

Abbasid Studies IV

Occasional Papers of the School of Abbasid Studies
Leuven, July 5–July 9, 2010

edited by
Monique Bernardts

24 Temmuz 2017

Bogazici University Library



39001106982948

Gibb Memorial Trust
2013

MAADE YAKINLANDIKTAN
SUNAR CELEN DOKÜMAN

Ruh
170453
Nazzam
140217

8

Abū Ishāq al-Nazzām: The Ultimate Constituents of Nature are Simple Properties and Rūh

David Bennett

INTRODUCTION

The philosophical contributions of the early Mu'tazilites have not yet been adequately studied; indeed, there is often something dismissive about the way they are characterized as a group of "rational theologians." This is largely due to the state of our sources: no works attributed to the great *mutakallimūn* of the late second/eighth and early third/ninth centuries are extant, and our testimony is preserved by largely hostile doxographers. As part of a systematic re-evaluation of early *kalām* philosophy of nature, I will offer an interpretation of the fragmentary and contradictory evidence for one fundamental position attributed to al-Nazzām (d. ca. 221/836). The establishment of such doctrines is essential for our understanding of Mu'tazilite thought, but this project requires careful engagement with the hermeneutical nightmare of *kalām* doxography. By isolating this particular doctrine and indicating how it fared in later sources, I hope to demonstrate its philosophical viability and originality, to be sure, but also to illustrate the complexity and sophistication of early Mu'tazilite philosophical systems, insofar as they can be resurrected from the sources. Many of the elements of al-Nazzām's inquiry have been degraded over time; I will offer a composite interpretation including his theories of *kumūn* (latency) and *mudākhala* (interpenetration [of bodies]), thereby rehabilitating his role as a positive theorist as against (or at least in addition to) the reputation of a cantakerous, boy-loving, wine-swilling contrarian preserved in later doxographies.¹

¹ For a quick sketch of al-Nazzām's reputation (and the sources for various accusations), see van Ess, *Theology and Science*, 3–4 and notes. It could not have helped that al-Nazzām was also a poet, and a companion of the notorious Abū Nuwās. 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī (d. 429/1037) reports, on the authority of Ibn Qutayba (d. 276/889), that al-Nazzām "ate his breakfast [i.e. woke up] drunk, and went to bed drunk" (*Farq*, 150). A survey of the topics of al-Nazzām's poems (in van Ess, *TG*, VI, 5–8) confirms that the love of young boys and wine were consistently favoured (as they were by Abū Nuwās). His adherence to various materialist doctrines led to accusations of dualism and other heresies. His strained relations with his contemporaries will be illustrated below; in polemics, his use of odd counter-propositions made him seem disagreeable and specious, to the extent that his

207-217

al-Nisābūrī's *al-Masāʾil fi l-khilāf* document al-Kaʿbī's views on volition from his work, *ʿUyūn al-masāʾil*.¹⁶

al-Kaʿbī's Precursors on the Attributes

Nazzām
(140217)

al-Nazzām

Where the sources highlight influences on al-Kaʿbī's views of the attributes, it is mostly of al-Nazzām's influence that they speak. In some cases, Baghdadis, who remain unidentified, were also linked to al-Nazzām's doctrine of the attributes. Although the sources do not describe them as influences, there are also cases where the influence of al-Nazzām on al-Kaʿbī is apparent through kindred tendencies that are outlined here. Al-Nazzām's understanding of the divine attributes had an apophatic character¹⁷ that was often presented as a response to Abū l-Hudhayl's formulation.¹⁸ The latter affirmed the reality of independent attributes but simultaneously reduced them to only affirmations of God; Abū l-Hudhayl depicted God as "knowing with a knowledge that is He, powerful with a power that is He, living with a life that is He."¹⁹ In response, al-Nazzām acknowledged the eternity of the attributes, but used only participles and not nouns that would imply their existence as independent and separate entities. He pronounced that they exist only as affirmations of God's "essence" (*bi-nafsihi*). Al-Nazzām described God as "eternally (*lam yazal*) knowing, living, powerful, hearing, and seeing by His essence (*bi-nafsihi*) and not by the existence of the

16 See for example, Abū Rashīd al-Nisābūrī, *al-Masāʾil fi l-khilāf*, 363.
 17 See van Ess, *Theologie*, 3:399–401, and al-Nazzām's position on the attribute of volition, *ibid.*, 3:401–403.
 18 Abū l-Hudhayl is the first Muʿtazilī for whom a cohesive formulation of the attributes is attested. He sought to simultaneously deny the existence of attributes as "entitative determinants" (*maʿāni*) and to affirm them as identical with God in his famous formula: "He is knowing with a knowledge *that is He*, He is powerful with a power *that is He*, He is living with a life *that is He*" [added emphasis] (al-Ashʿarī, *Maqālāt al-islāmīyyīn*, 165, 484–486; Frank, "The Divine Attributes"). In a similar vein, he also affirmed the attributes that portray God in anthropomorphic terms, but only as affirmations of God, he thereby negated their separate, independent realities: "God has a face that is He, thus His face is He, His essence (*nafsuhu*) is He. He [Abū l-Hudhayl] used to interpret the mention of God's hand to mean His blessing (*niʿma*)," al-Ashʿarī, *Maqālāt al-islāmīyyīn*, 165. To emphasize the absence of entitative determinants in these attributes, Abū l-Hudhayl specifically spoke of "God being knowing without knowledge, powerful without power, living without life, hearing without hearing." al-Ashʿarī, *Maqālāt al-islāmīyyīn*, 166.
 19 *Ibid.*, 165.

separate individual attributes knowledge, power, life, hearing, and seeing."²⁰ The attributes, as participles, simultaneously affirmed God's essence and negated their opposites. For example, to state that God is knowing is to "affirm His essence (*ithbāt dhātihī*) and to deny (*naḥy*) that He is ignorant."²¹ Thus, prompted by the threat of multiplicity in God, al-Nazzām affirmed the attributes, but only designated them as participles. As for the relationship of the attributes to one another, again, to avoid positing multiplicity in God's essence, he formulated the differences (*ikhṭilāf*) between the attributes of God as differences between their opposites.²²

Yet, al-Nazzām's reference point for speaking of these attributes, and not of others, was scripture. It was this dictate of scripture that justified, in his eyes, the special status of the attributes of knowledge and power. He recognized knowledge and power as attributes that derived from His being knowing and powerful, but he also recognized that they exist in "an absolute fashion," namely as attributes of His essence, precisely because of the "absolute" (*iṭlāq*) fashion in which they appear in scripture.

We hold that God has knowledge [because] we go back to the [verbal meaning of the text of scripture] (*narjīʿu ilā*) that states His being knowing. We hold that He has power [because] we go back to the [verbal meaning of the text of scripture] of His being powerful. This is because God expressed (*aṭlaqa*) knowledge in an absolute manner when He said: "He revealed with His knowledge." He also expressed in an absolute manner (*aṭlaqa*) the attribute of power...and did not apply an absolute expression [when referring to] any other attribute of essence.²³

While for al-Nazzām scripture dictated that the attributes of knowledge and power should have a less apophatic exposition than other attributes, al-Nazzām claimed that it was also scripture that informed his treatment of "volition" (*irāda*) as not actually an attribute, but only a metaphor. Volition is, thus, not separable from God's acts and commands: God's willing of creation (*takwīn*) is His creation, and His willing of human acts is His command of human acts.

20 *Ibid.*, 486.
 21 *Ibid.*, 166–167, 178.
 22 *Ibid.*, 167. In the second part of the same work (486–487), al-Ashʿarī attacked al-Nazzām, stating: "you only affirm God's essence" (*anta lā tuthbitu illā l-dhāt*).
 23 *Ibid.*, 187–188. Again in the second part of that work, al-Nazzām was quoted as specifying that God spoke of the attribute of power and knowledge in an absolute manner (*aṭlaq*), in contrast to the attributes of hearing (*samʿ*) and seeing (*baṣar*), 487.

MADE YAYILANDIKTAN

12 Ocak 2018

3.2.2 *Nazzām*

Ibrāhīm b. Sayyār was the son of Abū l-Hudhayl's sister¹ and had been his assistant (*ghulam*) for a time.² He appears to have been destitute in his youth;³ Abū l-Hudhayl, too, may well not have been rich during his Basran time. It had not been forgotten in Basra that he was descended from a long line of slaves on his father's side.⁴ He was the *mawlā* of a clan from the tribal federation of the Bakr b. Wā'il who had invaded Iraq from the Yamāma during the wars of conquest; his patron traced his genealogy back to Bujayr b. 'Amr b. 'Ubād al-Ḍubā'i of the Qays b. Tha'laba. This Bujayr was familiar to every Arab with a sense of tradition. He had been a young man when he was killed by the Taghlib in revenge for Kulayb during the Basūs war; his uncle al-Ḥārith b. 'Ubād al-Ḍubay'a, a poet known as 'the ostrich rider',⁵ had taken blood vengeance for him. Interestingly, two of 'Amr b. 'Ubayd's opponents – Sulaymān al-Taymī and his son Mu'tamir b. Sulaymān⁶ – were connected with this clan as clients.⁷

Bujayr is occasionally erroneously called Bujayr b. al-Ḥārith b. 'Ubād, his avenger being confused for his father (e.g. *Agh.* v 46, 10, and 47, 4; Ibn Ḥazm, *Jamhara* 305, 2f., and 320, 11ff.). This error is also found in information concerning Nazzām's clientship (Ibn Ḥazm, *Fīṣal* iv 193, 13f. > *Lisān al-Mizān* i 67, 11f., where he is called *Buḥayr* instead of *Bujayr*). *Bujayr* (or *Buḥayr*) was then misread as *Yaḥyā* (e.g. in Saksakī, *Burhān* 29, 15; *Yaḥyā b. al-Ḥārith al-Baṣrī*). Nashwān al-Ḥimyarī wrote correctly, if rather vague: *mawlā* of the Balḥārith b. 'Ubād of the Qays b. Tha'laba (*Ḥūr* 152, 10f.); similar also Dhahabī, *Siyar* x 541, 9f. – The *nisba* al-Balkhī, which Ibn Khallikān adds to Nazzām's name in several places (i 203, 10; III 471, 3; IV 275, 5) seems to be the result of a misunderstanding. In Mu'tazilite sources, especially Jāḥiẓ, he is frequently cited as Abū Ishāq. This influenced even the *Encyclopaedia Iranica* where he is found under this headword

03 Mart 2019

1 Šafadī, *Wāfi* vi 15, 2.

2 *Faḍl* 261, 5. – It is worthwhile to look at Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Rīda's monograph *Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām wa-ār'uhū l-kalāmīyya al-falsafīyya* (Cairo 1365/1946), a thorough study, albeit outdated in some points. Muḥammad 'Azīz Naẓmī Sālīm's more recent study *Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām wal-fikr al-naqḍī fi l-Islām* (Alexandria 1983) is useless. Cf. also 'Abbās Zaryāb in *GIE* II 431ff.

3 Cf. the autobiographical narrative in Jāḥiẓ, *Ḥayawān* III 451, 5ff.

4 *min wuld al-'abīd* (*Fihrist* 205, apu. > Murtaḍā, *Amālī* i 187, 12).

