġišumī, *Taʿtīr*, f. 13b: „*al-muṣaḥḥih mā yuṣaḥḥihu ṭbāt ġayrihi*“.

1. Die erste Kategorie

Die erste Gruppe konstituiert sich auf Grundlage der beiden bereits genannten Kriterien: Allen ist gemeinsam, dass sie sowohl die Möglichkeit zu wirken als auch das Bewirkte selbst verursachen; sie unterscheiden sich aber insofern, als dass der Handelnde das Wirkpotential bereits vor dem Akt des Bewirkens haben muss, während im Gegensatz dazu bei *muqtaḍī* und *sabab* beides gleichzeitig eintritt. Entsprechend ist dieses Unterkapitel gegliedert. Zunächst erbringt Raṣṣāṣ den Beweis für die identifizierte Gemeinsamkeit zwischen dem Handelnden, dem *muqtaḍī* und dem *sabab*, um anschließend die Unterschiede ihrer Wirkung aufzuzeigen.

1.1. Zum ersten Aspekt der ersten Kategorie

Raṣṣāṣ beginnt dieses Unterkapitel mit dem Beweis, dass der Handelnde sowohl die Möglichkeit zu handeln als auch den Vollzug einer Handlung bewirkt. Seine Argumentation baut auf der Prämisse auf, dass dem Handelnden durch seinen Zustand der Handlungsfähigkeit (*li-kawnihi qādiran ‘alayhi*) eine Handlung sowie deren Vollzug aus sich selbst heraus (*wa-wuqū‘ min ġihatihī*) möglich ist. Wäre er nicht handlungsfähig, sondern handlungsunfähig (*‘āġizan ‘anhu*), dann wäre ihm auch der Vollzug der Handlung nicht möglich. Deutlich wird dies durch die Beobachtung zweier Menschen⁷⁷, die beide versuchen, ein schweres Gewicht zu tragen. Dabei stellt sich heraus, dass nur einer von beiden dazu in der Lage ist, während der Versuch des anderen scheitert. Folglich muss zwischen beiden ein Unterschied bestehen, da derjenige, dem dies gelingt, eine besondere Fähigkeit (*maziyya*) haben muss, die der andere nicht besitzt. Andernfalls wäre nicht zu erklären, dass dem einen die Handlung möglich ist und dem anderen nicht. Also muss derjenige, dem die Handlung möglich ist, notwendigerweise ein Attribut besitzen, das der andere

⁷⁷ Wörtlich im Original: „zwei Lebende in dieser Welt“ (*al-ḥayyayn fī š-šāhid*); ‘Abd al-Ġabbār bezeichnet mit dem Begriff „Lebender“ nahezu ausschließlich Gott oder den Menschen (Peters, *God’s created speech*, 168f.), und da Gott nicht gemeint sein kann, ist auch Raṣṣāṣ hier so zu verstehen, dass er auf den Menschen referiert. Die Bezeichnung *ḥayy* ist hier deshalb gewählt, weil sie noch nichts über die weiteren Eigenschaften des Menschen wie die hier zur Diskussion stehende Handlungsfähigkeit aussagt. Das Lebendigsein ist die Bedingung für alle weiteren, einen Körper als Ganzen spezifizierenden Attribute wie Handlungsfähigkeit und -unfähigkeit, Wissen und Unwissen, Wille und Widerwille etc.; vgl. S. 90.

nicht mit ihm teilt und das darin besteht, dass nur er zum Tragen der Last fähig (*qādir*) ist. Da das Handlungspotential aus der Aktualisierung des Zustands der Handlungsfähigkeit resultiert und dieses Potential ohne diese Fähigkeit schwindet, ist bewiesen, dass die Möglichkeit zum Handeln durch die Handlungsfähigkeit bewirkt wird.

Die Handlungsfreiheit des Menschen ist eine der zentralen Lehren muʿtazilitischer Theologie und als solche Gegenstand zahlreicher Auseinandersetzungen mit rivalisierenden theologischen Schulen.⁷⁸ Standardmäßig belegte die Bahšamiyya die menschliche Fähigkeit zum selbstbestimmten Handeln mit dem Bewusstsein, dass wir als Handelnde nach unseren Intentionen und Absichten agieren (*bi-ḥasab qaṣḍinā wa-dāʿinā*). Gegenüber deterministischen Theorien wird so einerseits herausgestellt, dass die Handlungen vom Handelnden und nicht von Gott abhängen (*yataʿallaqu l-fiʿl bi-fāʿilihi*) und andererseits, dass der Mensch den Vollzug seiner Handlung zu einem gegebenen Zeitpunkt bewirkt (d.h. er ist *muḥdiṭ*) und deshalb ein Handelnder im eigentlichen Sinne ist (*fāʿil ʿalā l-ḥaқиqā*).⁷⁹ Das Attribut der Handlungsfähigkeit, durch das der Mensch den Vollzug seiner Handlungen bewirken kann, wird von der Bahšamiyya als ein Zustand des ganzen Körpers begriffen.⁸⁰ Die Aktualität dieses Zustands in einem Menschen lässt sich aber nur im Nachhinein nachweisen, also nachdem er eine Handlung vollzogen hat.⁸¹ Diesen Grundsatz macht sich der hier angeführte Nachweis des kausalen Verhältnisses zwischen dem Attribut der Handlungsfähigkeit und der Möglichkeit des Handelns zu Nutze. Wie es scheint geht die Überlegung auf eine Beweisführung Abū Hāšim al-Ġubbāʿīs zu-

⁷⁸ Allgemein zu den Handlungstheorien in der islamischen Theologie vgl. Gimaret, *Théories*. Kritikwürdig ist in dieser Studie allerdings die Interpretation der muʿtazilitischen Handlungstheorie, die Gimaret zufolge auf einen doppelten Determinismus hinausliefe. Zu einer Widerlegung dieser These vgl. Frank, „The Autonomy“ und Madelung, „The Late Muʿtazila and Determinism: The Philosopher’s Trap“, in *Yād-Nāma in memoria di Alessandro Bausani. Vol. I, Islamistica*, hg. B. Scarcia Amoretti & L. Ristagno, Rom 1991, 245–57.

⁷⁹ Vgl. ʿAbd al-Ġabbār, *Muḡnī* 8, 6–8; Ibn Mattawayh, *Maḡmūʿ* 1, 356–62; Mānek-dīm, *Šarḥ*, 336–40; *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 117b; Gimaret, *Théories*, 47; Frank, „The Autonomy“, 326.

⁸⁰ *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 117b; Frank, „The Autonomy“, 326–9.

⁸¹ Vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 117b: „*wa-lā yaṭbutu anna aḥadanā qādir illā baʿd an yaṭbuta annahu muḥdiṭ li-taṣarrufihi, wa-illā fa-law lam yaṭbut annahu muḥdiṭ li-taṣarrufihi lam yaṭbut annahu qādir.*“

rück.⁸² Anhand des Beispiels zeigt Raṣṣās, dass das menschliche Handlungspotential eine kontingente Eigenschaft ist. Deutlich wird dies am Ergebnis des betrachteten Beispiels, da in einem Fall der Vollzug der Handlung am mangelnden Potential scheitert. Der Besitz des Handlungspotentials bedarf wiederum einer kontingenten Ursache, die das Attribut der Handlungsfähigkeit ist.⁸³

Dieses Attribut der Handlungsfähigkeit ist zudem die ausschließliche und hinreichende Ursache für den Vollzug von Handlungen. Dies zeigt Raṣṣās, indem er die anderen Attribute des Menschen als Auslöser von Handlungen ausschließt. Die Bahšamiyya schreibt insgesamt zehn Attribute dem Körper als Ganzem und nicht seinen einzelnen Bestandteilen zu: das Lebendigsein (*kawnuhu ḥayyan*), das Fähigsein (*kawnuhu qādiran*), das Überzeugtsein (*kawnuhu mu‘taqidan*), den Zustand des Begehrens (*kawnuhu muštahiyyan*), das Abgeneigtsein (*kawnuhu nāfiran*), den Zustand des Denkens (*kawnuhu zānnan*), des Reflektierens (*kawnuhu nāziran* bzw. *mutafakkiran*⁸⁴), des Wollens (*kawnuhu murīdan*), des Widerwillens (*kawnuhu kārihan*) und des Wahrnehmens (*kawnuhu mudrikan*).⁸⁵

Raṣṣās beginnt mit dem Willen und den damit in Beziehung stehenden Motivationen (*al-irāda wa-mā yattaṣilu bihā min ad-dawā‘i*). Der bahšamitischen Standardargumentation folgend verweist er auf den möglichen unbewussten Vollzug von Handlungen und das Han-

⁸² Der folgende Beweis Abū Hāsims für die Existenz einer die Handlungsfähigkeiten bewirkenden entitativen Determinante (*ma‘nā*) zeigt eine deutliche Analogie zu Raṣṣās’ Ausführungen: Es lässt sich feststellen, dass sich die Körperglieder (*al-a‘dā’*) dahingehend unterscheiden, dass einige greifen und sich ausstrecken können, während dies anderen nicht gelingt, so wie manche etwas wahrnehmen können und andere nicht. In gleicher Weise, wie die Wahrnehmung durch eine entitative Determinante bewirkt werden muss – nämlich durch das Akzidens des Lebens (*al-ḥayāt*) – muss es eine entitative Determinante geben, die die Möglichkeit zu handeln bewirkt, nämlich die *qudra*. Wenn dem nicht so wäre, könnte nämlich nicht nur ein Teil der Glieder in der Lage zu greifen und sich auszustrecken sein, während der andere Teil der Glieder diese Qualität nicht besäße; vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 119b.

⁸³ Während die Handlungsfähigkeit ontologisch auf die entitative Determinante der *qudra* zurückzuführen ist, ist die Handlungsunfähigkeit nicht als ein durch ein Akzidens verursachter Zustand gedacht; vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 119a: „*al-wāḥid minnā ḥašala qādiran ma‘a ḡawāz an lā yaḥṣulu qādiran wa-l-ḥāl wāḥid [...] wa-dālika l-amr laysa lahā wuḡūd ma‘nā*“; s. auch Nisābūrī, *Masā’il*, 250f.

⁸⁴ Nachdenken (*tafakkur*) und Reflexion werden als zwei untrennbare Aktionen betrachtet, weshalb die dadurch aktualisierten Zustände austauschbar sind; vgl. ‘Abd al-Ġabbār, *Muġnī* 12, 4; Peters, *God’s Created Speech*, 58.

⁸⁵ Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 155b.

deln von Schlafenden. Dabei ist ausgeschlossen, dass der Handelnde einer Motivation oder einem Willen folgt, die sein Bewusstsein voraussetzen.⁸⁶ Die hier vertretene Position stellt einen der Dissenzpunkte mit der Lehre Abu l-Ḥusayn al-Baṣrīs dar. Dort löst die Handlungsfähigkeit den Vollzug einer Handlung nur in Kombination mit einer Motivation aus.⁸⁷ Gleichzeitig grenzt sich hier Raṣṣās gegenüber der Lehre der Muṭarrifiyya ab. Diese vertrat – al-Ḥādī folgend und in Übereinstimmung mit der Lehre Abu l-Qāsim al-Balḥīs – in Bezug auf Gottes Handlungen die Annahme, dass sein Wille hinsichtlich seiner eigenen Handlung sowohl mit der Handlung als auch mit dem gewollten zu identifizieren sei⁸⁸, womit die Schöpfung mit seinem Willen in eine ursächliche Beziehung tritt.

Vom Attribut des Lebendigseins, so argumentiert Raṣṣās weiter, kann keine Wirkung auf die Möglichkeit und den Vollzug der Handlung ausgehen, da das Lebendigsein mit keiner anderen Essenz in Beziehung steht (*li-anna kawnahu ḥayyan mim mā lā yataʿallaqu bi-l-ḡayr*). Attribute, die mit anderen Essenzen in Beziehung stehen, erfordern durch ihre Aktualisierung eine gemeinsame, die spezifizierte Essenz mit einer weiteren Essenz verbindende Eigenschaft.⁸⁹

⁸⁶ Zu dieser Argumentation vgl. ʿAbd al-Ġabbār, *Muḡnī* 8, 48–58; Ibn Mattawayh., *Maḡmūʿ* 1, 361f.; Mānekdīm, *Šarḥ*, 337; Gimaret, *Théories*, 52–4; zur Willenlosigkeit des Unbewussten *Šarḥ at-Tadkira*, f. 139a–b.

⁸⁷ Rukn ad-Dīn Ibn al-Malāḥimī al-Ḥwārazmī, *Kitāb al-Fāʾiq fī uṣūl ad-dīn*, hg. Wilferd Madelung & Martin McDermott (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies 3), Teheran 2007, 131f., 240; Madelung „Late Muʿtazila“, 249f.; nach bahšamitischer Lehre haben Motivationen hingegen keine Wirkung auf den Vollzug der Handlung, sondern darauf, dass der Vollzug der Handlung bewusst und reflektiert geschieht (vgl. dazu ausführlich Abschnitt D.4 dieses Kapitels).

⁸⁸ British Library, Or. 4009, f. 4a: „*wa-ammā l-irāda fa-madḥabunā anna irādat Allāh taʿālā fī fiʿlihi hiya l-fiʿl wa-hiya l-murād wa-huwa madḥab Yahyā ʿalayhi s-salām dakarahu fī kitāb al-Mustaršid wa-ḡayrihi*“; vgl. auch Muḡhallī, *al-Burhān ar-rāʾiq*, f. 83, Madelung, „Muṭarrifi Manuscript“, 76f. Zu al-Ḥādīs Lehre vgl. *al-Maḡmūʿa al-fāḥira*, 101 (*K. al-ʿAdl wa-t-tawḥīd wa-taṣḏīq al-waʿd wa-l-waʿīd wa-itbāt an-nubuwwa wa-l-imāma fī n-nabī wa-ālihi*), 165–7, 200 (*K. al-Mustaršid*), 237f. (*K. al-Masāʾil fī l-ilm wa-l-qudra wa-l-irāda wa-l-mašīʿa*), 307, 398 (*K. ar-Radd wa-l-iḥ-tiḡāḡ ʿalā l-Ḥasan b. Muḡammad b. Ḥanafīyya*). Zu Abu l-Qāsim al-Balḥī, der diese Vorstellung von an-Nazzām übernahm und damit in die Lehre der Bagdader Schule einfließen ließ vgl. Ašʿarī, *Maqālāt*, 190f., 365, 509f., ʿAbd al-Ġabbār, *Muḡnī* 6ii, 3f., Madelung, *al-Qāsim*, 165f., Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin/New York 1991–1997, 3:401–3, 6:153–4 sowie seinen Artikel „Abuʿl-Qāsem al-Balkī al-Kaʿbī“ in EnR 1:359–62

⁸⁹ Vgl. Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 155b: „*ḥaqīqat aṣ-ṣifa al-mutaʿallaqa hiya allatī tastadī*

Das Attribut der Handlungsfähigkeit macht z.B. eine Relation zwischen der spezifizierten Essenz, also dem Handelnden, und einer anderen Essenz, nämlich dem durch den Handelnden bewirkten Produkt (*al-maḡdūr*), notwendig. Dieser Bezug besteht darin, dass die Existenz des besagten Produkts durch den Handelnden ermöglicht wird.⁹⁰ Das Attribut des Lebendigeins zieht hingegen die Möglichkeit nach sich, dass der Lebendige fähig und wissend ist. Es schreibt also einer spezifizierten Essenz – dem Lebendigen – ein Attribut und keine andere Essenz zu.⁹¹ Als weiteres Argument gegen eine Kausalbeziehung zwischen dem Attribut des Lebendigeins und dem Vollzug einer Handlung fungiert das vorangegangene Beispiel, das die Handlungsunfähigkeit eines Lebenden zeigt.

Die Zustände des Überzeugtseins und des Denkens schließt Raṣṣās als Ursache aus, da beide konzeptionell mit den Motivationen in Beziehung stehen: Motivationen sind als Vermutungen und Überzeugungen über Nutzen und Schaden von Handlungen definiert.⁹² Eine auslösende Wirkung von Motivationen auf Handlungen wurde bereits am Beispiel des Unbewussten und des Schlafenden ausgeschlossen und auf den Zustand des Wollens wurde in diesem Zusammenhang ebenso schon Bezug genommen. Für die Wirkungslosigkeit des Widerwillens auf das Auslösen einer Handlung bedarf es keiner ausführlichen Begründung, da der Zustand des Widerwillens ein Hindernis für eine Handlung darstellt. Somit kann der Widerwille, selbst wenn er letztendlich keine ursächliche Wirkung auf die Unterlassung einer Handlung ausübt, als Auslöser für das Stattfinden einer Handlung nicht in Frage kommen.

li-muḡarrad ṭubūtihā ṭubūt ḥukm bayna mā yuḥtaṣṣu bihi wa-bayna dāt uḥrā wa-lā taṭbutu illā ka-dālika“.

⁹⁰ Vgl. die Glosse zu Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 155b: „*fa-innahā (=aṣ-ṣifa wa-hiya kaw-nuhu qādiran) tasta’dī li-muḡarrad ṭubūtihā ṭubūt ḥukm bayna mā uḥtuṣṣat [sic!] bihi wa-huwa l-qādir wa-bayna dāt uḥrā wa-huwa l-maḡdūr wa-l-ḥukm huwa ṣiḥḥat wuḡūd al-maḡdūr min ḡihat al-qādir*“; die gleiche bzw. nur leicht variierte Glosse findet sich in Hs. British Library Or. 6266, f. 112a und Hs. Ṣan’ā’, Maktabat al-Kibsi Nr. 25, S. 199. Da der Handlungsfähige nicht nur die Möglichkeit des Produkts seiner Handlung bewirkt, sondern auch das Produkt selbst durch den Vollzug der Handlung, besteht eine weitere Relation zwischen dem Handelnden – und damit der *qudra* als der entitativen Determinante dieses Zustands – und dem Produkt der Handlung darin, dass es erst durch ihn existent wird; vgl. *Ṣarḥ at-Taḍkira*, f. 122a.

⁹¹ Bukurī, *Miṣbāḥ*, 155b.

⁹² Vgl. S. 79.

Drei weitere Attribute schließt Raṣṣās als Ursache einer Handlung aus, weil sie zwar den Menschen, aber nicht Gott spezifizieren können. Grundsätzlich gilt also die Annahme, dass sich Gottes ursächliche Bewirkung von Handlungen ontologisch nicht von der Verursachung der menschlichen Handlungen unterscheidet. Das erste dieser Attribute ist der Zustand des Nachdenkens (*kawnuhu mutafakki-ran*).⁹³ Ein Akt des Nachdenkens (*at-tafakkur*) impliziert Zweifel (*al-šakk*) und Unsicherheit über einen Sachverhalt.⁹⁴ Da Gott allwissend ist, ist das Attribut des Nachdenkens folglich mit seiner Natur unvereinbar.⁹⁵

Ebenso gilt, dass Gott nicht verlangend oder abgeneigt sein kann (*istaḥāla kawnuhu muštahiyyan wa-nāfiran*), weshalb auch diese beiden Attribute als Ursache für den Vollzug der Handlung ausgeschlossen werden können. Verlangen und Abneigung resultieren aus dem Wissen über den Nutzen eines Objekts der Bedierde bzw. den Schaden eines Objekts der Abneigung. Sie drängen zur Befriedigung dieser Begierde bzw. zu einer entsprechenden Handlung im Fall der Abneigung. Wenn Gott Begehren verspürte, dann müsste dieses Begehren entweder essenziell (*li-nafsihi*) sein oder durch ein ewiges oder durch ein zeitliches Akzidens existieren. Wäre die Begierde ewig – weil sie essenziell wäre, oder durch ein ewiges Akzidens verursacht würde –, dann würde Gott von Urewigkeit an handeln. Begehrte Gott hingegen aufgrund einer zeitlichen Begierde, wäre er, in dem Wissen über den dadurch entstehenden Nutzen, dazu gezwungen, sowohl die Begierde als auch das Objekt der Begierde zu erschaffen.⁹⁶ Wäre Gott essenziell oder aufgrund einer ewigen Abneigung abgeneigt, würde er gar nicht erst das, wogegen sich die Abneigung richtet, erschaffen. Aufgrund einer zeitlichen Abneigung

⁹³ Bzw. *kawnuhu nāziran*; zur Austauschbarkeit der beiden Konzepte vgl. S. 99, Fn 84.

⁹⁴ Vgl. Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 156a: „*at-tafakkur mulāzim li-t-taḡwīz*“ sowie *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 169b.

⁹⁵ Das gleiche Argument ließe sich auch auf die Zustände des Überzeugtseins und Denkens anwenden.

⁹⁶ Ibn Mattawayh, *Maḡmūʿ*, 1, 212f.; darüber hinaus gibt es noch andere Argumente, z.B. dass die Begierde ein Akzidens ist, dass nur in einem Substrat existieren kann; vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 113a; Abū Hāšim argumentiert, dass das Begehren auch Wohlbefinden durch Überschuss und Mangel bewirkt und somit impliziert, dass Begierden nur in Körpern existieren können; vgl. Ibn Mattawayh, *Maḡmūʿ*, 1, 212; *Šarḥ at-Taḍkira*, 114b.

könnte er wiederum nur abgeneigt sein, wenn er auch durch eine zeitliche Begierde begehrend sein könnte.⁹⁷ Begierde und Abneigung sind zudem als Auslöser von Handlungen auszuschließen, weil sie sich allein auf wahrnehmbare Objekte richten.⁹⁸ Wenn also Begierden und Abneigungen eine Handlung steuern würden, müsste das Produkt einer Handlung immer wahrnehmbar sein. Die meisten Handlungen sind aber nicht wahrnehmbar. Beispielsweise ist der Wille nach bahšamitischer Vorstellung als mentale Handlung (*fi'l al-qalb*) zwar eine Handlung des Menschen, aber nicht wahrnehmbar.⁹⁹

Aus demselben Grund kann folglich das Attribut der Wahrnehmung keine Wirkung auf die Möglichkeit und den Vollzug von Handlungen haben, da die Wahrnehmung *per definitionem* nur wahrnehmbare Objekte erfasst. Zudem wurde bereits gezeigt, dass die Existenz eines wahrnehmbaren Objektes die Bedingung für den Zustand der Wahrnehmung ist.¹⁰⁰ Folglich müsste, wenn die Wahrnehmung Handlungen bewirkte, die wahrnehmbare Handlung die Bedingung für ihre eigene Existenz sein. Schließlich, so argumentiert Raššāš, teilen die beiden Lebenden aus dem eingangs beschriebenen Beispiel das Attribut der Wahrnehmung. Denn das Attribut des Lebendigseins zieht das Attribut der Wahrnehmung unmittelbar nach sich, da es sein *muqtaḍī* ist.¹⁰¹ Jedoch hat sich gezeigt, dass nur einer von beiden die Fähigkeit zum Vollzug der Handlung besitzt.

Nachdem Raššāš unter den aufgezählten Attributen, die den ganzen Körper spezifizieren, mit Ausnahme der Handlungsfähigkeit alle anderen als Ursache für die Möglichkeit und das Auslösen von Handlungen ausgeschlossen hat, betrachtet er seine Hypothese als bewiesen. Die Gültigkeit des Beweises muss aber noch dadurch belegt werden, dass kein weiteres Attribut als mögliche Ursache in Frage kommt. Könnte es nicht noch andere Attribute außer den genannten geben?

Um dies zu beantworten folgt eine knappe Einführung in die epistemologischen Grundlagen zur Erkenntnis von Attributen. Attribute können auf drei Arten erkannt werden: Zum einen sind bestimmte Zustände durch Selbsterfahrung (*al-wiğḍān mina n-nafs*)

⁹⁷ Ibn Mattawayh, *Mağmū'*, 1, 213.

⁹⁸ Vgl. auch *Šarḥ at-Tadkira*, f. 114a–b.

⁹⁹ Vgl. *Šarḥ at-Tadkira*, f. 140a.

¹⁰⁰ Vgl. S. 91.

¹⁰¹ Vgl. S. 90, sowie die folgende Erläuterung zum *muqtaḍī*.

wahrnehmbar. Begierde und Abneigung werden z.B. als direkte und unmittelbare Erfahrung eines Zustands am eigenen Körper erkannt. Die zweite Erkenntnismöglichkeit besteht darin, dass eine Essenz durch ein Attribut wahrnehmbar wird und das Wahrgenommene einen Rückschluss auf die Existenz eines Attributs erlaubt. Ein Beispiel dafür ist, dass eine Substanz im Moment ihrer Existentwerdung wahrnehmbar wird, was auf ein Attribut der Räumlichkeit (*ataḥayyuz*) zurückzuführen ist. Wenn keiner der beiden ersten Erkenntniswege besteht, bedarf es als dritter Möglichkeit einer Eigenschaft (*ḥukm*), durch die sich das Attribut dem Verstand erschließt (*yustadillu ‘alayhā bihi*). Ein Beispiel für diese letzte Form der Erkenntnis ist das Attribut des Lebendigseins.¹⁰² Das Akzidens des Lebens ist nach bahšamitischer Lehre von sich aus nicht von anderen Essenzen zu unterscheiden, bedarf also einer Eigenschaft, die sie vom Unbelebten unterscheidet. Diese, das Akzidens eindeutig spezifizierende Eigenschaft besteht darin, dass das Akzidens des Lebens die Wahrnehmung ermöglicht, da das Lebendigsein bei Erfüllung der notwendigen Bedingung in seinem Substrat den Zustand der Wahrnehmung bewirkt.¹⁰³

Die zehn auf ihre Kausalbeziehung zur Handlung getesteten Attribute sind alle auf einem dieser drei Wege erkennbar. Also wäre das angenommene zusätzliche Attribut zu den genannten zehn weder durch Selbsterfahrung noch durch das Wahrnehmen der Essenz, oder eine Eigenschaft des Attributs erkennbar. Das hätte aber zur Folge, dass ein Nachweis dieses Attributs gar nicht möglich wäre mit der Konsequenz, dass sich überhaupt keine Gewissheit über die *mu’attirāt* und ihre Wirkung finden ließe. Dann könnte nämlich die Bewegung ein Attribut bewirken, über das keine Erkenntnis zu erlangen ist; oder eine unbekannte Ursache könnte den Zustand der Bewegung bewirken etc. So bleibt letztendlich nur die Schlussfolgerung, dass ein und dieselbe Ursache die Möglichkeit der Handlung

¹⁰² Vgl. Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 156b: „*innahu lā yağūzu iṭbāt illā bi-ṭariq, wa-dālik aṭ-ṭariq immā l-wiğdān minā n-naḥs ka-mā fi kawnihi muṣṭahiyyan wa-nāḥḥirān wa-naḥ-wahumā wa-immā idrāk aḍ-dāt ‘alayhi ka-mā fi kawnihi mutaḥayyizan fi l-mutaḥayyizāt [...] wa-immā ḥukm yustadillu bihi ‘alayhā ka-mā fi kawnihi ḥayyan*“.

¹⁰³ Vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 107b: „*al-ḥayāt lā budda min iḥtišāšihā bi-ṣifa tu-tamayyazu bihā ‘an ḡayrihā minā d-dawāt wa-yaqa‘u t-tamāṭul fi l-iṣtirāk fi dālika ṣ-ṣifa wa-l-iḥtilāf bi-l-iḥtilāf fihi li-anna iṭbāt aḍ-dāt lā yaṣiḥḥu illā ‘alā ḥādā l-wağḥ. wa-lā budda min ḥukm yabni ‘an ḥādihi ṣ-ṣifa wa-laysa ḥādā l-ḥukm illā ṣiḥḥat al-idrāk bihā*“.

und ihren Vollzug bewirkt, nämlich der Handelnde – und zwar aufgrund der spezifischen Qualität, dass er sich im Zustand der Handlungsfähigkeit zu befinden.

Anschließend wendet sich Raṣṣās dem Beweis zu, dass der *muqtaḍī* die Möglichkeit des durch ihn Bewirkten (*al-muqtaḍā*) und dessen Notwendigkeit verursacht. Als *muqtaḍī* wirken die Attribute der Essenz (*aṣ-ṣifāt ad-dātiyya*), die weitere Attribute derselben Essenz nach sich ziehen. Letztere können Essenzen, wie beispielsweise Substanzen, zu wahrnehmbaren Objekten machen. Dies geschieht, indem die Substanz durch das Attribut der Räumlichkeit spezifiziert und dadurch sichtbar oder ertastbar wird, wobei das Attribut der Räumlichkeit durch das Attribut der Essenz, also ihre ureigene und unverwechselbare Charakteristik, ihr Substanzsein, ermöglicht und verursacht wird. Aufgrund der durch den *muqtaḍī* bewirkten Attribute können wiederum andere entitative Ursachen wirken (*tu'attiru li-ağlihā ad-dawāt al-mu'attira*). Das durch das Substanzsein der Substanz verursachte Attribut der Räumlichkeit macht beispielsweise das *kawn*, das die Position im Raum bewirkt, notwendig,¹⁰⁴ das wiederum die Ursache für die Bewegung der Substanz sein kann.¹⁰⁵ Raṣṣās selbst nennt in seinem Text folgendes Beispiel für einen *muqtaḍī* und seine Wirkung: Das Lebendigsein ist das Attribut der Essenz des Lebendigen und bewirkt das Attribut der Wahrnehmung in der durch das Lebendigsein spezifizierten Essenz.

Die Attribute der Essenz wirken allerdings nicht bedingungslos als *muqtaḍī*, sondern nur, wenn die spezifizierte Essenz auch existent ist. Wie bereits gezeigt, haben Essenzen nach bahšamitischer Lehre bereits vor ihrer Existenz eine Realität und zwar dadurch, dass sie Objekte des Wissens sein können. Indem sie in ihrer Spezifik beschrieben werden können, besitzen sie folglich ihr Attribut der Essenz unabhängig von ihrer Existenz.¹⁰⁶ Wirkte nun das Attribut der Essenz als *muqtaḍī*, ohne dass die Essenz existent sein müsste, dann

¹⁰⁴ Vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 6a.

¹⁰⁵ Vgl. auch Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 156b: „*wa-i'lam anna ṣ-ṣifāt ad-dātiyya lā budda min an yaqtaḍā li-man uḥtaṣṣa bihi ṣifa, wa-dālika ṣ-ṣifa 'alayhā tudraku d-dāt in kānāt mudraka ka-l-ğawhar [...] fa-inna hādihī tudraku 'alā ṣifa wa-hiya t-taḥayyuz fī l-ğawhar [...] li-anna d-dāt innamā tudraku 'alā aḥaṣṣ awṣāfiḥā. wa-li-ağli tilka ṣ-ṣifa tūğabu d-dāt in kānāt mūğiba ka-l-ḥaraka*“.

¹⁰⁶ Vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 151a: „*al-ma'dūm ka-l-mawğūd fī ṣiḥḥat al-'ilm bihi, wa-dālika li-anna l-ma'dūm ḥāsil 'ala ṣifa yaṣiḥḥu li-ağlihā ta'alluq al-'ilm bihi ka-l-mawğūd*“; Frank, *Beings*, 53–5.

könnte es auch schon im präexistenziellen Zustand die Voraussetzungen für das Wirken der *‘ilal* schaffen. Dann würde eine *‘illa* auch im Zustand der Inexistenz wirken, wenn sie wie das *kawn* aufgrund eines durch das Attribut der Essenz bewirkten Attributs (*aṣ-ṣifa al-muqtadā*) – aufgrund des Attributs der Räumlichkeit (*at-taḥayyuz*) – wirkt. Dann müssten aber inexistenten Essenzen bereits gegensätzlich sein, inexistenten Objekte wahrnehmbar sein und inexistenten Substanzen bereits Raum einnehmen, was Raṣṣāṣ im Folgenden widerlegt.

Die *‘illa* kann nur unter der Bedingung der Existenz und der sich daraus ergebenden Spezifizierung wirken, da sie als Akzidens eines existierenden Substrats bedarf.¹⁰⁷ Das nächste Argument von Raṣṣāṣ zielt auf die Unmöglichkeit von Gegensätzen im Zustand der Inexistenz. Gegensätze dienen dazu, Veränderung, Vergänglichkeit und die Endlichkeit der Dinge (*al-fanāʿ*) zu erklären. Demnach können einem Substrat nicht gleichzeitig zwei gegenteilige Akzidenzen inhärent sein (*iğtimāʿ aḍ-ḍiddayn muḥāl*), sodass ein Akzidens mit der Aktualisierung seines Gegenteils durch dieses ersetzt wird.¹⁰⁸ Weiß und Schwarz sind ein Beispiel dafür, was die Bahšamiyya als Gegensätze (*aḍādd*) bezeichnet.¹⁰⁹ Wird also in einem Substrat, in dem sich ein Akzidens der Farbe Weiß befindet, ein Akzidens der Farbe Schwarz aktualisiert, dann spricht man von einem tatsächlichen Gegensatz (*taḍādd ʿalā l-ḥaqīqa*), der dazu führt, dass das Akzidens der Farbe Schwarz das weiße aufhebt (*taraʿa*).¹¹⁰ Wäre das Akzidens der Farbe Weiß unabhängig von der Existenz der Substanzen möglich, dann existierte es unendlich und verhinderte die Existenz der Farbe Schwarz.¹¹¹ Gleiches könnte natürlich auch umgekehrt sowie auch für alle anderen Gegensätze gelten. So müsste nach Raṣṣāṣ ein Körper an zwei Positionen existieren können, was nach bahšamitischer Lehre unmöglich ist. Die *akwān*, welche die Position einer Substanz bestimmen, werden ebenfalls als Gegensätze betrachtet, die nicht

¹⁰⁷ Das Akzidens des göttlichen Willens stellt insofern einen Sonderfall dar, als dass es keines Substrats bedarf, jedoch ist auch in diesem Fall gegeben, dass Gottes zeitlicher Wille nicht ohne seine Existenz als eines seiner essenziellen Attribute existieren kann.

¹⁰⁸ Dhanani, *Physical Theory*, 48f.

¹⁰⁹ Vgl. auch *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 41a.

¹¹⁰ Vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 41a; Nisābūrī, *Masāʿil*, 115f.

¹¹¹ Vgl. auch Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 157b.

gleichzeitig in einem Substrat existieren können. Bewegt sich eine Substanz von einer Position A zu einer Position B, dann wird in dieser Substanz ein *kawn* aktualisiert, das die Positionierung in der Position B verursacht. Dieses Akzidens stellt einen Gegensatz zum *kawn* der vorherigen Position A dar und hebt dieses auf.¹¹² Nach Raṣṣāṣ würde die Gegensätzlichkeit der Akzidenzien im Zustand der Inexistenz dazu führen, dass die Inexistenz eines dritten *kawns* die Positionierung eines Körpers in zwei Positionen bewirkt. Das dritte *kawn* wäre nämlich gegensätzlich zu den beiden anderen, die nicht in seiner Position sind, während alle drei durch den besagten Körper spezifiziert werden.¹¹³ Analog dazu würde die Inexistenz der Farbe Schwarz dazu führen, dass die Farbe Rot Weiß wäre.

Die Notwendigkeit der Existenz für das Wirken des Attributs der Essenz als *muqtaḍī* ist des Weiteren dadurch nachweisbar, dass wahrnehmbare Objekte nur wahrgenommen werden können, wenn sie existent sind. Dieser Grundsatz, argumentiert Raṣṣāṣ, ist notwendiges Wissen (*ma'lūm ḍarūratān*)¹¹⁴ und leitet sich aus der Erfahrung ab, dass Töne, Schmerzen und alles übrige Wahrnehmbare weder vor noch nach seiner Existenz wahrnehmbar ist. Gesundheit und Krankheit lassen sich dadurch unterscheiden, dass nur der Kranke Schmerzen wahrnimmt und der Gesunde nicht.

Ebenso lässt sich die Wirkungslosigkeit des *muqtaḍī* im Zustand der Inexistenz anhand der Substanz zeigen, deren Attribut der Essenz das der Räumlichkeit nach sich zieht. Nähmen die Substanzen schon im Zustand der Inexistenz Raum ein, dann wären alle Positionen im Raum besetzt, da es unendlich viele inexistente Substanzen gibt (*li-anna l-ḡawāhir al-ma'dūma lā nihāya lahā*). Infolgedessen könnte der Mensch keine Handlungen mehr im Raum vollziehen, da er dadurch in bereits besetzte Positionen eindringen würde. Die Bewegung der Hand bedeutet nichts anderes, als dass die Substan-

¹¹² Vgl. *Šarḥ at-Tadkīra*, f. 17b, 75b, Dhanani, *Physical Theory*, 146f.

¹¹³ Vgl. Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 157b: „*al-akwān mutaḍādda bi-tibār al-ḡihāt, wa-l-kawn fī l-ḡiha at-tāliḥa muḍādd li-l-kawnayn alladayn fī ḡayr ḡihatihī, wa-kulluhā muḥtaṣṣa bi-hādā l-ḡism al-mu'ayyan, fa-yaḡib wuḡūd al-kawnayn li-'adam at-tāliḥ wa-dālika muḥāl*“.

¹¹⁴ Im Gegensatz zu erworbenem Wissen (*ilm muktasab*) erlangt der Mensch notwendiges Wissen nicht aktiv, d.h. durch Reflexion, sondern ohne sein Zutun wie durch Wahrnehmung, weshalb er sich dem auch nicht verwehren kann; zu notwendigem und erworbenem Wissen vgl. *Šarḥ at-Tadkīra*, f. 155b; Peters, *God's Created Speech*, 53–5.

zen, aus denen sich die Hand zusammensetzt, eine andere Position im Raum einnehmen. Wären alle Positionen im Raum schon besetzt, dann befänden sich an der Stelle, zu der die Hand bewegt würde, zwei Substanzen, was nach bahāsamitischer Lehre nicht möglich ist.¹¹⁵

Auf dieser Grundlage zieht Raṣṣāṣ die Schlussfolgerung, dass der *muqtaḍī* nur unter der Bedingung der Existenz wirken kann. Dies wiederum wirft die Frage auf, ob die Existenz das durch den *muqtaḍī* Bewirkte – also die Aktualisierung aller weiteren potentiellen Attribute einer Substanz – ermöglicht (*yakūnu l-wuğūd muṣaḥḥiḥan li-l-muqtaḍiyyāt*) oder ob die Existenz eine Bedingung dafür ist, dass der *muqtaḍī* sowohl die Möglichkeit des Bewirkten als auch das Bewirkte selbst verursachen kann (*yakūnu šarṭan fī taṣḥīḥ al-muqtaḍī wa-īğābihi laḥā*). Der Unterschied zwischen den beiden Optionen mag sehr gering erscheinen, hat aber, wie Raṣṣāṣ anschließend zeigt, weitreichende Konsequenzen. Würde die Existenz, und nicht der *muqtaḍī*, den *muqtaḍā* ermöglichen, dann könnte eine existierende Essenz alle bewirkbaren Attribute gleichzeitig besitzen. Die möglichen Attribute einer existierenden Essenz sind aber unterschiedlich und gegensätzlich: Folglich könnte eine existierende Essenz räumlich sein und gleichzeitig durch ein Attribut der Bewegung und der Unbewegtheit, der Farbe und durch alle übrigen Attribute, deren Möglichkeit die Existenz einer Substanz nach sich zieht, spezifiziert werden. Die Konsequenz wäre, dass die Essenz auch die Attribute einer anderen Essenz oder ihres Gegenteils besitzen könnte. Dann wiederum müsste eine Veränderung der Charakteristik der Essenz (*inqilāb al-ğins ‘alā d-dawāt*) möglich sein. Denn sollte die Essenz ein Attribut besitzen, das eine andere oder gegensätzliche Essenz nach sich zieht, dann bedürfte es auch der entsprechenden Voraussetzung, nämlich der essenziellen Eigenschaft des Anderen oder Gegensätzlichen.¹¹⁶ Dadurch stünde die Essenz im Gegensatz zu sich selbst (*muḍādda li-nafsihā*) und wäre anders als sie selbst, weshalb sie sich gleichzeitig negieren und nicht negieren müsste.¹¹⁷

¹¹⁵ Vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 17b.