5 Regarding him *GAS* 2/155, and Caskel, *Ġamhara* II 314a; regarding the 'ostrich rider' cf. Ibn Durayd, *Ishtiqāq* 138, 4ff., and 356, 10ff. Regarding Bujayr cf. Caskel II 228b.

6 Regarding them see vol. II 418f. above.

7 Ibn Durayd 356, –5f.

(i 275ff.). We must be careful when using later works, especially Qāḍī 'Abd al-Jabbār, where this *kunya* often refers to his teacher Abū Ishāq Ibrāhīm 'Ayyāsh (regarding him cf. Peters, *God's Created Speech* 17). In the case of the numerous quotations in *Mughnī*, he should be the first to be considered. Both these theologians are most easily distinguished based on factual information, but it is also possible to apply the rule of thumb that the phrase *shaykhuynā Abū Ishāq* always refers to Ibn 'Ayyāsh. The formula *raḥimahū Allāh* after the name is less characteristic. While it usually accompanies Ibn 'Ayyāsh, it can also refer to Nazzām (e.g. XI 315, 8, or XII 512, 15). In heresiographical contexts Nazzām is sometimes simply named *Ibrāhīm* (thus IX 11, 19; cf. the titles at Catalogue of Works XXI, no. 44, and XXXII a, no. 16). – One of Nazzām's sons, named Muḥammad, may have been Ṭabarī's informant on an audience Kulthūm b. 'Amr al-'Attābī (see p. 108ff. above) had with al-Ma'mūn (III 1159, ult.; cf. Uhrig, *Das Kalīf von al-Ma'mūn* 336, n. 1643). The poet 'Alī b. Ḥatfān b. ukht al-Nazzām, mentioned briefly by Tha'ālībī (*Yatīmat al-dahr* II 23, 8ff.) was probably not the great-nephew of our Nazzām as the chronological distance is too great.

Nazzām would later become a wealthy and famous man who could afford his own assistant.⁸ However, we know even less about his life than about Abū l-Hudhayl's. Even the biographies in Mu'tazilite *Ṭabaqāt* works are sparse; Qāḍī 'Abd al-Jabbār, who filled ten pages with information about Abū l-Hudhayl, devoted barely one to Nazzām.⁹ The wealth of material collected by his pupil Jāḥiẓ, especially in his *K. al-ḥayawān*, more than makes up for it, although it reveals more about his teachings than his life. It allows us some glimpses of how legends began to grow around him. The philologist Abū 'Ubayda had told Jāḥiẓ of how he heard Nazzām, then a child, describe a glass in stylistically perfect language.¹⁰ Immediately afterwards, but in a different context, Jāḥiẓ mentions the description of a date palm of which Nazzām was said to be the author, and a rather unfriendly remark about Khalīl.¹¹ Later – the first sure evidence of it we have is in Marzubānī – all these motifs are combined in an anecdote in

8 Ibn al-Mu'tazz, *Ṭab.* 271, ult.

9 *Faḍl* 264f.

10 *Ḥayawān* VII 165, 13f.; also III 471, 3ff.; adopted in *Faḍl* 264, 8ff. > IM 50, if., where Abū 'Ubayda becomes Abū 'Ubayd (after Ḥākim al-Jushamī). Ḥamza al-Iṣfahānī even included it in his collection of proverbs (*Durra* II 392, ult. f.); cf. also Ibn Abī 'Awn, *Tashbihāt* 175, –6f.

11 *Ibid.* VII 165, 15ff.

ابراهیم بن سَیَّارِ نَظَّام

ابواسحاق ابراهیم بن سیار بن هانی، معروف به «نظام»، از بزرگان معتزله و علمای کلام در قرون دوم و سوم هجری قمری است.

در بصره به دنیا آمد و پرورش یافت. بصره بزرگترین مرکز فرهنگی و علمی جهان اسلام آن روزگار بود. نظام و استادش، ابوالهذیل علف، و شاگردش، جاحظ، در علوم عقلی و ادبی بارزترین نمایندگان مکتب بصره به شمار رفته‌اند (دائرةالمعارف بزرگ، ذیل مدخل).

نظام از «موالی» بود و ابن خلکان نسبت وی را بلخی دانسته (ابن خلکان، ج ۴، ص ۲۷۵) که اگر درست باشد، وی از ایرانیان بوده است؛ البته نسبت بلخی در منابع قدیم‌تر دیده نشده است. ابن ندیم نیز او را «مولى للزیدایین من ولد العبید» خوانده است و می‌گوید یکی از اجداد او بنده بوده و به همین سبب او را مولى دانسته‌اند. زیادپون از اولاد زیاد بن ابیه بودند که در بصره شهرت و اعتبار بسیاری داشتند. ابن حزم (الفصل، ج ۵، ص ۳۴) و ابن حجر (ج ۱، ص ۶۷) نیز او را «مولى بنی بُجَیر بن حارث بن عباد صُبعی» دانسته‌اند. حمیری نیز او را «مولى بلحارث بن عباد» می‌داند. در نسبت نظام از قبیله او سخنی به میان نیامده است و این خود دلیلی بر عرب نبودن اوست؛ زیرا اعراب انتساب به قبیله را خیلی مهم می‌دانند. آورده‌اند که چون در بازار بصره، مهره‌ها و سنگ‌ها را به رشته می‌کشید، «نظام» لقب گرفت و بعضی نیز گفته‌اند چون سخن را خوب به هم می‌پیوست به این لقب معروف شد.

تاریخ دقیق تولد نظام معلوم نیست. ابوریح به نقل از ماکس هورتن تولد او را در حدود ۱۶۰ ق گفته است؛ اما از آنجا که جاحظ، شاگرد نظام، در حدود ۱۶۰ ق

متولد شده است و به گفته مسعودی او غلام نظام بوده است، نظام باید خیلی پیش از ۱۶۰ ق به دنیا آمده باشد.

نظام با فرقه‌ها و ارباب ادیان و متفکران عصر خود روابط وسیعی داشت. وی بسیاری از کتب فلاسفه را خوانده و سخنان ایشان را با اقوال معتزله درآمیخته است. او علاوه بر همنشینی با محمد بن علی بن سلیمان هاشمی، والی بصره (ابن اثیر، ج ۶، ص ۱۱۹)، با یکی دیگر از افراد خاندان بنی عباس، ایوب بن جعفر بن سلیمان هاشمی، نیز معاشرت داشت و در محضر او با ابوشمیر، از بزرگان مرجئه، مباحثه کرد. ابوشمیر معمولاً در مباحثه متین و خونسرد بود؛ اما در بحث با نظام مغلوب و از حالت وقار خارج می‌شد. ایوب بن جعفر از آن پس دست از عقاید مرجئه کشید و عقیده نظام را پذیرفت (جاحظ، ص ۸۹-۹۰). نظام به قدرت استدلال و احتجاج در مناظره مشهور بود. او درباره مسائل طبیعی و الهی مطرح در آن زمان آرا و نظریات خاصی داشت که بعضی از آنها همچون نفی جوهر فرد یا جزء لایتجزاء، انکار سکون، اعتقاد به طفره، گمون و تداخل و جسمیت الوان، بوها و طعم‌ها به نام او مشهور شده است (بغدادی، ص ۷۹).

تاریخ دقیق درگذشت نظام معلوم نیست؛ وفات او را میان سال‌های ۲۲۱ تا ۲۳۱ ق گفته‌اند. ابن ندیم آورده است که وی در بغداد و در منزل حمویه، صاحب الطوایس، فوت کرد (ابن ندیم، ص ۲۹۹). مخالفان نظام، یعنی محدثان و متعصبان اهل سنت از جمله ذهبی، گفته‌اند او در حال مستی از غرقه‌ای افتاد و جان داد. گفتار محدثان و مخالفان نظام به سبب دشمنی آنان با معتزله است.

ابن ندیم آثار وی را چنین فهرست کرده است:

علی اکبر ولایتی، ve dğr.; تقویم تاریخ فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، (جلد

اول، بخش دوم)، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۹۲ ISAM DN. 260934

It is certain that the *K. al-ḥayawān*, composed before 232/847, assumed that he had died by then.⁵³ He died in the house of Ḥammōya al-Khuraybī, an animal lover who kept peacocks or traded in them.⁵⁴

3.2.2.1 Nazzâm as a Poet and Man of Letters

There were times when he received an official salary, maybe under Ma'mün, maybe already under Amīn. It was high enough for him to support others;¹ in this way he appears to have won 'Alī al-Uswārī as a follower, although he had studied under Abū l-Hudhayl.² The question remains for what reason he received the salary. It is possible that he was paid not as a theologian but as an entertainer, especially as a poet: after all, that is where he got his name. 'Al-Nazzâm' is the sobriquet of a poet in more than one case;³ it alluded to the fact that a poet's work was often compared to the stringing of pearls. He appears to have borne this *laqab* already during his youth in Basra;⁴ Ibn al-Mu'tazz seems to confirm this when he says that he developed an interest in *kalām* only later in his life.⁵ Once he was regarded as a theologian only, the tradition emerged that he had been a stringer of pearls, selling the necklaces in the market in Basra.⁶

He did not leave much poetry.⁷ While he wrote poems in praise of caliphs, viziers and other high-ranking persons,⁸ he does not seem to have done so professionally; probably because he did not need to after a time. Not a single line of this made-to-order poetry survives; it was probably average and occasionally – during Amīn's time – addressed to the wrong people. Verses that expressed his own style, on the other hand, were preserved. They were remarkable for their

duration of 60 or 120 years (cf. *Agh.* v 7, 15, and 18 I, 127, 21f.; concerning the divergences cf. Goldziher, *Abh. zur arab. Phil.* II 22f.); the meaning 'century' is more recent.

53 Cf. Pellat in: *Arabica* 31/1984/139.

54 *ṣāhib al-ṭawāwīs*; *Fihrist* 206, 12. The complete name is recorded in Jāhiz, *Ḥayawān* v 204, 5ff., and II 78, 2ff.; the *nisba* Khuraybī might indicate that Ḥammōya lived in the Khurayba quarter of Basra.

1 Ḥuṣrī, *Zahr al-ādāb* 523, –4ff.

2 *Faḍl* 281, 8f. > IM 72, 12ff.

3 Cf. Abū Shāma, *Dhayl* 18, 11, regarding a poet from Baghdad who died in 596/1200; GAS 2/686 regarding a poet from Spain.

4 If indeed the autobiographical account in *Ḥayawān* III 451, 5ff., is genuine (cf. also 452, –5).

5 *Ṭabaqāt* 272, 10f.