¹¹⁶ Vgl. auch Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 158a: „*aṣ-ṣifa al-muqtaḍāt far‘ aṣ-ṣifa ad-dātiyya wa-ṭubūt al-far‘ yastalzimu ṭubūt aṣlihi*“.

¹¹⁷ Bukurī merkt in seinem Kommentar an, dass Raṣṣāṣ hier durch seine Formulierung einen Widerspruch auslöst. Während Raṣṣāṣ an dieser Stelle ausschließt, dass die Existenz den *muqtaḍā* ermöglicht, definierte er zuvor noch explizit die Be-

Folglich haben die Möglichkeit des *muqtaḍā* und seine Verursachung dieselbe Ursache, nämlich den *muqtaḍī*. Er stellt jedoch keine hinreichende Bedingung dar, sondern wirkt nur unter der Bedingung der Existenz (*fa-lā yuṣaḥḥihu l-muqtaḍī muqtaḍāhu wa-lā yuḡibuhu illā bi-ṣarṭ al-wuḡūd*). Dies lässt sich auf den Grundsatz verallgemeinern, dass die Wirkung jedes *muqtaḍī* an Bedingungen geknüpft ist: Das Lebendigsein des Lebendigen ermöglicht die Wahrnehmung, bewirkt sie aber nicht notwendigerweise, sondern nur unter der Bedingung, dass es keine Hindernisse gibt und ein Objekt der Wahrnehmung existiert.¹¹⁸ Das Attribut des Lebendigseins stellt die Voraussetzung (*aṣl*) für alle weiteren Attribute dar, die den Körper als Ganzen (*al-ḡumla*) spezifizieren, es ermöglicht sie also in ihrer Gesamtheit. Die Möglichkeit einiger dieser Attribute – und dazu gehört die Wahrnehmung – ist aber an konkrete Bedingungen geknüpft.

Ist diese Verallgemeinerung aber tatsächlich auf alle als *muqtaḍī* wirkenden Attribute zulässig? Ist es nicht vielmehr so, dass Gottes Attribut der Essenz die vier Attribute der Macht (*kawnuhu qādiran*), des Wissens (*‘āliman*), des Lebendigseins (*ḥayyan*) und der Existenz (*mawḡūdan*) bedingungslos nach sich zieht und dass diese nicht

dingung als das, was die Aktualisierung des Bedingten ermöglicht, ohne es zu verursachen (*huwa mā yuṣaḥḥihu ḥuṣūl al-maṣrūt wa-lam yakun mu’attīran fī wuḡūbihī*; vgl. *Mu’attīrāt*, 2:11), um im Anschluss die Existenz explizit als ein Beispiel für eine Bedingung zu nennen (vgl. *Mu’attīrāt*, 2:30–2). Die gleiche Definition der Bedingung findet sich auch an späterer Stelle (*fa-innahu muṣaḥḥih li-wuḡūd al-maṣrūt*; vgl. *Mu’attīrāt*, 4:241). Bukurī interpretiert diesen offensichtlichen Widerspruch so, dass die Bedingung etwas nur dann ermöglicht, wenn die Möglichkeit dessen, was wiederum die bedingte Eigenschaft ermöglicht, nicht auf der Bedingung beruht (*murāduhu bi-qawlihi anna ṣ-ṣarṭ muṣaḥḥih ḥayṭu lā yaqīfu ‘alayhi taṣḥīḥ muṣaḥḥih dālika l-ḥukm al-maṣrūt*), d.h. wenn, anders ausgedrückt, keine Kette entsteht, in der die Bedingung erst den *muqtaḍī* ermöglicht, der wiederum eine Eigenschaft ermöglicht. Besteht diese Kette, in der jedes Glied das nächste bedingt, dann trifft die Aussage nicht zu, dass die Bedingung den *muqtaḍā* ermöglicht. Bukurī selbst zieht die in diesem Kapitel von Raṣṣās vorgenommene Charakterisierung der Bedingung vor, da sie keinen Widerspruch aufkommen lässt. Die Bedingung ermöglicht also nicht die Attribute, sondern sie ist eine Bedingung dafür, dass das Attribut der Essenz die Möglichkeit sowie die Aktualisierung des *muqtaḍā* verursachen kann (*kawn al-wuḡūd ḡayr ṣarṭ fī ṣ-ṣifāt al-muqtaḍāt fa-lā yaḡibu ḥīna’idin taṣḥīḥuhu laḥā. wa-innamā huwa ṣarṭ fī qtiḍā’ aṣ-ṣifāt aḍ-ḍātiyya wa-taṣḥīḥih li-l-muqtaḍāt, fa-‘alā ḥādā yaḡibu an yuṣaḥḥiha l-wuḡūd taṣḥīḥ al-muqtaḍī.*); vgl. Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 158b.

¹¹⁸ Vgl. S. 91.

kontingent sondern notwendig sind (*laysa lahā ta'tīr fī ṣiḥḥatihā bal innamā tu'attiru fī wuḡūbihā*)?

Die diesem Einwand zugrunde liegende Konzeption der Attribute Gottes ist die bahšamitische Antwort auf die Frage, wie Gott durch diese vier ewigen Attribute spezifiziert werden kann, ohne dass dadurch sein Eins-Sein in Frage gestellt wird. Nachdem diese Problematik auch von zahlreichen mu'tazilitischen Theologen nicht in befriedigender Weise gelöst werden konnte,¹¹⁹ näherte sich Abū Hāšim der Frage aus der Perspektive seiner *aḥwāl*-Theorie an. Er lehrte, dass die vier Attribute Zustände sind, die ihre Ursache in der Essenz Gottes haben (*takūnu li-d-dāt 'alā l-ḥaqīqa*).¹²⁰ Mit 'Abd al-Ġabbār setzte sich dann innerhalb der Bahšamiyya die Differenzierung der göttlichen Attribute in vier Gruppen durch:

1. das Attribut der Essenz, seine einzigartige und spezifische Charakteristik, die er aufgrund seiner Essenz besitzt (*mā huwa 'alayhi fī dātihi*, auch wie hier bei Raššās *ṣifatuhu l-aḥaṣṣ*)
2. Attribute, die er aufgrund seiner essenziellen Charakteristik hat (*li-mā huwa 'alayhi fī nafsīhi*) – die das Attribut der Essenz nach sich zieht –, nämlich sein Wissend-, Mächtig-, Lebendig- und Existenzsein
3. das Attribut der Wahrnehmung, das weder durch seine Essenz, noch durch ein Akzidens bewirkt wird (Gottes Wahrnehmung hat ebenso wie beim Menschen das Attribut des Lebendigseins als *muqtaḍī*, der unter der Bedingung der Existenz eines wahrzunehmenden Objekts wirkt¹²¹)

¹¹⁹ Abu l-Huḍayl versuchte die Problematik dadurch zu lösen, dass er Gottes Attribute mit Gott identifizierte. Seine Formulierung, Gott sei „wissend durch das Attribut des Wissens, das mit ihm identisch ist“ (*'ālim bi-'ilm huwa huwa* und analog die übrigen Attribute), überzeugte schon seinen jüngeren Zeitgenossen an-Nazzām nicht, da auch Abu l-Huḍayls Theorie mit dem Wissen eine ewige Entität neben Gott implizierte. An-Nazzām nahm hingegen an, dass Gott „durch sich selbst wissend“ (*'ālim bi-nafsīhi*) etc. sei, was für die weitere Entwicklung richtungweisend war; vgl. Aš'arī, *Maqālāt*, 165, 177, 188, 484–6; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3:272–6, 399f.; 5:392–7; 6:134f.; Frank, *Beings*, 16f.

¹²⁰ Ibn Mattawayh, *Maḡmū'* 1, 170; Frank, „Abu Hashim's Theory“, 99; Peters, *God's Created Speech*, 252.

¹²¹ Vgl. Ibn Mattawayh, *Maḡmū'* 1, 128–32; Frank, *Beings*, 153f.; Peters, *God's Created Speech*, 243f.

4. Attribute, die er aufgrund eines Akzidens ohne Substrat besitzt, nämlich seinen Willen und seinen Widerwillen.¹²²

Die eingeworfene Frage nach der Möglichkeit oder Notwendigkeit von Gottes Macht, Wissen, Lebendigkeit und Existenz bezieht sich auf die zweite Kategorie der Attribute. Wie kann es sein, dass diese nur möglich sind, wenn Gott nicht unwissend, schwach, unbelebt und inexistent sein kann?

Raṣṣāṣ hält diesem potentiellen Einwand entgegen, dass der *muq-taḍī* das Bewirkte nicht nur ermöglicht, sondern auch verursacht. Dies gilt auch für die vier genannten göttlichen Attribute. Seine Existenz wird also allein durch das Attribut der Essenz ermöglicht, das gleichzeitig auch die Ursache der Existenz ist. Genauso verhält es sich mit seinem Attribut des Lebendigseins, das auch durch das Attribut der Essenz ermöglicht und verursacht wird. Wiederum kann man auch hier nicht davon sprechen, dass das Attribut der Existenz selbst das Attribut des Lebendigseins ermöglicht. Hätte nämlich die Existenz diese Wirkung, dann gälte dies allgemein, sodass auch Akzidenzien lebendig sein könnten, weil sie existieren. Folglich ist die Existenz lediglich die Bedingung dafür, dass das Attribut der Essenz die übrigen drei Attribute nach sich zieht, sie also ermöglicht und verursacht. Hier wird noch einmal der Gebrauch von *muṣaḥḥih* und *ṣarf* deutlich: Strikt angewendet ermöglicht die Bedingung nur das unmittelbar Bedingte. Hängt die Möglichkeit eines zu verursachenden Produkts von einer Kette von Faktoren ab, die jeweils den nächsten ermöglichen, dann ist nur die unmittelbar zuvor notwendige Bedingung jedes einzelnen Faktors als *muṣaḥḥih* zu bezeichnen.

Auch Gottes Allmacht und Allwissenheit werden durch sein Attribut der Essenz ermöglicht. Gleichzeitig ermöglicht auch das Attribut des Lebendigseins Gottes Allmacht und Allwissenheit¹²³, ohne dass dies mit der Ermöglichung und Verursachung durch das Attribut der Essenz in Konflikt steht. Denn die Möglichkeit dieser Attribute kann von beiden bewirkt werden, sodass selbst jedes für sich genauso gut alleine wirksam wäre.

Um dies zu belegen, führt Raṣṣāṣ zwei Beispiele aus anderen Kontexten an: Die Sichtbarkeit eines Objekts kann sowohl dadurch möglich sein, dass dieses Objekt räumlich ist, als auch durch seine Er-

¹²² Vgl. Ibn Mattawayh, *Muḥīt* 1, 170–90.

¹²³ Vgl. S. 126.

scheinung (*hay'a*) in einer bestimmten Farbe.¹²⁴ Grundsätzlich gilt, dass nur räumliche Substanzen wahrnehmbar sind, da die Existenz eines wahrnehmbaren Objekts die Bedingung für die Wahrnehmung ist.¹²⁵ Farben werden von der Bahšamiyya als die Erscheinung definiert, durch die ein Körper wahrnehmbar ist und die mit der Substanz die gemeinsame Eigenschaft teilt, dass durch sie das wahrnehmbare Objekt erfahrbar ist. Während eine räumliche Substanz durch mehrere Sinne wahrnehmbar ist, ist die Farbe nur durch den Gesichtssinn (*bi-ḥāssat al-baṣar*) zu erkennen. Dabei ist die Wahrnehmung der Farbe nicht eindeutig, da sie mit dem Substrat der Farbe optisch verschmilzt (*yaltabisu bi-maḥallihī*).¹²⁶ Das Akzidens der Farbe benötigt einzig ein Substrat, bewirkt jedoch keinen Zustand seines Substrats (*lā yakūnu ṣifa li-l-ḡism*), sondern wird direkt durch den Gesichtssinn wahrgenommen.¹²⁷ Die beiden Akzidenzien bewirken gleichermaßen und unabhängig voneinander die Wahrnehmbarkeit einer durch sie spezifizierten Substanz. Wäre eine Essenz nur durch die Kombination beider Akzidenzien wahrnehmbar, dann müsste man nach Raṣṣāṣ annehmen, dass die Essenz durch das Akzidens der Räumlichkeit als Substanz spezifiziert würde – also nicht durch ihr Attribut der Essenz – und durch ihre Erscheinung (*hay'a*) ein Attribut der Farbe erhielte.

Das zweite Beispiel betrifft unsere Kenntnis der Essenzen. Nach bahšamitischer Lehre können allein Essenzen Objekte des Wissens sein.¹²⁸ Ihre Erkenntnis erfolgt aber über ihr Attribut der Essenz, welches jede Essenz spezifisch charakterisiert. Durch sie lassen sich die Essenzen unterscheiden, indem diese sich ähneln, voneinander

¹²⁴ Vgl. auch *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 4b: „inna l-amāra al-ḥāšila fī l-lawn allatī dallat ‘alā kaww al-lawn mar’iyyan ḥāšil fī l-ḡawhar fa-ka-mā yaḡibu an yakūna l-lawn mar’iyyan, fa-kaḍālika l-ḡawhar yaḡibu an-yakūna mar’iyyan. id laysa aḥaduhumā bi-kawnihi mudrakan awlā mina l-āḥir. wa-innamā qulnā inna l-amāra ḥāšila fī mawḍi‘ayn ḡamī‘an li-anna idā šāhadnā l-ḡawhar ‘alimnā ṣifatahā l-muqtaḍāt ‘an ṣifatihā d-dātiyya wa-hiya kawnuhā mutaḥayyizan ka-mā na‘lamu ‘inda mušāhadat al-lawn ṣifatahā l-muqtaḍāt ‘an ṣifatihā d-dātiyya wa-hiya l-hay’a. fa-ka-mā yaḡibu an yaqḍā bi-kawn al-lawn mar’iyyan mudrakan fa-ka-ḍālika yaḡibu l-qaḍā bi-wuḡūb kaww al-ḡawhar mudrakan li-annahumā sawā’ fī ḥuṣūl al-amāra lahumā.“

¹²⁵ Vgl. S. 91.

¹²⁶ Vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 39a.

¹²⁷ *Šarḥ at-Taḍkira* f. 2a (da das Akzidens der Farbe keinen Zustand verursacht, wird es hier nicht als ‘illa qualifiziert), f. 39b, 41a–b; al-Ḥākim al-Ġišūmī, *Uyūn*, f. 166a; ders. *Šarḥ Uyūn*, f. 259; Frank, *Beings*, 104f.

¹²⁸ Vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 161b.

verschieden sind oder Gegensätze bilden.¹²⁹ Ähnlichkeit, Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit ermöglichen die Unterscheidung der Essenzen, ohne dass alle drei Eigenschaften gleichzeitig für die Unterscheidung notwendig sind.

Zum Abschluss dieses Teils über den *muqtaḍī* erläutert Raṣṣāṣ noch einmal in anderen Worten, wie die durch Gottes Attribut der Essenz bewirkte Möglichkeit seiner vier ewigen Attribute zu verstehen ist: Keineswegs will er damit sagen, dass diese Attribute kontingent sind. Denn die Möglichkeit der vier Attribute geht ihrer Existenz nicht zeitlich voraus, wie das Wissens- oder Handlungspotential des Menschen seinem Wissen und seinen Handlungen vorausgeht, sondern sie werden gleichzeitig ermöglicht und verursacht. Ihre Ewigkeit folgt aber nicht daraus, dass sie *per se* ewig sind, sondern daraus, dass sie eine ewige Ursache, nämlich das Attribut der Essenz, haben.

Als dritte und letzte Kategorie dieser Gruppe erläutert Raṣṣāṣ den *sabab*. Dieser bewirkt die Möglichkeit des durch ihn Bewirkten (*al-musabbab*), weil aus der Möglichkeit des *sabab* als Konsequenz (*‘alā tariq at-taba‘*) auch die Möglichkeit seines *musabbab* folgt und aus seiner Unmöglichkeit auch die Unmöglichkeit des *musabbab*. Neben dem Begriff *musabbab* ist auch die Bezeichnung *mutawallid* für das durch den *sabab* Bewirkte gebräuchlich (ebenso alterniert auch im Fall des *sabab* der Gebrauch von *awğaba* und *wallada*).¹³⁰ Wie es scheint wurde der Begriff von Bišr b. al-Mu‘tamir (st. zwischen 210/825 und 226/840) in die Terminologie des *kalām* eingeführt und bezeichnete Handlungen, die mittelbar durch einen *sabab* bewirkt werden, den der Handelnde produziert.¹³¹ Die Bahšamiyya griff das Konzept des *tawallud* (auch *tawlīd*) auf und wendete ihn auf die Handlungen an, die durch die sukzessive Wirkung von mindestens

¹²⁹ Raṣṣāṣ nennt hier nur das Attribut der Essenz als Ursache für die Unterscheidungsmöglichkeit von Essenzen, jedoch wurde dies nach bahšamitischer Lehre ebenso durch die Attribute, die das Attribut der Essenz nach sich zieht, bewirkt; vgl. Nisābūrī, *Masā’il*, 36f; Frank, *Beings*, 64–6.

¹³⁰ Zum alternativen Gebrauch von *wağaba* und *wallada* vgl. z.B. *Mu‘attirāt*, 2:17–22.

¹³¹ Vgl. Aš‘arī, *Maqālāt*, 233f., 401–4; Frank, „Remarks on the Early Development of the Kalam“, *Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Neapel 1967, 320f. [Nachdruck in *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam. Texts and Studies on the Development and History of Kalam* 1, hg. von Dimitri Gutas, Ashgate 2005]; Gimaret, *Théories*, 37f.

zwei Essenzen vollzogen werden. Dazu gehören sowohl mentale Handlungen (*afʿāl al-qulūb*) – wie das Wissen, das durch die Reflexion des Wissenden erlangt wird – als auch mit den Gliedmaßen vollzogene Handlungen (*afʿāl al-ġawāriḥ*) – wie der auf ein anderes Objekt ausgeübte Druck, der dessen Bewegung und dadurch in ihm ein anderes *kawn* bewirkt.¹³²

Unmittelbar verursachte Handlungen, die durch die Wirkung lediglich *eines* Akzidens vollzogen werden, werden als *mubtadaʿ* bezeichnet. Ob eine bestimmte Wirkung *mubtadaʿ* und nicht *mutawallid*, d.h. unmittelbar erfolgt, erkennt man daran, dass sie ohne einen *sabab*, also ohne die vermittelnde Wirkung einer zuvor bewirkten Essenz eintritt. Eine mittelbare Wirkung (*mutawallid*) tritt hingegen nur in Abhängigkeit (*bi-ḥasab*) von einem *sabab* ein und kann ohne die vermittelnde Wirkung einer oder mehrerer Essenzen nicht existieren.¹³³ Folglich ist die Existenz des *musabbab* nur durch den *sabab* möglich.

Wäre es dennoch möglich, dass ein *musabbab* zwei mögliche Ursachen hätte und nur durch eine von beiden bewirkt würde? Würde dies nicht dazu führen, dass dieser *musabbab* ohne seinen *sabab* – nämlich den, der nicht wirksam war – existieren könnte? Raṣṣāṣ argumentiert, dass in diesem Fall entweder einer der beiden *asbāb* ausreicht, um den *musabbab* zu bewirken, oder aber keiner von beiden hinreichend und damit die Existenz beider notwendig ist. Nimmt man den ersten Fall an, so erfüllte keiner der beiden die Eigenschaft eines *sabab*, da der *musabbab* nicht ohne *sabab* existieren kann und theoretisch jeder von beiden inexistent sein könnte. Dann aber könnten auch unmittelbar bewirkte Handlungen (*al-afʿāl al-mubtadaʿa*) als *musabbaba*, also mittelbar bewirkt bezeichnet werden, ungeachtet dessen, dass sie ohne das Vorhandensein eines *sabab* existieren können. Unabhängig davon, welcher *sabab* letztendlich den *musabbab* bewirkte, wäre keiner der beiden für die Existenz des *musabbab* notwendig. Er könnte also durch jeden beliebigen *sabab* bewirkt werden und gleichzeitig ohne ihn existieren.

Wären hingegen beide *asbāb* zur Bewirkung des *musabbab* notwendig, dann träte der eingangs angenommene Fall gar nicht erst

¹³² Vgl. S. 86–87 sowie Ibn Mattawayh, *Maġmūʿ* 1, 408; Nisābūrī, *Masāʿil*, 246–50; Peters, *God's Created Speech*, 206–8; Gimaret, *Théories*, 41–7; Frank, „The Autonomy“, 326.

¹³³ Vgl. auch Ibn Mattawayh, *Maġmūʿ* 1, 408.

ein, da bei Vorhandensein lediglich eines *sabab* der *musabbab* gar nicht existierte. Dann wäre auch auszuschließen, dass der vorhandene vermeintliche *sabab* tatsächlich ein *sabab* ist, da er die Definition des *sabab* nicht mehr erfüllte: Ein *sabab* bewirkt nämlich notwendigerweise die Existenz des *musabbab*, sobald er selbst existiert und kein Hindernis besteht.¹³⁴ Die Inexistenz des *musabbab* ist folglich nicht möglich, wenn alle Bedingungen für seine Verwirklichung gegeben sind. Der zweite, inexistente *sabab* kann in diesem Fall auch nicht als Hindernis bezeichnet werden: Die Eigenschaft eines Hindernisses besteht entweder darin, dass ein Gegensatz (*didd*), also ein den *musabbab* verhinderndes Akzidens existiert, oder darin, dass eine der notwendigen Bedingungen für das Wirken des *sabab* nicht erfüllt ist. Die Inexistenz des zweiten *sabab* ist aber weder ein Gegensatz noch eine unerfüllte Bedingung.¹³⁵

Raṣṣāṣ betrachtete es somit als bewiesen, dass der *musabbab* nur durch seinen *sabab* ermöglicht wird und ohne die Existenz des *sabab* selbst auch unmöglich ist. Folglich ist auch erwiesen, dass der *sabab* die Möglichkeit des durch ihn Bewirkten verursacht. Ebenso hat sich gezeigt, dass der *sabab* auch die Existenz des *musabbab* notwendig macht, da die Verursachung des *musabbab* von der Existenz des *sabab* abhängt. Eine direkte Abhängigkeit (*at-ta'alluq*) des *musabbab* vom Handlungsfähigen (*qādir*) schließt Raṣṣāṣ daher aus. Dies ist nicht so zu verstehen, dass der *musabbab* keine Handlung des Handelnden ist, da Raṣṣāṣ in Übereinstimmung mit der bahāmitischen Position der Lehre des *tawlid* folgt. Aus dem Fokus auf die spezifischen Kausalbeziehungen ergibt sich jedoch, dass das durch den Handlungsfähigen Bewirkbare (*al-maqdūr*) streng genommen nur der *sabab* ist, da dessen Existenz von den Absichten und Intentionen des Handlungsfähigen abhängt. Sobald der *sabab* existiert, hat der Handlungsfähige keinen Einfluss mehr auf die Verursachung des *musabbab*, denn der *sabab* verursacht den *musabbab* notwendigerweise, wenn alle Bedingungen gegeben sind.¹³⁶ Direkt abhängig

¹³⁴ Vgl. S. 93.

¹³⁵ Auch al-Ḥākim al-Ġišumī, *Ta'īr*, f. 12a verneint die Möglichkeit, dass ein *musabbab* kausal auf zwei *asbāb* zurückzuführen sei. Dort wird diese These allerdings nicht argumentativ hergeleitet.

¹³⁶ Vgl. auch Bukurī, *Miṣbāh*, f. 161a–b: „*min-ḥaqq al-maqdūr an yaqifa wuḡūduhu wa-'adamuhu 'alā qaṣd al-qādir wa-dā'ihi, wa-laysa ka-dālika l-musabbab ba'd wuḡūd sababihi. [...] fa-inn qīla: ,ḥādā yanquḏu l-qawl bi-anna fā'il as-sabab fā'il al-*

wäre der *musabbab* vom Handlungsfähigen nur, wenn er wie unmittelbar bewirkte Handlungen (*ka-l-af'āl al-mubtada'a*) direkt bewirkt würde.¹³⁷

Im Gegensatz zur Bahšamiyya lehnte die Muṭarrifiyya das Konzept des *tawallud* ab und vertrat die Ansicht, dass der Mensch lediglich unmittelbar bewirkte Handlungen vollziehen kann.¹³⁸ Der anonyme muṭarrifitische Autor der Handschrift British Library, Or. 4009 argumentiert in Bezug auf die Ablehnung dieser Position, die bahšamitische These liefe auf die Annahme hinaus, dass die Ursache für den Vollzug einer Handlung zwei Handelnde sein könnten.¹³⁹ Übertragen in das bahšamitische Modell der mittelbar verursachten Handlungen bezieht der Autor sich in seiner Kritik auf den Handelnden sowie auf die durch ihn produzierte vermittelnde Ursache (*sabab*) als vermeintlich zweitem Handelnden. Die nun folgende Argumentationsstrategie ist bemerkenswert: Ohne dies in irgendeiner Form kenntlich zu machen, übernimmt der Autor wörtlich die oben besprochene Passage aus dem *Kitāb al-Mu'attirāt*, in der Raššās die Möglichkeit ausschließt, dass ein *musabbab* zwei Ursachen besitzen kann.¹⁴⁰

Gänzlich fremd war das bahšamitische Konzept des *sabab* und seiner Wirkung der muṭarrifitischen Kosmologie jedoch nicht. Im Gegenteil wurden sogar von muṭarrifitischer Seite die Parallelen zu ihrer Vorstellung natürlicher, die innerweltlichen Abläufe und Ver-

musabbab', *qulnā*: „*wuqūf as-sabab 'alā qaṣḍihi kāfin wa-ba'd wuḡūd as-sabab qad šāra l-musabbab ka-l-mawḡūd*“.

¹³⁷ Offenbar bestand kein Konsens darüber, dass der *musabbab* nicht vom Handlungsfähigen abhängt und folglich auch nicht als *maqḍūr* zu betrachten ist. 'Abbād b. Sulaymān (st. vor 218/833) nahm an, dass in Analogie zu Gott auch der *musabbab* des Menschen als *maqḍūr* zu bezeichnen ist. Während Gott aber die Macht hat, ein Hindernis zu erschaffen, das die Wirkung des *sabab* verhindert, entbehrt der Mensch nach Abū Hāšim dieser Fähigkeit und hat infolgedessen im Gegensatz zu Gott keinen Einfluss auf die Wirkung des von ihm bewirkten *sabab*; vgl. Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 161a–b.

¹³⁸ Vgl. Muḥallī, *al-Burhān ar-rā'iḡ*, f. 89a: „*af'āl al-'ibād qā'ima bihim lā tata'ad-dāhum wa-lā tuḡadu fī ḡayrihim lā 'alā sabīl al-intiqāl wa-lā 'alā sabīl at-tawallud*“; nahezu identisch im Wortlaut auch British Library, Or. 4009, f. 7b; vgl. auch Madelung, „Muṭarrifi Manuscript“, 78.

¹³⁹ „*wa-llaḡi yadullu 'alā buṭlān al-qawl bi-l-mutawallidāt [...] anna l-qawl bi-l-mutawallidāt yu'addi ilā maqḍūr bayna qādirayn wa-ḡālaka la yaḡūzu*“, British Library, Or. 4009, f. 7b.

¹⁴⁰ British Library, Or. 4009, f. 8a; die Passage ist entnommen aus Raššās, *Mu'attirāt*, 4:137–52.

änderungen bewirkenden Ursachen hervorgehoben. Im Hinblick auf die Terminologie darf dabei nicht irreführen, dass diese Ursachen mit dem Begriff *‘illa* bezeichnet werden.¹⁴¹ Denn hier liegt ein grundsätzlich verschiedenes Verständnis des Begriffs zugrunde: *‘Illa* ist in der muṭarrifitischen Terminologie ein von Gott erschaffener Körper (*ḡism*), der ein Akzidens (*‘araḍ*) bewirkt.¹⁴² Akzidenzien sind nach muṭarrifitischer Sicht daher nicht – wie von der Bahšamiyya angenommen – von Gott aus dem Nichts erschaffen (*muḥtara‘a*). Folglich werden sie auch nicht in direkter Abhängigkeit (*ta‘alluq*) vom Schöpfer ihrer unmittelbaren Ursache existent, und werden deshalb nicht ursächlich auf Gott zurückgeführt.¹⁴³ Zur Erläuterung dieser Vorstellung zitiert der anonyme muṭarrifitische Autor der Hs. British Library, Or. 4009 seinen theologischen Antagonisten Raṣṣās mit der oben wiedergegebenen Passage des *Kitāb al-Mu‘attirāt*, in der Letzterer die direkte kausale Abhängigkeit eines mittelbar bewirkten Produkts einer Handlung vom Handelnden verneint.¹⁴⁴

1.2. Zum zweiten Aspekt dieser Kategorie

Dieser Teil widmet sich dem zeitlichen Verhältnis zwischen der Möglichkeit des Wirkens und dem Akt des Bewirkens. Hier ist die Frage zu klären, ob beide Momente voneinander losgelöst sind oder ob sie zusammenfallen, sodass die Wirkung notwendig wird, sobald sie auch möglich ist. Raṣṣās beginnt wie im ersten Teil des Kapitels mit dem Handelnden (*al-fā‘il*), dessen Wirkpotential im Gegensatz zu *muqtaḍī* und *sabab* bereits vor dem Akt des Bewirkens besteht.

Raṣṣās’ Argumentation beruht auf der Überlegung, dass eine Ursache, deren Wirkung eintritt, sobald sie möglich ist, auch notwendigerweise (*‘alā ṭarīq al-ḡāb*) wirkt. Wäre dies beim Handelnden der Fall, dessen Wirkung auf das Handlungspotential und den

¹⁴¹ Vgl. British Library, Or. 4009, f. 2a: „*fa-s-sabab wa-l-musabbab ‘indahū ka-l-‘illa wa-l-ma‘lūl ‘indanā*“.

¹⁴² Vgl. British Library, Or. 4009, f. 1b.

¹⁴³ „*fa-yaḥruḡu ‘alā hādā l-qawl al-‘araḍ ‘ana t-ta‘alluq bi-l-qādir bi-wuḡūd ‘illa-tihi wa-huwa l-ḡism*“, British Library, Or. 4009, f. 1b.

¹⁴⁴ Vgl. British Library, Or. 4009, f. 1b: *ka-mā yaqūlu l-Ġa‘farī anna l-musabbab yaḥruḡu ‘ana t-ta‘alluq bi-l-qādir bi-wuḡūd sababihi wa-yaṣīru fī ḥukm mā qad waḡada dakarahu r-Raṣṣās fī l-Mu‘attirāt*“; der anonyme Autor zitiert nach Raṣṣās, *Mu‘attirāt*, 4:157. Ebenso verweist der Autor hier auf al-Ḥākim al-Ġisūmī *at-Ta‘īr wa-l-mu‘attir*.

Vollzug der Handlung bereits gezeigt wurde¹⁴⁵, dann wäre der Handelnde in seinem Handeln nicht frei, sondern determiniert.¹⁴⁶ Daher belegt Raṣṣāṣ die Loslösung des Handlungspotentials vom tatsächlichen Vollzug einer Handlung, indem er zeigt, dass der Mensch in seinem Handeln nicht determiniert sein kann. Dabei folgt er einer der zentralen Argumentationen der Muʿtazila.¹⁴⁷

Der Beweis beruht auf zwei Prämissen: Zum einen trägt der Mensch die Verantwortung für seine Handlungen und wird für sie von Gott zur Rechenschaft gezogen; zum anderen ist Gott dem Menschen gegenüber gerecht und stellt seine Gerechtigkeit über seine Allmacht. Wäre der Mensch in seinem Handeln determiniert, wäre es nicht gerecht (*lam yaḥsun*), dass ihm Gebote und Verbote auferlegt werden, für deren Befolgung er belohnt und für deren Missachtung er bestraft wird. Denn dann stünden seine Handlungen nicht in seiner eigenen Verantwortung, da er keinen Einfluss auf sie hätte. Folglich wären die Gebote und Verbote der Offenbarung unter ethischen Gesichtspunkten nicht rechtens. Beispielsweise wäre es moralisch nicht vertretbar, dem *sabab*, der *ʿilla* oder anderen notwendig wirkenden Ursachen (*al-mūḡibāt*) Gebote und Verbote aufzuerlegen und sie für das, was sie verursachen, zu belohnen und zu bestrafen, da sie notwendigerweise und unvermeidlich wirken (*li-annahā muʿaṭṭira ʿalā sabīl al-īḡāb lā yumkinuhā l-infiḳāk mim mā tūḡibuhu*), sobald dies möglich ist.

Die Rechtmäßigkeit von Geboten und Verboten ist uns als rationalen Wesen jedoch bekannt (*fī ʿilminā*),¹⁴⁸ sodass Gottes Lob für moralisch gute und verpflichtende Taten und sein Tadel für verwerfliche Taten beweist, dass der Handelnde potentiell und willentlich handelt (*ʿalā ṭarīq aṣ-ṣiḥḥa wa-l-iḥṭiyār*). Folglich muss auch sein

¹⁴⁵ Vgl. Abschnitt D.1.1 dieses Kapitels.

¹⁴⁶ Deshalb bestand schon in der frühen, vorscholastischen Muʿtazila Konsens darüber, dass die Handlungsfähigkeit vor dem Vollzug der Handlung gegeben sein muss; vgl. Ašʿarī, *Maqālāt*, 230.

¹⁴⁷ Vgl. ʿAbd al-Gabbār, *Muḡnī* 8, 25; Ibn Mattawayh, *Maḡmūʿ*, 362f.; *Šarḥ at-Taḍkīra*, f. 117b.; Gimaret, *Théories*, 252–7.

¹⁴⁸ Vgl. auch ʿAbd, *Muḡnī* 11, 384; George F. Hourani, *Islamic Rationalism. The Ethics of ʿAbd al-Jabbār*, Oxford 1971, 44–7; ders., „The Rationalist Ethics of ʿAbd al-Jabbār“, in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his 70. birthday*, hg. S.M. Stern, Albert Hourani & Vivian Brown, Oxford 1972, 107–9; Richard M. Frank, „Moral Obligation in the Classical Muslim Theology“, *The Journal of Religious Ethics* 1111 (1983), 205f.

Wirkpotential bereits vor der Verursachung einer Handlung bestehen, sodass dem potentiell Handelnden immer noch die Wahl zwischen mehreren Möglichkeit bleibt: a) im Fall der unmittelbar bewirkten Handlung (*in kāna muḩtada*¹⁴⁹) eine Handlung zu vollziehen oder nicht zu vollziehen; b) im Fall der mittelbar bewirkten Handlung (*bi-an yakūna mutawallidan*) entweder durch die Bewirkung eines *sabab* zu handeln, oder nicht zu handeln, indem er den *sabab* nicht bewirkt; oder c) indem er anstelle einer Handlung ihr Gegenteil tut – vorausgesetzt, gibt es ein Gegenteil.¹⁴⁹

Da die Mu‘tazila dem Menschen in seinem Handeln Wahlfreiheit einräumt, nahm sie folgerichtig an, dass die Fähigkeit zu einer bestimmten Handlung immer auch die Fähigkeit zu ihrem Gegenteil umfassen muss.¹⁵⁰ Diese Annahme ist, wie Raṣṣāṣ hier erläutert, die Voraussetzung für die Rechtmäßigkeit von Gottes Gebot zu verpflichtenden Handlungen und dem Verbot ihres Gegenteils. Denn wäre der Handelnde nicht anstelle des Gebotenen auch zum Gegenteil fähig, wäre auch das Verbot nicht mit ethischen Grundsätzen vereinbar. So wie das Gebot einer unmöglich zu vollziehenden Handlung (*taklīf mā lā yuṩāqu*) ist auch das Verbot einer unmöglichen Handlung nicht gerecht.¹⁵¹

Aus diesem Grund kann es dem Blinden nicht verboten sein, die Scham zu betrachten, dem durch chronische Krankheit Geschwächten, am arabischen Pferderennen teilzunehmen, und auch kann dem Flügellosen das Fliegen nicht verboten werden. Diese Verbote wären nicht ethisch, da sie etwas verbieten, was gar nicht möglich ist. Folglich bestätigt sich, dass der zu einer Handlung Fähige auch zu ihrem Gegenteil fähig sein muss, sodass ihm jede der beiden Handlungen anstelle der anderen möglich ist.

An diesem Punkt kommt Raṣṣāṣ wieder auf seine Ausgangsthese zurück: Die Kontingenz der Handlungen und ihre respektive Austauschbarkeit implizieren, dass die Wirkung des Handelnden vom Moment ihrer Möglichkeit betrachtet in der Zukunft liegen muss (*aṣ-*

¹⁴⁹ Manche Handlungen wie z.B. die Reflexion haben nach bahšamitischer Lehre kein Gegenteil; vgl. Bukurī, *Miṣbāḩ*, 162a; *Šarḩ at-Taḩkira*, f. 170b; Nisābūrī, *Masā’il*, 346f.

¹⁵⁰ Vgl. Aš‘arī, *Maqālāt*, 230.

¹⁵¹ Vgl. *Šarḩ at-Taḩkira*, f. 126b, wo die Notwendigkeit des Handlungspotentials zu zwei gegenteiligen Handlungen mit dem Argument belegt wird, dass dem Menschen ansonsten Gebote auferlegt werden, die zu befolgen er nicht fähig ist.

ṣiḥḥa wa-l-badal yaqtaḍiyān al-istiqbāl). Die bestehende, aktuelle Wirklichkeit (*al-mawḡūd al-ḥāṣil*) ist nicht austauschbar. Eine von mehreren Alternativen kann erst jenseits der bestehenden und vollendeten Wirklichkeit eintreten. Dafür müssen bestimmte Bedingungen erfüllt werden, was erst nach dem Moment, von dem an mehrere Alternativen bestehen, gegeben sein kann.

Zum Abschluss bringt Raṣṣāṣ noch ein weiteres Argument dafür vor, dass das Potential zu einer bestimmten Handlung deren Vollzug vorausgehen muss. Seine Argumentation ist hier insofern von Interesse, als dass sie eine Antwort auf den Vorwurf Abu l-Ḥusayn al-Baṣrīs an die bahšamitische Handlungstheorie gibt: Beide Schulen sind sich darin einig, dass die Handlungsfähigkeit zu zwei gegenteiligen Handlungen befähigt. Abu l-Ḥusayn schließt daraus, dass es neben der Handlungsfähigkeit noch eines weiteren ausschlaggebenden Faktors bedarf, der das Eintreten einer der beiden Möglichkeiten bewirkt, da ansonsten beide verursacht werden müssten.¹⁵² Raṣṣāṣ hingegen argumentiert, dass die beiden Gegenteile nur dann notwendigerweise gemeinsam einträten, wenn das Handlungspotential der Handlung nicht vorausginge. Das wiederum führte zum genannten Problem, dass die Rechtmäßigkeit von Gottes Gebot in Frage stünde, da sein Gebot nur dann befolgt werden kann, wenn die Handlung nicht schon im Moment ihrer Möglichkeit, sondern erst – vom Moment ihrer Möglichkeit aus betrachtet – in der Zukunft vollzogen wird.

Der im Anschluss folgende Beweis, dass das Wirkpotential des *muqtaḍī* und des *sabab* ihrer Wirkung nicht vorausgeht, beruht in seiner Argumentation weitgehend auf den vorausgegangenen Ausführungen. Wie vom Handelnden abzuleiten ist, würden *muqtaḍī* und *sabab* andernfalls nicht mehr notwendigerweise, sondern kontingent und willentlich wirken. Das Gegenteil ist aber aus den be-

¹⁵² Dieser zusätzliche Faktor ist in der Lehre Abu l-Ḥusayns die Motivation; vgl. dazu unten Abschnitt D.4 dieses Kapitels. Ein Kommentator zu Bukurīs *Miṣbāḥ* in Hs. Leiden Or. 6355/4, f. 162b (möglicherweise des Kopisten, da diese Glosse nicht wie sonst auch in Hs. British Library Or. 6266 und Hs. Ṣan‘ā’, Maktabat al-Kibsi Nr. 25 zu finden ist) sieht den Kontext der Auseinandersetzung mit den Thesen Abu l-Ḥusayns offensichtlich nicht. Er spricht Raṣṣāṣ’ Argumentation die Funktion einer Widerlegung des Antagonisten im Disput ab und hat selbst als Gegner die Prädestinarianer im Blick: „*ḥādā lā yulzimu li-anna l-qā’il bi-iḡāb al-qudra wa-muqāranatihā lā yaqūlu bi-ta‘alluqihā bi-d-ḍiddayn*“.

reits eingeführten Beispielen für die beiden Kategorien offensichtlich.

Allgemein wurde bereits gezeigt, dass eine Aktualisierung der durch den *muqtaḍī* bewirkten Attribute solange unmöglich ist, wie ihre Essenzen inexistent ist. Sobald eine Essenz aber existent wird, werden diese gleichzeitig (*fī waqt wāḥid*) möglich und notwendig.¹⁵³ Nähme man an, dass die Möglichkeit eines durch den *muqtaḍī* bewirkten Attributs ihrer Notwendigkeit vorausginge, dann müsste die Möglichkeit der Wirkung entweder schon im Zustand der Inexistenz bestehen oder aber die Wirkung würde im Moment der Existentwerdung möglich, aber erst zu einem späteren Zeitpunkt notwendig.¹⁵⁴ Dann müsste die Räumlichkeit als ein *muqtaḍā* des Attributs der Essenz einer Substanz schon bei einer inexistenten Substanz möglich sein bzw. die Substanz könnte existieren, ohne dabei notwendigerweise auch räumlich zu sein.

Beides ist aber auszuschließen, da das Attribut der Räumlichkeit – ebenso wie alle anderen Attribute, die von einem Attribut der Essenz bewirkt werden – unmöglich inexistente Essenzen spezifizieren kann. Aus diesem Grund wurden bereits Gegensätze, die Verursachung von Attributen durch *‘ilal* sowie die Wahrnehmung von wahrnehmbaren Objekten im Zustand der Inexistenz ausgeschlossen, da auch die sie notwendig machenden Attribute, die das Attribut der Essenz bewirkt, im Zustand der Inexistenz unmöglich sind.¹⁵⁵ Zudem macht die Unmöglichkeit einer *‘illa* zu wirken auch die Existenz dieser *‘illa* unmöglich, da gerade das Wirken einer *‘illa* ihre notwendige und essenzielle Eigenschaft ist.

Die zweite Option, dass also eine Essenz existent wird, ohne dass gleichzeitig auch ihre essenziellen Attribute aktualisiert werden, ist ebenso unmöglich, da sich das durch den *muqtaḍī* bewirkte Attribut in der Existenz manifestiert (*ḥukm al-wuḡūd zuḥūr aš-ṣifa al-muqtaḍāt*). Andernfalls ließe sich nicht zwischen Existentem und Inexistentem differenzieren, da sich das Existente vom Inexistenten durch die Manifestierung der essenziellen Attribute abhebt. Beispielsweise unterscheidet sich eine inexistente von einer existenten Substanz

¹⁵³ Vgl. S. 105–113.

¹⁵⁴ Vgl. Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 163a: „*law taqaddamat aš-ṣiḥḥa ‘alā l-wuḡūb lam yakun budda min waqt tabatat fihi ṣ-ṣiḥḥa qabla l-wuḡūd, wa-huwa imma fī l-‘adam aw fī l-wuḡūd*“.

¹⁵⁵ Vgl. S. 105–108.

dadurch, dass nur die existente Substanz räumlich ist. Die Räumlichkeit ist dabei das essenzielle Attribut der Essenz, das sich durch die Existenz der Substanz manifestiert. Manifestierten sich die essenziellen Attribute nicht durch die Existenz, dann wäre Existentes und Inexistentes voneinander nicht unterscheidbar. Denn die einzige Möglichkeit, etwas Existentes zu erkennen, ergibt sich aus dem Wissen, dass die essenziellen Attribute der Essenz möglich sind. Die Möglichkeit dieser Attribute ist aber nur durch ihre Aktualisierung erkennbar.

Darüber hinaus spricht Raṣṣās zufolge noch ein weiterer Grund gegen die These, dass die essenziellen Attribute im Moment der Existenz nur möglich, aber nicht notwendig werden. Wenn dem so wäre, dann wären diese Attribute lediglich kontingent (*la-kānat tābita ma'a l-ḡawāz*) und die existierende Essenz wäre einzig durch den Zustand der Existenz spezifiziert (*wa-ḥāl al-mawḡūd bi-l-wuḡūd wāḥida*). Dann bedürften die Attribute zu ihrer Aktualisierung einer entitativen Determinante (*ma'nā*), sodass sie letztendlich Attribute wären, deren Existenz in der Präsenz eines Akzidens begründet ist. Folglich wären sie keine Attribute, die ausschließlich der *muqtaḍī* unter der Bedingung seiner Existenz nach sich ziehen kann, da sich die Präsenz einer entitativen Determinante als Ursache eines Zustands durch die Kontingenz dieses Attributs nachweisen lässt.

Hinsichtlich des *sabab* wurde bereits gezeigt, dass er, sobald er existiert und alle Hindernisse für sein Wirken aufgehoben sind, den *musabbab* bewirken kann. Zugleich gilt, dass er notwendigerweise wirkt, wenn die Möglichkeit zu wirken existiert. Ist der *sabab* hingegen inexistent oder bestehen Hindernisse für sein Wirken, dann ist der *musabbab* unmöglich.¹⁵⁶ Ginge das Wirkpotential der Verursachung des *musabbab* voraus, dann könnten die Umstände, unter denen die Wirkung des *sabab* möglich wird, im Moment der Verursachung des *musabbab* nicht mehr identisch sein. Dann aber könnte ein Hindernis in Form eines Gegensatzes auftreten und ungeachtet dessen würde der *musabbab* existent, wenn dieses Hindernis nicht schon zuvor bestanden und das Wirkpotential des *sabab* nicht verhindert hätte. Ebenso könnte der umgekehrte Fall eintreten und ein Hindernis, das gleichzeitig mit dem *sabab* aufgetreten ist und dessen

¹⁵⁶ Vgl. S. 113–115.

Wirkpotential verhindert hat, würde aufgehoben, ohne dass der *musabbab* existent würde.

2. Die zweite Kategorie

Die zweite Kategorie der *mu'attirāt* zeichnet sich dadurch aus, dass sie etwas ursächlich und notwendigerweise bewirkt, jedoch keine Wirkung auf die Möglichkeit des Bewirkten hat. Auf diese Weise wirkt die *'illa*, die nur dort ein Attribut verursachen kann, wo dies grundsätzlich möglich ist. Ist hingegen die Aktualisierung eines Attributs unmöglich (*yastahīlu kawnuhu 'alayhā*) und müsste, damit es überhaupt existieren kann, sowohl ermöglicht als auch verursacht werden, dann wirkt die *'illa* nicht.

Um dies zu belegen verweist Raṣṣāṣ auf die Erfahrung, dass das *kawn* mit der Substanz und ihrer Farbe gleichermaßen in Bezug steht (*al-kawn ḥāṣil ma'ā l-ḡawhar wa-lawnihi 'alā sawā' fī l-iḥtišās*). Farben bzw. Akzidenzien der Farbe, die direkt durch den Gesichtssinn wahrgenommen werden, können nach bahšamitischer Lehre nur in einem Substrat existieren.¹⁵⁷ Die räumliche Position (*ḡiha*) des Akzidens der Farbe richtet sich also nach der des Substrats, dem es inhärent ist. Das *kawn*, das diese Position determiniert, befindet sich also am gleichen Ort wie die Farbe und die Substanz (*bi-ḥayṭihimā*), sodass der Bezug zwischen *kawn* und Substanz darin besteht, dass die Substanz sein Substrat ist, und die Relation zwischen *kawn* und der Farbe darin, dass sie ihr Substrat miteinander teilen.¹⁵⁸ Allerdings kann das *kawn* die Positionierung der Substanz bewirken, ohne gleichermaßen ein Akzidens der Farbe zu spezifizieren. Dies ist aus dem einfachen Grund möglich, dass eine Substanz ohne ein Akzidens der Farbe eine Position im Raum haben kann, da sie auch ohne Farbe räumlich sein und existieren kann. Denn eine Substanz hat, wenn sie existent wird, lediglich vier Attribute: ihre essenzielle Charakteristik – also das Substanzsein der Substanz (*kawn al-ḡawhar ḡawharan*) –, ihr Existenzsein (*kawnuhu mawḡūdan*), den durch das Substanzsein bewirkten und durch das Attribut der Existenz ermöglichten Zustand der Räumlichkeit (*kawnuhu mutaḥayyizan*) und

¹⁵⁷ Vgl. *Šarḥ at-Tadkira*, f. 41a–b.

¹⁵⁸ Vgl. Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 163b: „*fa-ḥtišāṣuhu bi-l-ḡawhar ḥulūluhu fīhi wa-ḥtišās bi-l-lawn ḥulūluhu fī maḥallihi*“.

schließlich das durch diese drei Attribute notwendig gemachte Positioniertsein im Raum (*kawnuhu kāʿinan fī ḡihat mā*).¹⁵⁹

Würde hingegen die *ʿilla* – im betrachteten Fall also das *kawn* – ein durch sie verursachtes Attribut tatsächlich ermöglichen, dann müsste sie auch das Positioniertsein des Akzidens der Farbe ermöglichen, da beide gleichermaßen durch die *ʿilla* spezifiziert werden. Infolgedessen wäre es dann aber nicht möglich, dass nur eines von beiden sowohl ermöglicht als auch verursacht wird, da die Bedingung für die Verursachung beider durch die *ʿilla* gegeben wäre. Also ist die Schlussfolgerung zu ziehen, dass die *ʿilla* die räumliche Position der Substanz verursacht, aber nicht ermöglicht. Möglich (und auch notwendig) wird die exakte Positionierung im Raum nämlich durch das Akzidens, das die Räumlichkeit einer Substanz bewirkt (*at-taḥayyuz*).

Gleiches lässt sich, so Raṣṣās, am Beispiel der *ʿilal* zeigen, die Attribute des ganzen Körpers (*al-ḡumla*), also nicht nur ihres Substrats, verursachen. Dieser Körper ist ein Aggregat aus einzelnen Substanzen, denen wiederum Akzidenzien inhärent sind.¹⁶⁰ Die Attribute des Ganzen stehen in gleicher Weise mit dem Körper in Beziehung wie mit den Akzidenzien der Farbe, den *akwān*, den Akzidenzien, die das Verbundensein der Einzelpartikel bewirken (*taʿlifāt*) und allen anderen dem Körper inhärenten entitativen Determinanten (*al-maʿānī al-ḥālla fihā*). Wird der Körper als Ganzes durch ein Attribut, z.B. der Handlungsfähigkeit spezifiziert, dann ist ein Akzidens in einer der den Körper konstituierenden Substanzen selbstverständlich Teil des als Ganzem spezifizierten Körpers. Entscheidend ist aber, dass die Handlungsfähigkeit (um bei diesem Beispiel zu bleiben) nur einen Zustand des ganzen Körpers bewirken kann, während ein Akzidens als einzelne Essenz dieses Attribut gar nicht besitzen kann. Denn die Handlungsfähigkeit ist ursächlich auf ein Akzidens zurück zu führen und kann daher lediglich einer Substanz inhärent sein, keinesfalls aber einem anderen Akzidens.¹⁶¹ Gleiches gilt für alle anderen den ganzen Körper spezifizierende *ʿilal*, die ein Attribut des Körpers, aber nicht der Akzidenzien des Körpers verur-

¹⁵⁹ Vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 6a; *Muʿattirāt*, 2:23–4; Dhanani, *Physical Theory*, 34.

¹⁶⁰ Vgl. die Definition des Körpers in *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 3b: „*wa-l-ḡism yatarak-kabu min ḥādīhi l-ḡawāhir wa-yataʿallafu minhā wa-hiya tusammī ḡawāhir wa-aḡzā*“.

¹⁶¹ Vgl. S. 75.

sachen können. Würde hingegen die *‘illa* das durch sie Bewirkte sowohl ermöglichen als auch verursachen – was der Fall wäre, wenn der ganze Körper nicht an sich schon die Disposition besäße, durch bestimmte Attribute spezifiziert zu werden –, dann müsste sie gleichermaßen ermöglichen, dass Akzidenzien solche Attribute erhalten und diese Attribute auch verursachen. Dies ist aber unmöglich, da Akzidenzien nicht lebendig oder handlungsfähig sein können. Wenn aber ein Akzidens nicht lebendig sein kann, kann es auch keines der anderen Attribute des ganzen Körpers besitzen, da diese erst durch das Lebendigsein ermöglicht werden und ihm in ihrer Aktualisierung nachfolgen (*tābi‘a li-kawnihi ḥayyan fī ṣ-ṣiḥḥa*).¹⁶² Im Fall der Handlungsfähigkeit weitete sich die Problematik der Annahme noch aus, weil das Akzidens der Handlungsfähigkeit (*al-quḍra*) mehr als einen Handlungsfähigen generieren würde, nämlich den Körper als Ganzen und die durch dieses Attribut spezifizierten Akzidenzien.¹⁶³ Eine durch diese Fähigkeit vollzogene Handlung (*maqḍūr*) hätte infolgedessen zwei Urheber, was nach bahšamitischer Lehre unmöglich ist.¹⁶⁴

3. Die dritte Kategorie

Die dritte Kategorie charakterisiert Raṣṣās als das, was etwas anderes ermöglicht, es aber nicht verursacht. Durch diese Eigenschaft zeichnet sich die Bedingung aus, die die Existenz des durch sie Bedingten ermöglicht. Notwendig wird das Bedingte aber erst in Verbindung mit der Ursache seiner Existenz. Ist diese Verbindung nicht gegeben, ist das Bedingte zwar möglich, wird aber nicht verursacht.

Raṣṣās geht zur Veranschaulichung der beschriebenen Wirkung der Bedingung exemplarisch vor, indem er drei Beispiele von Bedingungen auswählt, die er als besonders offensichtlich erachtet. Als erstes führt er das Lebendigsein des Lebendigen an, das die Bedingung für das Wissen, die Handlungsfähigkeit sowie die übrigen Attribute des gesamten menschlichen Körpers (*al-ḡumla*) ist. Es ließe sich also nicht von einzelnen Partikeln sagen, dass sie beispielsweise handlungsfähig sind und handeln,¹⁶⁵ sondern nur vom gesamten

¹⁶² Vgl. auch S. 126.

¹⁶³ Vgl. Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 164a.

¹⁶⁴ Vgl. auch *Šarḥ at-Tadkira*, f. 132a–b.

¹⁶⁵ ‘Abd al-Ġabbār, *Muḡnī* 8, 155.

belebten Körper. Daher stellt das Lebendigsein des Lebendigen eine Bedingung für die Aktualisierung dieser Attribute dar. Neben den von Raṣṣāṣ explizit genannten Zuständen des Wissend- und Handlungsfähigseins werden durch das Lebendigsein nach bahšamitischer Lehre auch Zustände wie das Wollend- (*murīdan*), Widerstrebend- (*kārihan*), Begehrend- (*muṣṭahiyyan*), Abgeneigt- (*nāfiran*) und Reflektierendsein (*nāziran*) ermöglicht.¹⁶⁶ Nicht alle Attribute, die dem gesamten lebendigen Körper zugeschrieben werden, sind aber durch das Lebendigsein des Lebendigen bedingt. Das Wahrnehmendsein (*kawnuhu mudrikan*) etwa wird durch das Lebendigsein, das sein *muqtaḍī* ist, verursacht.¹⁶⁷

Notwendigerweise ist das Lebendigsein des Lebendigen auch die Bedingung für die Existenz der Akzidenzien, welche diese den ganzen Körper spezifizierenden Attribute verursachen (*al-maʿānī al-mūğiba li-ṣ-ṣifāt ar-rāğīʿa ilā l-ğumla*), also das Akzidens des Wissens (*al-ʿilm*), der Handlungsfähigkeit (*al-quḍra*), des Willens (*al-irāda*) etc. Wenn die Bedingung das Bedingte ermöglicht, bedeutet das also, dass der Zustand des Wissend- und Fähigseins sowie die übrigen Zustände unmöglich sind, wenn die Essenz nicht durch das Attribut des Lebendigseins spezifiziert wird. Ist dem Körper also kein Akzidens des Lebens (*al-ḥayāt*) inhärent, können sich in ihm auch keine Akzidenzien der Handlungsfähigkeit, des Wissens oder des Willens usw. befinden.

Das zweite von Raṣṣāṣ genannte Beispiel einer Bedingung ist das Akzidens der Räumlichkeit (*at-taḥayyuz*). Dieses Akzidens wird in einer Essenz unmittelbar durch deren Existenz bewirkt,¹⁶⁸ sodass diese Essenz zum möglichen Substrat weiterer Akzidenzien wird, die zu ihrer Existenz eines Substrats bedürfen. Nicht alle Akzidenzien bedürfen jedoch eines Substrats. Die Bahšamiyya unterscheidet insgesamt drei Gruppen von Akzidenzien: erstens solche, die nicht in einem Substrat existieren können – nämlich das Akzidens des Vergehens (*fanāʿ*) –, zweitens solche, die sowohl in einem Substrat als auch ohne Substrat existieren – das Akzidens des Willens und des Widerwillens – und drittens alle übrigen Akzidenzien, die eines Substrats bedürfen.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Vgl. Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 164b; *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 101a.

¹⁶⁷ Vgl. Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 164b; s. auch *Muʿattirāt*, 4:45f.; *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 178a.

¹⁶⁸ Vgl. *Muʿattirāt*, 2:23f., *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 5b.

¹⁶⁹ Vgl. Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 165a: „iʿlam anna l-aʿrād tanqasimu fa-minhā mā lā

Als drittes Beispiel einer Bedingung führt Raššāš die „Struktur“ (*binya*) an: Zusammengesetzte Körper, aber auch Teile des Körpers, besitzen eine spezifische Struktur, durch die sie sich von anderen Körpern oder Körperteilen unterscheiden. Die strukturellen Unterschiede sind auch funktional gedacht, d.h. einzelne Körperglieder sind jeweils an ihren spezifischen Gebrauch angepasst.¹⁷⁰ Nach bahšamitischer Lehre ist die „Struktur“ eine notwendige Bedingung dafür, dass dem Körper als Ganzem (*al-ğumla*) in seinen Einzelkomponenten Akzidenzien des Lebens (*al-ḥayāt*) inhärieren können.¹⁷¹ Eines der Argumente für ihre Annahme ist, dass ein Substrat, dem ein Akzidens des Lebens innewohnt und das dadurch ohne die Erfüllung einer weiteren Bedingung den Zustand des Lebendigseins besäße, diesen Zustand nicht mehr verlieren kann. Im Gegensatz zur „Struktur“ hat nämlich das Akzidens des Lebens kein Gegenteil, das die Aktualität des Zustands des Lebendigseins ursächlich beenden könnte.¹⁷² Die „Struktur“ des Ganzen kann sich hingegen auflösen, sodass das Leben dieses Körpers erlischt.¹⁷³ Allgemein gilt nach bahšamitischer Lehre, dass Akzidenzien, die den Körper als Ganzes spezifizieren, einer „Struktur“ bedürfen.¹⁷⁴ Dazu zählen die Ursachen mentaler Handlungen (*af'āl al-qulūb*) – wie das Akzidens des Wil-

yašihhu wuğūduhu fī maḥall wa-minhā mā yašihhu wuğūduhu tāratān fī maḥall wa-tāratān lā fī maḥall wa-minhā mā lā yūğīdu illā fī maḥall, fa-l-awwal huwa l-fanā' wa-t-tānī al-irāda wa-l-karāha wa-t-tālīt sār al-a'rād'; s. auch *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 35a: „*huwa [= al-fanā'] 'araḍ yuḥālifu sār al-a'rād, wa-llaḍi yadullu 'alā ḍālika huwa annahu [...] lā yağūzu an yakūna bi-šifat al-a'rād allati yaḥtağū fī wuğūdiḥā ilā l-maḥall'*“; ebenso *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 2a; das Akzidens des Willens ist nur als Ursache für Gottes zeitlich erschaffenen, also nicht ewigen Willen ein Akzidens ohne Substrat; der Wille des Menschen hingegen ist eine mentale Handlung (*fī'l al-qalb*), die durch ein Akzidens bewirkt wird, dessen Substrat das Herz ist; vgl. Ibn Mattawayh, *Mağmū'* 1, 266, 282f.; Peters, *Gods Created Speech*, 215–8, 273–6.

¹⁷⁰ Vgl. Peters, *God's Created Speech*, 167f.

¹⁷¹ Vgl. auch *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 104b; Frank, *Beings*, 51; Peters, *God's Created Speech*, 168.

¹⁷² Der Tod (*al-mawt*) ist nach bahšamitischer Lehre nämlich zum einen keine entitative Determinante (*ma'nā*) und wird zum anderen auch nicht als Gegenteil des Lebens im eigentlichen Sinne betrachtet (*lā yağūzu an yuḍādda fī l-ḥaqīqa*); vgl. Nisābūrī, *Masā'il*, 235–237; s. auch *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 2a; 110a–b.

¹⁷³ Vgl. *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 104b: „*fa-law lam taḥtağ al-ḥayāt fī wuğūdiḥā ilā l-binya wa-kafāhā muğarrad al-maḥall la-wağaba idā wağadat fī l-ḥayy an lā yašihha ḥurūğuhu min kawnihi ḥayyan ašlan li-annahu lā dīdd laḥā. [...] fa-yuqālu innahā fī wuğūdiḥā taftaqiru ilā l-binya wa-t-ta'lif, fa-idā intafā l-binya wa-t-ta'lif intafat al-ḥayāt tab'an li-ntifā'ihā*“; weitere Argumente s. ebd., f. 104b–105a.

¹⁷⁴ *Šarḥ at-Taḍkira*, f. 1b.

lens oder des Wissens –, sodass also eine „spezifische Struktur“ (*al-binya al-maḥṣūṣa*), nämlich die Struktur des Herzens, eine notwendige Bedingung für mentale Handlungen darstellt.¹⁷⁵

Im Anschluss an diese Beispiele legt Raṣṣāṣ unter logischen Gesichtspunkten dar, weshalb die Bedingung nicht die Existenz des durch sie Bedingten verursachen kann. Wie bereits gezeigt ermöglicht das Lebendige weitere Attribute des Lebendigen. Unter diesen Attributen gibt es gegenteilige Zustände, die durch das Lebendige bedingt werden und den Lebendigen spezifizieren können, aber nicht müssen.¹⁷⁶ Ein Mensch kann beispielsweise dadurch, dass er lebendig ist, wissend oder unwissend sein, etwas wollen oder ablehnen, begehren oder verabscheuen. Wenn das Lebendige diese Zustände aber nicht nur ermöglichte, sondern auch verursachte, würden nicht nur jeweils eines der gegenteiligen Attribute, sondern alle gleichzeitig aktualisiert, was jedoch ausgeschlossen ist.

Auf den möglichen Einwand, dass das Lebendige die beiden Gegenteile jeweils abwechselnd ermöglichen könne (*yuṣaḥḥihū aḍ-ḍiddayn ‘alā l-badal*) und so die gleichzeitige Verursachung beider ausbliebe, entgegnet Raṣṣāṣ, dass diese Form der gegenseitigen Substituierung erst mit dem Moment der Existentwerdung einer der beiden eintreten könne, nicht aber solange beide nur kontingent sind. Wäre nämlich immer nur eines der beiden Attribute und nicht beide vor der Aktualisierung möglich, wäre die Formulierung, dass das eine anstelle des anderen existent wird, hinfällig, da gar keine mögliche Alternative existierte.¹⁷⁷

Raṣṣāṣ verdeutlicht anschließend seine Argumentation, indem er das diskutierte Problem an den eingeführten Beispielen anwendet. Gesetzt den Fall, dass die Bedingung das Bedingte auch verursachte, bedeutete dies, dass das Lebendige des Lebendigen zwei gegenteilige Attribute sowohl ermöglichte als auch verursachte. Genauso müssten dem Substrat, das durch ein Akzidens der Räumlichkeit (*at-taḥayyuz*) spezifiziert wird, notwendigerweise auch alle weiteren möglichen Akzidenzen inhärent sein und gegensätzliche Attribute

¹⁷⁵ Vgl. auch ‘Abd al-Ġabbār, *Muḡnī* 7, 40; Nisābūrī, *Masā’il*, 152; Frank, *Beings*, 44, 51; Peters, *God’s Created Speech*, 168.

¹⁷⁶ Vgl. auch al-Ḥākīm al-Ġišūmī, *Ta’tīr*, f. 15b: „*wa-š-šay’ qad yakūnu šarṭan fī š-šay’ wa-ḍiddihī*“.

¹⁷⁷ Vgl. auch Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 165b: „*wa-law lā dālika lam yu’qalu kawn wuḡūd aḥadihimā badalan min wuḡūd al-āḥar*“.

verursachen. Wenn aber das Lebendigsein die Attribute eines Ganzen sowohl ermöglichte als auch notwendig machte, erfüllte er nicht mehr die Definition der Bedingung, sondern besäße alle Eigenschaften des *muqtaḍī*. Er wäre ein Attribut, das eine Essenz spezifiziert und um seiner selbst willen weitere Attribute dieser Essenz notwendig machte. Das Lebendigsein kann zwar grundsätzlich als *muqtaḍī* wirken – es zieht etwa unter den erwähnten Bedingungen den Zustand des Wahrnehmendseins nach sich¹⁷⁸ –, nicht jedoch in Bezug auf die Attribute, die den gesamten Körper spezifizieren. Auch die „Struktur“ erfüllte die Definition eines anderen *mu’attir*, wenn sie das Akzidens des Lebens nicht nur ermöglichte, sondern auch verursachte. Da nämlich sowohl die *binya* als auch das Akzidens des Lebens Essenzen sind, vereinigte die „Struktur“ alle Charakteristika des *sabab* auf sich. Somit sieht Raṣṣāṣ bestätigt, dass die Bedingung das Bedingte ermöglicht, aber nicht verursacht.

4. Die vierte Kategorie

Die vierte Kategorie zeichnet sich dadurch aus, dass sie weder die Möglichkeit noch die Verursachung eines Objekts, auf das sie eine Wirkung hat, bewirkt. Stattdessen bewirkt sie dessen stete Kontinuität (*ta’ṭīruhu fī l-istimrār ‘alā ṭarīqa wāḥida*). Zu dieser vierten und letzten Kategorie gehören die Motivation und der *ṣārif*, der im Gegensatz zur Motivation nicht den Vollzug einer bestimmten Handlung als vorteilhaft erscheinen lässt, sondern aus Überlegungen und Überzeugungen resultiert, die gegen den Vollzug einer Handlung sprechen.

Die These, dass Motivationen keine auslösende Wirkung auf Handlungen haben, entspricht der bahšamitischen Lehre¹⁷⁹ und stellte einen der Dissenzpunkte mit der Lehre Abu l-Ḥusayn al-Baṣrīs dar. Derzufolge werden Handlungen nur unter der Vorausset-

¹⁷⁸ S.o. S. 91.

¹⁷⁹ Vgl. ‘Abd al-Ġabbār, *Muġnī* 6i, 99; s. auch al-Ḥākīm al-Ġišumī, *Ta’ṭīr*, f. 20a: „*wa-d-dā’i yad’ū ilā ḥtiyār fi’l ‘alā fi’l wa-lā yūġibu dālika l-fi’l*“. D. Gimaret kommt in seiner Studie zu den Handlungstheorien der islamischen Theologie zu dem Schluss, dass die bahšamitische Theorie der Motivation tatsächlich zu einem doppelten Determinismus führe (vgl. Gimaret, *Théories*, 47–9). Diese Interpretation ist jedoch durch die bahšamitischen Quellen nicht haltbar (vgl. auch die Reaktionen von Frank, „The Autonomy“ und Madelung, „Late Mu’tazila“ auf Gimarets These) und wird auch hier durch Raṣṣāṣ’ *Mu’attīrāt* widerlegt.

zung ausgelöst, dass der potentiell Handelnde neben der notwendigen Fähigkeit zu handeln auch ein Motivation für diese Handlung besitzt.¹⁸⁰ Raṣṣāṣ verweist auf die vorausgegangenen Ausführungen zum Handelnden¹⁸¹, in denen er argumentiert, dass die Möglichkeit einer Handlung und ihres Vollzug allein durch die Fähigkeit des Handelnden bewirkt wird. Ebenso wenig kann deshalb der *ṣārīf* weder die Inexistenz einer möglichen Handlung noch die Unmöglichkeit ihres Vollzugs noch die Möglichkeit ihrer Nichtexistenz bewirken.

Nach Raṣṣāṣ Darstellung lassen Motivationen den Vollzug einer Handlung besser als ihre Unterlassung erscheinen (*ad-dāʿī yaqtaḍī kawn al-fiʿl awlā bi-l-wuḡūd minhu bi-l-ʿadam*) und führen so zur Kontinuität der Handlung, solange die Motivation anhält, ohne dass die Motivation aber den Vollzug der Handlung ursächlich bewirkt oder unterdrückt. Die Negierung jeglicher auslösenden Wirkung von Motivationen auf Handlungen ergibt sich zum einen aus der Definition des Handelnden, dessen willentliche Entscheidung den Vollzug oder die Unterlassung einer ihm möglichen Handlung bewirkt; zum anderen argumentiert Raṣṣāṣ, dass eine Motivation vorliegen kann, ohne dass eine Handlung stattfindet, was nicht möglich wäre, wenn Motivationen ihre Ursache wären.

Zusätzlich ergibt sich systeminhärent aus der Klassifizierung der Ursachen, dass eine vermeintliche Kausalbeziehung zwischen Motivationen und Handlungen nur nach dem Wirkprinzip der *ʿilla* oder des *sabab* hergestellt werden kann. Weitere ursächlichen Wirkungen kommen nicht in Frage, da das System keine weiteren notwendig wirkenden Essenzen kennt. Eine Verursachung von Handlungen durch eine Motivation nach Art der *ʿilla* ist aber deshalb auszuschließen, weil die *ʿilla* keine Essenzen bewirken kann. Wirkte die Motivation wie ein *sabab*, so bestünden zwei mögliche Modalitäten der Wirkung: Der *sabab* kann nämlich nach bahāmitischer Lehre entweder durch eine Richtung (*ḡiḥa*) spezifiziert sein oder nicht. Ist er durch eine Richtung spezifiziert, dann bedeutet dies, dass sein Substrat auf eine sie berührende Substanz Druck ausübt (*kawn maḥallihi mudāfiʿan li-mā yumāssuhu*) – wie immer im Fall des *sabab* unter der Voraussetzung, dass kein Hindernis vorliegt. Durch den Druck

¹⁸⁰ Ibn al-Malāḥimī, *Fāʿiq*, 131, 239f.

¹⁸¹ Vgl. S. 97.

auf die berührte Substanz entsteht eine Wirkung auf ein anderes Substrat als das Substrat des *sabab*. Dagegen kann der *sabab*, der nicht durch eine Richtung spezifiziert wird, nur eine Essenz im selben Substrat bewirken, wie etwa das *kawn* und die Reflexion.¹⁸²

Zunächst schließt Raṣṣās aus, dass die Motivation wie ein nicht durch eine Richtung spezifizierter *sabab* den Vollzug einer Handlung bewirkt. Er argumentiert wie folgt: Motivationen gehören zu den sogenannten mentalen Handlungen (*aḥāl al-qalb*), deren Substrat das Herz ist. Motiviert Handlungen werden aber ebenso mit den Körpergliedern vollzogen, haben also ein anderes Substrat als die Motivation.

Wirkte die Motivation hingegen wie ein *sabab*, der durch eine Richtung spezifiziert ist, dann wäre die Motivation eine Art *i'timād*. Auch das schließt Raṣṣās mit der Begründung aus, dass die Motivation einen Zustand des ganzen Körpers (*al-ḡumla*) hervorruft, während die durch den *i'timād* bewirkte Eigenschaft (nämlich dass sein Substrat Druck (*tadāfu'*) ausübt) allein sein eigenes Substrat spezifiziert.

Des Weiteren ergäbe sich die Problematik, dass ein *sabab*, der durch eine Richtung spezifiziert ist, nur unter der Bedingung wirken kann, dass sein Substrat das Substrat der durch ihn verursachten Essenz (*al-musabbab*) berührt. Dann wäre es möglich, einen Schwachen, der mithilfe des Drucks einer stützenden Hand geht, am Laufen zu hindern, indem die Berührung gelöst wird und der *i'timād* im Körper des Schwachen dessen Unbeweglichkeit (*as-sukūn*) bewirkt. Zudem könnte eine Wirkung nur im selben oder in benachbarten Substraten verursacht werden. Wenn die Motivation aber nicht nur auf benachbarte Substrate wirken würde, hieße dies, dass sie auf alle Substrate wirken könnte, was mit der Definition des *i'timād* unvereinbar ist. Mit dieser Begründung schließt Raṣṣās aus, dass die Motivation wie ein *sabab* wirkt. Denn Handlungen, für die eine Motivation vorliegen, finden auch in anderen Substraten als dem Substrat der Motivation – dem Herzen – oder dessen benachbarten Substraten statt.

Anschließend widerlegt Raṣṣās, dass die Motivation im Handlungsfähigen einen Zustand bewirkt, der dazu führt, dass dieser

¹⁸² Vgl. Bukurī, *Miṣbāḥ*, 166b; Šarḥ *at-Tadkira*, f. 90b, 170a; Peters, *God's Created Speech*, 208.

notwendigerweise eine Handlung verursacht. Dies kann nach seiner Argumentation deshalb nicht sein, weil dadurch ein äußerer determinierender Faktor die Wahlfreiheit des Handelnden aufhobe.

Analog zur Motivation kann der *ṣārif*, durch den die Unterlassung einer Handlung besser als deren Vollzug erscheint, nicht die Unmöglichkeit einer Handlung bewirken, da dies ebenso mit der Definition des Handelnden als willentlich Wirkendem unvereinbar ist. Gegen eine solche Wirkkraft des *ṣārif* spräche zudem, dass Handlungen stattfinden können, obwohl bestimmte Gründe dagegen sprechen – dann nämlich, wenn eine Motivation *für* den Vollzug der Handlung spricht und dem *ṣārif* entgegenwirkt. Folglich haben also die Motivation und der *ṣārif* weder eine Wirkung auf die Möglichkeit einer Handlung noch darauf, ob eine Handlung vollzogen wird oder nicht. Die Handlung erscheint durch eine Motivation lediglich besser als ihre Unterlassung; der Vollzug einer Handlung dauert kontinuierlich an, solange die Motivation anhält, mit der Einschränkung, dass kein Hindernis für diese Handlung auftritt. Es bleibt dabei aber immer die Möglichkeit bestehen, dass die Handlung nicht stattfindet. Liegt hingegen ein *ṣārif* vor, erscheint das Unterlassen einer Handlung besser als ihr Vollzug. Trotz der kontinuierlichen Unterlassung der Handlung, besteht auch hier stets die Möglichkeit, dass die Handlung doch noch stattfindet.

Anschließend setzt sich Raṣṣāṣ mit der Frage auseinander, wie die Notwendigkeit einer Handlung zu erklären ist, nachdem zunächst ihre Existenz, ihre Inexistenz sowie ihr Gegenteil möglich waren. Vermutlich spielt er hier auf die Handlungstheorie der Schule Abu l-Ḥusayn al-Baṣrīs an. Deren Schlussfolgerung auf diese Frage ist weitgehend identisch mit dem von Raṣṣāṣ hier präsentierten Einwand: Da die Handlungsfähigkeit nach muʿtazilitischem Konsens bereits vor der Handlung besteht, bedarf es eines zusätzlichen Faktors (*amr zāʿid*), der die durch die Handlungsfähigkeit mögliche Handlung auch notwendig macht.¹⁸³

¹⁸³ Nach der Handlungstheorie Abu l-Ḥusayn al-Baṣrīs ermöglicht die Handlungsfähigkeit für sich allein nur zwei gegenteilige Handlungen. Einen zusätzlichen Faktor (*amr zāʿid*) nimmt er deshalb an, da letztendlich nur eine der beiden möglichen Handlungen eintreten kann. Dieser Faktor ist, so seine Lösung des Problems, die Motivation, die damit zur Bedingung für die Wirkung der Handlungsfähigkeit (*ṣarḥ li-taʿīr al-quḍra*) wird; vgl. Ibn al-Malāḥimī, *Fāʿiq*, 239f.; s. auch Madelung, „Late Muʿtazila“, 249f.

Als Antwort verweist Raṣṣāṣ im Wesentlichen auf vorausgegangene Überlegungen, die er hier noch einmal zusammenfasst: Handlungen können nur durch die Fähigkeit des Handelnden bewirkt werden, da alle anderen Attribute des Handelnden als Ursache bereits ausgeschlossen wurden. Er bewirkt eine Handlung aber nicht notwendigerweise (*dūna l-igāb*), sondern potentiell und willentlich. Die Kontingenz der Wirkung entsteht dadurch, dass der Vollzug der Handlung erst bewirkt wird, nachdem die Möglichkeit zu wirken besteht. Folglich wird die Verursachung einer Handlung also nicht notwendig, sobald sie möglich ist, da dies der Definition des Handelnden als willentlich Wirkendem widerspräche. Letztendlich wäre sonst das Gebot zur Befolgung der Pflichten, das Verbot unethischer Handlungen, das Lob des moralisch Guten und der Tadel des Schlechten ungerecht und Handlungen objektiv nicht zu beurteilen. Damit wäre alles, was zuvor zur moralischen Beurteilung der menschlichen Handlungen gesagt wurde, obsolet. Ein weiteres Argument von Raṣṣāṣ gegen eine zusätzliche, die Handlung auslösende Ursache ist, dass diese auf einer weiteren anzunehmenden Ursache beruhen müsse, sodass eine unendliche Kausalkette entstünde.

Zum Abschluss des *Kitāb al-Mu'attirāt* beantwortet Raṣṣāṣ die Frage, weshalb er den *muqtaḍī*, die Bedingung und die Motivation nicht als tatsächliche *mu'attirāt* kategorisiert, sondern sie als analoge Phänomene betrachtet. Gehören sie nicht aus dem Grund zu den *mu'attirāt*, dass sich durch sie entsprechend der Definition der *mu'attirāt* Attribute oder Eigenschaften der Attribute manifestieren?

Da er auf diese Frage bereits eingegangen ist, wiederholt Raṣṣāṣ hier die Ausschlusskriterien jeder einzelnen der drei Kategorien, die bereits ausführlich diskutiert wurden. Der *muqtaḍī* fällt durch das Raster der *mu'attirāt*, weil er keine Essenz, sondern ein Attribut ist, das auf die Essenz zurückzuführen ist. Daher ist auch die Manifestierung des *muqtaḍī* letztendlich auf die durch das Attribut der Essenz spezifizierte Essenz und nicht wirklich auf das Attribut der Essenz selbst zurückzuführen, da es erst bewirkt wird, sobald die Essenz existent wird. Die Bedingung bewirkt weder ein Attribut, noch eine Eigenschaft eines Attributs, noch ihre Manifestierung, sondern ermöglicht sie lediglich. Offen für weitere Überlegungen bleibt aber, so Raṣṣāṣ, ob nicht die Möglichkeit als solche eine Eigenschaft (*ḥukm*) ist, die durch die Bedingung aktualisiert wird. Dann hätte die Bedingung nämlich dieselbe essenzielle Eigenschaft wie die *'illa* (*ḥaṣalat māhiyyat al-'illa fihi*) und wäre tatsächlich zu den *mu'attirāt* zu

zählen.¹⁸⁴ Am deutlichsten ist nach Raṣṣāṣ die Zuordnung der Motivation, da diese keine Wirkung auf die Möglichkeit einer Handlung oder auf ihren Vollzug hat.

¹⁸⁴ Vgl. auch Bukurī, *Miṣbāḥ*, f. 168b–169a.