6 Baghdādī, *Farq* 113, 11f./131, 3ff. > Ṣafadī, *Wāfi* VI 14, ult. ff.

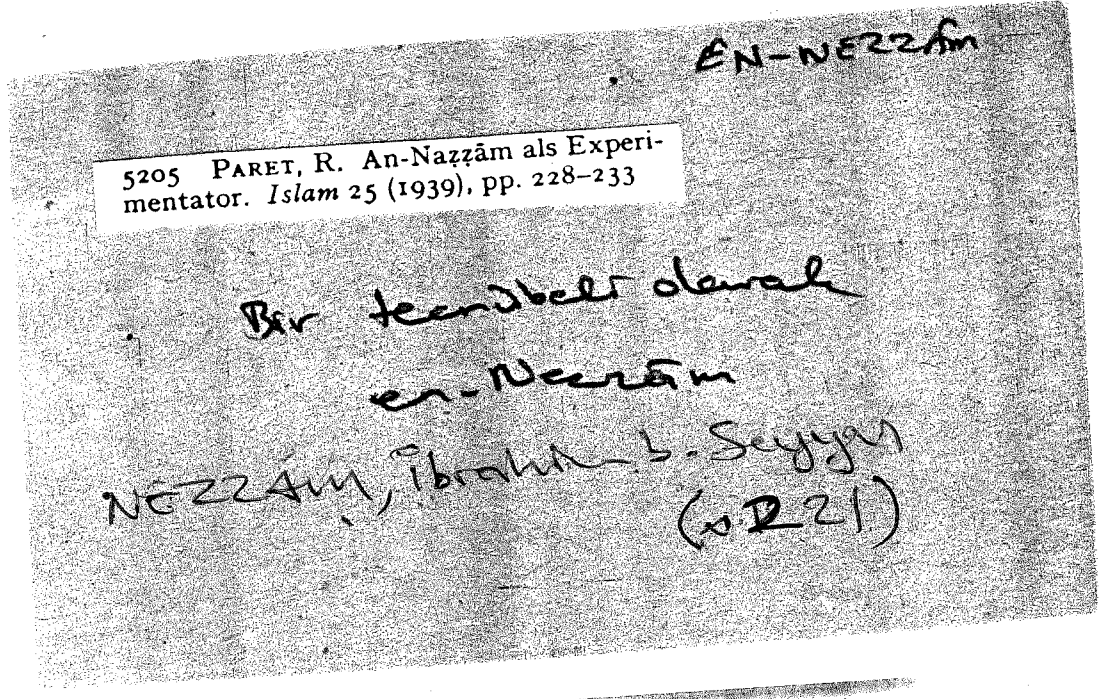
7 Ibn al-Mu'tazz 273, 2.

8 *Ibid.* 440, 8.

KLM

en-Nazzam,
el-Hayyat, K. el-Intisar, 97
DIA Ktp. 3759.

21 OCAK 1993



5205 PARET, R. An-Nazzām als Experimentator. *Islam* 25 (1939), pp. 228-233

Bir teendebel olavah
en-Nazzam
NEZZAM, İbrahim b. Sayyār
(v. 21)

KLM

en-Nazzam,
el-Hayyat, K. el-Intisar, 70
DIA Ktp. 3759.

21 OCAK 1993

Kaderiyat
Bişr b. Mu'temir
Nazzam
Ibn Abbas el-Kalanisi
Ehlu't-Tabâi'

} ef'âl-i
mütevelliide

37356 BERNAND, M. "Le Savoir entre la volonté et la spontanéité selon an-Nazzam et al-Gähiz." *Stud. Islamica* no. 39 (1974) 25-57.

Jesefi, Tabsira, R. Ef. 210-a

01041 VAN ESS, Josef. *Theology and science: the case of Abū Ishāq an-Nazzām*. 19 pp. Ann Arbor: University of Michigan, 1978. (The second annual United Arab Emirates lecture in Islamic studies.)

13 HALIK 1995

Nazzam, Ebu Ishak İbrahim

ENIM 1993
NAZZAM 84-960823
Sâlim, Muhammad Aziz Nazmî.
(Ibrâhîm ibn Sayyâr al-Nazzâm wa-al-fikr al-naqdî fi al-Islâm)
ابراهيم بن سيار النظام والفكر النقدي في الاسلام / تأليف محمد عزيز نظمي ساليم - اسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1983.
98 p. ; 24 cm. — (اعلام الثقافة الاسلامية)
Bibliography: p. 91-96.
£E1.50
On Ibrâhîm ibn Sayyâr al-Nazzâm

Nazzam (Ateş, ağırlı hafız) anlaşıyor

84-960823
Sâlim, Muhammad Aziz Nazmî.
(Ibrâhîm ibn Sayyâr ...)
(Card 2) ... ابراهيم بن سيار
(9th cent.) Muslim philosopher and scholar of Mu'tazilite school.
Egy-Islam.

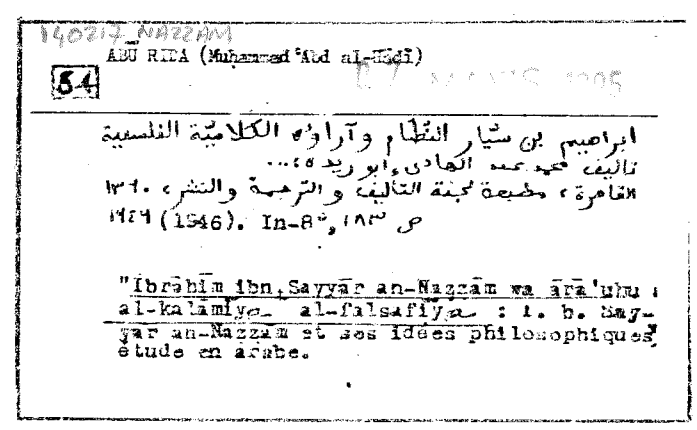
3759

Hayyat
Intisar 36-37

Nazzam. (Çeşitli türmeleleri)

3759

Hayyat, Intisar
27-28



140217 NAZZAM
ABU RIZA (Muhammad 'Ald al-Hadi)

54
ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية النسبية
تأليف محمد عبد الحادي البربريد...
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1974 (1946). In-8°, 183 ص

"Ibrâhîm ibn Sayyâr an-Nazzâm wa-âra'uhu al-kalâmiyya al-falsafiyya : t. b. Sayyâr an-Nazzâm et ses idées philosophiques étude en arabe.

Nazzam

ان الكلام في الشاهد جسم لان عنده لا عرض
الا الحركة

18 TEMMUZ 2000

Nesefi, Tabsira, Rasid Ef. 80 b/20

Nazzam

(Nuruzulmud dısmı
cesimı esoldı)

3759

Hayyat
Intisar 31

en-Nazzam

21 UCAK 1993

A. Zallı, Avastan, 129, 157

Nazzam (Tevellid -
Teulid)

3759

Hayyat, intisar- 46

en-Nazzam, KLM
el-Hayyat K. el-Intisar, 74
DIA Ktp. 3759

21 UCAK 1993

Nazzam

(Sahabe ile gerü)

3759

Hayyat
Intisar
74-75

Nazzam

Ka'bi

Ebu'l-Hüseyn

18 TEMMUZ 2000

el-Hayyat } Mu'tezile'de
Başoladığıym

Allah hakikatte değil, mecazen irade
ile mavsufur.

Nesefi, Tabsira, Rasid Ef. 116 a/7-8

Nazzam

Ka'bi

Allah'ın sıyleri forması, pörükleri
bilmektedir.

18 TEMMUZ 2000

Nesefi, Tabsira, R. Ef. 132 a/35 -
132 b/364

Nazzam

Ali el-Esaveri

Ebu bekr el-Esamm

الانسان مطبخ بنو لا با تطباة

18 TEMMUZ 2000

Nesefi, Tabsira, R. Ef. 168 a - 2425

Nazzam

Mu'tezile

Zü'ayyullah meseleni

18 TEMMUZ 2000
Nesefi, Tabsira, Rasid Ef. 119 b/25
Noz. 120 a/5, 12

Nazzam

Mu'tezile

Abd

Renklerin pörülebileceği, seslerin pörüleme
tecebi

18 TEMMUZ 2000

Nesefi, Tabsira, Raq. Ef. 124 b/8, 11, 12.

Neccariyye

Es'ariyye

Nazzam

18 TEMMUZ 2000

Nesefi, Tabsira, R. Ef. 101-b

Nazzâm - Hişam b. Hakem - حاب

Bizim cevher olarak kabul ettiğimiz, cüz-i la-
yetecezzâ'nın varlığını kabul etmiyorlar
sonsuz kadar bölünmeyi mümkün görüyorlar.

Nesefi, Tabsira, Rasid Ef. 166/29

18 TEMMUZ 2000

Nazzâm

Mu'tezile

Abbâd

Kerramiyye

18 TEMMUZ 2000

Ru'yet problemi

Nesefi, Tabsira, Rasid E. 126 b/2, 7, 8, 15

Nazzâm

Sıfatlar hakkındaki görüş

Nesefi, Tabsira, Rasid Ef. 65b-31

18 TEMMUZ 2000

NAZZÂM

أن العلم حركة القلب لوجدان ما يجد

(Altında sahibi belirtilmeyen ilim tarifleri var.)
(Kursü çıkıyor.)

18 TEMMUZ 2000
Tabsira, Ras. Ef. 2-b/14-15

Nazzam

Kur'an'ın i'cazı
mutekatir'in durumu

18 TEMMUZ 2000

Nesefi, Tabsira, R. Ef. 159-a

Nazzam

İşîpî cisim olarak kabul ediyor.

18 TEMMUZ 2000

Nesefi, Tabsira, Ras. Ef. 131 b/11, 27

NAZZÂM - DIRÂR

واعترض نظام وقال ان قولنا انه تعالى عالم اثبات للذات
ونفى للجهد. وضرار يقول هي نفس الجهد ، وهذا ايضا فاد
لانه ...

18 TEMMUZ 2000

Nesefi, Tabsira, Rasid Ef. 65 a/2-3

Dirar b. Amr

Neccâr

Ebu'l-Hüzeyl

Kerramiyye

Nazzâm

Dirariyye - Neccariyye

} Arazların
bekası
Problemi

Nesefi, Tabsira, R. Ef. 169-b

18 TEMMUZ 2000

27 Aralık 2015

198 BENNETT, David. Abū Ishāq al-Nazzām: the ultimate constituents of nature are simple properties and rūh. *Abbasid studies IV: occasional papers of the School of 'Abbasid Studies (Leuven, July 5 - July 9, 2010)*. Ed. Monique Bernards. Warminster: Gibb Memorial Trust, 2013, pp. 207-217.

Nazzam
08147

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

Christian-Muslim Relations A Bibliographical History

Volume 1 (600-900)

Edited by

David Thomas and Barbara Roggema

with Juan Pedro Monferrer Sala, Johannes Pahlitzsch
Mark Swanson, Herman Teule, John Tolan

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi	
Dem. No:	208567
Tns. No:	016.291 CHR.M



BRILL

LEIDEN • BOSTON

2009

Al-Nazzām

Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Sayyār ibn Hānī l-Nazzām

DATE OF BIRTH Latter part of 8th c.
PLACE OF BIRTH Basra
DATE OF DEATH 836 or 845
PLACE OF DEATH Baghdad

BIOGRAPHY

Al-Nazzām was born in Basra and lived there until 818, when he was called to Baghdad by al-Ma'mūn. In Basra he is said to have studied under Hishām ibn al-Ḥakam, Abū l-Hudhayl (q.v.) and Ḍirār ibn 'Amr (q.v.). He in turn was teacher of al-Jāhiz, who regarded him as the most impressive theological and legal scholar of his day, and also probably of Muḥammad ibn Shabīb. Little is known about his life. It is often said that he was only 36 when he died, but this age seems improbably young. There is also disagreement over the date of his death; one of the few certain facts is that this was before 847, because al-Jāhiz (q.v.) in his *Kitāb al-ḥayawān*, which was finished in that year, refers to him as already dead.

Al-Nazzām's known works, none of which survives, show that he was fascinated by the nature of the physical world, as well as other matters more readily recognizable as religious. He wrote on the physical particles that according to early Muslim conceptions made up the contingent universe (*Kitāb al-juz*, 'The atom'; *Kitāb al-jawāhir wa-l-a'rād*, 'Substances and accidents'), and on the nature of the world (*Kitāb al-insān*, 'The human'; *Kitāb khalq al-shay*, 'The creation of the thing'; *Kitāb al-tawallud*, 'Generated effects'; *Kitāb al-ṭafra*, 'The leap'). In addition, he wrote about specifically Islamic concerns (*Kitāb ithbāt al-rusul*, 'Confirmation of messengers'; *Kitāb al-tawḥīd*, 'Divine unity'; *Kitāb al-wa'id*, 'The divine threat'; *Kitāb al-makhlūq*, 'alā l-mujbira', 'What is created, against the determinists'), and entered into debate with other Muslims and non-Muslims in the usual way of his times (*Kitāb al-ma'ānī*, 'alā Mu'ammār', 'Determinants, against Mu'ammār [ibn 'Abbād]'; *Kitāb al-radd alā aṣḥāb al-ithnayn*, 'Refutation of the followers of dualism'). In turn, his ideas were targeted by many of his contemporaries, including his teacher

618 - 621

Nazzām
140217

by David Thomas

25 Ocak 2014

HADE YAYIMLANDIKTAN
ONRA GELEN DOKÜMAN

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN ALTIN ÇAĞI

5. Cilt

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi	
Dem. No:	242384
Tas. No:	109 DOĞ. 8

Proje Editörü

PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

5. Cilt Editörü

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN



insan

istanbul 2015

NAZZÂM'IN DÜŞÜNCESİNDE TANRI, DOĞA VE İNSAN*

Yunus Cengiz**

23 Temmuz 2016

(140217) Nazzâm

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

HAYATI VE ESERLERİ

felsefeci ve kelâmcı kimliği ön planda olan Ebû İshâk İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm 760 ile 770 yılları arasında Belh'ten gelmiş olan bir ailenin çocuğu olarak Basra'da doğdu. Basra'da geçirdiği gençlik yıllarında dayısı Ebu'l-Hüzeyl el-'Allâf'a (ö. 227/841) öğrencilik yaptı. Ondan kelâm ve felsefe meselelerini öğrendi. Sonrasında onunla oldukça ciddi tartışmalara girdi. Abbasi halifesi Me'mun'un (slt. 813-833) daveti üzerine 818'te Bağdat'a gitti. Sarayda iyi bir mevki edindi. Halife Me'mun'un huzurunda yapılan felsefe ve kelâm tartışmalarına katıldı. Yunan felsefe kaynaklarının tercüme edilmesine tanıklık etti. Aristoteles'in eserlerini okudu ve bu eserlere reddiyeler yazdı. Nazzâm birçok farklı düşünce ve inanca sahip kesimle tartışmaya girdi. Manihaistler ve Deysâniyye¹ fırkasına mensup olanlar, Hristiyanlar, Mu'tezile düşünürleri bunlardan bazılarıdır. Onun düşüncelerine Mu'tezilî düşünürler dahil olmak üzere pek çok kesimden reddiye yapıldı. 845 yılında Bağdat'ta vefat etti. 40 civa-

* Bu çalışmanın oluşmasında değerli katkılarını unutamayacağım Zekeriya Yörük, Yrd. Doç. Dr. Ömer Bozkurt ve Yrd. Doç. Dr. Muhammed Fatih Kılıç'a teşekkür ederim.

** Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

1. Deysâniyye, Milâdi II. yüzyılın sonu ile III. yüzyılın başlarında İbn Deysân (ö. 222) tarafından kurulan ve nur ile zulmet esasına dayalı âlem görüşünü benimseyen gnostik bir fırkadır (Mustafa Öz, "Deysâniyye" TDV İslam Ansiklopedisi, TDV yay., 1994, c. 9, s. 270-272.

573-604

السماع والقياس
بين النظام وزكريا الأنصاري في شرحيهما على شافية ابن الحاجب

شيماء محيي رباط (*)

الملخص

هذا البحث دراسة لبعض الأدلة والأصول التي استند إليها كل من النظام وزكريا الأنصاري في شرحيهما على شافية ابن الحاجب في محاولة للموازنة بينهما فيما اعتمدا عليه من هذه الأدلة التي اتخذها الشارحان وسائل من شأنها تقريب فهم عبارات ابن الحاجب في شافيته بما يخدم الدرس الصرفي. وقد تناول البحث هذه الأدلة والأصول في مبحثين :

المبحث الأول: السماع الذي قسم على ثلاثة أقسام اختص الأول بالقرآن الكريم وقراءاته، واختص الثاني بالحديث الشريف في حين اختص الثالث بكلام العرب من الشعر والنثر .

المبحث الثاني : القياس الذي انقسم هو الآخر على ثلاثة أقسام الأول تناول القياس بحسب أصالة المقيس والمقيس عليه وتناول الثاني القياس بحسب العلة أما الثالث فتناول القياس بحسب الاستعمال. وانتهى البحث الى تقارب في استناد كل من النظام وزكريا إلى هذه الأصول فضلا عن كونهما لم يخرجوا عن سنة من تقدمهما من النحاة والصرفيين .

استقلاليتها عن العناصر المتشكلة منها وتميزها عن هذا العناصر بحيث إنها تضيف إليها شيئا جديدا لم يكن موجودا لديها من قبل. وتتشكل المؤسسة غالبا تلبية لفكرة أو حاجة اجتماعية؛ فتخلق لدى أفرادها شعورا بالاختلاف والتميز تجاه الآخرين وتضطرهم إلى الدفاع عنها؛ لأنها تصبح تعبيراً عن وجودهم و دورهم الاجتماعي. انظر موقع ويكيبيديا:

<http://ar.wikipedia.org/wiki>

62. الخطابات والمؤسسات الرمزية/ كيف تدبر الخطابات عقولنا، ص 36.

63. نفسه، ص 38.

64. محمد عابد الجابري، العقلانية العربية والسياسة/ قراءة في أصول المعتزلة/ ندوة العقلانية العربية، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1992.

65. محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة/ نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998، ص 177-178.

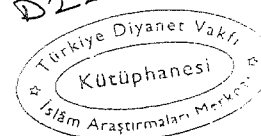
66. أرماني وميشال ماتلار، تاريخ نظريات الاتصال، ترجمة: نصر الدين عياضي والصادق رابح، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2005، ص 108.

67. خطابات السلطة من هوبز إلى فوكو، ص 124.

68. التأويل والحقيقة/ قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ص 116.

69. علي حرب، الممنوع والممتنع/ نقد الذات المفكرة، النص والحقيقة جزء 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995، ص 257.

D2251



(030855) İbn 'Alı Hacıb

(140217) Naararar

(181541) ez-Zafiyje

(250123) Zehrayye el-Ensan!

MADDE YAYIMLANDIKTAN

SONRA GELEN DOKÜMAN 31 Temmuz 2016

* مدرس مساعد في قسم القانون العام /كلية القانون /جامعة القادسية /جمهورية العراق
طالبة دكتوراه في كلية الآداب /جامعة عين شمس /جمهورية مصر العربية.

substance in relation to other ranks within the hierarchy of the *da'wa*.

According to al-Naysaburi, God created each genus and species with a uniqueness, distinction, and an advantage that does not exist in another. All are endowed with a capacity that propels them to seek that which removes their deficiency. Accepting that there are differences and disparities in every genus and species, he gives paradigms of perfect examples in each variety, demonstrating in a parallel manner that the imam is at the apex of humanity.

Al-Naysaburi uses these Platonic degrees of excellence as the strongest indicators and proofs for supreme leadership in the world. He infers that just as the body is in need of the various elements from which it has been created, similarly the soul, spirit, and religious noetic forms need the imam. This is a testimony of the symbol (*mathal*) for the symbolized (*mamthul*). He argues that people would not anthropomorphize, doubt, or drift away from God if they were to give the same importance to the soul as they do to the body. Illustrating his theory, al-Naysaburi gives various examples of degrees of excellence, in particular the sun's superiority among the planets, relating it to the imam's position in religion, and cites analogies from mineral substances, precious stones, and grains. Al-Naysaburi gives further examples from the plant and animal kingdoms that have attained the pinnacle of refinement. He develops a case that just as humans have command over all minerals, plants, and animals, so too the imam, being the quintessence of mankind, has supremacy over all humanity.

BIBLIOGRAPHY

- Al-Risala al-mujaza al-kafiya fi adab al-du'at*, facsimilie edition in Verena Klemm, *Die Mission des fatimidischen Agenten al-Mu'ayyad fi ddin in Siraz*, Frankfurt: Peter Lang, 1989, pp. 205–77.
Kitab Istitar al-imam wa tafarruq al-du'at fil-jaza'ir li-talabi-hi, ed. W. Ivanow, in

Bulletin of the Faculty of Arts, vol. 4, part 2 (University of Egypt), 1936, pp. 93–107; trans. W. Ivanow in *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, London: Oxford University Press, 1942, pp. 157–83.

Further Reading

- Lalani, Arzina R., *Degrees of Excellence: A Fatimid Treatise on Leadership in Islam: An Arabic Edition and English translation of Ahmad al-Naysaburi's Kitab Ithbat al-Imama*, London: I. B. Taurus in association with the Institute of Ismaili Studies, 2006.
al-Majdu', Isma'il b. 'Abd al-Rasul, *Fahrasat al-kutub wa'l-rasa'il*, ed. 'Alinaqi Munzavi, Tehran: n.p., 1966.

ARZINA R. LALANI

AL-NAZZAM (c. 145 to 150–230/c. 760 to 765–845)

Al-Nazzam, Ibrahim b. Sayar b. Hani', was known as Nazzam because of his talent for writing poetry. The details of his life are given neither by Mu'tazilite biographers nor by his opponents. However, from what is given about him it is possible that he was born and educated in Basra. Abu al-Hudhayl, the famous Mu'tazilite theologian, is known to be his uncle (the brother of his mother), but his father came from an enslaved family from a clan near Yemen who emigrated to Basra after the rise of Islam. Some sources mention that he was a pupil of the philologist Khalil b. Ahmad (d. 162/776), which endorses Watt's conjectural date for his birth as 145–50/760–5. But he must have died before the writing of *Kitab al-Hayawan* of AL-JAHIZ, his student, in 232/847; his death (in Baghdad) was probably in the year 230/845.

Nazzam İbrahim b. Seyyâr (Testit)
K. Abdülcebbar, II, 374

Nazzam İbrahim b. Seyyâr (???)