KAPITEL FÜNF

SCHLUSSBEMERKUNG

In dieser Studie wurde ein Traktat zur Kausalität des Zayditen al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ untersucht, das seit seiner Entstehung im 6./12. Jahrhundert über fünfhundert Jahre lang eine breite Rezeption erfuhr. Belegt ist die intensive Beschäftigung mit dem Text durch eine umfangreiche handschriftliche Tradierung und eine nicht minder extensive Kommentarliteratur.¹ Anhand der inhaltlichen Analyse des *Kitāb al-Mu'attirāt* wurden Raṣṣāṣ' Überlegungen ideengeschichtlich verortet und im Kontext des kosmolgischen Systems erklärt.

Raṣṣāṣ entwickelt seine Kausaltheorie uneingeschränkt im Rahmen des theologischen und physikalischen Weltbildes der Bahṣamiyya. Ältere bahṣamitische Texte zur Kausalität, die in erster Linie von al-Ḥākim al-Ġišūmī erhalten sind, vermitteln einen Eindruck über den Stand der Diskussion unter früheren mu'tazilitischen Denkern. Der Vergleich mit diesen Quellen zeigt, dass Raṣṣāṣ bereits zuvor formulierte Überlegungen aufgreift, systematisiert und weiterentwickelt und so eine in sich geschlossene Theorie zur Kausalität erarbeitet.

Alles deutet darauf hin, dass Raṣṣāṣ mit seinem *Kitāb al-Mu'attirāt* eine neue Definition des übergeordneten Begriffs *mu'attir* einführte. Historisch erstmals belegt findet sich bei ihm eine Begriffsbestimmung, wonach ein *mu'attir* eine Entität oder Essenz (*dāt*) ist, durch die sich ein Attribut (*ṣifa*) oder die Eigenschaft eines Attributs (*ḥukm*) manifestiert. Daneben sieht Raṣṣāṣ' System eine zweite übergeordnete Gruppe analoger Phänomene (*mā yağrī mağrā l-mu'attirāt*) für Kategorien vor, denen zwar eine bestimmte Wirkung zugesprochen wird, die jedoch die Definition des *mu'attir* nicht erfüllen.²

Beiden übergeordneten Gruppen ordnet Raṣṣāṣ je drei Kategorien zu, die sich bereits in der Typologie al-Ḥākim al-Ġišūmīs (dort allesamt als *mu'attirāt* bezeichnet) finden.³ Zu den tatsächlichen *mu'attirāt* zählt Raṣṣāṣ den Handelnden (*al-fā'il*), die *illa* (d.h. eine Essenz

¹ Vgl. S. 8–62.

² Vgl. Kapitel 4 Abschnitt B.

³ Vgl. S. 81.

die ein Attribut (*ṣifa*) oder die Eigenschaft eines Attributs (*ḥukm*) bewirkt) und den *sabab* (eine Essenz, die eine andere Essenz bewirkt). Zu den analogen Phänomenen zählt Raṣṣāṣ den *muqtaḍī*, der ein Attribut bewirkt, selbst aber ein Attribut und deshalb keine Essenz ist, die Bedingung (*aš-šart*) und die Motivation (*ad-dā'i*).⁴ Eine Bearbeitung von al-Ḥākim al-Ġiṣumīs *Kitāb al-'Uyūn* aus der späteren zayditisch-bahšamitischen Literatur, die sich Raṣṣāṣ' Unterscheidung tatsächlicher *mu'attirāt* und analoger Phänomene sowie die Zuordnung der genannten sechs Kategorien zu Eigen macht, zeugt vom Einfluss von Raṣṣāṣ' Typologie auf spätere zayditische Theologen.⁵

Innerhalb der sechs Kategorien unterscheidet Raṣṣāṣ auf der einen Seite zwischen potentiell und selbstbestimmt wirkenden (*mu'attir 'alā ṭarīq aš-ṣiḥḥa wa-l-iḥtiyār*) und auf der anderen Seite notwendig wirkenden (*'alā ṭarīq al-iḡāb*) Ursachen. Kontingenz und Notwendigkeit einer Wirkung resultiert nach Raṣṣāṣ aus der spezifischen Konstellation, unter der die reine Möglichkeit der Wirkung und ihre tatsächliche Verursachung gegeben sind. Muss eine bestimmte Wirkung nicht eintreten, obwohl sie durchaus möglich wäre, hat sie eine kontingente Ursache, während eine notwendige Ursache unmittelbar wirkt, sobald dies auch möglich ist.⁶

Unter den sechs Kategorien wirkt allein der Handelnde potentiell und willentlich. Die Kontingenz seines Handelns ergibt sich nach Raṣṣāṣ daraus, dass sowohl die Möglichkeit einer Handlung als auch ihr Vollzug kausal auf die Fähigkeit des Handelnden zurückzuführen ist.⁷ Zusätzlich gilt im Fall des Handelnden, dass sein Wirkpotential bestehen kann, ohne dass die mögliche Handlung zwingend vollzogen werden muss. Sein Wirken muss sogar von seinem Wirkpotential losgelöst sein, insofern als dass seine Handlung erst vollzogen werden kann, *nachdem* sie ihm möglich geworden ist.⁸

Neben dem Handelnden verursachen auch der *muqtaḍī* und der *sabab* sowohl die Möglichkeit zu wirken als auch das Bewirkte.⁹ Allerdings besteht das Wirkpotential von *muqtaḍī* und *sabab* nicht

⁴ Vgl. Kapitel 4 Abschnitt B.

⁵ Vgl. S. 82.

⁶ Vgl. S. 91f.

⁷ Vgl. S. 97–105.

⁸ Vgl. S. 117–120.

⁹ Vgl. S. 105–115.

vor ihrem Wirken. Stattdessen tritt das durch sie Bewirkte unmittelbar ein, sobald dies möglich ist. Daher sind *sabab* und *muqtaḍī* nicht kontingente, sondern notwendige Ursachen. Lediglich ein äußeres Hindernis (*māniʿ*) kann das Wirken des *sabab* oder des *muqtaḍī* unterbinden.¹⁰

Dagegen kann die *ʿilla* als dritte notwendig wirkende Ursache nicht ohne das durch sie Bewirkte existieren. Ihre Wirkung beschränkt sich darauf, ein Attribut oder die Eigenschaft eines Attributs zu verursachen, ohne dabei eine Wirkung auf die Möglichkeit des Bewirkten zu haben. Das durch eine *ʿilla* Bewirkte wird unmittelbar notwendig, sobald seine Ursache existiert – sonst wäre die *ʿilla* auch nicht zu den notwendig wirkenden Ursachen zu zählen. Daher ist die Existenz der *ʿilla* auch nur dann möglich, wenn auch das durch sie Bewirkte möglich ist.¹¹

Die beiden verbleibenden Kategorien, die Bedingung und die Motivation, haben keine Wirkung auf die Aktualität eines Attributs oder einer Eigenschaft eines Attributs. Aus diesem Grund werden sie den zu den *muʿattirāt* analogen Phänomenen zugeordnet. Die Wirkung der Bedingung beschränkt sich darauf, etwas zu ermöglichen, ohne es dadurch zu verursachen. Solange eine Bedingung gegeben ist, die Ursache des durch sie Bedingten aber nicht, ist das Bedingte lediglich möglich aber nicht notwendig.¹² Motivationen haben hingegen weder eine auslösende Wirkung auf den Vollzug einer Handlung noch auf ihre Möglichkeit. Sie lassen lediglich den Vollzug einer Handlung besser (*awlā*) als ihre Unterlassung erscheinen und bewirken so die stete Kontinuität einer Handlung (*taʿīruhu fī l-istimrār ʿalā tarīqa wāhida*), solange auch die Motivation anhält.¹³

In Raṣṣāṣ' theologischem Denken spielen seine Überlegungen zur Kausalität eine zentrale Rolle. Unter anderem geben sie den theoretischen Rahmen für seine Diskussion zum Wesen Gottes vor, etwa zur Erklärung der ewigen göttlichen Attribute. Für die theologische Grundproblematik, dass ewige Attribute einer von Ewigkeit her notwendig wirkenden Ursache bedürfen, erweist sich die Unterscheidung zwischen *muʿattirāt* und analogen Phänomenen als geeignetes Erklärungsmodell. Indem Raṣṣāṣ dem *muqtaḍī* – also

¹⁰ Vgl. Kapitel 4 Abschnitt C und S. 120–123.

¹¹ Vgl. Kapitel 4 Abschnitt D.2.

¹² Vgl. Kapitel 4 Abschnitt D.3.

¹³ Vgl. Kapitel 4 Abschnitt D.4.

Gottes essenzieller Charakteristik (*şifatuhu l-aḥaṣṣ*) als Ursache seiner ewigen Attribute – den Status eines *mu'attir* abspricht, vermeidet er es, neben Gott weitere ewige Entitäten zu postulieren.¹⁴

Auch für Gottes zeitliche Attribute des Willens und des Widerwillens bietet die Theorie eine Erklärung. Anders als für seine Macht, sein Wissen, sein Lebendig-Sein und seine Existenz ist das göttliche Attribut der Essenz als Ursache des Willens auszuschließen, denn ansonsten besäße er einen ewigen Willen. Folglich bedarf es zur Aktualisierung seines Willens einer entitativ Ursache, da jede Entität neben Gott aufgrund seiner Einzigartigkeit erschaffen sein muss. Als notwendig, gleichzeitig aber auch als bedingungslos wirkender *mu'attir* erfüllt die *illa* alle Voraussetzungen als Ursache seines zeitlichen Willens. Nach bahāmitischer Theorie existiert dieses Akzidens, welches das Attribut des göttlichen Willens aktualisiert, ohne Substrat.¹⁵

Schließlich untermauert die Kausalitätslehre ein – mit gewissen Einschränkungen – occasionalistisches Gottesbild. Gott ist demnach die Ursache einer kontingenten und nicht notwendig existierenden Welt und kann jederzeit und seinem Willen entsprechend in die Schöpfung eingreifen. Konzeptualisiert wird sie durch die Kategorie des Handelnden (*al-fā'il*), der als einziger *mu'attir* sowohl die Möglichkeit zu wirken, als auch das Bewirkte selbst verursachen kann. Dieses Gottesbild versteht sich als Gegenmodell zum philosophischen Verständnis des Göttlichen als eine notwendig und von Ewigkeit her wirkende Ursache.¹⁶

Gleichzeitig erklärt die Kategorie des Handelnden auch kausaltheoretisch die Handlungsfreiheit des Menschen. Aus dieser These resultiert die oben erwähnte Einschränkung des occasionalistischen Gottesverständnisses, aufgrund derer sich mu'tazilitische Theologen breitem Widerspruch ausgesetzt sahen. Hinter dem innermu'tazilitischen Konsens über die Freiheit und Zwanglosigkeit menschlichen Handelns taten sich jedoch Differenzen zur Frage des Zustandekommens einer konkreten Handlung auf. Auch im Hinblick auf diesen Dissens gibt Raṣṣāṣ eine Antwort im Rahmen seiner Systematik zur Kausalität. Der Handelnde ist als Ursache für die Möglichkeit und

¹⁴ Vgl. S. 109–113.

¹⁵ Vgl. S. 126.

¹⁶ Vgl. S. 84.

den Vollzug einer Handlung nach bahšamitischem Verständnis die hinreichende Ursache für sein Handeln. Diese Hypothese wurde etwa von Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī angezweifelt, der zusätzlich das Vorhandensein einer Motivation für notwendig erachtete. Motivationen finden sich auch als Kategorie in Raṣṣās' Kausaltheorie, haben aber als ein zu den *mu'attirāt* analogem Phänomen keine auslösende Wirkung auf den Vollzug von Handlungen.¹⁷

Ein innerzayditischer Dissens verbarg sich seinerzeit hinter Raṣṣās' Ausführungen zum *sabab*. Als bahšamitisch geprägter Theologe überwarf er sich mit seinen muṭarrifitischen Antagonisten hinsichtlich der Frage nach den Grenzen menschlichen Handlungsvermögens. Gemäß der Schuldoktrin, die ihn prägte, vertrat er die Meinung, dass der Mensch durch sein Handeln eine Wirkung außerhalb des Substrats seiner Handlung ausüben kann. Die durch eine Handlung ausgelöste Bewegung eines Objekts war demnach durch das sukzessive Wirken von mindestens zwei Essenzen ursächlich auf den Handelnden zurückzuführen. Diese These war unvereinbar mit einer Naturkausalität (also der Annahme, dass Reaktionen zwischen erschaffenen Dingen durch die Naturen der Dinge bestimmte werden), wie sie von der Muṭarrifiyya vertreten wurde, die wiederum gleichzeitig jedes mittelbare Wirkpotential des Menschen außerhalb seines Körpers ausschloss.¹⁸

Als ein Zeugnis zayditischen Denkens im 6./12. Jahrhundert dokumentiert das *Kitāb al-Mu'attirāt* eine umfassende Adaption der bahšamitischen Lehre. Zugleich ist der Text eine der wenigen erhaltenen mu'tazilitischen Quellen, die eine umfassende Theorie zur Kausalität formuliert. Daher beleuchtet das Traktat nicht nur die zayditische Rezeption, sondern auch einen vergleichsweise wenig aufgearbeiteten Aspekt bahšamitischer Theologie.

¹⁷ Vgl. S. 97–105 und 129–135.

¹⁸ Vgl. S. 116.

BIBLIOGRAPHIE

- ‘Abd al-‘Āṭī, ‘Abd al-Ġanī Mahmūd, *aṣ-Ṣirā‘ al-fikrī fī l-Yaman bayna z-Zaydiyya wa-l-Muṭarrifiyya. Dirāsa wa-nuṣūs*, al-Haram (Giza) 2002.
- ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *al-Muġnī fī abwāb at-tawḥīd wa-l-‘adl* 4–9, 11–17, 20, hg. Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī *et al.*, Kairo 1961–1965.
- Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, *Taṣaffuḥ al-adilla*. The Extant Parts Introduced and Edited by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, Wiesbaden 2006.
- Āġā Buzurg aṭ-Ṭihrānī, *Ṭabaqāt a’lām aš-Ši‘a* 1–5, hg. ‘Alī Naqī Munzawī, Beirut 1971–5/1390–5; 6, hg. ‘Alī Naqī Munzawī, Teheran 1362/1983.
- Ahlwardt, Wilhelm, *Kurzes Verzeichniss der Glaser’schen Sammlung arabischer Handschriften*, Berlin 1887.
- , *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin* 1–10, Berlin 1887–1899.
- al-Akwa‘, Ismā‘il b. ‘Alī, *Hiġar al-‘ilm wa-ma‘āqiluhu fī l-Yaman* 1–6, Beirut/Damaskus 1995–2003/1416–1424.
- Alami, Ahmed, *L’ontologie modale. Étude de la théorie des modes d’Abū Hāšim al-Ġubbā‘i*, Paris 2001.
- An Anonymous Commentary on Kitāb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh. Facsimile Edition of Maḥdāwī Codex 514 (6th/12th Century)*, Einleitung und Indices von Sabine Schmidtke, Tehran 2006.
- Anonym [Fragment einer muṭarrifitischen Handschrift], Hs. British Library, Or. 4009.
- Anonym [polemische Schrift gegen die Muṭarrifiyya], Hs. SBB Glaser 111, f. 164–222.
- Ansari, Hassan, „*Al-Barāhīn al-zāhira al-jaliyya ‘alā anna l-wujūd zā‘id ‘alā l-māhiyya* by Ḥusām al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāṣ“, in *A Common Rationality. Mu‘tazilism in Islam and Judaism*, hg. Camilla Adang, Sabine Schmidtke & David Sklare, Würzburg 2007, 337–48.
- , „Kitāb-i at-Ta‘ṭīr wa-l-mu‘aṭṭīr-i Ḥākīm-i Ġišūmī wa aḥammīyyat-i ān dar tāriḥ-i ‘ilm-i kalām-i mu‘tazilī“, URL: <http://ansari.kateban.com/entry1610.html> [konsuliert am 15 Juli 2010].
- , „Kitābī az maktab-i mutakallimān-i mu‘tazilī Rayy“, *Kitāb-i māh dīn* 104/105/106 (1385), 68–75.
- , „Taḥqīqī dar barā-yi yek nuṣṣa-yi ḥaṭṭī-yi maġhūl al-huwīya dar mawḍū‘-i kalām-i mu‘tazilī: Kitāb Mabādi’ al-adilla yā Kitāb al-Madḥal?“, URL: <http://ansari.kateban.com/entry1581.html> [konsuliert am 15 Juli 2010].
- Ansari, Hassan & Sabine Schmidtke, „The literary-religious tradition among 7th/13th century Yemenī Zaydis. The formation of the Imām al-Mahdi li-Dīn Allāh Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim (d. 656/1258)“, *Journal of Islamic Manuscripts* 2i (2011) (im Druck).
- al-Aṣ‘arī, Abu l-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘il, *K. Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn* 1–3, hg. Hellmut Ritter, Istanbul 1929–1933.
- al-Baġdādī, Ismā‘il Bāšā, *Hadiyyat al-‘arīfīn asmā’ al-mu‘allifīn wa-āṭār al-muṣannifīn* 1–2, Istanbul 1951.
- , *Īdāḥ al-maknūn fī d-dayl ‘alā kaṣf az-zunūn ‘an asmā’ al-kutub wa-l-funūn* 1–

- 2, Teheran ³1967/1378.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur* 1–2, Leiden ²1943–1948,
–, *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Supplement 1–3, Leiden 1937–1942.
- al-Bukurī, ‘Alī b. Muḥammad b. Aḥmad, *Miṣbāḥ az-ẓulumāt fi kaṣf ma‘ānī al-Mu‘attirāt*:
– Hs. Ambrosiana ar. A 84, f. 135b–164b.
– Hs. Ambrosiana ar. D 552, f. 85–108.
– Hs. British Library, Or. 6266, f. 98a–129a.
– Hs. Daḥyān, Maktabat Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīm al-Hādī, Nr. 51 = IZBACF CD Nr. 249:5, S. 236–283.
– Hs. IZBACF CD Nr. 415:5, f. 1a–4ob.
– Hs. Leiden UB, Or. 6355/IV, f. 144a–169b.
– Hs. Ṣan‘ā’, MĠK(Š) 624, f. 176–243a.
– Hs. Ṣan‘ā’, Maktabat Muḥammad b. Muḥammad al-Kibṣī, Nr. 25:3 = IZBACF CD Nr. 277:3, S. 155–250.
- Déroche, François (Hg.), *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Paris 2000.
- Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalām. Atoms, Space, and Void in Basrian Mu‘tazilī Cosmology*, Leiden u.a. 1994.
- Ellis, A.G. & Edward Edwards, *A descriptive List of the Arabic manuscripts acquired by the Trustees of the British Museum since 1894*, London 1912.
- Encyclopädie Philosophie* 1–2, hg. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 1999–2000.
- Encyclopædia Iranica* 1–, hg. Ehsan Yarshater, London 1985–.
- The Encyclopaedia of Islam*. New Edition 1–11 & Supplement (12), Leiden 1960–2004.
- Encyclopaedia of Islam THREE*, hg. Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas & Everett Rowson, Leiden (Brill Online) 2007–.
- al-Eṣkewarī, Aḥmad al-Ḥusaynī, *Maḥṭūṭāt Maktabat ‘Abd al-‘Azīm al-Hādī (Daḥyān – al-Yaman)*, Qum 2003.
- van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* 1–6, Berlin/New York 1991–1997.
- Fihrist al-kutub al-‘arabiyya al-mawġūda bi-d-Dār* 1. Li-ġāyat sana 1921 wa-mulḥaq bi-l-kutub al-‘arabiyya al-wārīda li-d-Dār fī sanatay 1922 wa-1923 wa-s-sana aš-ṣūhūr al-awwal min sana 1923, Kairo 1924/1342.
- Frank, Richard MacDonough, „Abu Hashim’s Theory of ‘States’. Its Structure and Function“, in *Actas do IV congresso de estudos árabes e islâmicos Coimbra - Lisboa 1968*, Leiden 1971, 85–100 [Nachdruck in: *Early Islamic Theology: The Mu‘tazilīs and al-Ash‘arī. Texts and Studies in the Development and History of Kalām* 2, hg. Dimitri Gutas, Aldershot 2007].
- , „Al-Ma‘dūm wal-Mawġūd. The Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abū Hāšim and his Followers“, *Mélanges de l’Institut Dominicain des Etudes Orientales* 14 (1980), 185–210 [Nachdruck in: *Early Islamic Theology: The Mu‘tazilīs and al-Ash‘arī. Texts and Studies in the Development and History of Kalām* 2, hg. Dimitri Gutas, Aldershot 2007].
- , „The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of ‘Abd al-Ġabbār“, *Le Muséon* 92 (1982), 323–55.
- , *Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu‘ta-*

- zila in the Classical Period*, Albany 1978.
- , „Moral Obligation in the Classical Muslim Theology“, *The Journal of Religious Ethics* 1111 (1983), 204–23.
- , „Remarks on the Early Development of the Kalam“, *Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Neapel 1967, 315–329 [Nachdruck in *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam. Texts and Studies on the Development and History of Kalam* 1, hg. von Dimitri Gutas, Ashgate 2005].
- Gacek, Adam, *The Arabic Manuscript Tradition. A Glossary of Technical Terms and Bibliography*, Leiden etc. 2001.
- , „Taxonomy of scribal errors and corrections in Arabic manuscripts“, in *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts*. Proceedings of a symposium held in Istanbul March 28–30, 2001, hg. Judith Pfeiffer & Manfred Kropp, Würzburg 2007, 217–35.
- , „Technical Practices and Recommendations Recorded by Classical and Post-Classical Arabic Scholars Concerning the Copying and Correction of Manuscripts“, in *Les manuscrits du Moyen-Orient. Essais de codicologie et de paléographie*, hg. F. Déroche, Istanbul/Paris, 1989, 51–60.
- Gimaret, Daniel, „La théorie des *aḥwâl* d’Abû Hâšim al-Ġubbâ’î d’après des sources aš‘arites“, *Journal Asiatique* 258 (1970), 47–86.
- , *Théories de l’acte humain en théologie musulmane*, Paris/Löwen 1980.
- Gochenour, David Thomas, *The Penetration of Zaydī Islam into Early Medieval Yemen*, Dissertationsschrift, Harvard University 1984.
- Griffini, E., „I manoscritti sudarabici di Milano: catalogo della prima collezione (125 codici, 315 numeri)“, *Rivista degli Studi Orientali* 2 (1908–9), 1–38, 133–166, 3 (1910), 65–104.
- al-Ġundārī, Aḥmad b. ‘Abd Allāh, *K. al-Ġāmi‘ al-waġīz fī wafayāt al-‘ulamā’ ūlī t-tabrīz*, Hs. Šan‘ā’, al-Ġāmi‘ al-Kabīr, al-Maktaba al-Ġarbiyya, Nr. 2524 = IZBACF CD Nr. 290:1.
- , *Tarāġim ar-riġāl al-maḍkūra fī šarḥ al-azhār*, gedruckt in Bd. 1 von Abu l-Ḥasan ‘Abd Allāh Ibn Miṭfāḥ, *K. al-Muntaẓa‘ al-muḥtār min al-ġayt al-miḍrār al-mufattiḥ li-kamā‘im al-azhār fī fiqh al-a‘imma al-aḥḥār* 1–4, Šan‘ā’ 1400/1980 [Nachdruck der Ausgabe Kairo 1332–58].
- al-Hādī ilā l-Ḥaqq Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim b. Ibrāhīm, *al-Maġmū‘a l-fāḥira. Maġmū‘ kutub wa-rasā‘il al-Imām al-Hādī ilā l-Ḥaqq Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim b. Ibrāhīm b. Ismā‘il b. Ibrāhīm b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. ‘Alī b. Abī Ṭālib*, hg. ‘Alī Aḥmad Muḥammad ar-Rāziḥī, Šan‘ā’ 1420/2000.
- al-Ḥākīm al-Ġišūmī, al-Muḥsin b. Muḥammad al-Bayḥaqī, *Šarḥ ‘Uyūn al-Masā’il*, Hs. Šan‘ā’, al-Ġāmi‘ al-Kabīr, al-Maktaba aš-Šarqiyya (Maktabat al-Awqāf), Nr. 707.
- , *Taḥkīm al-‘uqūl fī tašḥīḥ al-uṣūl*, hg. ‘Abd as-Salām b. ‘Abbās al-Waġīḥ, Šan‘ā’ 22008.
- , *at-Taḥīr wa-l-mu‘attir*, Hs. Šan‘ā’, Maktabat al-Qāḍī Ḥusayn as-Siyāġī, Mikrofilm in Kairo, Dār al-Kutub, Nr. 2119.
- , *Kitāb al-‘Uyūn fī r-radd ‘alā ahl al-bida‘*, Hs. Mailand, Ambrosiana ar. B 66.
- al-Ḥibṣī, ‘Abd Allāh Muḥammad, *Mašādir al-fikr al-‘arabī al-islāmī fī l-Yaman*, Šan‘ā’, n.d.
- Hourani, George F., *Islamic Rationalism. The Ethics of ‘Abd al-Ġabbār*, Oxford 1971.

- , „The Rationalist Ethics of ‘Abd al-Jabbār“, in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his 70. birthday, h.g. S.M. Stern, Albert Hourani & Vivian Brown, Oxford 1972, 105–15.
- Ḥusaynī, Aḥmad, *Mu‘allafāt az-Zaydiyya* 1–3, Qum 1413/[1993].
- Ibn Fand, Muḥammad b. ‘Alī b. Yūnis az-Zaḥīf, *Ma‘ātīr al-abrār fī tafṣīl muḡmalāt ḡawāhir al-aḥbār. Wa-yusammā al-Lawāḥiq an-nadiyya bi-l-Ḥādā‘iq al-wardiyya* 1–3, hg. ‘Abd as-Salām ‘Abbās al-Waḡīh & Ḥālid Qāsim Muḥammad al-Mutawakkil, Ṣan‘ā’ 2002/1423.
- Ibn Abi r-Riḡāl, Aḥmad b. Šāliḥ, *Maṭla‘ al-budūr wa-maḡma‘ al-buḥūr fī tarāḡim riḡāl az-Zaydiyya* 1–4, hg. ‘Abd ar-Raqīb Muṭaḥhar Muḥammad Ḥaḡar & Maḡd ad-Dīn b. Muḥammad b. Maṣṣūr al-Mu‘ayyidī, Ṣa‘da 2004/1425.
- Ibn Mattawayh, Abū Muḥammad Ḥasan b. Aḥmad, *Kitāb al-maḡmū‘ fī l-Muḥīṭ bi-t-taklīf*, Bd 1 hg. J.J. Houben [als ein Werk von ‘Abd al-Ġabbār], Beirut 1965; Bd 2 hg. J.J. Houben & Daniel Gimaret, Beirut 1986; Bd. 3 hg. Jan Peters, Beirut 1999.
- Ibn al-Malāḥimī al-Ḥwārazmī, Ruḡn ad-Dīn, *Kitāb al-Fā‘iq fī uṣūl ad-dīn*, hg. Wilferd Madelung & Martin McDermott (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies 3), Teheran 2007.
- , *Tuḡfat al-mutakallimīn fī r-radd ‘alā l-falāsifa*, hg. Hasan Ansari & Wilferd Madelung (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies 7), Teheran 2008.
- Ibn al-Murtaḡā, al-Maḡdī li-Dīn Allāh Aḥmad b. Yaḡyā, *al-Baḡr az-zahḡār al-ḡāmi‘ li-maḡāhib ‘ulamā’ al-amṣār* 1–6, hg. Muḥammad Muḥammad Ṭamīr, Beirut 1422/2001.
- , *K. Ṭabaqāt al-Mu‘tazila*, hg. Susanna Diwald-Wilzer, Beirut/Berlin 2009 (unveränderte Neuauflage).
- Ibn Samura, ‘Umar b. ‘Alī b. Ġādī, *Ṭabaqāt fuqahā’ al-Yaman*, hg. Fu‘ād Sayyid, Beirut n.d.
- Ibrāḡīm b. al-Qāsim b. al-Mu‘ayyad bi-llāh, *Ṭabaqāt az-Zaydiyya al-kubrā* 1–3, hg. ‘Abd as-Salām b. ‘Abbās al-Waḡīh, Amman 2001/1421.
- ‘Īsāwī, Aḥmad Muḥammad, *Fihris al-maḡtūtāt al-Yamaniyya li-Dār al-Maḡtūtāt wa-l-Maktaba al-Ġarbiyya bi-l-Ġāmi‘ al-Kabīr Ṣan‘ā’* 1–2, Qum 2005/1426.
- Kaḡḡāla, ‘Umar Riḡā, *Mu‘ḡam al-mu‘allifīn. Tarāḡim muṣannifī al-kutub al-‘Arabiyya* 1–15, Beirut o.J. [Nachdruck der Ausgabe Damaskus 1376–1381/1957–61].
- Levi Della Vida, Giorgio, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana*, Vatikan 1935.
- Löfgren, Oscar & Renato Traini, *Catalogue of the Arabic manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana* 1–, Mailand 1975–.
- Madelung, Wilferd, „A Muṭarrifī manuscript“, in *Proceedings of the VIth Congress of Arabic and Islamic Studies*, Stockholm/Leiden 1975, 75–83 [Nachdruck in: ders., *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Aldershot etc. 1985].
- , *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāḡīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965.
- , „The Late Mu‘tazila and Determinism: The Philosopher’s Trap“, in *Yād-Nāma in memoria di Alessandro Bausani. Vol. I, Islamistica*, hg. B. Scarcia Amoretti & L. Ristagno, Rom 1991, 245–57.
- , „The Origins of The Yemenite Hijra“, in *Arabicus Felix Luminosus Britannicus*.

- Essays in honour of A.F.L. Beeston on his eightieth birthday, Reading 1991, 25–44 [Nachdruck in ders., *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam*, Hampshire 1992].
- , „Religiöse Literatur des Islam. Die Zaidiya“, in *Grundriss der arabischen Philologie* 2, hg. Helmut Gätje, Wiesbaden 1987, 358–63.
- , „Zu einigen Werken des Imams Abū Ṭālib an-Nāṭiq bi-l-Ḥaqq“, *Der Islam* 63 (1986), 5–19.
- Mānekdim Šešdīw, Abū l-Ḥusayn Aḥmad, *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa*, hg. ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān [als ein Werk von ‘Abd al-Ġabbār], Kairo 1384/1965.
- al-Mašriqī, ‘Abd at-Tawwāb Aḥmad ‘Alī & Muḥammad Šāliḥ Yaḥyā al-Qāḍī, *Ṭawūs Yamānī (Ṭawūs b. Kaysān al-Ḥawlānī al-Hamadānī al-Yamānī)*. *Fihrist-i mikrūfilma-i mağmū’a-i Dār al-Maḥṭūṭāt-i Šan‘ā’*, Qum 2001.
- al-Muḥallī, Ḥumayd b. Aḥmad b. Muḥammad, *al-Ḥadā’iq al-wardiyya fī manāqib a’immat az-Zaydiyya* 1–2, hg. al-Murtaḍā b. Zayd al-Maḥaṭṭwarī al-Ḥasanī, Šan‘ā’ 2002/1423.
- al-Muḥallī, Sulaymān b. Muḥammad b. Aḥmad, *al-Burhān ar-rā’iq al-muḥallis min warṭ al-maḍā’iq*, Hs. Šan‘ā’, Maktabat al-Ġāmi‘ al-Kabīr, *ilm al-kalām* Nr. 130, Mikrofilm in Kairo, Dār al-Kutub, Nr. 146.
- Murādī, Muḥammad Wafādār, „Fihrist-i ālifbā’-yi mikrūfilm-hā-yi tahiyya šude az Kitābhāna-yi Ġāmi‘ Šan‘ā’“, *Kitābdārī wa-iṭṭilā’ rasānī. Fašlnāma-yi Kitābhāna-yi Markazī wa-Āstān-i Quds Raḍawī* ziii (1378/1999), 127–71.
- an-Nisābūrī, Abū Rašīd, *al-Masā’il fī l-ḥilāf bayna l-Bašriyyīn wa-l-Bağḍādiyyīn*, hg. Ma’n Ziyāda/Riḍwān Sayyid, Beirut 1979.
- , *Ziyādat aš-Šarḥ*, hg. Muḥammad ‘Abd al-Hādī Abū Rida unter dem Titel *Fī t-tawḥīd*, Kairo 1969.
- Perler, Dominik & Ulrich Rudolph, *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen 2000.
- Peters, J.R.T.M., *God’s Created Speech. A Study in the Speculative Theology of the Mu’tazili Qāḍī l-Quḍāt Abū l-Ḥasan ‘Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamadānī*, Leiden 1976.
- Qā’ima bi-l-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya al-muṣawwara bi-l-mikrūfilm min al-Ġumhūriyya al-‘Arabiyya al-Yamaniyya, Kairo 1967.
- al-Qāsīmī aḍ-Ḍaḥyānī al-Yaḥyawī, ‘Abd Allāh b. al-Ḥasan b. Yaḥyā b. ‘Alī, K. *al-Ġawāhir al-muḍī’a fī ma’rifat riğāl al-ḥadīṭ mina z-Zaydiyya*, Hs. IZBACF CD 283:1.
- ar-Raššās, al-Ḥasan b. Muḥammad, *Kayfiyyat kašf al-aḥkām wa-š-šifāt ‘an ḥašā’iṣ al-mu’attirāt wa-l-muqtaḍiyyāt*, Hs. Berlin, Glaser 29.
- Rieu, Charles, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London 1894.
- ar-Ruqayḥī, Aḥmad ‘Abd ar-Razzāq, ‘Abd Allāh Muḥammad al-Ḥibšī & ‘Alī Wahḥāb al-Ānisī, *Fihrist maḥṭūṭāt Maktabat al-Ġāmi‘ al-Kabīr Šan‘ā’* 1–4, Šan‘ā’ 1984/1404.
- aš-Šāmī, Aḥmad b. Muḥammad, *Ta’riḥ al-Yaman al-fikrī fī l-‘aṣr al-‘Abbāsī* 1–4, Beirut 1407/1987.
- Sayyid, Fu’ād, *Faḍl al-i’tizāl wa-ṭabaqāt al-Mu’tazila*, Tunis 1974.
- , *Fihrist al-maḥṭūṭāt. Našrat bi-l-maḥṭūṭāt allatī iqtanathā ad-Dār min sana 1936–1955* 1–3, Kairo 1380–83/1961–3.
- , „Maḥṭūṭāt al-Yaman“, *Mağallat Ma’had al-Maḥṭūṭāt al-‘Arabiyya/Revue de*

- l'Institut des Manuscrits Arabes* iii (1955), 194–214.
- Schmidtke, Sabine, „MS. Mahdawī 514. An Anonymous Commentary of Ibn Mattawayh's *Kitāb al-Tadhkira*“, in *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, hg. Anna Akasoy & Wim Raven, Leiden 2008, 139–62.
- Schwarb, Gregor, *Handbook of Mu'tazilite Works and Manuscripts*, Leiden (in Vorbereitung).
- , „Mu'tazilism in the Age of Averroes“, in *In the Age of Averroes. Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, hg. Peter Adamson, London 2011, 251–282.
- Stackmann, Karl, „Neue Philologie?“, in *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*, hg. Joachim Heinzele, Frankfurt/Leipzig 1994, 398–427.
- Thiele, Jan, „Propagating Mu'tazilism in the VIth/XIIth Century Zaydiyya: The Role of al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ“, *Arabica* 57 (2010), 536–58, 58 (2011), 165 [Errata].
- Traini, Renato, *I manoscritti arabi di recente accessione della Fondazione Caetani*, Rom 1967.
- Voorhoeve, P., *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands*, Den Haag u.a. 21980.
- al-Waḡīh, 'Abd as-Salām b. 'Abbās, *A'lām al-mu'allifin az-Zaydiyya*, Amman 1999/1420.
- , *Maṣādir at-turāt fī l-maktabāt al-ḥāṣṣa fī l-Yaman* 1–2, Ṣan'ā' 1422/2002.
- al-Wazīr, 'Abd Allāh b. 'Alī, *Fā'ida fī ḥaṣr al-mu'aṭṭirāt/Fa'ida fī tawḡih ilā l-mu'aṭṭirāt*:
 — Hs. IZBACF CD Nr. 376:3, f. 5b.
 — Hs. Ṣan'ā', Maktabat Muḥammad b. Muḥammad al-Kibsi Nr. 33 = IZBACF CD Nr. 279:2 & IZBACF CD Nr. 353:5, f. 36a
- Witkam, Jan Just, „Establishing the stemma: fact or fiction?“, *Manuscripts in the Middle East* 3 (1988), 88–101.
- Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim, *al-Mustaṭāb fī tarāḡim riḡāl az-Zaydiyya al-aṭyab (Ṭabaqāt az-Zaydiyya aṣ-ṣuḡrā)*, Hs. Ṣan'ā', Maktabat Muḥammad b. Muḥammad b. al-Manṣūr, Mikrofilm in Kairo, Dār al-Kutub, 15632 Ḥ.
- Zarzūr, 'Adnān, *al-Ḥākīm al-Ġišumī wa-manhaḡuhu fī tafsīr al-Qur'an*, Kairo 1972.
- az-Ziriklī, Ḥayr ad-Dīn, *al-A'lām. Qāmūs tarāḡim li-aṣḥar ar-riḡāl wa-n-nisā' mina l-'arab wa-l-muta'arribīn wa-l-mustaṣriqīn* 1–8, Beirut 1986.