KCM

Nazzâm İbrahim b. Seyyâr KCM

Beşîdî, Kitâbu unillâ-dîn
s. 335

MAKTP. 297-4

ABDİ U

en-Nazzâm, İbrahim

Gozzali, el-İktisad, 159

Cübbâr

Ebu Hâzîm

Nazzam

Müteziile

Cübbâr, cevher ekvan ve ekvan'ın potâ-
lebitecîni üzerinde bize muvafakat ediyor.
Öyle ise ekvan'ın gövdeneyceğini söylüyor
lewn'lerin gövdeneyceğini söylüyor ama an-
ları cisim olarak görüyor.

Nesefî, Tabsira, Rasid Ef. 1256/11, 12, 13, 25, 30

Sofastaiyye

Nazzam

Abdullah b. Saïd el-Kattan

Ru'yet (arazlat)

18 TEMMUZ 2000

Nesefî, Tabsira, Ras. Ef. 124 a/6, 8, 15, 28, 3

Ashabuna

Ebu'l-Kasim el-Ka'bi

Ahmed b. Ali es-Satur

Ebu Hafis ez-Zamiri

Nazzam (sadece hareketi araz poruyon)

Arazların bekası muhaldir.

Nesefî, Tabsira, R. Ef. 169-a/19-24

16 TEMMUZ 1992

NAZZAM

Abu Rîdah, Muhammad 'Abd al-Hâdi, 1909.

İbrâhîm ibn Sayyâr al-Nazzâm wa-âra'uhu al-kalâ-
miyah wa-al-falsafiyah / ta'îf Muhammad 'Abd al-
Hâdi Abû Rîdah. — Cairo : Lajnat al-Ta'îf wa-al-
Tarjamah wa-al-Nashr, 1946.

6, 183 p.; 23 cm.

Arabic

1. Title.

CY ICU MH MIU UU

neb 11-1213

En-Nazzâm,

Les Penseurs de l'Islam,
t. IV, s. 142 vd.

187-2.
UMU-P.

01350 VAN ESS, Josef. *Theology and science: the case of Abû Ishâq an-Nazzâm*. 19 pp. Ann Arbor: University of Michigan, 1978. (The second annual United Arab Emirates lecture in Islamic studies.)

en-Nazzam

196 HAZİRAN 1993

-Nazzam

— 13. al-NAZZAM. Abû Ishâq İbrâhîm b. Sayyâr al-Başri al-Balkî, m. ? 231 H./845.

1. *al-Radd 'alâ aşhâb al-ithnayn* (d'après *al-Fihrist*, C.B. trad. Taj., p. 299 = trad. Dodge, p. 393); 2. *al-Radd 'alâ l-mânawîyya* (d'après A. Nader, *Le système...*, renvoyant à Baghdadi, *al-Farq*, éd. Le Caire — 1910, p. 117).

Sur le célèbre mo'tazilite, voir Moḥammad 'Abd al-Hâdi Abû Rîdah, *İbrâhîm b. Sayyâr al-Nazzâm*, Le Caire 1365 H./1946.

22 EKİM 1996

Nazzam

(N. göre. Nerus
tabiatı)
3759

Hayyat, İntisar 35

Nazzam (Adl anlayışı)

3759

Hayyat, İntisar 38-39

Nazzam, (Maslahat görüşü)

3759

Hayyat, İntisar. 21-22

Nazzam

(N. a göre sulhlar)

Hayyat
İntisar 34.

en-Nazzam,

KLM

el-Hayyat, K-el-İntisar, 25-27
DIA Ktp. 3759. 45.

21 OCAK 1993

Nezzam

کتاب العالم (للکلام)

el-Hayyat, el-İntisar, 123.
DIA Ktp. 3759.

21 OCAK 1993

en-Nazzam, İbrahim

Hemedâni, Tesbit. I, 55, 56, 57, 58
70, 148

en-Nazzam,

KLM

el-Hayyat, K-el-İntisar, 21.
DIA Ktp. 3759.

21 OCAK 1993

Nazzam

J. Vadet, Les dissidences,
s. 36-39

Nazzam

Hüsni Zeyne

el-Ahl, s. 18, 22, 104
~~119, 133, 134, 136, 138~~
s. 79, 136, 137, 138, 139, 141

Nazzâm

Matürîdî, Kitâbu't-tewhîd,

s. 150, 152, 155.

F. Hakef, Mukaddime, s. 30, 31, 32, 33.

18 MART 1991

Nezzâm İbrahim b. Seyyâr

Makdisî, el-Bed 5/143

121 OCAK 1993

Nezzâm İbrahim b. Seyyâr

A. Emin, Duhâ' - İslâm,
III, 106

İbrahim en-Nezzâm

Işık, Doç. Dr. Kemal

"Nezzâm ve düşünceleri" İslâm İlimleri

Enstitüsü Dergisi, Ankara.

1977 sayı 3 sf. 101-113

en-Nezzâm *yle*

Une Lecture à rebours de l'histoire du
Mûtaẓilisme, II, 191-216 "Dokümentasyon 42"

-Nazzam

Van Ess, Joseph,

"Ein unbekanntes Fragment des Nazzâm", Der Orient in der Forschung, Festschrift für O. Spies,
1967, pp. 170-201.

NAZZÂM

والزم النظام في زعمه ان طول الشيء هو الشيء وعرضه هو
ايضا ان يكون طوله عرضه وعرضه طوله فعلى هذا يلزمه ان يكون
علمه تعالى قدره وقدرته علمه وكذا هذا في الحيات والبقاء والسمع
والبصر واذا لم هذا فقد لزم ان يكون الله تعالى عالما بما به يقدر
وقادرا بما به يعلم وهو محال في الشاهد فكرا في الغائب ...

Nesefî, Tabsîr, Rasid Ef. 64 b/13-17

İbrahim b. Seyyâr en-NAZZÂM (el-Mu'tezilî)

i. Abdulhamid, Dirâsât, 110, 140, 142, 227
228

Nazzâm (قوله في اثبات كماله)

3759

Hayyat,
Intisar
40-41

Nazzâm İbrahim b. Seyyâr

Kadı Abdulcebbar, Tesbitu
debâilî'n-nubuvve, s. ;

Nazzâm (Mennaniyye = Seneviyye
yi realoli)

3759

Hayyat, Intisar

30-31

Nazzâm İbrahim b-Seyyâr

V. Ess, REI, XLVII, s. 191-216.

en- Nezzâm, İbrahim b. Seyyâr

Ibn Hazm, el-Fasl, C. III, s. 34, 70, 73, 157, 163, 174, 223

21 OCAK 1993

Nezzâm

Malati, et-Tenbih, s. 38, 39

18 TEMMUZ 2000

Nesefî, Tabsira, R. Ef. 102-a

ابراهيم بن شيركوه ٢٢٢

Nazzâm

كتاب التوليد والنظام
Ibn al-Nedim, s. 204-205
13 ARALIK 1995

قاهره، ١٢٤٧ ق / ١٩٢٨ م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، البخله، به كوشش طه العاجري، قاهره، دارالمعارف؛ همو، البيان والتبيين، به كوشش حسن السندوي، قاهره، ١٣٥١ ق / ١٩٣٢ م؛ همو، الحيوان، به كوشش عبدالسلام محمد هارون، بيروت، ١٣٥٧ ق / ١٩٣٨ م؛ حصري، ابراهيم بن علي، زهر الآداب، به كوشش زكي مبارك، قاهره، ١٣٧٣ ق / ١٩٥٢ م؛ حميري، ابوسعيد بن نشوان، الحور العين، به كوشش كمال مصطفى، قاهره، ١٩٢٨ م؛ خطيب بغدادي، احمد بن علي، تاريخ بغداد، قاهره، ١٣٢٩ ق / ١٩٣٠ م؛ خياط معتزلي، عبدالرحيم بن محمد، الانتصار، بيروت، ١٩٥٧ م؛ ذهبي، شمس الدين محمد، سير اعلام النبلاء، به كوشش شعيب الارنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، بيروت، ١٢٠٦ ق / ١٩٨٦ م؛ شهرستاني، عبدالكريم، الملل والنحل، به كوشش محمد بن فتح الله بدران، قاهره، ١٣٤٢ ق / ١٩٢٥ م؛ صفدي، خليل بن ابيك، الوافي بالوفيات، به كوشش س. ديدرينك، ويسبادن، ١٣٩٢ ق / ١٩٧٢ م؛ علم الهدى، علي بن حسين، امالي، به كوشش محمد ابراهيم، قاهره، ١٣٧٣ ق / ١٩٥٢ م؛ قاضي عبدالجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، به كوشش فؤاد سيد، تونس، ١٣٩٣ ق / ١٩٧٢ م؛ همو، المعنى، به كوشش محمد علي النجار وديكران، قاهره، ١٣٨٥ ق / ١٩٦٥ م؛ مسعودي، علي بن حسين، مروج الذهب، بيروت، ١٣٨٥ ق / ١٩٦٥ م؛ مقدسي، مطهر بن طاهر، البلد والتاريخ، به كوشش كلثوم هوار، باريس، ١٩٠١ م.

Nazzâm (Görüşleri)

Kadı Abdülcebbar, Tesbit,
I, 55-57

07 EYLÜL 1991

Nazzâm

İbn Ebî'l-Hadîd, Serhu'Vehc
6/ 129-134

15 HAZİRAN 1993

NAZZÂM

محمد عبد الهادي ابو ريدة - ابراهيم بن سيار النظام، ١٨٣ ص، القاهرة. مطبعة
لجنة التأليف ١٩٤٧

Nazzâm

(Zulm ve künmün görüşü)

Nezzâm, İbrahim b-Seyyâr (Kelâm)

A, Bedevi, Mezahıbul-İstâ

miyyîn, I, 198-279

- Hayatı
- Kültürü ve teswiri
- Original fikirleri
- Öğrencileri
- Eserleri
- Görüşleri

Hayyat
intivar 44, 90.

3759

Nazzâm.

(Kelâm)

en-

Nezzâmiyye (Mutezile)

1654

Eşari, Makalât, 61/7, 604/9;
Farklar, 116; Şehr. Milet, I, 53; Harizmi,
19; KIF II, 1429; Seyyid, 164.

12 EYLÜL 1998

2

Nazzâm İbrahim b. Seyyâr

Makdisi, el-Bed 2/121, 123
124, 125

21 OCAK 1993

Nazzâm İbrahim b. Seyyâr

İbrahim Medkur, Fî Felsefe
ti'l-İslâmiyye II, 41

Nezzâm İbrahim b. Seyyâr (z.z.)

Macid Fâhri, Tar. Felsefe,
s. 87.

İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm

Tritton,
I. Kelâmı, s. 91-97.

en-Nazzâm, İbrahim b. Seyyâr

İbn Hazm, el-Fasl, c. I, s. 12, 139, 155

297.47
HAZ.F

Nazzâm, İbrahim b. Seyyâr (z.z.) (Kelâm)

605

Seyyid, 164; İA, IX, 148-149; MLF, I, 37; İnti-
sar, fihrist; Tab. Mutezile, 49-52; Ma-
ta, Teubih, 39; Eşari, Makalât, fihrist
60-661; Farklar, 116; Milet, I, 53; Suyûtî,
Ekan. IV, 6-7; Zirikli, I, 36.