NAMENS- UND ORTSINDEX

- ʿAbbād b. Sulaymān 116
 ʿAbd al-ʿAzīm al-Ḥūṭī 33
 ʿAbd al-Ġabbār al-Hamaḍānī 1, 64, 67,
 79–80, 85, 87–89, 97, 110
 ʿAbd Allāh b. ʿAlī al-Wazīr 11, 82
 ʿAbd Allāh b. ʿAlī b. Yaḥyā b. Ḍarra al-
 Ḥaymī 29
 ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Aḥmad b.
 ʿAbd Allāh b. Yaḥyā b. Ḥamza
 43
 ʿAbd Allāh b. al-Qāsim al-ʿAlawī 9
 Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī 67, 78
 Abū ʿAlī al-Ġubbāʾī 7, 67, 88
 Abū Ḥāšim al-Ġubbāʾī 1, 62–64, 66–67,
 88–90, 98–99, 102, 110, 115
 Abu l-Huḍayl al-ʿAllāf 110
 Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī 6, 100, 120, 129,
 132, 139
 Abu l-Qāsim al-Kaʿbī al-Balḥī 88, 100
 Aḥmad b. al-Ḥasan ar-Raṣṣās 5, 23–25,
 28–29, 33, 43, 45, 52
 Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ḥayyīʾ 47
 Aḥmad b. Muḥammad ar-Raṣṣās 5
 Aḥmad b. Šālīḥ b. Yaḥyā al-ʿAnsī 11
 Aḥmad b. Yaḥyā al-ʿAlawī 55
 Alexandria 5
 Aristoteles 75, 77, 84
 Ašʿariyya 3, 64, 68
 Aswān 4
 Avicenna 84

 Bagdader Muʿtazila 1, 100
 Bahšamiyya 1–4, 6–7, 9, 62–68, 70, 72–
 73, 75–77, 79, 84, 91, 93, 98–100,
 102–104, 106, 110, 112–113, 115–117,
 120, 123, 126–127, 129–130, 135–136,
 138–139
 Banū Qays 9
 Baṣraer Muʿtazila 1–2
 Bišr b. al-Muʿtamir 113
 al-Bukurī, ʿAlī b. Muḥammad b.
 Aḥmad 10–11, 19, 21–23, 29, 37,
 40, 45, 66, 68, 77–79, 85, 108–109

 Falāsifa → Philosophen
 Fāṭimiden 4

 Ġaʿfar b. Aḥmad b. ʿAbd as-Salām al-
 Buhlūlī 3–5
 Ġaʿfar (?) b. Muḥammad b. al-Ḥusayn
 al-Ḥayyīʾ 47
 Ġaʿfariyya 117

 Hādawiyya 2
 al-Hādī ilā l-Ḥaqq Yaḥyā b. al-
 Ḥusayn 1–4, 100
 al-Ḥākīm al-Ġišūmī, al-Muḥsin b.
 Muḥammad al-Bayhaqī 4, 21–22,
 55, 67–72, 80–83, 91–92, 96, 117,
 135–136
 al-Ḥasan b. Aḥmad al-Raṣṣās 8, 55
 al-Ḥasan b. Muḥammad an-Naḥwī 36
 al-Ḥasan b. Yaḥyā (?) b. Aḥmad b. aš-
 Šahīd 31

 Ibn al-Malāḥimī, Rukn ad-Dīn
 Maḥmūd 6, 62
 Ibn Mattawayh, al-Ḥasan b. Aḥmad
 66, 88
 Ibn Mazdak, Abū Ġaʿfar Muḥammad
 67
 Ibn Nāqa, Abu l-ʿAbbās Aḥmad b. Yaḥyā
 b. Aḥmad b. Zayd 26
 Ibn Šarwīn, Abu l-Faḍl ʿAbbās 2
 Ibrāhīm b. ʿAbd Allāh al-Ḥayyīʾ 45, 48
 Ismāʿīl b. Šālīḥ al-Ḥayyīʾ 47
 Ismāʿīliyya 3
 ʿIzz ad-Dīn b. al-Ḥasan 34, 37

 Kairo 67
 Karāer 6
 Kaspisches Meer 2, 4
 Kūfa 4

 Lachmann, Carl 17

 al-Mahdī li-Dīn Allāh Aḥmad b. al-
 Ḥusayn b. al-Qāsim 9
 al-Mahdī li-Dīn Allāh Aḥmad b. Yaḥyā
 b. al-Murtaḍā 72, 82–83
 al-Manšūr bi-llāh ʿAbd Allāh b.
 Ḥamza 5
 Mekka 4

- Mislit 9
 Muḥammad 74
 Mutakallimūn 75
 Muṭarrif b. Šihāb aš-Šihābī 2, 4
 Muṭarrifiyya 2-4, 6, 9, 68, 100, 116-117,
 139
 al-Mutawakkil ‘alā llāh Aḥmad b.
 Sulaymān 2

 Nağd 4
 an-Nātiq bi-l-Ḥaqq Yaḥyā b. al-Ḥusayn
 b. Hārūn 2
 an-Nazzām, Abū Ishāq Ibrāhīm 100,
 110

 Philosophen 62, 68, 84, 93, 138

 al-Qāḍi r-Rašid, Abu l-Ḥasan Aḥmad b.
 ‘Alī b. Ibrāhīm b. az-Zubayr al-
 Ğassānī al-Aswānī al-Miṣrī 4-5
 al-Qāsim b. Aḥmad aš-Šakirī 9

 Rayy 4, 67

 ar-Rummānī, ‘Alī b. ‘Īsā 26

 Ša‘da 2, 34
 Saladin 5
 Šāliḥ b. al-Ḥāğğ al-Wahāš b. Ḥafş b.
 Sa‘id aš-Šurayḥī 52
 Šāliḥ b. al-Ḥusayn al-‘Ansī 55
 Sanā‘ 4-5
 Şan‘ā’ 4, 29-31, 40, 67

 at-Taqī b. Muḥyī d-Dīn b. Šaraf ad-Dīn
 b. Šams ad-Dīn b. al-Mahdī li-Dīn
 Allāh 47

 Yaḥyā b. ‘Abd Allāh al-Ḥayyī’ 47
 Yaḥyā b. Ğābir 9
 Yaḥyā b. Ğa‘far 31
 Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim 8
 Ya‘qūb al-Başrī l-Bustānī 89

 Zayd b. al-Ḥasan al-Bayhaqī 4

INDEX DER ARABISCHEN FACHTERMINOLOGIE

Mit Asterisk (*) markierte Einträge verweisen auf Definitionen der Fachtermini.

²-*t-r*

- attara, yu'attiru* (bewirken) 70, 74, 81, 105, 110 | ٢٠-٧٨ ١٧٣ ١٧٧-١٠٥٤ ٢٨-٢٧ ٢٥
- mu'attir, mu'attirāt* (Oberbegriff für entitative Ursachen) 65, 67, 69, 71, 74-76*, 77-84, 86, 91-92, 95-96, 104-105, 109, 123, 129, 133, 135-138 | ١٧٧ ١٨ ١٥-٤ ٢٣ ٢٢-٧ ٢٧ ٢٣ ٢٨-٢٦ ٢٠-١٩ ١٦ ١٤-١٣ ٥٧ ٢٠* ٥٦ ١٥٤ ٤٤٨ ٤٤٤-٤٣ ٤٤١
- ~ *'alā tariq/sabil al-iḡāb* (notwendig wirkender *m.*) 92*, 94, 117-118, 136 | ٣٧ ٣٤ ١٠ ٢٠* ٩-٨
- ~ *'alā tariq/sabil aš-šihḥa wa-l-iḥtiyār* (potentiell und willentlich wirkender *m.*) 92*, 118, 136 | ٣٧ ٣٥ ١٩ ٢٠*
- mā yaḡrī maḡrā l-mu'attirāt* (zu den → *mu'attirāt* analoge Phänomene) 76, 78-82, 84, 89-91, 95-96, 133, 135-137, 139 | ٤ ٢ ٥٧-٥٦
- ta'tīr* (Wirkung) 83-84, 92, 110, 129, 132, 137 | ٢٥ ١٩-١٦ ١٤-١٠ ١٨ ١١ ١٥٣ ٤٩-٤٨ ٤٤ ٤٤١ ٣٥ ٣٣ ٢٩ ٢٧ ٥٧

²-*l-f*

- ta'lif* (Verbindung von Substanzen) 87, 89, 124, 127 | ٤٣ ٤٦

²-*l-m*

- alam, ālām* (Schmerz) 87-88* | ٢٢ ٤٦

²-*l-h*

- Allāh* (Gott) 100

²-*m-r*

- amr* (Befehl) ٥٥ ٢٧ ٣٥-٣٤

²-*w-f*

- āfa, āfāt* (Defekt, Schaden) 90 | ٢٧ ٢٥

b-d-'

- mubtada'* (unmittelbar bewirkte Handlung) 88, 114, 116, 118 | ٣٥ ٣٣ ٣١-٢٩

b-d-l

- badal* (Ersatz, Austauschbarkeit) 120, 128 | ٤٦ ٢٧

b-š-r

- bašar* → *h-s-s*

b-ḥ-d

- mubā'ada* (räumliche Trennung) 88

b-ḥ-d

- ba'ḍ* (etwas, Teil) 77, 79 | ٢

b-n-y

- binya* (Struktur) 127, 129 | ٤٧ ٤٥
- ~ *maḥšūša* (spezifische Struktur als notwendige Bedingung mentaler Handlungen) 128 | ٤٥

t-b-t

- ṭabata, yaṭbutu, ṭubūt* (Aktualität haben) 81, 98, 101, 108, 121
- ṭābit* (Aktualität habend) 93
- ~ *'alā sabil al-ḡawāz* (kontingent) 63-64
- ~ *'alā sabil al-wuḡūb* (notwendig) 64, 122

ḡ-r-d

- li-muḡarradihi* (für sich, allein) 88, 101, 127

ḡ-r-y

- mā yaḡrī maḡrā l-mu'attirāt* (→ *mu'attir*)

ḡ-z-'

- ḡuz', aḡzā'* (Partikel) 90, 124

ḡ-s-m

- ḡism, aḡsām* (Körper) 68, 107, 112, 117, 124 | ٥١ ٢٢-٢١ ١٥

ḡ-m-d

- ḡamād* (unbelebt) 88

ḡ-m-ḥ

- iḡtimā'* (Zusammensetzung) 88, 106

ḡ-m-l

- ḡumla, ḡumal* (Aggregat, der Körper als Ganzes) 85, 90, 109, 124-127, 131 | ٥١ ٤٧ ٤٤-٤٣ ٢٥ ٢٦

- ġ-n-s
 ġins, aġnās (Art) 88, 108 | ٢٦, ٢٣
- ġ-h-l
 kawnuhu ġāhīlan (Zustand der Unwissenheit) ٤٦-٤٥
- ġ-w-r
 muġāwara (Akzidens der Nähe) 88 | ٧
- ġ-w-z
 ġawāz (Möglichkeit) 64 | ٤٠, ٨
- ġ-w-h-r
 ġawhar, ġawāhir (Substanz) 75, 85, 87, 89, 105, 107, 112, 123-124 | ٧, ٤٣-٤٢, ٢٧, ٢٢-٢١, ١١
 kawnuhu ġawharan (Substanzsein der Substanz) 89, 123 | ٧
- h-d-t
 muḥdiṭ (Schöpfer) 98
 muḥdat (zeitlich erschaffen) 84
- h-r-k
 haraka (Bewegung) 87-88, 105 | ٨٩, ٢٣
 kawnuhu mutaharrikan (Zustand der Bewegung) ١٩
- h-s-s
 hāssat al-baṣar (Gesichtssinn) 112
- h-s-n
 husn (ethisch gut) 80, 84 | ٥
- h-ṣ-l
 haṣala, yaḥṣulu, huṣūl (Aktualität bekommen) 78, 81, 87, 94-95, 99, 109, 112, 133
- h-q-q
 ḥaqīqa (Realität) 62
- h-k-m
 hukm, aḥkām (Eigenschaft eines Attributs) 69-70, 75, 76*, 77, 83, 88, 101, 104, 109, 121, 133, 135-136 | ٤١, ٣٩, ١٩, ١٢, ٣, ٥٦-٥٥, ٥١-٥٠
- h-l-l
 halla, yaḥullu, ḥulūl (einem Substrat inhärent sein) 89, 123
 maḥall, maḥāll (Substrat) 89, 110, 123, 127, 130 | ٥٢-٥٠, ٤٥, ٤٧-٥
- h-w-ġ
 hāġa (Bedarf) ٣١
 iḥtiyāġ (Bedarf, Bedürfnis) 69-70
- h-w-z
 ḥayyiz, aḥyāz (Ort, Raum) ٢٢
- tahayyuz (Räumlichkeit) 104-106, 124, 126, 128 | ٤٥, ٤٣, ٣٨, ٢٧, ٢١, ٤٧
 kawnuhu mutahayyizan (Zustand der Räumlichkeit) 89, 104, 112, 123 | ٤٢, ٢٧, ٢٣, ١١, ٧
- h-w-l
 hāl, aḥwāl (Zustand) 63, 70, 81, 90, 93, 95, 99, 122 | ٥١, ٣٠
 istiḥāla (Unmöglichkeit) 64, 95
- h-y-y
 hayāt (Leben, Akzidens des ~) 88, 90, 99, 104, 126-127 | ٤٧, ٤٥, ٦
 ḥayy (lebendig, Lebendiger) 85, 90, 95, 97, 127 | ٥٤, ٤٦-٤٤, ١٨, ١٦-١٥
 kawnuhu ḥayyan (Zustand des Lebendigseins) 99-100, 104, 109, 125 | ٢٦-٢٥, ٢٤, ٢٠, ١٦, ٧, ٤٧-٤٣, ٢٨
- h-y-t
 ḥayt (Ort) 123 | ٤٢
- h-r-^c
 muḥtara^c (aus dem Nichts erschaffen) 117
- h-ṣ-ṣ
 iḥtaṣṣa, yaḥtaṣṣu, iḥtiṣāṣ (spezifizieren) 65, 101, 104-105, 123 | ٨٥, ٥٦, ٥٠, ٤٣-٤٢, ٢١-٢٠
 aṣ-ṣifa al-aḥaṣṣ (→ w-ṣ-f)
- h-l-f
 muḥālif (unterschiedlich) ٢٤-٢٣
 iḥtilāf (Unterschiedlichkeit) 104 | ٢٨
- h-y-r
 iḥtiyār (Wahl) 81-82, 93, 129 | ٤٩, ٥٥-٥٤, ٥٢
- d-r-k
 adraka, yudriku, idrāk (wahrnehmen) 104-105 | ٣٨, ٢٢-١٨
 mudrik (wahrnehmend)
 mudrak (Objekt der Wahrnehmung) 90, 105 | ٢٥, ٢٢-١٧, ٧, ٣٨
 kawnuhu mudrikan (Wahrnehmendsein) 99, 112, 126 | ٢٠, ١٨, ٧, ٤٧, ٢٥-٢٤
- d-^c-w
 dā^cin, ad-dā^cī, dawā^cī (Motivation) 69-70, 79-80*, 81-84, 95, 98-99, 115, 129-133, 136 | ١٢, ١٧, ٤*, ٥

- ٥٧-٤٨ ,١٧-١٦
 ~ *l-hikma* (Motivation, die einer Weisheit entspringt) 79*, 81, 84 | ٥
 ~ *l-hāḡa* (Motivation, die einem Bedürfnis entspringt) 79-80*, 81, 84 | ٥
mad'ū (motiviert) ٥٠
d-f^c
daf^c (Abwehr) 80, 84 | ٥
tadāfu^c (Druck) 131
d-l-l
dalīl, adilla (Beweis) 70, 87
dalāla (Beweis) 69, 87
d-m-m
damm (Tadel) ٥٥ ,٣٤
d-w-t
dāt, dawāt (Essenz) 65, 70, 74, 75-76*, 77, 81-83, 93, 101, 104-105, 108, 110, 135 | ,١٤ ,١٠-٩ ,٤-٣ ,٤٥ ,٣٩-٣٨ ,٢٨-٢٧ ,٢٤-٢٣ ,٢٠-١٩ ,٥٦ ,٤٩-٤٧
mā huwa 'alayhī fī dātihi (essenzielle Charakteristik) 65, 92-93, 110 | ٩
r-²-y
ru'ya (Sichtbarkeit) 89 | ٢٧
kawnuhu mar'īyan (Sehend-Sein) 112 | ٢٧
r-t-b
tartīb (Aufeinanderfolge) 69
r-t-b
rutūba (Feuchtigkeit) 89 | ٦
r-f^c
irtifā^c (Aufhebung) ٥٣ ,٤١-٤٠ ,٣٢
r-w-ḥ
tarāḥā, yatarāḥī, tarāḥī (Loslösung) 64, 92, 94, 96 | ,١٣ ,١١ ,٨ ,٤٤
r-w-d
irāda (Wille) 76, 99-100, 126-127 | ,٤٥-٤٤ ,١٧-١٦ ,٥
kawnuhu murīdan (Wollend-Sein) 70, 99, 126 | ,٤٦-٤٥
murād (Gewolltes) 100
z-w-l
zāla, yazūlu, zawāl (schwinden) ,٧ ,٢٤ ,١٠
s-b-b
sabab, asbāb (Kategorie der → *mu'attirāt*) 22, 69, 77-78*, 79, 81-83, 85-89, 92-94, 96-97, 113-120, 122-123, 129-131, 136-137, 139 | ,٣٥-٢٩ ,١٤-١٣ ,١٠-٩ ,٦-٥ ,*٤ ,٥١ ,٤٩-٤٨ ,٤١-٤٠ ,٣٧
musabbab (das durch den *sabab* Verursachte) 81, 83, 94, 113-117, 122-123, 131 | ,٣٣-٢٩ ,١٠-٩ ,٥ ,٥٢-٥١ ,٤٨ ,٤١-٤٠
s-k-n
sukūn (Unbewegtheit, Stillstand) 87-88, 131 | ٥١ ,٢٣
sukūn an-nafs („Seelenruhe“) 87
s-l-m
salāma (körperliche Unversehrtheit) 95 | ١٢
s-h-y
sāhin, as-sāhī (unbewusst) ١٦
š-r-ṭ
šart, šurūṭ (Bedingung) 69-70, 76, 78, 79*, 81-84, 87-88, 93, 95, 108-109, 111, 125-129, 132, 136 | ,٣٢ ,٢٦-٢٠ ,١٢-١١ ,٦-٥ ,*٤ ,٢-١ ,٥٧-٥٦ ,٥١ ,٤٨-٤٣ ,٤٤
ištirāṭ (Bedingung) ٣٦
mašrūṭ (bedingt, das Bedingte) 81, 94, 109 | ,٤٨ ,٤٤ ,٤٤
š-ḡ-l
šaḡala (Raum einnehmen) ٢٢-٢١
mašḡūl (besetzt, belegt) ٢٢
š-k-k
šakk (Zweifel) 102
š-h-w
kawnuhu muštahīyyan (Zustand des Begehrens) 99, 102, 104, 126 | ,٤٦ ,١٧
š-y-²
šay², ašyā² (Ding) 69-70, 74, 76, 90, 128
š-h-ḥ
šaḥḥa, yašihḥu (möglich sein) 81, 90, 104, 127
šihḥa (Möglichkeit) 83, 88, 101, 105, 110, 119-121, 125 | ,١٢-١٠ ,٨ ,٦-٥ ,٣٩-٣٨ ,٣٦-٣٥ ,٢٩-٢٥ ,٢٠ ,١٨-١٥ ,٥٧-٥٦ ,٥٤-٥٣ ,٤٦ ,٤٤ ,٤٤
šihḥa (Gesundheit) 88 | ٢٢

- ṣahhaḥa, yuṣahhiḥu* (ermöglichen) 109, 128
- taṣḥīḥ* (Ermöglichung) 96, 108–109 | ٤٣٤-٣٣, ٤٢٨-٢٣, ٤١٤-١٣, ٤١١, ٤١, ٤٨, ٤٤٥-٤٣, ٤٤١-٤٠, ٣٧-٣٦
- muṣahhiḥ* (etwas, das etwas anderes ermöglicht) 69, 96, 108–109, 111 | ٥٦, ٤٧-٤٣, ٤٢٦-٢٣
- ṣ-r-f
ṣārīf (Motivation, die gegen den Vollzug einer Handlung spricht) 70, 95, 129–130, 132 | ٥٣-٥٢, ٤٨, ١٢
- taṣarruf* (freie Handlung) 91, 98 | ٧, ٢٢, ١٢
- ṣ-k-k
ṣakka (Schlagen) 86–87 | ٦
- ṣ-w-t
ṣawt (Stimme) 87 | ٢٢, ٦
- d-d-d
didd, addād (Gegenteil, Gegensatz) 70, 106, 115, 120, 128 | ٤٣٢, ٤٢٣, ٤٢٠, ٥٤, ٤٤٧-٤٦, ٤٤١, ٤٣٧-٣٥
- taḍādd* (Gegenteil, Gegensatz) 106 | ٣٨, ٢٨, ٤٢٠
- muḍādd* (gegenteilig) 107–108 | ٢٤
- mutaḍādd* (einander entgegengesetzt) 107 | ٤٧, ٤٥, ٢١
- d-r-r
ḍarar (Schaden, Nachteil) 80, 84 | ٥
- d-ḥ-f
ḍa'īf (schwach) ٥١
- d-m-n
taḍmīn (Essenz, deren Existenz nicht möglich ist, ohne dass sie durch ein bestimmtes Attribut oder durch eine Eigenschaft spezifiziert wird) 70
- t-r-ʔ
ṭaraʿa, yaṭraʿu (aufheben) 106
- z-n-n
zann, zunūn (Vermutung) 80, 84, 95 | ٥
- kawnuhu zānna* (Zustand des Vermutens) 99 | ٤٦, ١٧
- z-h-r
zahara, yazharu, zuhūr (sich manifestieren) 74, 76, 80, 121 | ٤
- ٥٦, ٣٩
- ḡ-z
kawnuhu ʿaḡḡizan (Zustand der Schwäche) 97 | ٥
- d-m
ʿadam (Inexistenz) 92, 94, 107, 115, 121, 130 | ٣٢-٢٩, ٢٢-٢٠, ١١, ٥٣-٥٢, ٤٨, ٤٠-٣٨
- maʿdūm* (inexistent) 76, 78, 105, 107 | ٣٩-٣٨, ٢٢-٢١
- d-r
taʿaddāra, yataʿaddaru, taʿaddur (unmöglich sein) ١٦-١٥
- r-d
ʿaraḍ, aʿrād (Akzidens) 68–69, 75, 93, 117, 126–127 | ٤٧, ٤٥-٤٣, ٢٦
- d-w
ʿuḍū, aʿḍāʾ (Körperglied) 99
- q-d
iʿtiqād, iʿtiqādāt (Überzeugung) 80, 95 | ٥
- kawnuhu muʿtaqididan* (Überzeugt-Sein) 99 | ١٧
- q-l
ʿaql (Verstand) 87
- l-l
ʿilla, ʿilal (Kategorie der → *muʿaṭ-ṭirāt*) 22, 68–69, 77*, 78–79, 81–85, 92–95, 106, 112, 117–118, 121, 123–125, 130, 133, 135, 137–138 | ٣٤, ٢١-٢٠, ١١-٩, ٥, ٤-٣, ٥٥, ٤٩, ٤٤-٤١, ٣٩-٣٨
- ʿillat al-ʿilal* (erste Ursache) 84
- ʿilla ṣarʿiyya* (ʿilla nach juristischem Verständnis) 71
- taʿlīl* (Verursachung durch die ʿilla) ٥٥-٥٤
- maʿlūl* (das durch die ʿilla Bewirkte) 68, 92, 94, 117 | ٩, ٥, ١١
- l-q
taʿallaqa, yataʿallaqu, taʿalluq (Abhängigkeit) 68, 98, 100, 105, 115, 117, 120 | ٣٣, ١٨, ١٦
- mutaʿallaq* (abhängig) 100 | ٣٧
- l-m
ʿilm (Wissen) 69, 80, 84, 87, 95, 105, 118, 126 | ٤٥-٤٤, ١٩, ٦-٥
- ʿilm muktasab* (erworbenes Wissen) 107

- ‘ālim* (Wissender) 110 | ◦
kawnuhu ‘āliman (Wissend-Sein) 70, 87, 109 | ٤٦-٤٤, ٢٨, ٢٦-٢٥
ma‘lūm (Objekt des Wissens) 69, 75 | ٢٨, ٢٦
ma‘lūm ḍarūratān (notwendiges Wissen) 107
- ^{‘-m-d}
i‘timād, i‘timādāt (Druck) 75, 85-87*, 131 | ٥١-٥٠, ٦
- ^{‘-n-y}
ma‘nā (entitative Determinante, Akzidens, Synonym zu → *‘illa*) 65, 84, 86, 99, 122, 124, 126-127 | ٤٤-٤٣, ٤٤
ṣifa ma‘nawīyya → *w-ṣ-f*
- ^{ġ-y-r}
ġayr (das Andere) 69-70, 77, 79*, 80-81, 83, 95-96, 100, 104, 116 | ١٦, ٥٠-٤
- ^{f-r-q}
mufāraqa (Unterschied) 88 | ١٥
tafriq (Trennung) 88 | ٦
- ^{f-‘-l}
fā‘il (Handelnder) 69, 76-77*, 78, 81-82, 84, 92, 94, 96-105, 115, 117-120, 135, 138 | ١١-٨, ٥, *٣, ٥٥-٥٤, ٥٢, ٤٩-٤٨, ٣٧-٣٣, ٢٠-١٣
ṣifa bi-l-fā‘il → *w-ṣ-f*
fi‘l, af‘āl (Handlung) 70, 80-84, 87, 91, 94-95, 98, 100, 116, 129-130 | ٣٣, ٣١, ٢٨, ٢٠, ١٨-١٤, ١٢, ٩, ٧, ٥, ٥٧, ٥٥-٥٢, ٥٠-٤٨, ٣٧-٣٦, ٣٥
af‘āl al-ġawāriḥ (mit den Gliedmaßen vollzogene Handlungen) 114 | ٥٠
af‘āl al-qulūb (mentale Handlungen) 87, 103, 114, 127, 131 | ٤٥
maf‘ūl (erschaffen) 84
- ^{f-q-r}
iftiqār (Bedarf) ٥٤, ٤٠
- ^{f-k-r}
fikr, afkār (Gedanke) ◦
tafakkur (Akt des Nachdenkens) 99, 102 | ١٧
kawnuhu mutafakkiran (Zustand des Nachdenkens) 99, 102 | ١٧
- ^{f-k-k}
tafkik (Zerfall) ٦
- infikāk* (Vermeidung) 118 | ٣٤
- ^{f-n-y}
fanā‘ (Akzidens des Vergehens) 76, 106, 126-127
- ^{q-b-h}
qubḥ (Schlechtigkeit) 95
qabīḥ (ethisch schlecht) ٥٥, ٣٥-٣٤
- ^{q-b-l}
istiqbāl (Zukunft) 120 | ٣٦
mustaqbal (Zukunft) ٣٧-٣٦
- ^{q-d-r}
qadira, yaqdaru (fähig sein zu einer Handlung) ٣٥, ٢٩
qādir (Handlungsfähiger) 68, 80, 98-99, 101, 115-117 | ٣٧-٣٥, ٣٣, ٤٣
kawnuhu qādiran (Zustand der Handlungsfähigkeit) 77, 97, 99, 101, 109 | ١٨, ١٦-١٤, ١١, ٥, ٣, ٤٨, ٤٥-٤٣, ٣٧-٣٦, ٢٩, ٢٦-٢٥, ٢٠, ٥٤
qudra (Akzidens der Handlungsfähigkeit) 85, 99, 101, 120, 125-126, 132 | ٤٥-٤٤
maqdūr (handelnd bewirkt) 81, 101, 115-116, 125 | ٤٣, ٢٦, ١١
- ^{q-r-b}
qurb (Akzidens der Nähe) 88 | ٦
muqāraba (Akzidens der Nähe) 88 | ٦
- ^{q-ṣ-d}
qaṣd (Intention) 81-82, 98, 115-116
- ^{q-d-y}
iqṭadā, yaqṭadī, iqtidā‘ (Wirken des *muqṭadī*) 65, 81, 83, 95, 105, 109, 130 | ٤٠, ٢٦, ٢٠, ٧, ١١
muqṭadī (Kategorie der zu den → *mu‘attirāt* analoge Phänomene) 22, 69, 76, 78-79*, 81-84, 90, 94-97, 103, 105-113, 117, 120-122, 126, 129, 133, 136-137 | ٢٩-٢٠, ١٤-١٣, ١١-١٠, ٧, *٤, ٢٧-١, ٥٦, *٤٧, ٤٠-٣٧, ٣٣
muqṭadā (durch den *muqṭadī* bewirktes Attribut) 22, 65-66, 76, 84, 94-95, 105-106, 108-109, 112, 121, 133 | ٢٨, ٢٤-٢٠, ١١-١٠, ٥٦, ٤٠-٣٨
- ^{q-l-b}
qalb (Herz) ◦

- inqilāb* (Veränderung, Umkehrung) 108 | ٢٣
- k-r-h*
karāha, karāhāt (Widerwillen, Widerstreben) 76, 127 | ٥
kawnuhu kārihan (Zustand des Widerwillens) 99, 126 | ١٧
 ٤٦-٤٥
- k-w-n*
kawn, akwān (Akzidens, das die räumliche Position einer Substanz bestimmt) 22, 85*, 86-89, 105-107, 114, 123-124, 131 | ٤٢, ٢١, ٦-٥
kawnuhu kā'inan (räumlich positioniert sein) 85, 124 | ٤٣-٤٢, ٢١
- l-m-s*
lams (Tastsinn) 89
- l-w-n*
lawn, alwān (Farbe) 112, 123 | ٢٧, ٢٣
 ٤٣-٤٢
- m-t-l*
tamātul (Gleichheit) 104 | ٢٨
- m-d-h*
madḥ (Lob) ٥٥, ٣٥-٣٤
- m-r-r*
istamarra, yastamirru, istimrār (kontinuierlich sein) 91, 95, 129, 137 | ٥٣, ٤٨, ١٣-١٢, ٤٧
‘alā ṭariqa mustamirra (auf kontinuierliche Weise) 95 | ١٣-١٢
- m-r-d*
marad (Krankheit) ٢٢
- m-z-y*
maziyya (besondere Fähigkeit) 97 | ١٥
- m-s-s*
mumāssa (Berührung, Angrenzung) ٥٢-٥١
- m-k-n*
amkana, yumkinu, imkān (möglich sein) 118 | ٥٤-٥٢, ١٢-١٠, ٨
mumkin (möglich) ٤٣
- m-n-‘*
māni‘, mawāni‘ (Hindernis) 94*, 137 | ٥٣, ٤١-٤٠, ٣٣, ٢٥, ٣١, ٩, ٧
- m-w-t*
mawt (Tod) 127
- maysit* (unbelebt) 90
- m-y-z*
tamayyazza, yatamayyazu, tamiyāz (sich unterscheiden) 104 | ٩-٨
 ٥٧, ٣٩
- n-z-r*
nazar (Reflexion) 84-85, 87 | ٦
kawnuhu nāziran (Zustand des Reflektierens) 99, 102, 126 | ٤٦
- n-f-r*
kawnuhu nāfiran (Zustand des Abgeneigtseins) 99, 102, 104, 126 | ٤٦, ١٧
- n-f-s*
nafs (Selbst) 84, 102-104, 108, 110 | ٣٣, ٢٨, ٢٤, ١٩
- n-f-‘*
naḥf (Nutzen) 80, 84 | ٥
- n-f-y*
naḥfā, yanḥfī, naḥfī (negieren) 81
intaḥfā, yantaḥfī, intifaḥf (fehlen) 88, 127 | ٢٤, ١٢, ٦
- n-h-y*
nahī (Verbot) ٥٥, ٣٦-٣٤
nihāya (Ende) 107 | ٤٣, ٢٢
mā lā yatanāhā (unendliches) ٢١
 ٥٥
- n-w-m*
nā'im (Schlafender) ١٦
- h-y-‘*
hay'a (Erscheinung) 112 | ٢٧
- w-ḡ-b*
wuḡūb (Notwendigkeit) 64, 92, 109-110, 112, 121 | ١٢-١٠, ٨, ٥-٤
 ٣٦-٣٥, ٣٣, ٢٩-٢٨, ٢٦-٢٥, ٢١-٢٠, ٥٤, ٤٩-٤٨, ٣٨
‘alā sabīl al-wuḡūb (notwendig) ٢٩
wāḡib (notwendig) 64 | ٥٤, ٣٥
awḡaba, yūḡibu, iḡāb (notwendig machen) 81, 96, 108-109, 113, 118, 120, 133 | ٢٦-٢٣, ١٤-١١, ٤٦, ٤٤-٤٣, ٤١-٤٠, ٣٨-٣٧, ٣٤-٣٣, ٥٤, ٥٢, ٤٩-٤٨
mūḡib (notwendig machend, notwendig wirkende Ursache) 22, 71, 82-83, 105, 118, 126 | ٢١, ٥٥, ٤٩, ٤٧-٤٤, ٣٩, ٣٤, ٢٦, ٢٤

w-ğ-d

- wuğūd* (Existenz) 68, 70, 76, 78, 88–93, 96, 99, 101, 107–109, 115–117, 121–122, 127–128, 130 | ٩ ٧
٣٣-٢٩ ٢٦-٢٠ ١٨ ١٤ ١٢-١١
٥٧-٥٦ ٥٤-٥٢ ٤٨-٤٧ ٤٥-٤٤ ٤١-٣٧
- mawğūd* (existierend) 76–77, 88, 105, 116, 120, 122 | ٤٠-٣٩ ٣١ ٢٣ ٤٢
- kawnuhu mawğūdan* (Existent-Sein) 109, 123 | ٢٦-٢٥

w-ğ-h

- wağh*, *wuğūh* (Umstand) 70, 87, 89, 91, 104, 123 | ١٥ ٤٦
- ğiha* (Umstand) 70, 87, 91, 123–124
- ğiha*, *ğihāt* (Ort) 85, 107 | ٢٢-٢١
٥١-٤٩
- ğiha* (Richtung) 130
- min ġihatihī* (von sich aus) 81, 96, 101 | ١٤ ٣

w-ş-f

- şifa* (Attribut) 69–70, 74, 76*, 81–84, 100–101, 104–105, 112, 126–127, 135–136 | ١٦-١٥ ١٢ ١٠-٩ ٥-٣
٤٤-٤٠ ٣٨ ٢٨-٢٥ ٢٣ ٢٠-١٨
٥٦ ٥٤ ٤٧-٤٦
- şifa bi-l-fā'il* (durch einen Handelnden bewirktes Attribut) 65
- aş-şifa ad-dātiyya/şifat ad-dāt* (Attribut der Essenz) 65, 84, 105, 108–109, 112 | ٥٦ ٣٩ ٢٨ ٢٠
şifa lā li-d-dāt wa-lā li-l-ma'nā

(weder durch die Essenz noch durch eine entitative Determinante bewirktes Attribut) 66

- şifa ma'nawīyya* (akzidentielles Attribut) 65
- aş-şifa al-muqtaḍāt* → *muqtaḍā*
- şifāt Allāh al-aḥaṣṣ* (Gottes spezifische Charakteristik/sein Attribut der Essenz) 110, 138 | ٢٨ ٢٦-٢٥
- şifāt Allāh al-arba'* (Gottes essentielle/vom Attribut der Essenz bewirkte Attribute) ٢٩-٢٨ ٢٥
- mawşūf* (beschrieben) 79

w-q-^c

- waqa'a*, *yaqa'u*, *wuqū'* (stattfinden) 70, 81, 91, 95, 97 | ٤٦ ١٨-١٤ ١٢ ٥٤

w-l-d

- wallada*, *yuwallidu* (mittelbar verursachen) 87, 113 | ٥١-٥٠ ٤٦
- tawlid/tawallud* (mittelbare Bewirkung einer Handlung) 87–88, 113, 115–116 | ٥١-٤٩ ٤٢
- mutawallid* (durch *tawlid* bewirkt) 87–88, 113–114, 116, 118 | ٣٠-٢٩ ٣٥

w-l-y

- awlā* (besser) 130, 137 | ٥٣-٥٢ ٤٨

y-b-s

- yubūsa* (Trockenheit) 89 | ٦

الشرط ففي ذلك نظر. ^{١٧} وأما الداعي فقد بينا أنه لا تأثير له في صحة الفعل ولا في وجوده فالحال فيه أظهر من الحال في غيره. ٣٤٠

فهذا طريق القول في حقائق المؤثرات وما يجري مجراها وتمييز بعضها من بعض وما يختص به كل واحد منها من التأثير. وقد أتينا على الكلام في ذلك على طريقة الإجمال دون التفصيل، والله ولي التوفيق.

هـ أ غ وش ق د ض ر ب ج ي

٣٣٩ ففي] وفي، د | ففي... نظر] في الهامش، غ | نظر] في الهامش، ش | تأثير] تأثر، أ
٣٤٠ فالحال] والحال، هـ وش د | أظهر... الحال] أظهر بن بحال، أ | ٣٤١ فهذا طريق] وهذا
طريق، أ؛ فهذه طريقة، ش ق ض و؛ فهذه طريق، د | حقائق] - ش | المؤثرات] المؤثرات، أ
بعضها... ٣٤٢ بعض] بعضها بن بض، ر | من بعض] - ج | ٣٤٢ به] - ب | منها] - ي
أتينا] لا يقرأ بسبب الصورة، ض؛ بينا، ر ب وش ق | على] - أ ش ق ض و | ٣٤٣ طريقة]
طريق، ر ب ج ق | التفصيل] التفتل، ر | التوفيق] + وهو حسنا ونعم الوكيل، ر؛ + وهو
حسنا ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم طيباً مباركاً فيه، ب؛ + سبحانه وهو
حسنا ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير، ض؛ + وله الحمد سبحانه وهو حسنا ونعم الوكيل، غ و
ق؛ + وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلامه، ش

^{١٧} قال ولده (هذا الجواب قال والده؛ غ؛ هذا الجواب لولده، ر ب) أحمد بن الحسن (+ رحمه الله، غ ر
ب ض؛ + رضي الله عنه (فوق السطر) ش): ما ذكره (+ رحمه الله، ر ب؛ + رضي الله عنه،
ض) من الجواب في (من، و) المقضي يمكن أن يكون جواباً عن الشرط (الشروط، ر)، فإن الذات
المختصة (+ وهو الشرط، ب) بالمصحح (فوق السطر، و) للأحكام والصفات هي المؤثرة (المؤثر، ر)
في ظهور الصحة للصفات (صحة الصفات، ر ب) والأحكام لأجل اختصاصها بما يجري مجرى المؤثر
(+ في الأحكام (مشطوباً) ض) في الحكم الذي هو الصحة للمشروط (المشروطة، ر)؛ حاشية في متن أ
ر ب وش ض (معلمة بالرموز في ر ب ض) وفي هامش غ (+ نخ) د

ومتى قيل: لَمْ جعلتم المقتضي والشرط والداعي جارية مجرى المؤثرات ولم
لَمْ تجعلوها مؤثرة على التحقيق، وقد أعطيتوها معنى المؤثر فإن المؤثر هو ما
يظهر به حكم أو صفة، وقد جعلتم ذلك ثابتاً فيها ؟

قيل له: أما المقتضي فإنه ليس بذات وإنما هو صفة راجعة إلى ذات كما
قدمنا ومن حق المؤثر أن يكون ذاتاً، فظهور الصفة المقتضاة هو مراجع في ٣٣٥
التحقيق إلى الذات لأجل اختصاصها بالصفة الذاتية بشرط الوجود دون أن
يكون راجعاً إلى الصفة، والشرط ليس بمؤثر في ثبوت الأحكام والصفات
وظهورها وإنما هو مصحح لها وإن كانت الصفة حكماً وقد ثبت لأجل

ه أ غ و ش ق و ض ر ب ج ي

٣٣١ ومتى قيل [فإن قيل، رب و | المؤثرات] المؤثر، ج ي | ولم لَمْ ولم، رج ي ش
(صححت) ق ض و؛ + لا (مشطوباً)، ق ٣٣٢ التحقيق [التحقيق، أ | أعطيتوها] + كلمة
مشطوبة فوق السطر، ب | فإن| وان، أ | هو| فوق السطر، ج؛ - ش ق ٣٣٣ جعلتم| فوق
السطر، ش ٣٣٤ له| لهم، و | فإنه ليس| فليس، ه | فأنه فليس، ب؛ فإنه ليس، ش ق ض
| وإنما| بل، و | ذات| الذات، ج و ٣٣٥ قدمنا| قدمناه، ه | ومن| من، ض | فظهور|
وظهور، ه ق | هو| - رب ٣٣٦ الذات| ذات، ق ي (فوق السطر + نغ(؟)) | بالصفة|
بالصفات، ض ٣٣٧ يكون راجعاً| تكون راجعة، ش ض | إلى| إلى، أ | الأحكام والصفات|
الصفات والأحكام، أ وش ق ٣٣٨ وظهورها| في الهامش، ش | وإنما... لها| فوق السطر، غ
| هو مصحح|، أ | مصحح| يصحح، ب | ثبت| يثبت، غ ر ب ج

موجبة لأن ذلك يخرجها عن حد الاختيار ويزيل أحكام الفعل الراجعة إلى
 الفاعل من حسن الأمر بالواجبات من الأفعال والنهي عن القبائح منها والمدح
 على وجوه الإحسان والذم على الإساءات إلى غير ذلك. وكل تعليل يعود ٣٢٥
 على ما علمناه من أحكام الفاعلين بالنقض والإبطال وجب كونه باطلاً. ولأن
 الكلام في ذلك الأمر الموجب للفعل كالكلام في الفعل وأنه لم يجب بعد أن لم
 يجب فيجب أن يحتاج إلى علة أخرى ثم كذلك حتى تتسلسل العلة إلى ما لا
 يتناهى، وذلك محال. فيجب أن تقتصر هاهنا وأن نقضي بأن فعل الفاعل
 يستحيل تعليله بأمر نرائد على كونه قادراً. ٣٣٠

هـ أرغ وش ق و ض رب ج ي

٣٢٣ موجبة] فوق السطر، ج | يخرجها... الاختيار] في الهامش، هـ | حد] حال، ق
 ٣٢٤ الفاعل] الفعل [شطب] وصحت فوق السطر، ق ض؛ الفاعلين، و | الأمر] الأثر، أ؛ +
 الفاعل، ق | من الأفعال] - رب | والنهي] ونهي، ي | القبائح] المقبحات، و | منها] - ق
 ٣٢٥ وجوه] ضروب، رب؛ - | الإحسان] الحسن (صحت)، و | والذم] مشطوباً + لزم، ج
 | على^٢] + وجه (مشطوباً)، غ | الإساءات] الإساءة، و | إلى غير] وغير، رب ٣٢٦ على]
 إلى، ض | ما] فوق السطر، ش؛ + قد، رب | من] بُن، أ ٣٢٧ الموجب] الواجب
 (صحت)، ج | الموجب للفعل] - هـ | للفعل] - ق | م] - أ | وجب] فوق السطر، ش
 ٣٢٨ ثم] - ق | العلة] في الهامش، ش | إلى^٢] إلا، ض ٣٢٩ هاهنا] هاهنا، أ | وأن] بُن،
 ر | وأن نقضي] ونقضي، ج ي ش (صحت) و | نقضي] يقضي، ر | بأن] + وإن اقتضى
 تأن، ق | الفاعل] + سبيل (مشطوباً)، و ٣٣٠ تعليله] تعلقه، ق | على] + كونه (مشطوباً)، ش

ومتى قيل: إذا صار الفعل واجب الوجود بعد أن كان يمكن وجوده ويمكن
 ٣١٥ أن لا يوجد ويمكن وجود ضده بدلاً منه فهلا ذلك على افتقاره في
 وجوده إلى أمر زائد على كونه قادراً لأن كونه قادراً كان ثابتاً من قبل ولم يجب
 مع ذلك وجود الفعل؟

قيل له: إن المؤثر في وجوب وجود الفعل هو كونه قادراً كما قدمنا أن ذلك
 لا يصح رجوعه إلى صفة من صفات الحي سوى كونه قادراً، وإنما يؤثر في
 ٣٢٠ وقوع الفعل على جهة الصحة والاختيار دون الإيجاب كما تقدم أن الفاعل
 يؤثر في وجود الفعل على وجه تتقدمه الصحة، ولا يصح تعليل وقوعه بأمر

ه أ غ و ش ق و ض ر ب ج ي

٣١٥ صار] + الفعا (مشطوباً)، ج | يمكن] يمكن، ش ٣١٦ لا] فوق السطر، ش | وجود
 وجوده (صححت)، ب | منه] عنه، ق | فهلا] فهل لا، ب ق (صححت) | ذلك] - رب
 ج ي ٣١٧ لأن... قادراً] - أ ي؛ في الهامش، ش | ثابتاً] + له، غ (مشطوباً) أ رب
 ٣١٨ وجود الفعل] فوق السطر، ش ٣١٩ وجود الفعل] وجوده، أ ض | الفعل] فوق السطر، ش
 | هو... قادراً] - ق | كما] لما، ي | أن] لأن (صححت)، ق ٣٢٠ سوى] + سوا
 (مشطوباً)، ش | يؤثر] المؤثر، ج ٣٢١ وقوع] فوق السطر، ش | الفعل... جهة] اللفعل على
 جهة، أ | دون] + الا (مشطوباً)، ي | الفاعل] + إنما، رب ٣٢٢ يؤثر] مؤثر، ق | وجود
 الفعل] وجوده، ي | على... الصحة] فوق السطر، غ | وجهه] وجهه، ق | ولا] فلا، ج ش
 تعليل وقوعه] تعليله، و | بأمر] بأمر، ر (صححت فوق السطر) ب

ظاهر، ولأن الفعل قد يوجد مع الصارف بأن يعارضه الداعي، فكيف يقضى باستحالة وجوده لأجله؟ وذلك ظاهر. قُتبت أن من حوت الدواعي والصارف أن لا يكون لها تأثير في صحة الأفعال ولا في وجودها، بل إنما يكون الفعل أولى بالوجود منه بالعدم عند الداعي ويستمر وجوده عند خلوصه وارتفاع المانع مع إمكان أن لا يوجد. وكذلك فالفعل يكون عند الصارف أولى بالعدم منه بالوجود ويستمر عدمه عند خلوصه على طريقة واحدة مع إمكان وجوده.