12 EYLÜL 1998

2

en-Nazzâm, İbrahim b. Seyyâr

21 OCAK 1993

İbn Hazm, el-Fasl, c. V, s. 303

Ekmeleddin İhsanoğlu, Boris A. Rosenfeld, Mathematicians, astronomers and other scholars of Islamic civilization and their works (7th-19th c.), Istanbul 2003, pp. 31.

İSAM KTP.91191

Nazzam

60. IBRAHİM AL-NAZZAM

Ibrāhīm ibn Sayyār ibn Hānī al-Nazzām (d. ca 840), from Balkh, studied in Basra, worked and died in Baghdad; Muslim philosopher, one of the leaders of mu'tazilites, naturalist and poet. He was an adherent of mathematical atomism.

See: GAL² (I 339), GAS (I 618-619, III 360-361), MAMS (II 54); Abū Rida and Ibn Sayyar [1], de Boer [3] (51-53), Nyberg [1] (EI), Paret [1], Pines [1] (9-16), Van Ess [1], [3] (EI²), Zakuyev [8].
On mathematical atomism of al-Nazzām: Sasaki [1].



دانشنامه ایران و اسلام

زیر نظر

احسان یارشاطر

۷

ابن میمون - ابوبکر حصیری

بنگاه ترجمه و نشر کتاب

طهران ۲۵۳۶

Abraham (KAM)

بنگاه ترجمه و نشر کتاب

هیئت مدیره:

مهندس جعفر شریف امامی

ابراهیم خواجه نوری، محمد سعیدی، دکتر احسان یارشاطر

مشهور او با خلیل بن احمد نحوی (که حداکثر در ۷۹۱/۱۷۵ درگذشت) ظاهراً از روی داستانهای قدیمتر مربوط به ابوعبیده (متوفی ۸۲۴-۵/۲۰۹) ساخته شده است (روایتهای جاحظ، [حیوان]، سوم ۴۷۱ و هفتم ۱۶۵ با روایتهایی که در شریف مرتضی، [امالی]، یکم ۱۸۹ و ابن مرتضی، [طبقات المعتملة]، ۵۱، آمده است مقایسه شود). اینکه به آسانی توانسته بود در حضور جعفر بن یحیی برمکی (مقتول در ۸۰۳/۱۸۷) ارسطو را رد کند، قط اعتماد به نفس خارج از اندازه پیشرس او را نشان می‌دهد (قس. قاضی عبدالجبار، [فضل الاعتزال]، به کوشش فؤادسید، تونس ۱۹۷۴، ۲۶۴، و قضاوت جاحظ درباره شخصیت او در [حیوان]، دوم ۱۲۹).

نظام، پس از کسب همه معلومات زبان خود و یادداشتن این موهبت که می‌توانست آن علوم را به صورت خلاصه و دقیق درمواقع لازم به کار برد، توانست به محافل ثروتمندان بصره راه پیدا کند. غلابارگی و بیخوارگی که ابونواس وی را به آنها متهم کرده بود (قس. [دیوان]، به کوشش واگنر، دوم ۶۰)، ظاهراً چندان حرمت اجتماعی نداشت که بتواند مانع پیشرفت وی شود. بعدها به بغداد رفت و نامون او را به دربار خود پذیرفت (پس از ۸۱۹/۲۰۴) و قدر سبک‌عالی او را در نویسندگی و سخنگویی شناخت (قس. حکایتی که در [اغانی]، ۳، بیست و یکم ۸۰، آمده است). از طرف دربار مقرری عالی برای او تعیین شد، ولی ثروت نوابخته نتوانست مایه تباهی او شود (قس. محضری، [زهر الادب]، قاهره ۱۳۷۲/۱۹۵۳، ۵۲۳). کثرت شاگردان او که بیش از اندازه معمول بود در میان معتزلیان، تا زمان ابوهاشم (متوفی در ۹۳۳/۳۲۱) ضرب‌المثل بود (قس. [فضل الاعتزال]، ۳۲۳ و بعد). شهرت او از مجلس درسش تجاوز کرد و به جاهای دور رسید. اینکه ابن‌نباثه گفته است که وی در ۳۶ سالگی درگذشت ([سرح العمون]، ۲۲۹) ظاهراً مربوط به محاسبه‌ای است که ابن عقیل کرده بوده (ابن ملیح، [الادب الشرعیة]، دوم ۱۱۹) و قطعاً نادرست است. و اینکه ابن حجر گفته است که نظام یسواد (امی) بوده است (قس. [لسان المیزان]، یکم، ۶۷)، ظاهراً مبتنی بر بدفهمی قهرای از کتاب [فضل الاعتزال] قاضی عبدالجبار (ص ۲۶۴) است که در آن

حافظه شگفت انگیز نظام مورد ستایش قرار گرفته است، و با توجه به ۳۹ عنوان کتاب که این ندیم برای نظام ذکر کرده است، اسی بودن وی غیر محتمل به نظر می‌رسد. شهرت نظام ظاهراً همان اندازه که به شعر و نکته‌سنجی او مربوط می‌شده، به اندیشه‌های کلامی او نیز ارتباط داشته است. شعر او فراوان نبوده است (قس. ابن معتر، [طبقات الشعراء]، ۲۷۳) و تنها ۵۰ بیت از او در کتاب‌های ادب برجای مانده است. ولی این اشعار بسیار عالی است و به صورتی مشخص از لحاظ ظاهر و شکل جدید است، و به اشعار ابونواس می‌ماند که مورد تحسین نظام بوده است. (قس. انباری، [نزهة الالباء]، ۷۸). شعر ابویحیی در توصیف شراب و زیبایی لطیف جوانان لطفی خاص دارد، ولی در مدح خلفا و وزرا و دیگر صاحبان نفوذ نیز اشعاری سروده بوده است که ظاهراً هیچ یک از آنها باقی نمانده است (ابن معتر، همان اثر، ۴۴). اسلوب وی آمیخته‌ای تخیلی از استعارات باچاشنی مسائل عقلی بوده است و به ایراد مفاهیم مجرد علم کلام در شعر علاقه داشت. سبک فاخر او در نثر نیز بسیار مورد توجه بود. قدرتی داشت که اوضاع و احوال و اشیا را با کلمات قصاری به کوتاهی ضرب‌المثل یا به صورتهای زیبای بیانی همراه با سجع و استفاده از مترادفات مشخص کند. نمونه‌هایی از آن بیشتر توسط جاحظ و ابوحیان توحیدی برجای مانده است. در مناظرات رایج آن زمان درباره موضوعاتی که به دلخواه انتخاب می‌شد شرکت می‌کرد (قس. «مثلاً» مقایسه وی میان خروس و سگ در [حیوان]، دوم ۱۰۳). سهل بن هارون (متوفی در ۸۳۰/۲۱۵) از توجیحات نظام و شخصی به نام شداد حارثی الهام گرفت و مناظره‌ای میان طلا و شیشه نوشت (ابن‌نباثه، [سرح]، ۲۴۶ و قهره‌هایی در حمزة اصفهانی، [الدرة الفاخرة فی الامثال السائرة]، ۳۹۳). نظام به فلسفه یونانی و سنت دینی ایرانی نیز علاقه داشت (قس. «مثلاً» به اشارات جاحظ در [البرصان] و [المرجان]، ۲۵۵)؛ ظاهراً زبان فارسی را می‌دانسته است (قس. جاحظ، [حیوان]، سوم، ۴۵ و بعد). در علم کلام، ظاهراً استعداد عقلی او بر توجه به التزامات اخلاقی می‌چربیده است، و از این لحاظ درست نقطه مقابل ابوموسی ثمالی* معاصر خود بوده است. ابن‌راوندی در گزارشی که بدون شک باسوء نیت فراهم شده،

بود، جانشین او در حکومت غزنه شد، و عاقبت حکومت این شهر به سبکتگین رسید و همو بود که سلطه غزنویان را تأسیس کرد.

مراجع: منابع اولیه عبارت‌اند از: عینی، [التاریخ البیعی] (نقطه اشاره مهم)؛ ابن‌بابقاشانی، [کتاب راس مال الندیم]؛ نسخه خطی استانبول، تورخان والده ۲۳۴؛ جوزجانی، [طبقات ناصری] (این دو کتاب دو منبع مهم‌اند که از قسمت‌های مفقود [مجلدات] بی‌هقی نقل می‌کنند)؛ شبانکاره‌ای، [مجمع‌الانساب]، نسخه خطی استانبول، بنی جامع ۹۰۹. از این آثار در مراجع دست دوم استفاده زیر شده است:

M. Nāzım, *The life and times of Sultān Mahmūd of Ghaznā*, Cambridge 1931, 26, 175; W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol invasion*, London 1968, 251; C. E. Bosworth, *The Ghaznavids, their empire in Afghanistan and eastern Iran, 994-1040*, Edinburgh 1963, 38; idem *Notes on the pre-Ghaznavid history of eastern Afghanistan*, *Isl. Orl.*, ix (1965), 17; idem, *Ibn Bābā on the history of the Ghaznavids*. (C. E. Bosworth)

ابواسحاق ابراهیم بن سيار بن هانیء نظام (حدود ۷۸۲-۸۳۶/۱۶۵-۲۲۱ یا اندکی پس از آن)، اديب و متکلم مشهور معتزلی. در خانواده‌ای پائین بدینا آمد؛ یکی از نیاکانش برده بود و خود وی -لااقل به گفته موفق‌ترین روایات (مثلاً فضل ابن‌حزم، چهارم ۱۹۳)- از موالی بنویجیر بن حارث، یعنی اخلاف بجیر بن حارث بن عباده شیباعی بود که در جنگ تبوس میان بکر بن وائل و تغلب بن وائل کشته شد ([کتاب‌الاغانی]، پنجم، ۴۶ و [جمهرة انساب العرب]، ۳۰۵ و ۳۲۰). در جوانی با کمال قدرت در بصره می‌زیست (قس. جاحظ، [حیوان]، سوم ۴۵۱). چنان می‌نماید که در خدمت «زیاد یون» یعنی اخلاف صاحب‌نفوذ زیاد بن ابیه می‌زیسته است که در بصره در خانه آنها به روی دانشمندان گوناگون بازبود، و یکی از جمله آنان قطرب نحوی (متوفی در ۸۲۱/۲۰۶) بود که از بیرون نظام شد (قس. جاحظ، [البيان والتبيين]، سوم ۲۱۴؛ دوم ۳۳۰ و غیره). نظام در مجلس درس خال خود ابوالهذیل حاضر می‌شد که رهبری شاخه بصری معتزلیان در آن زمان با او بود. رشد عقلی او چنان شگفت‌انگیز بود که موضوع داستانها شد. داستان مناظره

بر عباسی اوایل قرن سوم/نهم دلبستگی داشت که او با نسبت به شاعر مزبور عطوانی یا سرسپرده عطوان، اندند.