هـ أ غ وش ق و ض ر ب ج ي

٣٠٨ بأن [كلمة مشطوبة صححت فوق السطر، ق | يعارضه] يعارضه، أ ٣٠٩ باستحالة] استحالة، ر ب وق | وجوده لأجله] وجود ذلك، ر ب | لأجله] فوق السطر، ش | وذلك ظاهر] - ر ب | حق] + القادر (مشطوباً)، ر | الدواعي والصارف] الداعي والصارف، و ٣١٠ أن لا] + ان (مشطوباً)، ج | لها] لها، و | في^٢] + لا (مشطوباً)، ب | إنما] إذا، ي ٣١١ الفعل] بالفاعل، أ | الفعل... ٣١٧ قبل] صورة مخطوطة ض مهزوزة ولم يكدها يسهل قراءتها أولى] أولى، أ | بالعدم] - : فوق السطر، ب | الداعي] الدواعي، أ ر ب ي ش | ويستمر] + ذلك (مشطوباً)، هـ | عند^٢] + حصول، و [في الهامش] و (مشطوباً) ٣١٢ خلوصه... ٣١٣ خلوصه] في الهامش، و | المانع] الموانع، ر ب ض و | فالفعل] فالفعل، أ؛ الفاعل، ر ب ق عند] عند، ر | عند الصارف] الصارف، أ ٣١٣ ويستمر] فيستمر، ش ق | عند] عند، ر خلوصه] + له (مشطوباً)، غ؛ حصوله ر ب و (صححت بقلم آخر فوق السطر)

فثبت أنه لا بدّ من مماسّة بين محله ومحل مسببه، ومعلوم أن أحدنا قد يفعل الأفعال بحسب الداعي في محالّ ليست مجاورة لمحله ولا هي نفس محله، فبطل إيجابه لها .

وكذلك فالصارف إنّما يقتضي كون الفعل أولى بالعدم منه بالوجود لا ٣٠٥ استحالة وجوده لأن ذلك يخرج الفاعل أيضاً عن حد الاختيار. فإن من حقه أن يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل، وبين استحالة أن يفعل وإمكان أن يفعل تنافٍ

ه أغ وش ق وض رب ج ي

٣٠٢ فثبت أنه [لأنه، ق | من] فوق السطر، و | مماسّة] + بينه وبين (مشطوباً)، ه | بين] - أ؛ فوق السطر، ش | محل] أو محل، أ؛ وبين محل، رب ج ض | مسببه] + حتى تغيراً (مشطوباً)، غ؛ + متى تغيراً، ج وق و ٣٠٣ محال] محل (شطبّت وصححت فوق السطر)، ض | ليست] - ي | مجاورة] بمجاورة، أ | هي] في، ش ض ٣٠٤ لها] + إيجاب الأسباب والعِلل (والعلل: - و). وإن (فإن، رب) رجع بالداعي إلى حالة للقادر وجعل (وجعله، رب) موجباً للفعل لم يصح ذلك أيضاً لأنه يزيل الفاعل عن مقام الاختيار، غ (+ حاشية: من لفظه إيجاب إلى لفظه الاختيار ساقط من الأم التي بخط المصنف رحمة الله عليه ورسوله والله أعلم بصحة ذلك) رب و؛ + وإن... الاختيار، ق ٣٠٥ فالصارف] في الصارف، و (صححت) ي | أولى بالعدم] بالعدم أولى، و | لا استحالة] لاستحالة، غ أ رب ج (صححت) ي | وش ق (صححت) و (صححت) ٣٠٦ وجوده] + لا بد (مشطوباً)، ر | يخرج... أيضاً] أيضاً يخرج الفاعل، و | أيضاً] - رب حد] - ش ض ٣٠٧ يمكنه] في الهامش، ش | يمكنه أن] - رش | يفعل^١] + الفعل، ش (في الهامش) ق وض | يفعل^٢] يفعله، ش ض و | استحالة] إمكان، ض | أن^٣] + لا (مشطوباً)؛ ق | وإمكان] وبين إمكان، أ رب؛ واستحالة، ض | أن^٤] + لا، ب

بين سائر الأسباب، وكونه من قبيل الاعتماد محال لأنه مما يوجب للجملة حالاً^{١٦} والاعتماد حكمه مقصور على محله.

٢٩٥ وبعد فمن حق ما يختص في التوليد بجهة أن لا يصح توليده لمسببه إلا بشرط مماسة محله لحل المسبب. وإلا لزم أن يصح من أحدنا أن يمنع الضعيف الذي يمشي على بعد منه من المشي بما يفعله في يده من الاعتماد، وإن فقد الاتصال والمماسية بأن يولد الاعتماد السكون في جسم الضعيف وذلك محال. ولأن من حقه إذا اختص في التوليد بجهة أن لا يولد إلا في محله أو في الحل ٣٠٠ المجاور لمحله دون ما عداهما. إذ لو تعداهما لم يكن بعض المحال بالتوليد فيه أولى من بعض، وذلك باطل لأنه يقتضي توليده في جميع المحال وهو محال.

ه أ غ و ش ق و ض ر ب ج ي

٢٩٣ بين [ش | الاعتماد] الاعتمادات، ض | محال] محال، أ ٢٩٤ حالاً فوق السطر، ش ؛حـا]، ض ٢٩٥ فمن] فان من، و | توليده] في الهامش، ش | لمسببه] + في غير محله، ج و ق و ٢٩٦ بشرط] + كلمة مشطوبة، ر | الضعيف] الضعيف، أ ٢٩٧ على... المشي] في الهامش، ج ٢٩٨ والمماسية] والمماسية، ب | بأن] ان، ي | يولد] توليد، ي | السكون] والسكون، ض | جسم] الجسم، ض | محال] فوق السطر، ش ٢٩٩ من حقه] حقه، ر | في] - ه | الحل] - أ؛ فوق السطر، ش ٣٠٠ المجاور] - ي | بالتوليد فيه] بالتوليد فيه، ر | فيه] - ض ٣٠١ من بعض] من البعض، ر؛ | البعض، ب | وهو] وذلك، ر ب ض

^{١٦} إلى حالة زائدة تمت، حاشية و

بجهة لم يحز أن يولد إلا في محله. إذ لو ولد في غير محله لم يكن بعض المحال بتوليد فيه أولى من بعض لفقد الاختصاص. ومعلوم أن الفعل المدعو إليه قد يكون من أفعال الجوارح والداعي في القلب فلا يصح طريقة التوليد بينهما لأنه لا يحل محله.

٢٩٠ وإن قيل بأن الداعي يختص في التوليد بجهة فمعلوم أن الذي يختص في التوليد بجهة إنما هو نوع الاعتماد.^{١٥} فلو اختص الداعي في التوليد بجهة لكان يجب أن يكون من قبيل الاعتمادات، فإن هذا القبيل يختص بهذا الحكم من

ه أ غ و ش ق و ض ر ب ج ي

٢٨٦ بجهة] + في التوليد، غ (مشطوباً) ش (في الهامش) ض؛ توليده، و؛ بجملة، ي | أن] + يكون (مشطوباً)، ي | يولد] يولده، ب | إلا... ولد] - ب | بعض] + الداعي (مشطوباً)، ق ٢٨٧ بتوليد] بتوليد (صححت في الهامش)، ض | فيه] فوق السطر، ش | المدعو] المدعوا، ج ق ٢٨٨ والداعي] والدواعي، ق | فلا] ولا، ب | يصح] †؛ أ؛ تصح، ج ٢٩٠ وإن] فإن، ض و أ | بجهة] بجملة، ي | فمعلوم] ومعلوم (صححت بقلم آخر)، و؛ فماد، أ | فمعلوم... الذي] فالذي، ج ي | الذي] الداعي، ق | في] فوق السطر، ش ض | في التوليد] بالتوليد، ي ٢٩١ بجهة] - و؛ بجملة، ي | إنما] - رب؛ + يقع (مشطوباً)، ج | هو] نوع (شطب) و صححت فوق السطر، ض | الاعتماد... ٢٩٢ قبيل] - ي | في... بجهة] بجهة في التوليد، و ٢٩٢ قبيل] + لإيجاب (مشطوباً)، ج | الاعتمادات] الاعتماد، و ق

^{١٥} هو المعنى الذي يوجب تدافع الجسم في أحد الجهات الست تمت حاشية و

على طريقة واحدة دون أن يكون له تأثير في وجوب الفعل الذي يقتضي استحالة خلافه. إذ لو كان له تأثير في ذلك لأخرج الفاعل عن حد الاختيار، فإن من حق الفاعل أن يمكنه أن يوجد فعله وأن لا يوجد كما تقدم، ولأن ٢٨٠ الداعي قد يحصل ولا يقع الفعل، فلو كان موجباً لحصوله لما صح ذلك، ولأنه لو أوجبه لم يخل إيجابه له من أن يكون إيجاب العلة أو الأسباب لأن الذوات الموجبة ليست إلا هذين، ومحال إيجابه للفعل إيجاب العلة فإن العلة لا توجب الذوات، ومحال أن يوجبه إيجاب الأسباب لأن السبب لا يخلو إما أن يختصّ بجهة في التوليد أو لا يختصّ بجهة. فإن كان الداعي من قبيل ما لا يختصّ ٢٨٥

ه أرغ وش ق دض رب ج ي

٢٧٨ له] - ش و | تأثير] تأثيره، و ٢٧٩ [إذ] فوق السطر، ب | لو] لئ، أ | له تأثير] تأثيره، ش؛ تأثير، ق ي | في] ئ، أ؛ ي | لأخرج] لخرج، رب ج ي وق ٢٨٠ فإن] لأن، ض | يوجد] يفعل، رب | وأن... يوجد] وئبن ئ، أ | يوجد] يفعله، رب ٢٨١ [الداعي] الداعي، ق | يحصل] تحصل، ب | يقع] تقع، ز + له، ه | لحصوله] لئله لئ، أ | لما... ذلك] في الهامش، غ ٢٨٢ له] - ض و | من] إما، ج ي ق و؛ مشطوباً + إما (فوق السطر) و ٢٨٣ [إلا] + أحد، غ (مشطوباً) رب ق | هذين] هاتين، و (غيرت بقلم آخر) | للفعل] للئبل، أ | العلة] - ي ٢٨٤ يوجبه] توجبه، ب؛ يوجب، ش | الأسباب] + للمسببات، أ وش ض | السبب] ائب، أ؛ الأسباب، و | يخلو] يخلوا، ب (صححت) ج ي ش ق ض ٢٨٥ بجهة] بجملة، ي | أو... بجهة] - ب | بجهة] + في التوليد، رق؛ بجملة، ي

لخرج عن باب الشروط وللحق باب الأسباب لأن السبب يصحح المسبب
ويوجبه وهما ذاتان. فعرفت أن من حق الشرط أن يكون تأثيره في تصحيح
٢٧٠ المشروط دون إيجابه.

وأما النوع الرابع من المؤثرات وهو ما لا يكون له تأثير في تصحيح ولا إيجاب
بل إنما يكون تأثيره في الاستمرار على طريقة واحدة فهو الداعي والصارف.
فإن الداعي لا تأثير له في صحة الفعل ولا في وجوده بل إنما ذلك مراجع إلى
كون الفاعل قادراً كما تقدم. وكذلك فالصارف لا تأثير له في وجوب عدم
٢٧٥ الفعل ولا في استحالة وجوده ولا في صحة عدمه. بل إنما الداعي يقتضي
كون الفعل أولى بالوجود منه بالعدم ويستمر ذلك عنده، أعني وجود الفعل،

الكلام في النوع
الرابع

ه أرغ وش ق دض رب ج ي

٢٦٩ عن [من، رب ج | الشروط] الشرط، ق | وللحق] ولحق، رب ج ي | لأن] لأ، أ
٢٧٠ ذاتان] ذاتا، ق | من... الشرط] الشرط من حقه، غ ض | أن يكون] أكون، أ
٢٧١ إيجابه] إيجاب، أ ٢٧٢ النوع] فوق السطر، ي | له تأثير] تأثيره، رب ج ي و | ولا
إيجاب] وإيجابه، ر [صححت بقلم آخر] ب ج؛ ولا إيجاب، ي ٢٧٣ فهو] فهي، ق | الداعي] +
والصما [مشطوبا]، ي ٢٧٤ الفعل] فوق السطر، غ | وجوده] وجوبه [صححت فوق السطر]، و
| راجع] يرجع، ش ق ض ٢٧٥ الفاعل قادرا] إبادرا، ر | وكذلك] كذلك، أ | فالصارف
لا] الصارف فلا، ز الصارف لا، ب و ٢٧٦ ولا... عدمه] في الهامش بقلم آخر، ز - ب ي
| يقتضي] - ي ٢٧٧ كون] أن، د | أولى بالوجود] بالوجود أولى، ق د ش [بقلم آخر]؛ + أولى،
ر [مشطوبا] ب | وجود] + وجود، ه | الفعل... ٢٧٨ طريقة] جعل على ط، أ

الضدين على الجمع كما صححهما على الجمع. وكذلك فلو كان التحيز موجبا لوجود الأعراس^{١٣} كما أنه مصحح لوجودها للزم اجتماع المتضادات، وذلك محال. ولأن كونه حيا لو أوجب صفات الجملة وصححها أجمع لخرج عن كونه شرطا فيها ولكان مقتضيا لها لأن المقتضي هو كل صفة اختصت^{١٤} بها ذات وجب لأجلها تلك الذات صفة أخرى. ولهذا جعلنا كونه حيا مقتضيا لكونه مدركا مع الشرائط المعتبرة في ذلك لما كان مصححا له وموجبا. وكذلك فلو كان وجود البنية موجبا لوجود الحياة مع أنه مصحح له

٢٦٥

هـ أ غ وش ق و ض رب ج ي

٢٦٢ الجمع^{١٥} [الجميع، ب؛ + وكذلك فلو كان التحيز موجبا لأوجب الضدين (مشطوبا)، و | كما صححهما] †هما، أ | كما... الجمع^{١٦} - ب | صححهما [صححها، ي | وكذلك] فكذلك، ر ب ج؛ + هو، ب | فلو] فوق السطر، ق؛ لو، ض | فلو كان] فوق السطر، ش | التحيز] + لو كان (مشطوبا)، ش ٢٦٣ الأعراس] †الأعراس، أ؛ †اض، ر | كما... للزم] لزم، رب ج ي | المتضادات] المتضادات، ق ٢٦٤ ولأن] + ولأن، ب | صفات] فوق السطر، ق | الجملة] الجمل، رب ج ي | صححها] وصحها، ب | أجمع] ادجمع (صححت)، ب ٢٦٥ عن] فوق السطر، ج | عن... فيها] ع† ك† ن† ه† ها، أ | مقتضيا... ٢٦٦ لأجلها] في الهامش، و ٢٦٦ بها] فوق السطر، و | ذات] بذات، و | الذات] †بذات، ر؛ الصفة، ب | جعلنا] + كو (مشطوبا)، ق ٢٦٧ مقتضيا] م†ها، أ | الشرائط] الشروط، و | المعتبرة] للمعتبرة، ض | له] فوق السطر، و؛ لها، أ ض ٢٦٨ لوجود] لوجوب، ب | له] لها، أ وش ق ض

^{١٣} المتضادات، حاشية بقلم آخر ر | ^{١٤} أي ثبتت (؟)، حاشية بقلم آخر ر

وظائناً وناظراً ومشتهياً وناظراً، فلو كان كونه حياً موجباً لم يكن بإيجاب بعض
 هذه الصفات أولى من بعض لأنه مصحح لها على سواء، فكان يجب أن ٢٥٥
 يكون الحي عالماً بالشيء جاهلاً به على أخص ما يمكن، مريداً له كارهاً
 مشتهياً له نافراً عنه في وقت واحد، وذلك محال.

ومتى قيل: إن كونه حياً يصحح الضدين على البدل فلا يجب أن يوجبهما
 على الجمع.

قيل له: إن البدل لا يدخل في الصحة لأن صحتهما ثابتة قبل ثبوت ٢٦٠
 أحدهما، وإنما البدل يدخل في الوقوع. فلو كان كونه حياً موجباً لأوجب

ه أ غ و ش ق و ض ر ب ج ي

٢٥٤ وظائناً] - ر ب ي | ومشتهياً] فوق السطر، ش | فلو كان] فلولا، أ | لم لمن، ب
 بعض] فوق السطر، ش و ٢٥٥ لها] + سوا كان] (مشطوباً)، و | فكان] وكان، ب
 ٢٥٦ يكون] فوق السطر، د | به] له، ي | مريداً] ومريداً، ض ي ٢٥٧ له] - ي | عنه] فوق
 السطر، ش ٢٥٨ يصحح الضدين] مصحح للضدين، ر ب ج ي ض | على البدل] في الهامش،
 ر | يجب أن] - ش ٢٥٩ الجمع] الجميع، ب و ٢٦٠ قيل له] قيل، ق | إن البدل] † بدل، أ؛
 البدل، ي | البدل] فوق السطر، ض | صحتهما] صحتهما، أ ب ي ش ق | ثابتة] ثابتة، أ
 ٢٦١ أحدهما] أحدها، ي | وإنما] وأما، أ | موجباً] فوق السطر، ش؛ - ب | موجباً لأوجب]
 لوجب، ق

ذلك . ومعنى ذلك أنه يصححها حتى لولا كون الذات حية لاستحال كونها عالمة وقادرة إلى غير ذلك، وكذلك فلولا وجود الحياة لاستحال وجود القدرة والعلم والإرادة وغيرها . وكذلك فالتحيز لما كان مصححاً لوجود سائر الأعراس المحتاجة إلى المحال سمي شرطاً في وجودها . وكذلك البنية لما كانت مصححة لوجود الحياة حتى لولاها لما صح وجود الحياة سميت شرطاً ٢٥٠ في وجودها . وكذلك البنية المخصوصة في تصحيحها لأفعال القلوب .

وأما أنه غير موجب فلأن الشرط لو كان موجباً لأدى ذلك إلى اجتماع المتضادات لأن كون الحي حياً مصحح لكونه عالماً وجاهلاً ومريداً وكارهاً

ه أرغ وش ق د ض رب ج ي

٢٤٦ ومعنى ٢٤٧... ذلك] في الهامش بقلم آخر، ر | يصححها] يصحها، ق؛ +حتى (مشطوباً)، ب | حية] تبي، أ | لاستحال] لاستحال، ض ٢٤٧ عالمة وقادرة] عالمة قادرة، ق؛ قادرة وعالمة، ب ج ي؛ فادرة عالمة، د | ذلك] + وكذلك فلولا وجود الحيوة لاستحال كونها قادرة عالمة إلى غير ذلك (مشطوباً)، د | وكذلك] - ش | وجود] فوق السطر، ق ٢٤٨ وغيرها] تبي، أ؛ وغير ذلك، رب ج ي؛ + وغيرها، ي | فالتحيز] في التحيز، رب؛ فان التحيز، و ٢٤٩ شرطاً] شرط، رب ج | وجودها] وجوبها، ب | وكذلك] + سائر، ق | وكذلك... ٢٥١ وجودها] - ر ٢٥٠ حتى] - ي | سميت... ٢٥١ وجودها] في الهامش، د ٢٥١ تصحيحها لأفعال] تصحيح أفعال، ج ٢٥٢ ذلك] فوق السطر، ش | ذلك إلى] إلى ذلك، ض | إلى] فوق السطر، ب ٢٥٣ كون] كتن، أ | مصحح] مصححاً، وش ض

استحال كون الأعراض حية استحال عليها سائر صفات الجملة لأنها تابعة لكونه حياً في الصحة.

٢٤٠. وأما النوع الثالث من المؤثرات وهو ما يكون تأثيره في التصحيح دون الإيجاب، فهو الشرط، فإنه مصحح لوجود المشروط، فإن اقترن به المؤثر وجب المشروط عند صحته، وإن تراخى عنه صح ولم يجب.

أما أنه مصحح فذلك ظاهر فإن كون الحي حياً شرطياً في كونه عالماً وقادراً وفي سائر الصفات الراجعة إلى الجملة، وكذلك فهو شرط في وجود

٢٤٥ المعاني الموجبة للصفات الراجعة إلى الجملة كالعلم والقدرة والإرادة وغير

الكلام في النوع الثالث

هـ أ غ و ط ش ق و ض ر ب ج ي ٢٤٥ الراجعة آخر ط

٢٣٨ سائر] فوق السطر، ش | صفات] الصفات، ب ٢٣٩ لكونه حياً] لكونها حية، ق و الصحة] الصفة، و: التصحيح، ي ٢٤٠ من المؤثرات] - د | وهو] هو، ق | دون] فوق السطر، غ ٢٤١ فإنه] لأنه، ق | لوجود] + المسبب (مشطوباً)، و: لوجود، ج | اقترن] افترق، ب ٢٤٢ وجب] + وجود ق ش (فوق السطر بقلم آخر) و (فوق السطر بقلم آخر) | صح] فوق السطر، ق | يجب] + وجود (في الهامش بقلم آخر)، و ٢٤٣ حياً] فوق السطر، ض | شرط] بشرط، ب (صححت): شرطاً، ق ض | عالماً وقادراً] قادراً وعالماً، ر ب ج ي و ط؛ علماً، ق؛ عالماً قادراً، د ٢٤٤ وفي سائر] وسائر، ج | إلى الجملة] في الهامش، غ | وكذلك] كذلك، ب ٢٤٥ للصفات] لصفات، ق | الراجعة] الراجعة، أ | إلى] + العلم (شطبت)، ج؛ - ي كالعلم والقدرة] كالقدرة والعلم، و | وغير ذلك] -

مع أنها قد حصلت معهما على سواء في نهاية الاختصاص الممكن الذي هو
 شرط في إيجابها ما توجهه. فإذا استحال ذلك لم يبق إلا أنها توجب كون
 الجوهر كائناً دون أن تصححه، وإنما المصحح له هو التحيز. وكذلك الحال في
 العلل التي توجب صفات راجعة إلى الجملة لأنها لا تختص بالجملة دون ألوانها
 وأكوانها وتأليفاتها وسائر المعاني الحائلة فيها، > ثم هي توجب الصفات للجملة
 دون الأعراض الحائلة فيها < لما صحت الصفات على الجملة واستحالت على
 الأعراض. فلو كانت مؤثرة في التصحيح مع الإيجاب لصحت للأعراض
 وأوجبت لها الصفات لاختصاصها بها وبالجملة على سواء، وذلك محال
 لاستحالة كون الأعراض حية قادرة ولاستحالة مقدور بين قادرين. وإذا

ه أرغ و ط ش ق و ض ر ب ج ي

٢٢٩ مع [مع] معا، ي | حصلت + أنها قد حصلت (مشطوباً)، ر | معهما [معها، و ٢٣٠ توجهه]
 يوجهه، ب | لم [ن، ق | إلا أنها] الانها، ي ٢٣١ دون أن [فوق السطر، ش | له] - و
 هو] - ش | في ٢٢٢... التي [العلل] لتي، أ ٢٣٢ صفات [صفاها، ش ٢٣٣ وتأليفاتها] و-:
 في الهامش، و؛ وتأليفاتها، أ؛ وتأليفها، رب ج (صححت) | المعاني [المعنى (صححت بقلم
 آخر)، و | ثم ٢٣٤... فيها] - ه أش | هي [فوق السطر، ج | الصفات] + الصفات، ي
 ٢٣٤ صحت [صحة، ق | واستحالت] واستحالة، رب ي؛ واستحال، ش ٢٣٥ في
 التصحيح [للتصحيح، رب ج | مع] معا، ي | للأعراض [الأعراض، أ ب و ٢٣٦ وذلك]
 وكذلك، ر ٢٣٧ قادرة [قابلة، أ

وإنما قلنا ذلك لما نعلمه من أن الكون حاصل مع الجوهر ولونه على سواء
 في الاختصاص^{١٢} من حيث هو موجود بجيثهما، ثم هو يوجب كون الجوهر
 كائناً دون أن يوجب كون لونه كائناً. وليس ذلك إلا لأن الجوهر يصح كونه
 ٢٢٥ كائناً دون اللون من حيث هو متحيز دونه. فلو كانت العلة تصحح الصفة
 وتوجبها لوجب أن تصحح كون اللون كائناً، وتوجب له ذلك لأن اختصاصها
 به كاختصاصها بالجوهر، فلا يجوز أن تصحح لأحدهما وتوجب دون الآخر

ه أ غ و ط ش ق و ض ر ب ج ي

٢٢٣ نعلمه [؛، أ؛ يعلم، ق | أن] فوق السطر، و | ولونه] واللون، أ؛ وكونه، ب؛ لأنه
 (صححت)، ق | على... ٢٢٤ هو] على سواء من حيث هو (في الهامش)، أ ٢٢٤ في
 الاختصاص] في الهامش، ش | بجيثهما] بياض في ب؛ بجيث هما، و ط | ثم هو] وهو، ه
 ٢٢٥ أن] أ؛، أ | كون] - د | لونه] اللون، ر ب ج ٢٢٦ دونه] د؛، أ ٢٢٧ لوجب]
 لصح، ق | تصحح] يصحح، ه ب؛ تصح، و | اللون] الون، ش | وتوجب... ذلك] - ر ب ج
 ي | ذلك] - ق | اختصاصها] اختصاصها، أ؛ اختصاصا (شطب) وصححت فوق السطر)، ض
 ٢٢٨ كاختصاصها] كاختصاصا (شطب) وصححت فوق السطر)، ض | يجوز] يصح (صححت
 فوق السطر)، و | وتوجب] فوق السطر، ج

^{١٢}الاختصاصات خمسة اختصاص الشيء بالشيء بأن يحله فيوجب له كاختصاص الحركة بالمتحيز
 واختصاص الشيء بالشيء بأن يحل محله فينتفيه كاختصاص البياض بالسواد واختصاص الشيء
 بالشيء بأن يوجد على حد وجوده فينتفيه أو يوجب كإرادة البارئ والفناء [و]اختصاص الشيء
 بالشيء بأن يوجد في بعضه فيوجب لجملة لصفات الجمل واختصاص الشيء بالشيء بأن يحله فيلبس
 به كاختصاص اللون بالجسم تمت، حاشية ض

فلو تقدم تصحيحه على إيجابه لصح وجود مسببه عند وجود المانع الذي هو ضده وذلك محال، أو صح أن لا يوجد المسبب عند ارتفاع المانع وذلك أيضاً محال. فهذه طريقة القول فيما يكون تأثيره في تصحيح الحكم أو الصفة وإيجابهما.

٢٢٠. وأما النوع الثاني من المؤثرات، وهو ما يكون تأثيره في الإيجاب دون التصحيح، فهو العلل. فإن العلة لا توجب الصفة إلا لمن يصح أن يكون عليها في الأصل دون أن توجبها لمن يستحيل كونه عليها بأن تصححها له وتوجبها.

ه أ غ و ط ش ق د ض ر ب ج ي

وحصول، ي | وجود | + المسبب (مشطوباً)، ش | مسببه [†، أ؛ + فيجت عند صحته (مشطوباً)، د

٢١٦ فلو [ولو، ض | فلو تقدم] ولتقدم، ش | تصحيحه [صحته، ب ٢١٧ محال] فوق السطر، ش؛ - أ | أو [لو، أ؛ + لا، ب (مشطوباً) | صح [يصح، ر ب ج؛ لصح، ط و؛ + أنه (مشطوباً)، غ | أن] أنه، ق ض ٢١٨ يكون [يمكن، ط | أو الصفة] والصفة، أ ب ي ق د ٢١٩ وإيجابهما [وإيجابها، ش ض ي ٢٢٠ الثاني] الثاني، ر | من [†، ق | من المؤثرات] في الهامش، د | وهو [وما، ق ٢٢١ فهو] وهو، أ | فإن [وان، ب | يصح] يصلح، ب ٢٢٢ توجبها [يوجبها، ب | لمن] لما، غ أ و ط ش ق د ض | كونه [كون، ر أن يكون، ق | له] - ش | وتوجبها [يوجبها، ب

وبعد، فلو صحت المقتضاة على الموجود ولم تجب لكأنت ثابتة مع الجواز
 وحال الموجود بالوجود واحدة،^{١١} فكان ذلك يقتضي افتقارها إلى معنى،^{٢١٠}
 ويلحقها بالصفات الثابتة للمعاني ويخرجها عن كونها مقصورة على المقتضي
 لها والشرط في اقتضائه وهو الوجود، لأن الطريق إلى إثبات المعاني هو ثبوت
 الصفات مع الجواز والحال واحدة، فبطل تقدم تصحيح المقتضي على إيجابه.
 وأما السبب فقد ثبت أن عند وجوده وارتفاع المانع يصح وجود مسببه
 ويجب عند صحته، وعند عدمه أو حصول مانع يستحيل وجود مسببه.^{٢١٥}

ه أ غ و ط ش ق د ض ر ب ج ي

٢٠٩ صحت المقتضاة [صح: صاه، ر | تجب] فوق السطر، ب؛ + تجب، ي | مع] كلمة
 مشطوبة، صححت فوق السطر، غ؛ معا، ي ٢١٠ وحال [بال، ر | بالوجود] بالموجود، ب
 واحدة] واحد، ش ض ٢١١ ويلحقها] ويلحقها، ز؛ وتلحقها، ي؛ ويلحقها، ض | بالصفات]
 الصفات، ق؛ + المعنوية، غ (مشطوباً) ب ي ش ق ض د (فوق السطر) | للمعاني] + ويجب،
 ي | ويخرجها] ويخرجها، ر ق | المقتضي] المقتضي، أ ٢١٢ وهو] -هو: فوق السطر، ض؛ +
 الوجود (مشطوباً)، ي | إلى] في + إلى (فوق السطر)، د | ثبوت] بثبوت، ب ٢١٣ الصفات]
 الصفة، أ | مع] على، د | الجواز] الجواز، أ | واحدة] واحد، ر ب ج ي؛ + والشرط واحد،
 ض (فوق السطر) | تقدم] - ب ٢١٤ وأما... وجود] في الهامش، ج | أن... وجوده] بن
 ع، أ | المانع] الموانع، ش ق ض و ط | وجود] ووجد (شطب) وصححت فوق السطر، ض
 | مسببه] + ولو تقدم تصحيحه على إيجابه لصح (مشطوباً)، ض ٢١٥ أو] ، أ | أو حصول]

^{١١} قوله: «وحال الموجود بالوجود واحدة» أي أن الوجود على هذه المقالة ثابت قبل ثبوت الصفة
 المقتضاة [أ] وبعدها تمت، حاشية ومن شرح البكري

لاستحالة الصفات المقتضيات الموجبة لذلك في حال العدم، لأن استحالة حكم العلة تقتضي استحالة ثبوت العلة على الوجه الذي توجب^١. وكذلك فلا يصح وجود الذوات من دون ثبوت الصفات المقتضيات عن صفاتها الذاتية لأن حكم الوجود ظهور الصفة المقتضاة، إذ لو لم تظهر المقتضاة عنده لم ينفصل الموجود من المعدوم، فإن الموجود إنما يتميز مما ليس بموجود بظهور المقتضاة، ولا يصح أن نجعل التفرقة بين الموجود والمعدوم بصحة المقتضاة على الموجود دون المعدوم، وذلك لأن صحتها لا تعلم إلا بثبوتها فإذا لم تثبت لم يكن طريق إلى صحتها حتى تقع بها البيئونة.