راجع: ثمالی، [یتیمه‌الدهر]، بکوشش عبدالحمید، هره ۱۳۷۵-۸/۱۹۵۶-۸، چهارم ۶۹-۶۴؛ همو، [طائف المعارف]، به کوشش ابیاری و صیرفی، قاهره ۱۹۶۰، ۵۸-۵۰، ترجمه بازورث.

The Book of Curious and Entertaining Information, Edinburgh 1968, 65-66; C. Barbier de Maynard *Tableau littéraire du Khorassan et de la Transoxiane au IV^e siècle de l'hégire*, *JA*, Ser. V, I, 1853, 176-77 (C. E. Bosworth)

ابواسحاق - صابی و شیرازی.

ابواسحاق ابراهیم بن الپتگین (در بعضی از منابع، این‌یابا، به صورت اسحاق بن الپتگین)، حاکم غزنه افغانستان شرقی از جانب سامانیان در فاصله شعبان ۳ تا ذوالقعدة ۳۵۵/۳۰۵ تا نوامبر ۹۶۶. بن الپتگین فرمانده کل سپاه سامانیان در بخارا بود، در ۹۶۱/۳۵۰ که نتوانست بصر بن عبدالملک بن راکه هواخواه او بود بر تخت سلطنت سامانی بنشاند، بر از منصب خود کناره گرفت و در غزنه که بر کناره دور دست امپراطوری سامانی بود مستقر شد.

الپتگین پسر خود را به عنوان جانشین در غزنه تعیین کرد. هنگامی که ابواسحاق به قدرت رسید، با سامانیان کرد و، به گفته جوزجانی، برای اظهار اطاعت به رفت و در مقابل مشهور حکومت غزنه گرفت. ازدوران ناه حکومت او اطلاع چندانی نداریم؛ در بسیاری ابع (مثلاً کردیزی، [زین الاخبار]؛ خواجه نظام‌الملک، *بست نامه* [و ابن‌اثیر، [کامل]] از او ذکری بیان نیامده، و سبکتگین را جانشین بیواسطه الپتگین کرده‌اند. ولی چنان می‌نماید که وی در ناحیه غزنه کم محلی سابق غزنه، ابوعلی لویک یا نولک، که بن الپتگین شهر را از چنگ او به‌دراورده بود، به نبرد ست و زمانی از آن بیرون رانده شده و تنها با کومک نیان توانسته بود باردیگر به شهر بازگردد. اندکی از این حادثه، ابواسحاق درگذشت، و فرماندهی از ان ترک به نام بلکتگین که پیش از آن برده الپتگین

• إبراهيم بن سيار النظام ، أبو إسحاق ، كان من أعظم تلاميذ محمد بن الهذيل العلاف ، ترك البصرة موطن نشأته إلى بغداد بعد مدة ، توفي بها في عتقوان شبابه ، بين ٢٢٠ و ٢٣٠ هـ - ٨٣٥ و ٨٤٥ م ، ووقف حياته على مقاومة الدهرية والديصانية ، أو بمعنى آخر ضد الفلسفة الهلينية ، والتي أثرت على الرغم من هذا في بناء مذهبه الديني تأثيراً حاسماً ، ودافع عن القول « بخلق القرآن » ، وحارب قول الحنفية « بالرأى والقياس » ، وكان إلى جانب ذلك بارعاً في اللغة والجدل وقول الشعر ، وكان الجاحظ من أظهر طلابه ومريديه ، وقد تعارفا في البصرة في مجلس أبي العلاف ، رغم أن التلميذ كان يكبر أستاذه بعشرين عاماً ، إلا أن الأستاذ كان يتمتع بمنزلة عالية في علم الكلام ، وبمكانة اجتماعية رفيعة .

• علي بن منصور ، ولم أعثر له على ترجمة فيما بين يدي من المصادر ، المعتمر بن سليمان بن طرخان ، أبو محمد ، ولد سنة ١٠٠ هـ - ٧١٨ م وتوفي عام ١٨٧ هـ - ٨٠٣ م ، كان وأبوه من العباد النساك ، ومن حفظة الحديث في البصرة ، انتقل إليها من اليمن ، وكان ثقة ، حدث عنه كثيرون منهم أحمد بن حنبل ، وله كتاب في المغازي .

• بشر بن المعتمر ، أبو سهل ، المتوفى عام ٢١٠ هـ - ٨٢٥ م ، ينحدر من الكوفة ، ولكنه استوطن بغداد ، ونظم تعاليم المعتزلة في شعر لتشيع بين الناس ، وكان من أنصار الإمام علي رضي الله عنه ، على النقيض من معتزلة الكوفة ، فوضعه هارون الرشيد في السجن ، غير أنه عاد فاكسب نفوذاً قوياً في عهد المأمون وانتهت إليه رئاسة المعتزلة في بغداد ، وكان إلى جانب ذلك شاعراً ، وله قصيدتان تعليميتان أوردهما الجاحظ في كتابه الحيوان وشرحهما ، وألف لهارون الرشيد « صحيفة » في البلاغة أوردها الجاحظ في كتابه « البيان و التبيين » .

• ثمامة بن أشرس النميري ، مولى بني نمير ، كان زعيم القدرية في

الدكتور الطاهر أحمد مكي

دكتورة دولة بامتياز من جامعة مدريد
أستاذ ورئيس قسم الأدب
كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

Narrans

دراسات عن

أبي محمد

وكتابه « طوق الحمامة »



İslam Düşüncesi Tarihi

Editör: M.M.Şerif

Cilt 1

özgün adı
a history of muslim philosophy
wiesbaden, 1963-1966 (2 cilt)

Nazzâm, 243-246

dizgi
ertaş yazı merkezi
baskı
doğan ofset
cilt
üç el mücellithanesi
tashih
mesut karaşahan
salih mercan
iç düzen
fikret tokcan - recep ertaş
kapak
çetin özerk
kapak baskısı
orhan ofset

Türkçe Baskının Editörü

MUSTAFA ARMAĞAN

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Baskıhanesi	
Kayıt No. :	11703-1
Tasnif No. :	181.2 510.1

181-209
HIS.M



insan yayınları

İstanbul - 1990

insan yayınları
klodfarer cd. 27/5 türbe-istanbul
tel: 516 08 28

İSLAM DÜŞÜNCESİ TARİHİ

tır." Dahası örneğin "İyi hareket edenin ecini zayı etmeyiz"¹³ ve "Allah iyi davrananların ecini elbette zayı etmez"¹⁴ ayetleri de açıkça gösteriyor ki, bir günah işlemesi o kişinin imanını götürmeyecek ve bütün iyi işlerinin ecini silmeyecektir. Bu nedenle genel kanaat büyük günah sahibinin yine de "gerçek mümin" olduğu ve tevbe etmeden ölse bile, cehennemde cezalandırılarak günahlarından arandıktan sonra cennete gireceği şeklindedir.

(4) *Bilinmeyen hatalar:* Vasıl "Cemel vakası" ve "Sıffin Savaşı"nda çarpışan taraflardan birinin ve üçüncü halife Hz. Osman'ın (r.a) katilleri ya da taraftarlarının hatalı olduklarından kesinlikle emindir. Ancak hatanın tam kimde olduğu bilinmemektedir.¹⁵

2.Ebu el-Huzeyl 'Allâf

Allâf 131/748'de doğdu ve 226/840'da öldü. Vâsıl'ın talebesi olan Osman bin Hâlid Tavîl'den ders aldı. İyi bir hatip ve kuvvetli bir tartışmacıydı. Diyalektik tartışma metodunu sık sık kullanırdı. Felsefeyi çok iyi kavramıştı. Kelam ilmi üzerine yaklaşık 60 kitap yazdıysa da, bunların hepsi kaybolmuştur.

Allâf usta bir cedelciydi. Rivayet odur ki, cedelciliği sayesinde 3000 kişinin İslam'ı kabulüne vesile olmuştur. Burada iki tartışmadan söz etmek istiyoruz. O zamanlar Salih adında bir büyücü vardı; kâinatın ana ilkelerden iki şeye, ışık ve karanlığa dayandığını iddia ediyordu. Bunların her ikisi de birbirine zat olup kâinat bu ikisinin birleşiminden doğmuştu. Allâf bu inanç hakkında büyücü Salih'le tartıştı. Allâf, ona bu karışımın Işık ve Karanlıktan farklı mı, yoksa onun aynı mı olduğunu sordu. Salih ikisinin de aynı şey olduğunu söyledi. Allâf sordu: "Birbirine aykırı iki şey birbirine nasıl karışır?" Bu ikisini birbirine karıştıran biri olmuydu ve bu kişi de Vacibu'l-Vücûd ya da Allah'tı. Bir başka seferinde Salih'le Allâf yine tartışırken Allâf şöyle dedi: "Şimdi ne arzuluyorsun?" Salih cevap verdi: "Allah'ın rahmetine nail olmayı, ama yine de iki tanrı olduğu fikrine bağlı kalmayı isterim." Allâf sordu: "Hangi Tanrı'dan rahmet diliyorsun? Rahmet istediğin Tanrı (rakibi olan) öbür tanrının ismini kabul etmeyecektir."

Vâsıl ilahi sıfatlar sorununu çözmemişti. Bu konudaki fikirleri kaba idi. Allâf, Allah'ın zatının hiçbir sıfatı olmadığı, mutlak Bir olduğu ve çokluktan beri olduğuna karşı çıktı. Ona göre Allah'ın Sıfatları Allah'ın Zâtı'nın aynı idi ve ondan ayrılamazdı. Allâf Allah'ın zatının aynı olan sıfatları kabul etti; ya da başka deyişle, o sıfatların aynı olan bir zât'a inandı. Bu ikisini birbirinden ayırmadı; Bir olarak kabul etti. Birisi Allah Alîm'dir diyorsa bu ilm'in O'nun zatında bulunduğu anlamına gelmez. İlm O'nun Zâtı'dır. Kısaca Allah Alîm, Kaadir ve Hayy ise bunlar O'nun zatıdır.

13- Kasas, 30.
14- Hüd, 115.
15- El-Şehristânî, A.g.e., s.21.

MUTEZİLE

Şehristânî zat ve sıfatların birliğini şöyle açıklar; Allah ilm'i ile bilir; ilm O'nun Zâtıdır. Aynı şekilde, Kudreti ile Kaadir'dir ve Kudret O'nun Zâtıdır. Hayatı ile Hayy'dir; Hayat O'nun Zâtıdır. Başka bir izaha göre de Allah zatiyla bilir; ilmiyle değil. Yani o, zâtı aracılığıyla bilir, ilm'i aracılığıyla değil. Bu iki ifade arasındaki fark ikincisinde sıfatların toptan inkârı; Allâf'ın kabul ettiği birincisinde ise onların kabul edilmesi ve fakat Allah'ın zâtı ile bir tutulmalarıdır. Bu, filozofların, Allah'ın Zâtının nicelik ve niteliksiz (kemmîyet ve keyfiyetsiz) Bir olduğu, çokluğun O'ndan beri olduğu ve İlâhi Sıfatlar'ın Allah'ın zâtından başka bir şey olmadıkları görüşleriyle uyum içindedir. O'nun nitelikleri ya "selbî" (olumsuzlayan) ya da subûtî "aslî" (essential) nitelikler olarak tesbit edilebilir. Allah'a nisbet edilemeyecek nitelikler "selbî" olsa da olmasa da, "selbî" olarak adlandırılırlar; örneğin cisim, cevher ve arazlar gibi. Selbî nitelikler tersine çevrildiğinde Allah'ın sıfatları olabilirler; örneğin Allah'ın cisim olmadığı, cevher olmadığı, araz olmadığı gibi. "Aslî" nitelikler ile kastedilen ise Vacibu'l-Vücûd'un Varlığı'nın yalnız O'nun Zâtından ibaret olduğu, dolayısıyla gerçekten bir olduğudur.