٢٠٥

ه أ غ و ط ش ق و ض ر ب ج ي

٢٠١ الصفات [فوق السطر، غ | حال] حالة، ض ط ٢٠٢ حكم] - ب | تقتضي] يقتضي، و | توجب] يوجب (صححت)، و ٢٠٣ دون] - ش | عن] من، ش ض و ٢٠٤ ظهور] ظ، أ | تظهر] + الصفة، غ (مشطوباً) ش ض و ر ب ج ي | المقتضاة] المقتضيات، ق ٢٠٥ من] عن، ر ب ي ق و | فإن الموجود] في الهامش، ب | مما] عن ما، ر ج ي؛ عما، ب ش ق ض | بظهور] لظهور، ر ب؛ + الصفة، غ (مشطوباً) ض و (في الهامش) ٢٠٦ المقتضاة]، ق | ولا] وإنما (مشطوباً) لا، ه؛ فلا، ر ب | يصح... التفرقة] تصح التفرقة، ه | نجعل] نجعل، ر | بصحة] صحة، و ٢٠٧ المعدوم] العدم، ط | بثبوتها] بعد ثبوتها، ب ق و (فوق السطر) | فإذا] فإذا، و ٢٠٨ طريق] طريقاً، ق | حتى] حين، ب | تقع] يقع، و | بها] - ب

^١ وهو حصولها على الصفة المقتضاة تمت، حاشية ي

التي تقدم ذكرها ولأنه قد ثبت أن المقتضيات يستحيل ثبوتها في العدم للذوات
ومتى وجدت الذوات صحت المقتضيات ووجبت في وقت واحد . فلو
تقدمت صحة المقتضيات على وجوبها للزم أن تصح في حال العدم فكان ١٩٥
يجب صحة التحيز على المعدوم إلى غير ذلك من الصفات المقتضيات أو أن
يصح وجود الذوات من دون أن تثبت لها الصفات المقتضيات بأن تتقدم
صحتها على وجوبها فتصح دون أن تجب . وكل ذلك لا يجوز لما نعلمه من
استحالة التحيز وسائر الصفات المقتضيات على المعدومات . ولذلك يستحيل
التضاد وإيجاب الصفات على العلة والإدراك على المدركات في حالة العدم ٢٠٠

ه أ غ و ط ش ق د ض ر ب ج ي

١٩٣ التي [الذي، ي | ولأنه] لا (صححت)، ق | ثبت] + في، ض (مشطوباً) | المقتضيات
يستحيل] المقتضيات يستحيل، أ | للذوات] -و-: فوق السطر، ه ج ١٩٤ صحت] صحة،
غ ق | المقتضيات] + على وجوبها (مشطوباً)، ي ١٩٥ تقدمت] تقدمه، ق | وجوبها] في
الهامش، ق | تصح] بفتح، أ ١٩٦ يجب] يلزم، ق و (فوق السطر) ض (صححت فوق السطر +
نخ) | إلى] بفتح، أ | المقتضيات] فوق السطر، غ؛ المقضية، و؛ المقضاة، أ | أو أن] وأن، أ ق
١٩٧ يصح] تصح، و | الذوات] الذات، أ | دون] في الهامش، ر | تثبت] ثبت، أ | الصفات] -
أ | المقتضيات] في الهامش، ش | تتقدم] يتقدم، و ١٩٨ صحتها] + تصحيحها (نخ)، ض (فوق
السطر) | فتصح] فيصح، ب | دون] بدون، | وكل] بفتح، أ | نعلمه] نعلم، و
١٩٩ المقتضيات] - أ؛ في الهامش، ش | على] + الذوات، غ (مشطوباً) ش (فوق السطر) و ي
| ولذلك] وكذلك، أش ض و ر ب ج ٢٠٠ وإيجاب] ويجب (شطب) و صححت)، ض
المدركات] المثبت، أ | حالة] حال، ه ر ب ج ق

والزمن عن مسابقة الخيل العربية ومن لا جناح له عن الطيران، وليس ذلك إلا لأنه نهى له عما لا يمكنه فعله. فثبت أن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على ضده فيصح منه أن يوجد بدلاً من ضده وضده بدلاً منه. ١٨٠ والصحة والبدل يقتضيان الاستقبال لاستحالة دخول البدل في الموجود الحاصل لأن البدل في معنى الاشتراط والاشتراط إنما يكون في المستقبل دون ما وجد وتقتضى. فلو لم يتقدم تصحيح كون القادر قادراً على الفعل على وجوبه للزم وجود الضدين معاً لأننا قد بينا أن كون القادر قادراً مؤثراً في صحة

هـ أرغ وطش ق دض رب ج ي

١٧٨ عن^١ - ب | العربية| العراب، ض | عن الطيران| بالطيران، رب ج ي | وليس...إلا| وذلك ليس إلا، أ | ذلك| فوق السطر، ج ١٧٩ لأنه^٢ أنه، أ رب ج ي | لأنه نهى| لكونه نهياً، ق د | نهى| نهى، ب | له - ق | عما| عن، ج؛ عن، ش | يمكنه| + الانفكاك (مشطوباً)، ر | فعله| فعل، ق | أن^٣ أنه، ب | أن...القادر| بن فتح الـقدر، أ ١٨٠ على| + جنس ق د (فوق السطر) و (فوق السطر بقلم آخر) | بدلاً^٤ - ب | منه...١٨١ وبالبدل|، ق ١٨١ يقتضيان| تقيضان، ب | يقتضيان...البدل| - ي | الاستقبال| الاقتبا|، أ | دخول| وجود، ط؛ - ق ١٨٢ الاشتراط| + ولا (شطب)، ج | إنما| ان، ي ١٨٣ قادراً| + على (في الهامش بقلم آخر)، و | على^٥ فوق السطر، د | على الفعل| فتح الفعل، أ؛ للفعل، غ (بقلم آجر) رج ي و ط؛ بالفعل، ب | على^٦ - ه؛ وعلى، ض ١٨٤ للزم| لزم، ج | كون| يكون، ي | مؤثراً| مؤثراً، رب ج (صححت) ش (صححت) ض | مؤثراً...١٨٥ قادراً| في الهامش، ه د | صحة| + وجوده (مشطوباً)، و

ومدحهم على ضروب الإحسان والأفعال الواجبة وذمهم على ضروب القبائح
 دلالة على أن الفاعل مؤثر على طريق الصحة والاختيار، فيجب تقدّم صحة
 تأثيره على وجوبه حتى يمكنه أن يفعل الفعل وأن لا يفعله إن كان مبتدأً، وأن
 يفعله بأن يفعل سببه ولا يفعله بأن لا يفعل سببه بأن يكون متولداً، وأن يفعل
 ضده بدلاً منه إن كان له ضد . ولذلك يحسن أمره بالفعل الواجب ونهيه عن
 ضده، فلو لم يكن قادراً على ضده بدلاً منه لم يحسن نهيه عنه لأن نهى
 الواحد عما لا يقدر عليه قبيح . ولذلك يقبح نهى الأعمى عن نظر العورات

١٧٥

ه أرغ و ط ش ق و ض ر ب ج ي

١٧١ ومدحهم] + ومدحهم (مشطوباً)، و | الإحسان [الاختيار، ط ١٧٢ أن] فوق السطر، ش
 | مؤثر] إنما يؤثر، ض | طريق] سبيل (صححت فوق السطر + نخ)، ض | تقدّم] - أ؛ تقديم، ر
 ب [فوق السطر] ج ١٧٣ وجوبه] وحه، ي | الفعل] فوق السطر، غ؛ - ب | وأن لا] ولا
 أن لا (صححت)، ق | إن... ١٧٤ يفعله^١] فوق السطر، ر | إن... ١٧٤ يفعله^٢] - أ | وأن^٣] أو
 أن، ب و ١٧٤ سببه^٤] + إن كان متولداً (في الهامش، مشطوباً)، و | ولا] وأن لا، ق و | وأن]
 + لا (مشطوباً)؛ و أو أن، ه ١٧٥ منه] فوق السطر، ض؛ عنه، ر ب ج؛ + لم يحسن نهيه
 (مشطوباً)، ي | ضد] ضداً، أ | ولذلك] وكذلك، غ أش ض و ١٧٦ على] + فعله
 (مشطوباً)، و | نهيه] بئيه، أ | عنه] - ض ي | لأن... ١٧٧ يقبح] كما لا يحسن، ر ب ج؛
 كما] شطبت + لأن نهى الواحد عما لا يقدر عليه قبيح ولذلك (فوق السطر)، ج؛ كما لا، ي
 ١٧٧ الواحد] + منا، ض | عليه] فوق السطر، ش | قبيح] يكون قبيحا، و ط | ولذلك]
 وكذلك، غ ش (بقلم آخر) ض؛ ولهذا، أ | الأعمى] بئ الأعمى، أ

فالذي يدل على أن الفاعل يجب تقدُّمُ تصحيحه على إيجابه هو أنه لو لم يتقدم تصحيحه على إيجابه لكان مؤثراً على طريق الإيجاب. ولو كان كذلك لم يحسن أمره ولا نهييه ولا مدحه ولا ذمه لأن أمر الواحد بما لا يمكنه الانفكاك منه أو نهييه عنه أو مدحه أو ذمه عليه لا يحسن، ولذلك يقبح أمر المرمي به من شاقق بالنزول أو نهييه عنه ومدحه أو ذمه عليه. وكذلك يقبح أمر السبب والعلة وسائر الموجبات ونهيها ومدحها وذمها على ما توجبه، ولم يقبح ذلك إلا لأنها مؤثرة على سبيل الإيجاب لا يمكنها الانفكاك مما توجبه ولا يتقدم تصحيحها على إيجابها. وفي علمنا بحسن أمر الفاعلين منا ونهيهم

هـ أغ و ط ش ق د ض ر ب ج ي

١٦٣ على^١ + ذلك (مشطوباً)، هـ | هو... ١٦٤ [إيجابه] - ي ١٦٤ [طريق] سبيل، و ط كذلك لم كذبتك لـ، ١٦٥ ولا نهييه^٢، ق | ولا... ١٦٤ [بما] [ذمه] لأن الواحد^٣، أ | لأن لا، ي | بما [فوق السطر، ش ١٦٦ منه] عنه، هـ و ش ق ض د | أو نهييه^٤، أ؛ ونهييه، ر ب ج ي | عنه [فوق السطر، ز - ب | أو مدحه] ومدحه، غ ر ب ج ي | عليه] - ر ب ج ي | لا يحسن [فوق السطر، غ | يحسن] + ولذلك (مشطوباً)، ي | ولذلك [فوق السطر، ض؛ وكذلك (صححت في الهامش)، ط | به] - هـ و ١٦٧ بالنزول [فوق السطر، غ أو نهييه ونهييه، هـ ي | عنه] - و؛ عليه، ش | ومدحه] أو مدحه، أو و ش ض د | وكذلك + ولو (مشطوباً)، د | أمر] من، ب ١٦٨ ونهيها [نهيها، ب | توجبه] يوجبه، ب ١٦٩ الإيجاب] + لا (شطبت)، ج؛ + لأنه، أ و ر ب ج | لا [فوق السطر، ق؛ - ب | مما] عما، أ ي | توجبه] يوجبه، ب | ولا [لا، أ ١٧٠ يتقدم تصحيحها] يتصحيحها، ر تصحيحها [صححتها، أ؛ تصحيحها، ب (صححت في الهامش) | منا] - ق | ونهيهم [نهيهم، ب

- ١٥٥ وإثباتاً، عرفنا أنه مؤثر في ذلك لأن هذا طريق العلم بالمؤثرات، وكذلك فله تأثير في وجوب وجود مسببه لأن وجوبه يقف على وجوده نفيًا وإثباتاً. ولذلك يخرج المسبب عن التعلق بالقادر عند وجود سببه ويصير في حكم ما قد وجد، فلولا وجوبه عن السبب لما خرج عن التعلق بالقادر إلا عند وجوده في نفسه كالأفعال المبتدأة ومعلوم خلافه. فهذه طريقة الكلام في أن الفاعل والسبب والمقتضي مؤثرة في التصحيح والإيجاب معاً. ١٦٠.

وأما الكلام في الفصل الثاني من الكلام في هذه المؤثرات الثلاثة وهو أن الفاعل يجب تقدم تصحيحه على إيجابه وأن المقتضي والسبب بخلافه.

ه أ غ و ط ش ق و ض ر ب ج ي

١٥٥ عرفنا [علمنا، و | هذا] هذه، غ ه ر ب ج ي ش ق و ط و | طريق] طريقة، ر ب ج ق و | فله] فله، ب ١٥٦ تأثير] تأثيره، ب (صححت) | في] - ب | وجوبه] - ب؛ وجوده، و | وإثباتاً] أو إثباتاً (صححت)، ج ١٥٧ ولذلك] وكذلك، ر (صححت) ب ش ض | المسبب عن] المسبب، ر | بالقادر] + بالفاعل (فوق السطر)، و | عند... ١٥٨] بالقادر] في الهامش بقلم آخر، ر | سببه] + فإذا كانت صحة وجوده موقوفة على مسببه نفيًا وإثباتاً علمنا (مشطوباً)، و | في] حكمه، ر | حكم] + حكم (مشطوباً)، ش ١٥٨ قد] قدمنا (صححت)، ي | فلولا] + أن، ب ج (شطب) ط ١٥٩ الكلام] - ر | أن] فوق السطر، ج ١٦٠ مؤثرة] مؤثراً، أ | التصحيح] + معا (مشطوباً)، ش | معاً] + وحاسن (فوق السطر بقلم آخر)، ب ١٦١ الكلام...^٢ الفصل...^٢ الموضوع، و | الثاني...^٢ الكلام]، ق | من الكلام] فوق السطر، ج ش | الكلام في] الكلام] في، أ؛ الك...، ر | هذه] - ط ي | وهو] + هو، ض ١٦٢ يجب] يجب، أ | تقدم] تقديم، و

وارتفاع الموانع. فمتى وجد هذا السبب وارتفع المانع ولم يوجد المسبب قدح ذلك في كونه سبباً موجباً، وليس يصح أن يقال أن عدم السبب الثاني يكون في حكم المانع لأن المانع إنما يكون وجود ضد للمسبب أو عدم شرط من شروط توليده له، وعدم السبب الآخر ليس واحداً من الأمرين لأنه ليس ١٥٠ بشرط في توليد السبب الآخر، وإنما هو سبب مولد ونحن لا نمنع أن يقف السبب في توليده على شرط وإنما منعنا أن يتولد المسبب عن سببين. فصح بهذه الجملة أنه لا يصح وجود عين المسبب إلا عن سببه وأنه يستحيل وجوده من دون وجود سببه. فإذا كانت صحة وجوده موقوفة على سببه، نفياً

ه أرغ و ط ش ق د ض ر ب ج ي

١٤٧ الموانع] المانع، أ | فمتى] فمتى؛ أ؛ + وحو (مشطوباً)، ي | السبب] السبب، أ | وارتفع] ارتفع، أ؛ وارتفع، ب؛ + هذا، د | ولم] وأن لم، أ ١٤٨ سبباً] فوق السطر، ط | أن] أ، ي عدم السبب] عدت السبب، أ | الثاني] الآخر، د | يكون] - ب ١٤٩ للمسبب] المسبب، أ و ق ض | عدم] بحد، أ ١٥٠ توليده] التوليد، ر ب ج | له] - و | واحداً] واحد، ق لأنه] له، ب ١٥١ توليد السبب] توليده لسبب، و ١٥٢ منعنا] + من، و | يتولد] مولد، ج المسبب] في الهامش، ش | عن] على، ب (شطب) وصححت بقلم آخر ١٥٣ يصح] يجوز، ش؛ + يجوز (نح)، ض (في الهامش)؛ ب، ق | وجود] ب، أ | إلا] فوق السطر، ق؛ لا، ي وجوده... ١٥٤ دون] في الهامش، ش ١٥٤ سببه] مسببه، ي | موقوفة] موجودة (مشطوباً)، ض | سببه] مسببه (صححت)، د

عند وجود صاحبه أو لا يصح وجوده إلا عند وجودهما . فإن قيل بالأول قدح ذلك في كون كل واحد من السببين سبباً له لأن من حق المسبب أن يستحيل وجوده من دون وجود سببه، وإلا لزم في الأفعال المبتدأة أن تكون مسببة وإن صح وجودها من دون وجود الأسباب . فلو صح وجود هذا المسبب مع عدم أحد سببيه أيهما كان لقدح ذلك في حاجته إليه وكونه مسبباً عنه ولجاز أن يكون مسبباً عن كل سبب وإن صح وجوده من دونه وذلك باطل . وإن قيل بالثاني لم يصح أيضاً لأنه كان يجب لو قدرنا وجود أحد السببين دون الآخر أن لا يوجد المسبب وذلك أيضاً لقدح في كون هذا الموجود سبباً له، لأن من حق السبب أن يجب وجود مسببه عند وجوده

هـ أ غ و ط ش ق و ض ر ب ج ي

١٣٨ أولاً [و لا، ي | وجوده... عند^٢] فوق السطر، ق | إلا + بعد (مشطوباً)، و | عند^٣ عن، أ ١٣٩ قدح] وقدح، ب | ذلك] - ط ١٤٠ من دون] فوق السطر، ق ١٤٢ سببيه] مسببيه، ط | أيهما] انها، ط | لقدح] يقده، ب | ذلك] - ر ب ج ي ق ١٤٣ ولجاز أن] كان (صححت في الهامش)، د | كل] - هـ؛ + واحد (مشطوباً)، ي | وإن صح] ولصح، ض ١٤٤ وذلك باطل] فوق السطر، غ | وإن فإن، أ ض ط | أيضاً لأنه] لأنه أيضاً، ق؛ لأنه، ش قدرنا] قدر، ش ١٤٥ السببين] + أن يجب (مشطوباً)، ق ١٤٦ الموجود] الموجود، أ؛ لموجود، ق | السبب] المسبب (صححت)، د | وجود] وجوده (صححت)، ج | مسببه] سببه (صححت)، د | وجوده وارتفاع] وجود و-: فوق السطر، ج

١٣٠. التي بها يعلم أن شيئاً متولد < هي > أن يوجد مجسب السبب ولا يوجد لولاه. فلو وجد المسبب من دون وجود سببه لعاد بالنقض على التفرقة بين المبتدأ والمتولد وعلى الطريقة في إثبات الأسباب والمسببات وللحق بما يكون مبتدأ، فيجب إذاً أن لا يصح وجود المسبب إلا عن سببه.

فإن قيل: هلا صح وجود عين المسبب عن سبب آخر فيصح وجوده من

دون وجود سببه الأول؟

١٣٥

قيل: إن السببين لا يجوز أن يشتركا في توليد مسبب واحد. إذ لو اشتركا

في ذلك لم يخل الحال إما أن يصح وجود المسبب مع عدم كل واحد منهما

ه أ غ و ط ش ق و ض ر ب ج ي

١٣٠. بها يعلم] يعلم بها، ض و | أن^١] في الهامش، ط | شيئاً متولد] الشيء متولد، ه ج و ط ق؛ سبباً متولداً، ب؛ المسبب متولد، ي؛ شيئاً متولداً، ض و | هي [هو، غ ه أ ر ب ج ي ش ق ض | يوجد^٢] بـ موجب، أ؛ + له [نخ]، غ [فوق السطر] | مجسب... ١٣١ وجد] - ي ١٣١ فلو وجد] فلـ وجد، أ | وجد] أوجد، و | وجود] فوق السطر، ر | على] فوق السطر، ج ١٣٢ والمسببات] بالمسببات، أ | وللحق] + ذلك، ق ١٣٣ فيجب... سببه] - ق | إذا] إذن، ر ب ش؛ إذ، و | أن] - ب ١٣٤ قيل] + فإن قيل، ي | هلا] هل، ب | عن سبب] بسبب، ض | وجوده] + يصح [مشطوباً]، ر | من... ١٣٥ وجود] في الهامش، ق ١٣٦ قيل] + له، ر ب ج ي ق ض؛ قلنا، و | يجوز] يصح، و | أن] + يكون [مشطوباً]، ق | مسبب] + آخر [مشطوباً]، ر | واحد] - و ١٣٧ يخل] يخلوا، ي | الحال] - أ | إما] فوق السطر، ق أن] - ج

وقادراً إلى غير ذلك، فإن ذلك مستحيل في حقه جل وعز فإن صفاته الأربع لا تتقدم صحتها على وجوبها من حيث ثبت له تعالى على سبيل الوجوب .
 ١٢٥ وأما السبب فالذي يدل على أن له تأثيراً في صحة المسبب هو أن السبب متى صح وجوده صح وجود مسببه على طريق التبعية له ومتى استحال وجوده استحال وجود مسببه . إذ لو صح وجود مسببه من دون وجوده لقدح ذلك في كونه مسبباً له ومتولداً عنه لأن الطريقة التي بها يعلم أن الشيء مبتدأ غير متولد هي أن يصح وجوده مع عدم ما يقدر كونه سبباً، والطريقة

ه أ غ و ط ش ق د ض ر ب ج ي

١٢٣ فإن ذلك] - ق | مستحيل [بـ، حيل، أ | جل وعز] عز وجل، ر ب ج ق | صفاته [صفاً، أ ١٢٤ تتقدم] يتقدم، ب و؛ ب، ش | على [فـ] فوق السطر، ض | وجوبها] وجودها، ق | ثبت] فوق السطر، ج؛ ثبت، ر؛ ثبت، ب | له] أنه، ي | تعالى] - أ و ١٢٥ يدل] + عليه [مشطوباً]، ق | أن]... صحة] أنه يؤثر في، أ | تأثيراً] تأثير، ج ي ض ١٢٦ وجود] وجوده [صححت]، ج | التبعية] بـ، أ ١٢٧ استحال] صح [صححت]، ي | استحال وجود] في الهامش، ج | مسببه] + على طريق التبعية له، أ و | إذ... مسببه] في الهامش، ش دون وجوده] دونه، ق ١٢٨ مسبباً] سبباً، ط | ومتولداً] متولد، ي | الطريقة] الطريق، ي [أن] - ر ب ج | الشيء] السبب، أ؛ + السبب [نتج]، و ١٢٩ غير] غير، أ | غير متولد] - ب | يصح... ١٣٠ أن] في الهامش، ش | سبباً] + له، ه

- وكذلك فالمؤثر في صحة كون الذوات معلومة هي صفاتها الذاتية على تماثلها ١١٥ واختلافها وتضادها، ولم يمنع تصحيح بعضها لكون الشيء معلوماً من تصحيح البعض الآخر لذلك. فلو قدّمنا أن الذات حصلت على صفتين للنفس لكان المؤثر في صحة كونها معلومة كليهما دون أن يكون المؤثر إحداهما، فكذلك يجب في صفة الله جل وعز الأخصّ وكونه حياً. فبطل ما قاله السائل وصح أن المقتضي يؤثر في صحة المقتضى ووجوبه. وذكرنا ١٢٠ للصحة والتصحيح في صفاته جل وعز الأربع، إنما عيننا به نفي الاستحالة والامتناع لا الصحة المتقدمة للوجوب كصحة الفعل وصحة كون أحدنا عالماً

ه أ غ و ط ش ق و ض ر ب ج ي

١١٥ وكذلك [كذلك، أ | كون] كونه (صححت)، ق | الذوات] -: فوق السطر، ش؛ الذات، ه ق | صفاتها] الصفاتها، أ؛ ١١٦ الشيء] البعض، ط ١١٧ قدّرنا] بُرنا، أ | الذات] الذوات، ي ١١٨ للنفس] للنفس، ق ي | صحة] فوق السطر بقلم آخر، و | كونها معلومة] كونه معلوماً، أ | كليهما] كليهما، ه؛ كليهما، ب؛ + دون (مشطوباً)، ش ١١٩ إحداهما] إحداهما، أ ر ب ج ي | فكذلك] وكذلك، أش؛ بُ، ق | يجب] فوق السطر، ش | صفة الله] صفة الباري، أ؛ صفته، ق؛ + تعالى، و | جل وعز] عز وجل، ر ب ض و ط و؛ تعالى، ش ق ١٢٠ يؤثر] يؤثر، أ؛ مؤثر، ب؛ هو المؤثر، و | يؤثر... المقتضى] في الهامش، ب | وذكرنا] ككنا، ر ١٢١ للصحة] الصحة، أ؛ للصحح، ب (شطبت وصححت) | صفاتها] حقها، و جل وعز] عز وجل، ر ب ج ش؛ تعالى، و ط ي؛ بُ، ق | الأربع] بُ، ق؛ - و | به] بذلك، و | نفي] فوق السطر، غ ١٢٢ الصحة] - ط | للوجوب] على الوجود، ه | أحدنا] الواحد منا، و | عالماً وقادراً] قادراً وعالماً، أ

يجوز أن تكون المؤثر في صحتها وجهين كل واحد منهما لو انفرد لأثر في التصحيح فإذا اجتمعا لم يتغير تأثيرهما . ألا ترى أن المؤثر في صحة كون الشيء مرئياً قد يكون تامة التحيز وأخرى كونه على هيئة مخصوصة كهيئة السواد والبياض وسائر الألوان؟ ولم يمنع تصحيح التحيز لرؤية الجواهر من تصحيح الهيئة المخصوصة لرؤية اللون . فلو قدرنا أن ذاتاً حصلت على صفة الجواهر بكونه متحيزاً وعلى صفة اللون بكونه هيئة مخصوصة لكان المؤثر في صحة كونها مرئية كلتا الصفتين دون أن يكون المؤثر إحداهما إذ لا تخصيص .

هـ أ غ و ط ش ق د ض ر ب ج ي

١٠٨ تكون] يكون، ب و | لأثر] لا أثر، ب (شطب) وصحت؛ لا يقرأ بسبب الصورة المهزوزة، ض ١٠٩ اجتمع] اجتمع، أ | تأثيرهما] تأثيرها، ي | الأ + حب، ب (شطب) وصحت | ترى] في الهامش، ط؛ - ي | المؤثر] مؤثر، ي ١١٠ مرئياً] هوناً، ب؛ لا يقرأ بسبب الصورة المهزوزة، ض | تارة] تارة، هـ؛ تأثيره، ش | التحيز] للتحيز، أ رب | وأخرى] وتارة، هـ رب ج ي | كونه] لكونه، ط؛ - رب ج ي | هيئة] هئات، أ ١١١ الألوان] الأوان، ج | تصحيح] في الهامش، ش | تصحيح التحيز] تصحيح التحيز، أ | التحيز] + له، ب | لرؤية] للرؤية، ي + الجهو [مشطوباً)، ي | الجواهر] الجواهر، أ؛ الجواهر، د ١١٢ المخصوصة] + المخصوصة (مشطوباً)، هـ | اللون] اللون، ز اللون، ي ١١٣ متحيزاً] ت، أ | اللون] الكون، أ؛ اللون، ي بكونه] تكون، و | مخصوصة] مخصصة، أ | المؤثر] مؤثر، ي ١١٤ مرئية] مزينة، ب؛ + كلنا (مشطوباً)، و | كلنا] كلتي، غ ج ش د | إحداهما] أحدهما، أ؛ أحدهما، رب ج ي إذ... تخصيص] في الهامش، غ | تخصيص] تخصص، أ؛ مخصص، و ط

- ١٠٠ قيل له: إن ما ذكرته لا يصح بل هي مؤثرة في صحتها ووجوبها، وذلك لأنه لا مصحح لكونه تعالى موجوداً إلا موجباً من صفته الأخصّ. وكذلك كونه حياً فإن صفته الأخصّ هي المصححة له والموجبة دون أن يكون الوجود مصححاً لذلك. وإلا لزم في الأعراض أن يصح كونها حية لأنها موجودة، وذلك مستحيل، فلم يبق إلا أن يكون الوجود شرطاً في اقتضاء صفته الأخصّ للصفات الثلاث. وكذلك فصفته الأخصّ مصححة لكونه قادراً على جميع أجناس المقدورات وعالملاً بجميع المعلومات، وتصحيح كونه حياً لذلك لا يمنع من تصحيح صفته الأخصّ وإيجابها لذلك، فإن الصفة قد

هـ أرغ و ط ش ق د ض ر ب ج ي

١٠٠ قيل له] في الهامش، ض؛ قيل، أ؛ وقيل له، ي | إن ما] إنما، غ ر ب ي ش ق ض و ط و؛ ما، ج | ووجوبها] ووجوبها، أ ١٠١ لأنه] أنه، ه | لا] فوق السطر، ض | مصحح] يصح، ب (شطب و صححت) | إلا] لا، ض ١٠٢ حياً] + كلمتان مشطوبتان، و | فإن] فإنه، ي المصححة] المصححة، أ | والموجبة] فوق السطر، ز - ب ج ي ١٠٣ لذلك] كذلك، أ | أن يصح] في الهامش، ه | يصح] تصحح، أرض و ١٠٤ شرطاً] في الهامش، ض؛ شرط، و اقتضاء] اقتضى، ب ١٠٥ للصفات] لصفات، ق | للصفات... ١٠٩... التصحيح] في الهامش، ش | وكذلك] ولذلك، أ ق | لكونه] لكونها، ب (شطب و صححت) ١٠٦ المقدورات] فوق السطر، ج | وعالملاً] عالملاً، ر ب ج ي ق | بجميع] + أعيان، ر ب ج ي و ط د ق ض ١٠٧ يمنع] يمنع، ي | لذلك] - ب

الآفات والموانع ووجود المدرك لأن كون الحي حياً هو الأصل لصفات الجملة والمصحح لجميعها لكنه يصح بعضها بشرط وبعضها من دون شرط، فتصحيحه لكونه مدركاً وإيجابه له هو بشرط ما قدمنا لأنه متى ثبت ما قدمنا من الشروط صح كونه مدركاً ووجب ومتى زالت، أو بعضها، استحال كونه مدركاً. ٩٥

ومتى قيل: كيف يصح لكم هذا الإطلاق في جميع المقضيات ومعلوم أن صفة الله الأخص مقتضية لصفاته الأربع من كونه قادراً عالماً حياً موجوداً وليس لها تأثير في صحتها بل إنما تؤثر في وجودها؟

ه أ غ و ط ش ق د ض ر ب ج ي

٩٢ لأن] فان، أ | كون] كـ، أ | الجملة] الجمل، ر ب ج ي ٩٣ لجميعها] لجمالها، و: لها جميعاً، د | لكه] لأكه، ب | يصح] يصح، ق | وبعضها] + لا، ي | من... شرط] لا بشرط ش ق و] شطب و] صحت) ٩٤ فتصحيحه] وتصحيحه، ر ب ج ض | له] - ي | هو] - ب | بشرط] شرط، ر | ثبت] + لنا، و ٩٥ ووجب] و، أ | زالت... بعضها] زال بعضها، أ ٩٧ كيف] في الهامش، ش | لكم هذا] - ق | المقضيات] المقضات، ب ٩٨ صفة] صـ، أ؛ صفات] صحت)، ر | الله] + تعالى، أ و ش ق؛ + جل وعز، د مقتضية] مقتضة، ب | لصفاته] للصفات، ر ج ي؛ - ب | الأربع] الأربع، أ | كونه] - ي عالماً... موجوداً] وعالماً حياً وموجوداً، د ٩٩ إنما] كلمة مشطوبة ومصححة بقلم آخر، و

على الصفة المقتضاة الثابتة لمخالفها ومضادها إلا بعد أن تحصل على
المقتضي، وحصولها على المقتضي يوجب أن تكون الذات الواحدة مضادة ٨٥
لنفسها ومخالفة لها، فكان يجب أن تنقي وأن لا تنقي معاً، وذلك محال،
فبطل أن يكون الوجود مصححاً للصفات المقتضيات. فلم يبق إلا أن يكون
المصحح لها والموجب واحداً، وهو المقتضي، ويكون تصحيحه وإيجابه
لمقتضاه بشرط الوجود، فكان الوجود مصححاً لتصحيح المقتضي لمقتضاه
وإيجابه له، فلا يصحح المقتضي مقتضاه ولا يوجبه إلا بشرط الوجود. ٩٠
وكذلك كون الحي حياً فإنه مصحح لكونه مدرِكاً وموجب له بشرط زوال

هـ أغ و ط ش ق و ض ر ب ج ي

٨٤ على^٢ - ق؛ + هذه، ب | الثابتة^١ - ر ب ج ي | الثابتة... ومضادها^٣، ق
ومضادها^٤ ومضادها^٥؛ أو مضادها، ر ب ي | إلا^٦ + أن^٧ (مشطوباً)، ش ٨٥ وحصولها...
المقتضي^٨ في الهامش، ق | المقتضي^٩ + وجب (مشطوباً)، ي | مضادة^{١٠} فوق السطر، ي
٨٦ لنفسها^{١١} + ومخالفة (مشطوباً)، ج | لها^{١٢} + علي المقتضي (مشطوباً)، و | فكان^{١٣} وكان، ج
أن^{١٤} + لا (مشطوباً)، هـ | تنقي^{١٥} + وأن لا (مشطوباً) ب | وأن^{١٦} أن، ق | وذلك^{١٧} ذلك، ق
٨٧ يكون الوجود^{١٨} تكون الموجودة، ب | الوجود^{١٩} - ق | مصححاً^{٢٠} + كلمة مشطوبية، ي
المقتضيات^{٢١} المقتضاة، أش و؛ المقتضات، ج | إلا أن^{٢٢}، أ ٨٨ واحداً^{٢٣} واحد، ر ب ج ي
ض و ط | ويكون تصحيحه^{٢٤} في الهامش، هـ ٨٩ فكان... الوجود^{٢٥} - ط | مصححاً^{٢٦}
مصحح (صححت)، و؛ + بشرط (مشطوباً)، ج ٩٠ فلا^{٢٧} ولا، هـ | ولا يوجب^{٢٨} ويجه، ش
يوجب^{٢٩} + له (مشطوباً)، غ ٩١ مصحح^{٣٠} يصحح، أ

ثم لا يخلو إما أن يكون الوجود مصححاً للمقتضيات أو لا يكون مصححاً لها بل إنما يكون شرطاً في تصحيح المقتضي وإيجابه لها. محال أن يكون مصححاً لها لأنه كان يلزم أن تصح جميع المقتضيات على كل ذات موجودة حتى تكون الذات الموجودة تصح أن تكون متحيزة وأن تكون بصفة الحركة ٨٠ وبصفة السكون وبصفة اللون وسائر الصفات المقتضاة لحصول المصحح لجميع ذلك لها وهو الوجود. وذلك محال لأنه يؤدي إلى أن الذات تصح أن تكون بصفة مخالفتها وضدها، ومحال انقلاب الجنس على الذوات لأنها لا تحصل

هـ أ غ و ط ش ق و ض ر ب ج ي

٧٧ يخلو] يخلوا، ب ج ي ش ض و | أن] - و | الوجود... ٧٨ يكون^٢] في الهامش، ض مصححاً^١] + مصححاً (مشطوباً)، و | للمقتضيات] للمقتضيات، ش: لمقتضياتها (صححت)، ي مصححاً لها] - و ٧٨ لها^١] - هـ؛ بها، ب | لها بل] †، أ | إنما... محال] - أ | المقتضي... لها^٢] مصحح المقتضيات (شطبت وصححت في الهامش)، ض | محال] + محال (فوق السطر بقلم آخر)، ر | أن] فوق السطر، ض | يكون^٢] + الوجود، أ؛ + كلمة مشطوبة، ي ٧٩ لها] مشطوباً + للمقتضيات (فوق السطر)، هـ | كان] فوق السطر، ش | تصح] يصح، ش ض و؛ تصحيح، ي | على] - ر ب ي | موجودة] - جو-: فوق السطر، ق ٨٠ الذات] الذوات، و ط | الموجودة] الموجود، ي ٨١ اللون] الكون أ، ض (صححت فوق السطر) | المقتضاة] المقتضيات، ش ق ض و ط ٨٢ لها] - أ؛ فوق السطر، ش | يؤدي] فوق السطر، ق | الذات... تكون] تكون الذات، ر ب ج ي ٨٣ بصفة] + منصفة (فوق السطر بقلم آخر)، و | بصفة مخالفتها] بـ † مخالفاً، أ مخالفتها] + في (مشطوباً)، غ | الجنس] الأجناس، ر ب ج ي | لأنها] - ب

السواد، ولما ثبت من أن المدركات لا تدمرك إلا عند الوجود وإلا كان يجب أن تدمرك الأصوات والآلام وسائر المدركات قبل وجودها وبعد عدمها، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك، فإننا نعلم أننا لا ندرك الصوت في الثاني من وجوده ٧٠ كما أدركناه في الأول، وكذلك أحدنا لا يدرك الألم في حال صحته كما كان يدركه في حال مرضه، ولما ثبت من أن الجواهر المدومة لا تشغل الأحياء في حال العدم وإلا لزم أن تكون جميع الجهات مشغولة لأن الجواهر المدومة لا نهاية لها، فكان يجب أن لا يصح من أحدنا التصرف في الجهات لامتناع التداخل على الأجسام ومعلوم خلاف ذلك. فلم يبق إلا أن تقتضي ٧٥ مقتضياتها بشرط الوجود.

ه أ غ و ط ش ق و ض ر ب ج ي

٦٨ من - ق | إلا - ي | يجب [ي]، أ ٦٩ تدرِك [تدرِك]، و | والآلام والألم، رج ي عدمها [وجودها]، أ ٧٠ فإننا + لا، أ | أنا [أنا]، ر (صححت بقلم آخر) ب ج ٧١ كما + كان (مشطوباً)، ي | أدركناه [أدركنا]، أ | كان - ش ض و ط ٧٢ يدركه [يدرك]، ج | من - ض | الجواهر المدومة [الجواهر المدوم]، أ؛ الجوهر المدومة، ق | تشغل - ب | الأحياء الحيز، ق ٧٣ حال [حالة]، ر ب ج ض | تكون [يكون]، و | جميع [فوق السطر]، ق؛ بياض في ب | المدومة [المدوم]، ر ٧٤ فكان [فكا]، أ | يجب... [يصح] يصح أن لا يجب، ق التصرف [التصرفات]، ش ض ٧٥ على [في]، و ط | فلم [لم]، ب | أن [أن]، أ | تقتضي + المقتضيات، ق ٧٦ مقتضياتها + [...] [كلمة لا تقرأ بسبب الصورة المهزوزة]، ض

لحصول المقتضاة الموجبة لذلك، ولوجب أن تدرك المدركات في حال العدم
 لحصول المقتضاة التي تدرك عليها في العدم، ولوجب أن تشغل الجواهر
 المدومة الجهات لحصول المقتضاة وهي التحيز لها في العدم. وذلك لا يجوز لما
 ثبت من أن العلل لا توجب إلا بشرط الوجود والاختصاص الذي هو فرع
 عليه. وإن المتضادات لا تتضاد في العدم وإلا لزم وجود ما لا يتناهى من
 البياض لعدم ما لا يتناهى من السواد، وكذلك في سائر المتضادات، ولوجب
 أن يكون الجسم كائناً في جهتين لعدم الكون في ثلاثة وأن يكون أحمر أبيض لعدم

٦٥

هـ أ غ و ط ش ق و ض ر ب ج ي

٦١ [لحصول] بحصول، ق؛ +الصفة، ر ب ج ي ش ق و ط | الموجبة... ٦٢ [المقتضاة] - ق
 | حال] فوق السطر، ش؛ حالة، و ط | العدم] العدل (صححت)، ي ٦٢ [لحصول] بحصول، ط؛
 +الصفة، ش ض و (في الهامش) | التي... عليها] في الهامش، ض | في] + حال، ق ض
 (مشطوباً) | العدم] + بحصول الصفة المقتضاة التي تدرك عليها في حال العدم، ق | ولوجب] لوجب،
 ق؛ ولووجب، ي ٦٣ [المدومة] + في، ب | الجهات] + في حالة العدم، و؛ + في حال العدم، ط
 | لحصول] + بصفة (فوق السطر بقلم آخر)، و؛ +الصفة، ق | لحصول... لها] فوق السطر، ض
 المقتضاة وهي] المقتضاة هي، ر | لها] بها، ب | في] + حالة، ق؛ + حال (مشطوباً)، ض
 ٦٤ [ثبت] بينا، أ | من] - ض ٦٥ [المتضادات] المتضاد، ش (صححت) ق | تضاد] تضاد ر
 ب ي و | في] + حال، ق و | العدم] + وذلك لا يجوز، ب ٦٦ [البياض... من] في الهامش،
 ش | لعدم] لعدم، ر | في سائر] - ق | ولوجب... يكون^١] ولوجب (مشطوباً)، ض؛ ولزم أن
 يكون، ش ق ض (في الهامش) ٦٧ [الجسم] + أن يكون (مشطوباً)، ض | جهتين] جهتين، أ
 لعدم^٢] لعدم، ي | الكون] أن يكون، ر ب ج ي | ثلاثة] الثالثة، ر ب ج ي؛ ثلاثة
 (صححت)، و | يكون^٣] + الجسم، و

يكون المؤثر في صحة الفعل ووقوعه أمراً واحداً وهو الفاعل لاختصاصه
بكونه قادراً.

- ٥٥ وأما المقتضي فالذي يدل على أنه مؤثر في صحة المقتضى ووجوبه هو أن
المقتضى هو الصفات الذاتية فإنها تقتضي صفات أخر تدرك عليها المدركات
وتؤثر لأجلها الذوات المؤثرة، وكون الحي حياً فإنه يقتضي كونه مدركاً لصفات
الذوات تقتضي مقتضياتها بشرط الوجود. إذ لو اقتضتها من دون شرط
الوجود لوجب في العلة أن توجب الصفات في حال العدم لحصول الصفة
المقتضاة التي لأجلها توجب في حال العدم، ولوجب تضاد الأضداد في العدم.

ه أ غ و ط ش ق و ض ر ب ج ي

٥٣ في [+ صفة (مشطوباً)، ه؛ + كونه محتزكاً أمراً (مشطوباً)، ش | ووقوعه] وقوعه، ب؛ وفي
(فوق السطر) وقوعه، د | واحداً واحد، ي ٥٥ أنه] أن، ب | مؤثر] المؤثر، ر ب
ووجوبه... ٥٦... المقتضي] - أ ٥٦ المقتضي] المقتضى، و | هو] هي، ط | الصفات] كالصفات، ه
| المدركات] - أ ٥٧ وتؤثر] ويؤثر، ب | لأجلها] + الذوات (مشطوباً)، د | الذوات] - ب
وكون] وككون، ه | فصفات] كصفات، ط؛ وصفات، ي ٥٨ الذوات] + الذاتية، ق و
٥٩ الصفات] صفات، ب | حال] حالة، ق | لحصول] بحصول، ق ٦٠ التي... ٦١... المقتضاة] في
الهامش، ض | حال] حالة، و ط | ولوجب] ولولا (صححت)، ج | الأضداد] في الهامش، ج
| العدم] العدل، أ؛ حالة العدم، ق

٤٥ قلنا: لأن الصفة إما أن تعلم من النفس أو لا تعلم من النفس. فإن لم تعلم من النفس ولا كانت الذات مدركة عليها لم يكن بدّها لها من حكم يستدل عليها به، ولا شك أنه لا يُعلم من النفس الصفة التي ذكر السائل ولا تدرك الذات عليها ولا حكم يُستدل به عليها، فلا يجوز إثباتها لأن إثبات ما لا طريق إلى العلم بالذات عليه من الصفات يفتح باب الجهالات ويقضي أن لا يوثق بالمؤثرات وتأثيرها فيما تؤثر فيه لأنه يجوز على هذا القول أن تكون الحركة مؤثرة في صفة لا طريق إلى العلم بالذات عليها وأن يكون المؤثر في كونه متحركاً أمراً لا سبيل إلى العلم به ونحو ذلك من الجهالات. فلم يبق إلا أن

ه أ غ و ط ش ق و ض ر ب ج ي

٤٥ [لأن] [إن، و | الصفة] + لا تخلو، و | من النفس^٢ - ض و ط؛ فوق السطر، و ٤٦ النفس] + الصفة التي ذكر السائل (مشطوباً)، و | الذات] - ي | يكن] - ب | بدّها لها] [بها، أ؛ بد، ه؛ لها بد، ش و | لها] فوق السطر، ق ٤٧ عليها به] به عليها، ض و | ولا... ٤٨... عليها^٣ في الهامش، ض | أنه... يعلم] أنا لا نعلم، أ؛ أنها لا تعلم، و | الصفة] + كلمة مشطوبية، ي | ذكر] ذكرها، ي | ولا تدرك] وتذكر، ب ٤٨ الذات] [ب، أ | به] بها (صححت)، و | فلا] ولا، ض و | لأن] لا أن، ط ٤٩ طريق] + إليه (مشطوباً)، رج | إلى... بالذات] في الهامش، ش العلم] + به (مشطوباً)، ض | من... ٥١... بالذات] في الهامش، ج | الجهالات] الجهالات، ب ويقضي] - ب ٥٠ فيما] في ما، ض و | لأنه] + لا، أ و (مشطوباً) | تكون] [تكون، أ ٥١ في^٤ + كونه متحركاً (مشطوباً)، ق | إلى] + انه (مشطوباً)، ب؛ إلى، ض | كونه] كونه الجسم، ش ٥٢ متحركاً] متحركاً، ج ش ض و ط | أمراً] أمر، ر ب ج ي ش | سبيل] [بيل، أ؛ طريق، ق ض | الجهالات] الجهالات، ب

الأفعال ليست بمدركة. وكذلك الكلام في كونه مدرَكًا في أنه لا تأثير له في وقوع الأفعال وصحتها لأن كونه مدرَكًا لا يتعلق إلا بالمدرَكات وأكثر الأفعال يستحيل إدراكه، ولأن كونه مدرَكًا واقف على وجود المدرَك، فكيف يقف وجود الفعل المدرَك عليه؟ ولأن الحين يشتركان في كونهما مدرَكين ويتفاوتان في صحة الأفعال ووقوعها. فصح إذاً أن الفاعل إنما أثر في صحة الفعل ووقوعه لكونه قادرًا عليه.

ومتى قيل: لمَ قلتُم أن أحوال الحي ليست إلا ما ذكرتم حتى يتم لكم أنه إذا بطل تأثيرها في وقوع الفعل لم يبق سوى كونه قادرًا؟ وما أنكرتم من ثبوت صفة زائدة على ما ذكرتم وهي المؤثرة في ذلك؟

هـ أ غ و ط ش ق و ض ر ب ج ي

٣٦ ليست [وليست، ب | ليست... ٣٨ الأفعال] في الهامش، ش | في أنه] فإنه، رش ق ض و؛ - ط | في... ٣٧ مدرَكًا] في الهامش، و | له] - أ ٣٨ يستحيل [تستحيل، ب | إدراكه] إدراكها، ج و ط ض؛ + له، ط؛ - ر ب ي | ولأن] لأن، أ | واقف] يقف، أ؛ وقف، ب؛ يقف، غ ش ض | المدرَك] المدرَكات، ر ب ج ي ض و ط ٣٩ يقف] فوق السطر، ج؛ + في (مشطوبًا)، ب | الفعل] - هـ | ولأن] + الفعل (مشطوبًا)، ط | الحين] + في الشاهد، و ٤٠ ويتفاوتان] يتفاوتان، أ | فصيح] فيصح، ق | أن] فوق السطر، ب | الفاعل] الفعل، ي أثر] يؤثر، ض و ي ٤١ عليه] يقف، أ؛ - ش ض ٤٢ أنه] لانه (صححت فوق السطر)، و ٤٣ في] + صحة، ي | لم يبق] سو، ب؛ + شيء، هـ | وما] وأما، ي | أنكرتم] أنكروا، أ ٤٤ صفة] + له، غ (مشطوبًا) ض و ط؛ صفات، ر ب ج | المؤثرة] المؤثر، و

٣٠. الفعل كما ذكرنا من قبل، وكونه معتقداً وظاناً يرجعان إلى الدواعي، وقد بينا أنه لا تأثير لها في ذلك، وكذلك كونه مريداً. وأما كونه كارهاً فإن منع من وقوع الفعل وإلا لم يجوز أن يؤثر فيه. وكونه متفكراً لا تأثير له في ذلك لصحة الأفعال ووقوعها من القديم مع استحالة التفكير عليه. وكونه مشتتياً ونافراً لا يؤثران في ذلك لما نعلمه من أن القديم جل وعز تصح منه الأفعال وإن استحال كونه مشتتياً ونافراً، ولأن كونه مشتتياً ونافراً يتعلقان بالمدركات فقط وأكثر
- ٣٥

ه أ غ و ط ش ق و ض ر ب ج ي

٣٠ ذكرنا] قدمنا (صححت فوق السطر)، و | معتقداً وظاناً | وظاناً ومعتقداً، ش ق | وظاناً أو ظاناً، ه؛ وضاناً، ب ض | الدواعي] الداعي، ج ٣١ وأما] فأما، ط د | فإن] فانا (صححت)، ق | فإن... ٣٢ يجوز] فإن منعها من وقوع الفعل وإلا لم يجوز؛ وفي الهامش: أظنه [فإنه] منع من وقوع الفعل فلا يجوز، ط ٣٢ وقوع] وجود، ه ش (شطب) (صححت) | الفعل] الفعل، أ | لم] + يقع (شطب)، ق | يجوز] نحو (صححت بقلم آخر)، ب | يؤثر] يكون مؤثراً، ش ق ض | متفكراً] متفكراً، ه | له] لها، و ٣٣ القديم] + سبحانه، ه؛ + تعالى، ش ض و وط؛ † ق [مع] معا، ب | استحالة] استحال، ق | التفكير] الفكر (صححت في الهامش + نخ)، ض؛ الفكرة، ر ب ج ي | عليه] - ط؛ + سبحانه رج ي؛ + تعالى، ب ٣٤ في ذلك] - ر ب ي نعلمه] يعلمه، ب؛ نعلم، ض | أن] فوق السطر، غ و | جل وعز] عز وجل، ه ق ض د؛ - ر؛ تعالى، ب ج ي | تصح] يصح، ب | تصح... الأفعال] يصح منه الفعل، ض | منه] + وكونه (مشطوباً)، ش | وإن] مع (شطب) (صححت فوق السطر)، ش ٣٥ ولأن... ونافراً] في الهامش، ق و | يتعلقان] متعلقان، ج | بالمدركات] † بالمدركات، أ

منه بصفة لم يشاركه فيها من تعذر عليه وهي أنه قادر على الحمل دون الآخر. فإذا كانت صحة الفعل تثبت بثبوت كونه قادراً وتزول بنزوله عرفنا أنه المؤثر فيها دون غيره. وكذلك فوقع الفعل يجب أن يكون المؤثر فيه كونه ٢٥ قادراً دون أن يكون المؤثر فيه الإرادة وما يتصل بها من الدواعي لما نعلمه من أن الساهي والنائم تقع منهما الأفعال من دون داعٍ ولا إرادة، فعرفنا حينئذ أن المؤثر في صحة الفعل ووقوعه هو كونه قادراً لأن سائر صفات الحي لا تأثير لها في ذلك لأن كونه حياً مما لا يتعلق بالغير ولأنه قد يكون حياً ولا يصح منه

ه أ غ و ط ش ق د ض ر ب ج ي

٢٣ من [أن، ر] (صححت بقلم آخر) ب [وهي] وهو، ق [وهي... قادر] وهـ، أ [أنه قادر] أنه قادراً (صححت)، ج؛ كونه قادراً، ش ق ض؛ + عالماً (مشطوباً) ق [قادر] قادراً، ي ٢٤ وتزول] و-: فوق السطر، ه [عرفنا] عرف، أ؛ علمنا، ب ٢٥ أنه، أن، ب [فيها] هـ، أ [فوق] وقوع، ش (صححت) ض و د [كونه... فيه] - ب ٢٦ نعلمه يعلمه، ب ق [من] - ش ٢٧ أن^١ فوق السطر، ر ط؛ - ب ج [والنائم] فإنها، ر ب ج تقع... الأفعال] يقع منهم الفعل، ض [دون] فوق السطر، ر [داع] داعي، أ ب ج ش ق د و؛ دواعي، ر ض [ولا إرادة] وإرادة، ق [فعرنا] فعـ، أ؛ فعرقت، ب [حينئذ] - ب د أن^٢ - ق ٢٨ صحة... هو] في الهامش، ش [ووقوعه] - د [هو] - أ ر ب ج ي قادراً [درا، ر [الحي] الحـ، أ ٢٩ كونه] كون الحي، د [مما] - ه؛ فيما، ب [مما... حياً] في الهامش، ب [لا] - ي [يتعلق] بالحر (مشطوباً)، ش [منه] فوق السطر، ش

لو لم يكن قادراً عليه بل كان عاجزاً عنه لما صح منه وقوعه لما نعلمه من أن الحيين في الشاهد إذا حاول أحدهما حمل ثقيل صح منه وقوعه ومتى حاول ذلك الآخر تعذر عليه، فإنه يجب أن يكون بين من صح ذلك منه ومن تعذر ذلك عليه مفارقة وله عليه مزية. إذ لو لم يكن بينهما مفارقة ولا لأحدهما على الآخر مزية لما كان أحدهما بصحة الفعل أو تعذره أولى من الآخر لأنهما حينئذ مشتركان في جميع الوجوه من حيث هما جسمان وحيان إلى غير ذلك ولم يختص أحدهما بصفة دون الآخر. فيجب إذن أن يختص من صح ذلك

ه أ غ و ط ش ق و ض ر ب ج ي

١٦ عنه] في الهامش، ش | منه] - ر ب ج؛ فوق السطر، ش | وقوعه] + وذلك، ي | لما] + م، ق | نعلمه] نعلم، ر؛ يعلم، ب ج ق؛ + في الشاهد، ي | من] فوق السطر، ش | من [أن] أن، ر ج؛ - ب ١٧ حمل ثقيل] حملاً ثقيلًا، ق و (صححت في الهامش) ١٨ تعذر] - ر: فوق السطر، ط | عليه] + مفارقة (مشطوباً)، ق | يجب أن] - ر ب ج | أن يكون] في الهامش، ش | يكون] يكن، ج | من] فوق السطر، ض | ذلك منه] منه ذلك، ب ض و ط ومن] وبين من، ه ر ق ض ١٩ ذلك] - ر ب ج ي ض و ط؛ في الهامش، ش | ذلك عليه] ذلك عليه، د | وله عليه] ولأحدهما على الآخر، و | إذ... ٢٠ مزية] في الهامش، غ + لولاها (فوق السطر) | مفارقة] مفارقة، ر ٢٠ الآخر مزية] فوق السطر، ض | أو تعذره] والآخر بالتعذر، ر ب ج؛ ولا بتعذره، ق؛ وتعذره، د ٢١ مشتركان] يشتركان، ق | هما] أنهما، ش ق ض و | جسمان وحيان] حيان وجسمان، د | وحيان] حيان، و ٢٢ ولم] فلم، ط | فيجب] + أن يكون (مشطوباً)، ق | فيجب... ٢٤ الآخر] في الهامش، ه | إذن] فوق السطر، د | ذلك منه] منه ذلك، ط؛ + ذلك، و

فيه فهو الفاعل . وإن لم يجز ذلك فيه فلا يخلو إما أن يكون له تأثير في وجود الذات أو لا يكون له تأثير في ذلك بل إنما تأثيره في أمر نرائد على الوجود فالأول السبب والثاني المقضي .

١٠

والكلام في هذا النوع من المؤثرات يقع في موضعين، أحدهما في أنها مؤثرة في التصحيح والإيجاب معاً، والثاني في أن الفاعل يجب تقدم تصحيحه على إيجابه وأن المقضي والسبب بخلافه .

الكلام في النوع الأول

فأما الكلام في الفصل الأول فالذي يدل على أن الفاعل مؤثر في صحة فعله ووقوعه فالأن الفاعل إنما صح منه فعله ووقع من جهته لكونه قادراً عليه . إذ

الكلام في الفصل الأول

١٥

هـ أ غ و ط ش ق و ض ر ب ج ي

٨ فيه^٢ - هـ ر | فهو^٣ فـ، أ | فيه^٢ - و | فلا | ولا، ط | يخلو | يخلو، ر ب ج ي ش ق ض | له تأثير | تأثيره، ق | وجود | وجوب، ب ط ٩ الذات | الذوات، غ و | أو... ذلك] - ي | لا | + صح (مشطوباً)، ق | بل إنما | بـ، أ؛ + يكون، ر ب ج ق و ١٠ المقضي] + المقضيا (فوق السطر) + والسبب بخلافه، ب ١١ في^٢ من، أي | في^٤ - أ ب ض ١٢ التصحيح والإيجاب | الإيجاب والتصحيح (صححت)، ض | في] - ر ب ج؛ فوق السطر، ش | أن | + الفعل (مشطوباً)، و ١٣ المقضي] المقضيا (صححت فوق السطر)، ب ١٤ فأما | أما، ق | الفصل^٢ الموضوع، و | على | + ذلك (مشطوباً) ش | مؤثر | يؤثر، هـ ي؛ مؤثر، ب | في^٢ + الصفة (مشطوباً)، ي | صحة فعله | صـ، أ ١٥ ووقوعه... فعله] - ب | فالأن | هوأن، ط | صح | يصح، ج ي ش و | صح... جهته] يصح فعله من جهته ووقوعه منه، ض | ووقع | ويقع، ي | عليه] - ر ب ج | إذ... ١٦ | بل | بل لو، هـ

(٤)

باب فيما يختص به كل واحد منها من التأثير

باب فيما يختص به
كل واحد منها من
التأثير

اعلم أن هذه المؤثرات منها ما يكون تأثيره في التصحيح والإيجاب معاً ومنها ما يكون تأثيره في الإيجاب دون التصحيح ومنها ما يكون تأثيره في التصحيح دون الإيجاب ومنها ما يكون تأثيره في الاستمرار^١ على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة. أما ما يكون تأثيره في التصحيح والإيجاب معاً فثلاثة، الفاعل والمقتضي والسبب. وبيان أنها ثلاثة أن ما يؤثر في التصحيح والإيجاب لا يخلو إما أن يجوز تراخي إيجابه عن تصحيحه أو لا يجوز ذلك فيه. فإن جاز ذلك

هـ أ غ و ط ش ق و ض ر ب ج ي

٤، ١ باب + القول، ي | فيما | ما، ش و | واحد | فوق السطر، ض | منها | فوق السطر بقلم آخر، أ؛ - ر ٢ التصحيح والإيجاب [الإيجاب والتصحيح، ق | معاً] - و ٣ التصحيح [التصح، ق ٤ تأثيره] - ق | وتيرة [طريقة، هـ (شطب) وصحت) و ٥ أما | فأمأ، أ | التصحيح والإيجاب [الإيجاب والتصحيح، ق | معاً] مع، و ٦ وبيان [وأما بيان ق؛ + ذلك، ي | أن ما | إنما، غ أ ر ب ج ي ش ق ض و و | يؤثر [يؤثر، أ؛ تؤثر، ر ب | والإيجاب] + انها، و؛ + معاً، و | يخلو [يخلو، ب ج ي ش ق ض ٧ أن] + تؤثر (مشطوباً)، ر | إيجابه [وجوبه، أ عن] على، ب | يجوز [تراخي (مشطوباً) هـ | ذلك فيه] - ض؛ ذلك، ي | ذلك فيه] - و

^١ يعني مرجح تمت، حاشية و

ليست كذلك فإنه لا يجوز ثبوتها بدون تأثيرها ولا أن يقف تأثيرها على شرط يثبت وجودها بدونها.

والفرق بين الشرط وبين سائر ما تقدم أن الشرط لا تأثير له سوى في تصحيح الأحكام والصفات دون إيجابها، فيفارق بذلك جميع ما تقدم.

والفرق بين الداعي وبين ما تقدم هو أن الداعي لا تأثير له في وجوب وجود ٣٥ الفعل الذي يفيد استحالة خلافه ولا في صحته وإمكانه. بل إنما يستمر عنده وقوع الأفعال والتصرفات عند سلامة الحال فيقع الفعل بحسب الداعي وينتفي بحسب الصارف ويستمر ذلك فيه على وتيرة مستمرة < عند السلامة >. فهذه طريقة القول في تمييز بعضها من بعض.

ه أ غ و ط ش ق و ض ر ب ج ي

٣١ فإنه [إذا (صححت في الهامش)، و | ثبوتها] وجودها (صححت فوق السطر)، و | يقف] في الهامش، ط ٣٢ يثبت... ٣٣ الشرط] - ي ٣٣ وبين سائر] وسائر، ر و ق | سائر] فوق السطر، ه | تقدم] + هو، ط و | في] فوق السطر، ش ض؛ - و ٣٤ تصحيح] تأثير (صححت فوق السطر)، و | الأحكام] + وتصحيحها (مشطوبا)، ٣٥ هو] - ش | في] - ي | وجوب] - ط؛ + تقدم، و ٣٦ يفيد] يقتضي، ق | إنما] - ش ٣٧ الحال] الأحوال، ر ب ج ي فيقع] يقع، أ | الداعي] + وينتفي بحسب الداعي، ب ٣٨ فيه] فوق السطر، ه ش؛ تحت السطر، أ؛ - ي | وتيرة] طريقة واحدة ووتيرة، و | مستمرة] واحدة، ق و؛ واحدة مستمرة، ي | عند السلامة] - ه؛ عنه، أ؛ في الهامش، ش

المعلول دون صحته، وهو وإن شارك الفاعل في أن كونه الفاعل قادراً هو
 المؤثر في صحة المقدور ووجوبه كما أن المقتضي يؤثر في صحة المقتضى
 ٢٥ ووجوبه، فهو يفارقه من وجه آخر وهو أن الفاعل يجب تراخي وجوب تأثيره
 عن صحته وإمكانه والمقتضي لا يجوز تراخي وجوب تأثيره عن صحته
 وإمكانه بل متى صح تأثيره وجب ومتى لم يجب استحال. ولهذا فإن كون
 الجوهر متحيزاً لما لم يجب في حال عدمه استحال ومتى صح في حال وجوده
 وجب. ويفارق العلة من وجه آخر وهو أن المقتضي قد يثبت ولا يثبت
 ٣٠ تصحيحه للمقتضى ولا إيجابه له لعدم الشرط في تصحيحه وإيجابه له، والعلة

ه أ غ و ط ش ق د ض ر ب ج ي

٢٣ وإن] ان، ق | شارك] يشارك ب | أن] - ط ق، في الهامش، ش، تحت السطر، و؛ فوق
 السطر، د | قادراً] + هو المؤثر (مشطوباً)، ش ٢٤ المقتضي... المقتضى] المقتضى يؤثر في
 المقتضى، ب ٢٥ فهو يفارقه] فهو يفارق، ض؛ يفارقه، و ٢٦ وإمكانه] وإيجابه، ر (صححت
 فوق السطر) ب | والمقتضى... ٢٧ وإمكانه] في الهامش، ه د | تراخي] في الهامش، ش
 ٢٧ متى] + اذ (مشطوباً)، ش | تأثيره] في الهامش، ش | ولهذا] فهذا، أ ٢٨ حال] حالة، ي
 | وجوده] وجوبه، أ ب ٢٩ يثبت] ثبت، ر ب | يثبت] + صحته (مشطوباً)، ج
 ٣٠ للمقتضى] للمقتضى، ب | ولا] + يثبت، ض ي | له] فوق السطر، ش؛ - ق

١٥ يمكن هناك مانع، والثاني أن السبب متى لم يجب^٨ حصول مسببه استحال حصوله لأنه مؤثر على طريق الإيجاب فمتى صح تأثيره وجب ومتى لم يجب استحال. والمانع هو الذي يزول عنده وجوب تأثيره وصحته ومتى نزال المانع صح تأثيره ووجب. وليس كذلك الفاعل فإنه قد ثبت إمكان تأثيره وصحته وإن لم يجب في حال صحته تأثيره.

٢٠ والفرق بين المقتضي وبين ما تقدم هو أن المقتضي ليس بذات بل هو صفة فيفارق الفاعل والعلة والسبب فإنها ذوات. ويفارق من وجه آخر وهو أن المقتضي يؤثر في صحة المقتضى وفي وجوبه فيفارق العلة فإنها تؤثر في وجوب

هـ أغ وش ق وض رب ج ي ١٧ عنده أول ط

١٥ أن - ي | متى [فوق السطر، ز منا، ب | يجب] يحصل (صححت)، و | حصول... ١٦... يجب [في الهامش، ج ١٦ حصوله] مشطوباً + وجوده (فوق السطر)، و | مؤثر] يؤثر، ض طريق [تق، أ ١٧ ومتى] و [تق، أ ١٨ يثبت] ثبت، أش ق ض و؛ + ثبت (فوق السطر)، ب | وصحته - ط ١٩ تأثيره] فوق السطر، غ ٢٠ وبين - بين: فوق السطر، ض | بل] وإنما، ق ٢١ فيفارق] ففارق، ض | والعلة والسبب] للعلة والسبب، أ؛ والعلة والسبب، ز والسبب والعلة، وط ق د | ويفارق] وتفارق، ب ٢٢ صحة] في الهامش، ش | وفي وجوبه] ووجوبه، رب ش (صححت) ق | في [تق، أ | وجوب] + المقتضى (مشطوباً)، هـ

^٨ أي نفسه، ر

وجب ومتى لم يجب^٦ استحال. فأما العلة فإنما تتميز من السبب من حيث أن العلة لا يجوز أن توجد بدون معلولها من حيث هي توجبه لما هي عليه في ذاتها، وما هي عليه في ذاتها ثابت في جميع أحوال الوجود، والسبب يجوز وجوده بدون وجود مسببه عند بعض الموانع^٧ ومن حيث أنها توجب الصفة وهو يوجب الذات. واعلم أن السبب وإن صح وجوده بدون وجود مسببه فإنه يفارق المؤثر على سبيل الصحة والاختيار من وجهين، أحدهما أنه لا يصح وجوده دون مسببه إلا لمنع والفاعل يصح وجوده دون فعله وإن لم

ه أ غ و ش ق د ض ر ب ج ي

٨ فأما [وأما، ض | فإنما] فهي، ض؛ فإنها، ر؛ فأولها، ب | تتميز [تتمي، أ؛ تتميز، د؛ تتميز، ب | من] عن، ه ش ق ض | السبب [بسبب، أ | حيث] - ي ٩ هي [هي] - ج توجبه [موجبة، ق د ي | هي] + عليها (مشطوباً)، ي | في] من، ج | في ذاتها [ذاتها، أ ١٠ وما... ذاتها] هو (صححت في الهامش)، ق؛ - ي | ثابت] حاصل، ر ب | أحوال الوجود [الأحوال، ر ب | يجوز]، ر ١١ بدون] دون، ب | وجود] في الهامش، د | عند] عن، ر | ومن] من، ش | توجب [تجب، أ | الصفة] صفة أو حكم، ض ١٢ أن] بأن، ض | وإن] فوق السطر، ش | وجود] فوق السطر، و ١٣ فإنه + كلمة مشطوبية، ي | سبيل] طريق، ق د | والاختيار [اختيار، ر | أنه] أن، ب ١٤ لا] - ي | يصح] يجوز ش ض (صححت فوق السطر)؛ + يجوز (فوق السطر)، د | دون] بدون، غ ر ب ي ض و؛ + وجود، ر ب و د | إلا لمنع] في الهامش، غ | لمنع] بمنع، و | دون] بدون، و، من دون، ي

^٦ أي يصح، حاشية ر | ^٧ المانع كالعائقة، حاشية ض

(٣)

باب في تمييز بعضها من بعض

باب في تمييز بعضها
من بعض

اعلم أن الفاعل يميز عن غيره من المؤثرات بكونه مؤثراً على طريق الصحة والاختيار. ومعنى ذلك أنه يجوز تراخي وجوب تأثيره عن جوازه وصحته بل يجب تراخي ذلك فيمكنه أن يفعل وأن لا يفعل ولا يجب عند إمكان أن يفعل كونه فاعلاً ومؤثراً لا محالة. والمؤثرات على طريق الإيجاب إنما تميز من المؤثر على طريق الصحة والاختيار بكونها مؤثرة على طريق الإيجاب، ومعنى ذلك أنه لا يجوز تراخي وجوب تأثيرها عن جوازه وصحته بل متى صح تأثيرها

هـ أغ وش ق دض رب ج ي

٣، ١ في [بني، أ؛ - ي ٢ يميز] مميّز، أ | عن [من، غ؛ على، ق | بكونه] لكونه، أ، فكونه، ب | مؤثراً [مؤثر مؤثر، ي | طريق] سبيل، هـ و ٣ ذلك [- رب | يجوز] يجب (صححت)، ز + من، ي | تراخي [أن يتراخي، ر | وجوب] في الهامش، ش | عن [على، ب ٤ تراخي] فوق السطر، هـ | أن [في الهامش، ق | وأن] - أن: فوق السطر، ض؛ [بأن، أ يجب] + الا، ي | إمكان [إمكانه، أ و ٥ ومؤثراً... محالة] في الهامش، ض | إنما [بما، ب إنما... الإيجاب] في الهامش، د | تميز [يتمييز، ب | من] عن، ض؛ + من، ق ٦ طريق [سبيل، رب | بكونها] بكونه، ض | مؤثرة [مؤثراً، ي ٧ لا] فوق السطر، ض | تراخي [في الهامش، ز - ب | تأثيرها] في الهامش، ش

والمقتضي هو ككون الجوهر جوهرًا فإنه يجب للجوهر لأجل كونه جوهرًا عند الوجود كونه متحيزًا، وكذلك كون الحي حياً فإنه يجب للحي عند زوال الآفات والموانع ووجود المدرك لأجل كونه حياً كونه مدركاً. والشرط كالوجود فإنه شرط في اقتضاء كون الجوهر جوهرًا كونه متحيزًا وكوجود المدركات فإنه شرط في اقتضاء كون الحي حياً كونه مدركاً وكذلك زوال الآفات والموانع. والدواعي هي التي يستمر ويجب وجود الأفعال والتصرفات بحسبها وذلك ظاهر في أفعالنا وأفعال البريء تعالى. فهذا هو الكلام في حقائقها.

ه أ غ و ش ق د ض ر ب ج ي

٢٨ هو] - رب | ككون] كون، ج ي | يجب] يوجب، أ و (صححت) د | للجوهر] الجوهر، أ | لأجل كونه] - ق ٢٩ كونه] وكونه ب | متحيزًا] متحيز، ق | كون] - ب | يجب] يوجب، أ و (صححت) ٣٠ ووجود] و-: فوق السطر، ن وجوب، ب | كونه حياً] في الهامش، أ | كونه مدركاً] - ب | كالوجود] الوجود، ش | كالوجود... ٣١ شرط] في الهامش، ق ٣١ شرط] يُشرب | اقتضاء] اقتضى، ج | كون... ٣٢ اقتضاء] - ي | الجوهر... ٣٢ كون] في الهامش، ض | وكوجود] وكونه موجودا (صححت)، ر ٣٢ شرط] يُشرب | اقتضاء] اقتضى، ج | حياً] فوق السطر، ض | كونه] لكونه، ق | وكذلك... ٣٣ بحسبها] - ي والموانع] + وجود المدرك لأجل كونه حياً كونه مدركاً والشرط كالوجود فإنه شرط في اقتضاء كون الجوهر جوهرًا كونه متحيزًا وكوجود المدركات فإنه شرط في اقتضاء كون الحي حياً لكونه مدركاً وكذلك زوال الآفات والموانع (مشطوبا)، ق ٣٣ والدواعي] -و-: فوق السطر، ن والدواعي، ب | هي... ٣٤ ظاهر] في الهامش، د | يستمر] تستمر، ر ق: فوق السطر، ج | ويجب وجود] وجوب، رب | والتصرفات] - ج | بحسبها] بحسبها، أ ٣٤ حقائقها] حقيقتها، ق

مما توجب للجملة دون المحل، والسبب هو الاعتماد والنظر والكون ° لأن
الاعتماد يوجب اعتماداً مثله ويوجب الكون والصوت بشرط الصكّة، والنظر
على الوجه الصحيح يوجب العلم، والكون يولد الأم والتأليف فيوجب الأم إذا
كان تفریقاً ويوجب التأليف إذا كان قريباً ومقاربةً ومجاورةً، ويولد الأم بشرط
انتفاء الصحة وهي تأليف مخصوص توجد في محلّ الحياة ويولد التأليف على ٢٥
وجه يصعب معه التفكيك بشرط أن يكون في أحد محليّ التأليف رطوبة وفي
الآخر يبوسة.

هـ أغ وش ق وض رب ج ي

البارئ [كالبارئ، ش؛ هو الله، و | تعالى] -، ج و | ومن [أو من، أ ٢٠ توجب] يوجب، هـ
ب وق

٢١ توجب [يوجب، هـ ب و؛ للمحل (مشطوباً)، و؛ + الصفة، ي | للجملة [الجملة، أ | والنظر]
دون النظر، أ | والكون [بالكون، ب ٢٢ يوجب] يولد، ق و | اعتماداً [اعتماد، ب وش
اعتماداً مثله] ذاتاً أخرى، ي | ويوجب] - ه؛ + العلم (مشطوباً)، ي | الصكّة] - ب
٢٣ يولد [يوجب، و | فيوجب] يوجب، أ؛ فيولد، وش ق ٢٤ ويوجب [ويولد، و؛ †، ق
إذا] إن، ي | قرباً [فوق السطر، هـ | ومقاربة] أو مقاربا، ه؛ - س؛ ومقارنة، ب | ويولد [فيولد،
ش | بشرط] - ي ٢٥ انتفاء [انتفى، ج | وهي] وهو، أض | توجد] يوجد، ب ج
ويولد [†، ق؛ + الأم (مشطوباً)، ي ٢٦ يصعب] + كلمة مشطوبة، ي | وفي الآخر] والآجر، ق

° قوله: «والسبب هو الاعتماد والنظر والكون» فحقيقة الاعتماد هو المعنى الذي يوجب تدافع المحل في
أحد الجهات الست، حاشية ب من شرح البكري

ما وقف عليه صحة غيره أو ما يجري مجرى الغير كالصفات ولم يكن مؤثراً في وجوبه. وهذان الحدان أولى من الأول لأنه ينتقض بالعلة فإنه يقف عليها حصول الصفة التي هي معلولها وليست بشرط، وكذلك السبب يقف عليه حصول مسببه وليس بشرط. وثالثها الداعي وهو على ضربين، داعي الحكمة وداعي الحاجة. فداعي الحكمة هو علم العالم أو ظنه أو اعتقاده بجسّن الفعل أو أن لغيره فيه نفعاً أو دفع ضرر، وداعي الحاجة هو علم العالم أو ظنه أو اعتقاده أن له في الفعل نفعاً أو دفع ضرر.

فالفاعل هو البارئ تعالى ومن كان قادراً من خلقه، والعلة كالأكوان مما

توجب الصفة للمحل^٤ وكالإرادات والكراهات والظنون والأفكار والاعتقادات

هـ أ غ وش ق و ض ف ر ب ج ي ١٤ حصول] آخر ف

١٢ صحة] حصول، ر [صححت بقلم آخر] ي | ولم] وان لم [صححت]، و | ولم... ١٣ وجوبه] في الهامش، ض | مؤثراً] - ب ١٣ فإنه يقف] فإنها تقف، هـ | عليها] + مع [مشطوباً]، و ١٤ حصول] حصول، ر | وليست] وليس، ي ١٥ مسببه] سببه، ق | وليس بشرط] - و بشرط] + فيه، ز + عليه، ب ؛ شرط، و | داعي ١٦... الحاجة] داعي حكمة وداعي حاجة، أ ر ب ي ق ض ١٦ فداعي ١٨... ضرر] فداعي الحاجة... وداعي الحكمة...، ش [صححت] | العالم] العالم، ب | اعتقاده] + أن [مشطوباً]، ش ١٧ أو أن] وأن، رش ق ض | أن] فوق السطر، ج | فيه] في الفعل، ش | الحاجة] في الهامش، ر | العالم] العالم، ب؛ المحي، ج ش ١٨ أو ظنه] - ر ب | أن] بأن، ج ي ق ض و ١٩ فالفاعل] والفاعل، ض و | هو

^٤ ولا عرض بوجوب محله صفة سواء الأكوان [...] تمت، حاشية ر

لغيرها صفة^١، وثالثها السبب وهو كل ذات توجب ذاتاً أخرى، فهذه هي

المؤثرات.^٢

وأما ما يجري مجرى المؤثر فتلاثة أيضاً، أحدها المقتضي وحقيقته هي كل

صفة اختصت بها ذات وجب لأجلها تلك الذات صفة أخرى^٣، وثانيها

الشرط وهو ما وقف عليه حصول غيره أو ما يجري مجرى الغير كالصفات.^{١٠}

وإن شئت قلت: هو ما يصح حصول المشروط ولم يكن مؤثراً في وجوبه أو

ه أرغ وش ق وض ف رب ج ي

٦ لغيرها] -ها: فوق السطر، ق | صفة] + أو حكماً زائدين على الوجود، رب و؛ + أو حكماً زائدين على الوجود، ض | وثالثها السبب] ÷، ف | فهذه] وهذه، ض | فهذه... المؤثرات] - ه؛ + الحقيقية، ق | هي] - ج ٨ وأما] فأما، ب؛ ÷، ف | مجرى المؤثر] مجراها، ض؛ + مجراها (فوق السطر)، ف؛ مجرى المؤثرات، ي | فتلاثة أيضاً] أيضاً فتلاثة، و | أحدها] ÷، ف؛ فوق السطر، ي | هي] هو، ق و ي؛ + هو (فوق السطر بقلم آخر) ر؛ - و ٩ صفة] ذات (شطب) وصححت)، ه | تلك... أخرى] صفة أخرى لتلك الذات، ي | الذات] فوق السطر بقلم آخر، ر | وثانيها] ÷، ف ١٠ وهو] -هو: فوق السطر ب؛ وحقيقته هو، ض | أو ما] وما، و | كالصفات] - ق ١١ قلت] فوق السطر، ج | ولم] -لم: فوق السطر، ب؛ وإن لم، ش ض وف | وجوبه] وجوده، ب | أو] + هو، ق

١ «صفة» كالكون «أو حكماً» ك[ال]اعتماد، حاشية و | ٢ فالفاعل والسبب يظهر بهما صفة الوجود، والحياة يظهر بها حكم وصفة كالحياة والقدرة تمت، حاشية و | ٣ نحو التحيز والادراك بحاسنين وشغل الجهة تمت، حاشية و

(٢)

الكلام في المؤثرات
وما يجري مجراها

الكلام في المؤثرات وما يجري مجراها

وتمييز بعضها من بعض وما يختص به كل واحد منها من التأثير

وقبل الشروع في ذلك نذكر حقيقة المؤثر، وحقيقته هو كل ما يظهر به حكم أو صفة. واعلم أن المؤثرات ثلاثة، أولها الفاعل وحقيقته الذي وجد < من جهته > بعض ما كان قادراً عليه، وثانيها العلة وحدُّها كل ذات توجب

ه أرغ وش ق دض ف رب ج ي

٢، ١ الكلام... المؤثرات]؛ ف ٢ وتمييز] في الهامش، ق | من^١ + من، ش | به كل] بكل،
أ؛ كل، ج | من التأثير] - ق | التأثير المؤثر، أ ٣ حقيقة] فوق السطر، ج | المؤثر] + من (؟)
جملة، ي | وحقيقته] فوق السطر، ق | هو] - د | ما] شيء، غ رب ج ي و د ش ق ض
ف | به] عنده، رب؛ + به (فوق السطر)، ر ٤ أولها] أحدها، ه | الذي] هو من، ش ق
ض؛ هو الذي، ب ي وف | وجد] أوجد، أ | من جهته] - أ ه ٥ بعض] - ه | وثانيها
العلة]؛ ف | وحدُّها] + وهي، أ؛ وحقيقتها، د | توجب] + أوجبت (نخ)، و (فوق السطر)

- سائر النبوات ونسخ بشريعته جملة الشرعيات، وعلى آله الطيبين المفضلين
 بعده على كافة البريات، < وسلامه > عليهم أجمعين.
- سألت، وفقنا الله وإياك < للنظر > فيما بعد الممات وجعلنا وإياك ممن
 أذخر الباقيات الصالحات، أن أوضح لك < جملة > القول في المؤثرات وما
 يجري مجراها من الشروط والمقتضيات. فأجبتك إلى ما سألته من ذلك رغبة
 فيما يحصل لك به من المنفعة ورجاء لما يكتب لي عليه من المثوبة. ومن الله
 سبحانه أستمد التوفيق والتسديد وإياه أسأل العصمة والتأييد بمنه ورحمته.

ه أ غ و ش ق و ض ف ر ب ج ي

٥ جملة [فوق السطر، و؛ سائر، ض | الشرعيات] + الشرعيات (فوق السطر)، ي | الطيبين] -
 ض، في الهامش، ج | المفضلين] للمفضلين، ض ٦ بعده [فوق السطر بقلم آخر، ر | كافة] سائر،
 و | وسلامه [وسلم، أ؛ وسلامه عليه، ي | عليهم] فوق السطر، و؛ وعليهم، ي ٧ وإياك^١ +
 ثلاثة حروف (مشطوبا)، ف | للنظر] - أ | فيما] في ما، ض ٨ لك [فوق السطر بقلم آخر، ر
 | جملة [جمل، أ ٩ من^٢ [تبن، أ | من ذلك] - ق ١٠ فيما] في ما، ض | لك] - ب
 به] - ج | ورجاء] ورجى، و؛ - و: فوق السطر ج | يكتب] تحصل، ض | لي] فوق السطر بقلم
 آخر، ر | عليه] - ق | الله] فوق السطر، و ١١ سبحانه] + تعالى، ق | ورحمته] وكرمه، ج

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ أَسْتَعِينُ وَعَلَيْهِ أَتَوَكَّلُ

الحمد لله خالق الأرضين والسماوات الذي <إليه تنتهي التأثيرات والمؤثرات > وعلى وجوده يقف تصحيح الشروط واقتضاء المقضيات ، وصلواته على نبيه المخصوص بالكرامات المؤيد بالمعجزات والآيات محمد الذي ختم بنبوته

ه أ غ و ش ق د ض ف ر ب ج ي

١ ، ١ وبه...أتوكل] الحمد لله وحده وصلواته على محمد وآله، ه؛ اللهم أرزقنا التوفيق، غ؛ وبه نستعين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم، ز؛ وبه نستعين وصلى الله على سيدنا محمد وآله ي؛ رب يسر وأعن يا كريم، ب؛ رب يسر يا كريم، ج؛ وبه نستعين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد، و؛ - ش؛ رب وأعن يا كريم، ق؛ وصلى الله على محمد وآله، ض؛ وبالله أستعين وصلوة على محمد وآله الطيبين الطاهرين، و؛ وبه نستعين والحمد لله وحده، ف ٢ الحمد... ١١ ورحمته] - ه | الله | + رب (مشطوباً)، ي | | والسماوات] + مجرى الرياح والذاريات، ش (في الهامش) ض | إليه تنتهي] تنتهي إليه، أ ج و (صححت) | التأثيرات والمؤثرات] تأثير المؤثرات، أ | والمؤثرات] في الهامش، ب ٣ يقف] + الشروط (مشطوباً)، و | | واقتضاء] اقتضى، ج واقتضاء المقضيات] والمقضيات، ف ٤ نبيه] فوق السطر، ض | المخصوص] المخصوص، أ المخصوص بالكرامات] في الهامش (+نخ)، ض | بالكرامات] + رسوله المتعوب بالرسالات، ض؛ بالكرامات، ر | المؤيد...محمد] في الهامش، ب | بالمعجزات] + والكرامات (مشطوباً)، و والآيات محمد] فوق السطر بقلم آخر، ر

فهرس المحتويات

الكلام في المؤثرات وما يجري مجراها وتمييز بعضها من بعض	
وما يختص به كل واحد منها من التأثير	٣
باب في تمييز بعضها من بعض	٨
باب فيما يختص به كل واحد منها من التأثير	١٣
[الكلام في النوع الأول]	١٤
[الكلام في الفصل الأول]	١٤
[الكلام في الفصل الثاني]	٣٣
[الكلام في النوع الثاني]	٤١
[الكلام في النوع الثالث]	٤٤
[الكلام في النوع الرابع]	٤٨

كِتَابُ الْمُؤَثِّرَاتِ وَمِفْتَاحِ الْمَشْكَلَاتِ

تأليف

الحسن بن محمد بن الحسن بن أبي بكر الرصاص

المتوفى سنة ٥٨٤ هـ

دراسة وتحقيق

يان تيله



دار

الناشر

دامبريل للنشر في ليدن المحروسة وبوسطن

سنة ٢٠١١

كِتَابُ الْمُؤَثِّرَاتِ وَمِفْتَاحِ الْمَشْكَلَاتِ