Allâf Allah'ın sıfatlarının Zâtından şu ya da bu şekilde ayrılmasına karşı çıkar. Çünkü, böyle yapıldığında sıfatların da Zât gibi ezeli ve ebedî olması ve çokluklar nedeniyle de "birden çok ezeli ve ebedî"nin ortaya çıkması ya da "Vacibu'l-Vücûd"ların birden çok olmasının kaçınılmaz hale gelmesi nedeniyle Tevhid akidesinin yok olması tehlikesini görmüştür. İşte bu nedenle Teslis akidesini geliştiren Hristiyanlar Tevhid'i terketmek zorunda kalmışlardır.

Allâf'ın "sapıkça" düşünceleri arasında insanlar Cennet ve Cehennem'e girdikten sonra bir uyku ve hareketsizlik döneminin başlayacağı da vardır. Bu durumda Cennet ehli için sürekli mutluluk, Cehennem ehli için de sürekli azap vardır; ebedî mutluluk ve ebedî azaptan kastedilen budur. Bu Cehm'in de inancındır ve ona göre Cennet ve Cehennem de yok olacaktır. Mutezililer ahiretle ilgili düşüncelerinden dolayı Allâf'a Cehmî derler.

Allâf Mutezile'nin "Beş ilkesi" olarak adl, tevhid, vaid, va'd ve el-Menzile bey-ne'l-menzeleteyn'i tarif etmiştir.

3. El-Nazzâm

El-Nazzâm da denen Ebu İshak İbrahim İbn Seyyâr, Allâf'tan daha genç olup onun talebesi olarak bilinir. El-Me'mun ve el-Mu'tasım dönemlerinde yaşamış ve 232/845'te ölmüştür. Eşsiz bir edip ve şair idi. Yunan felsefesini inceledi ve eserlerinde bol bol yararlandı. Temel fikirleri şunlardır:

(1) *Kötülüğün Allah'tan geldiğini inkâr:* Allah'ın kötülük ve günahlarda bir tasarrufu yoktur. Diğer Mutezililer kötülüğün Allah'ın kudreti dahilinde olduğunu inkâr etmeseler de, onun kötülüğü yaratma fiilini reddederler. El-Nazzâm onlara muhalefetle, eğer kötülük veya günah bir şeyin özü ya da sıfatlarından ise, kötülüğü yaratan kuvvetin de kötü olması gerektiğini söyler. Bu nedenle kötülük, iyilik sahibi Allah'a isnad edilemez. Aynı şekilde iddia ederek, Ahiret'te de

Publications of the
Institute for the History of
Arabic-Islamic Science

Edited by
Fuat Sezgin

ISLAMIC
PHILOSOPHY

Volume 115

The Teachings
of the
Mu'tazila

Texts and Studies
Selected and reprinted

I

2000

Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

ISLAMIC PHILOSOPHY

Volume
115

THE TEACHINGS
OF THE
MU'TAZILA

TEXTS AND STUDIES

I

Selected and reprinted
by
Fuat Sezgin

in collaboration with
Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert,
Eckhard Neubauer

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi	
Dem. No:	82385
Tas. No:	184.2 15L. P

2000

Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

Nazzam (140217)

774

Die Lehre vom Kumūn bei Nazzām († 845).

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam.

Von

M. Horten.

Die Lehre vom Kumūn bei Nazzām gestattet uns, einen Blick zu werfen in die philosophische Werkstatt der Frühzeit der islamischen Kultur. Interessant ist es hier, zu konstatieren, daß das Inventar dieser Werkstatt dem der Frühzeit der griechischen Philosophie sehr gleicht. Die erste Phase der islamischen Philosophie hat zahlreiche vorsokratische Züge, so daß man sie fast als eine Parallelerscheinung zur vorsokratischen Philosophie auffassen kann. Die Geister im Islam scheinen noch nicht reif gewesen zu sein, die tieferen und abstrakteren Gedanken eines Aristoteles und Plato aufzunehmen, obwohl diese ihnen bekannt waren. Sie fühlten sich naturgemäß von den ihnen geistesverwandten vorsokratischen Systemen, die leichter faßbar und bildlich darstellbar sind, angezogen. So finden wir bei Nazzām die Lehre vom ewigen Flusse der Dinge (التجدد = πάντα ῥεῖ, Heraklit) und die vom Sprunge, die eine Antwort auf den ersten, zweiten und vierten Beweis des Zeno gegen die Bewegung darstellt, bei Mu'ammār († 850) die eleatische Leugnung der Bewegung, bei den orthodoxen Denkern die Atomistik des Leukippos und Demokrit usw.

In dieser Weise erweckt die beginnende Philosophie im Islam durchaus den Eindruck knabenhafter und tastender Versuche¹⁾. Die Entwicklung verlangte nach einem „zweiten Aristoteles“ (Fārābī (المعلم الثاني)), der den Denkern die Pforten des Tempels der Philosophie öffnen sollte. Eine Bestätigung dieser Gedanken bringt die Lehre vom Kumūn bei Nazzām, die in den folgenden Zeilen in zwei Punkten dargelegt werden soll: I. das Wesen der Lehre vom Kumūn, II. der Kreis philosophischer Gedanken, die mit der Lehre vom Kumūn innerlich verbunden sind (1. die Lehre von den

1) Vgl. I. Goldziher in: Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung V, S. 48, Z. 9.

Horten, Die Lehre vom Kumūn bei Nazzām.

775

körperlichen Substanzen, 2. die Leugnung der Accidenzien, die Homömerien, 3. die Leugnung der Atome, die unendliche Geteiltheit der Körper, die Lehre vom Sprunge, 4. das gegenseitige sich Durchdringen der Körper, 5. die wesentliche Verschiedenheit der Elemente, 6. der ewige Fluß der Dinge, 7. die Spannung).

Die befolgte Methode besteht darin, daß die Quellen möglichst selbst zu Worte kommen. Dadurch wird die Objektivität der Darstellung vermehrt und die Nachprüfung und Kritik erleichtert.

I. Das Wesen der Lehre vom Kumūn.

„Zum Systeme Nazzām's gehört (Schahr.¹⁾ 39, 10) die Lehre: 10 Gott erschuf die existierenden Dinge alle zugleich in der Gestalt und Fülle der Bestandteile, wie sie jetzt sind²⁾, als Metalle, Pflanzen, Tiere und Menschen. Die Erschaffung Adam's ging nicht der seiner Kinder voraus; jedoch verbarg Gott die einen in den anderen³⁾. Das Früher- und Spätersein besteht also nur darin, daß die einen 15 früher, die anderen später in die Erscheinung treten aus dem Orte, wo sie verborgen waren, ohne daß sie dadurch neu entstanden oder zur Existenz gelangten. Diese Lehre entlehnte Nazzām den Anhängern der Lehre vom Verborgensein (Kumūn) und Hervortreten (zuhūr) der Dinge unter den griechischen Philosophen. 20 Seine Neigung geht wie hier so überhaupt mehr dahin, die Richtung der Naturalisten unter den griechischen Philosophen, als die der Metaphysiker (Plato und Aristoteles) anzunehmen.“

Die Lehre, die Dinge seien von Anfang an fertig vorhanden, ihr scheinbares „Werden“ sei nur ein Hervortreten aus dem 25 Zustande des Verborgenseins, geht von der Voraussetzung aus, ein Werden sei unmöglich. Die wesentliche Veränderung, durch die ein Ding zu einem anderen wird, schließt einen Widerspruch in sich; denn das erste muß im Augenblicke der Veränderung mit sich selbst identisch und zugleich von sich selbst verschieden sein. 30 Es muß a und zugleich b sein, wenn b aus a entstehen soll. Ferner hat der Grundsatz zu gelten: ex nihilo nihil fit, gegen den das Neuwerden verstößt. Das Werden ist also nur Sinnestäuschung, wie es die Eleaten von der Bewegung im allgemeinen nachzuweisen versuchten. 35

Eine Lehre, die das Entstehen und Vergehen als ein nur scheinbares erklärt, richtet unseren Blick auf die Vorsokratiker, Leukippos, Demokrit, Empedokles und Anaxagoras. Im vorliegenden Falle kann jedoch nur der letztere in Frage kommen; denn Nazzām, der die Atomistiker Leukippos und Demokrit bekämpfte, nahm nicht 40 eine beschränkte Anzahl von Elementen an (Empedokles), aus deren

1) Schahrastānī: Kitāb almilāl walnibal ed. Curton, London 1846. Vgl. Brockelmann, Gesch. d. arabischen Litteratur I, 428.

2) Ein Werden aus Keimen (stoische Lehre) ist daher ausgeschlossen.

3) Alle Menschen waren also in Adam bereits fertig vorhanden.

50*

148 - 166

149

24 MART 2003



Otto Spies

DER ORIENT IN DER FORSCHUNG

FESTSCHRIFT FÜR OTTO SPIES

ZUM 5. APRIL 1966

HERAUSGEGEBEN

VON

WILHELM HOENERBACH

1967

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

EIN UNBEKANNTES FRAGMENT DES NAZZĀM

von

Josef VAN ESS, Frankfurt

« Gäbe es keine Theologen, so ginge das Gros aller Völker (*umam*) zugrunde. Gäbe es keine Mu'tazila, so ginge das Gros aller Bekenntnisse (*nihal*) zugrunde. Und wenn ich nun auch nicht sage: 'Gäbe es nicht die Anhänger Ibrāhīm's und Ibrāhīm (an-Nazzām) selber, so ginge das Gros der Mu'tazila zugrunde', so sage ich doch: 'Er hat ihnen Pfade gebahnt und (manche) Dinge erschlossen ...' ».
Ġāhiz, *Ḥayawān* IV 206, 11 ff.

Das *K. Ġāyat al-afkār wa-nihāyat al-anzār* des Zaiditenimams Ibn al-Murtaḍā (gest. 840/1437), Kommentar zu seinem eigenen *Baḥr az-zahhār*, in welchem er theologisches und juristisches Wissen seiner Zeit und seiner Welt zusammenfasst, ist uns bis jetzt vornehmlich aus den darin aufgenommenen *Ṭabaqāt al-Mu'tazila* bekannt (ed. S. DIWALD-WILZER, Wiesbaden 1961, *Bibl. Isl.* 21). Jedoch enthält es auch manches andere wertvolle Material, ältere Nachrichten, die nur in jenem abgelegenen und geschützten Winkel des islamischen Kulturbereichs die Stürme der Geschichte und den Eifer religiösen Fanatismus überdauerten. Die Herausgeberin der *Ṭabaqāt* hat (S. xv) kurz auf einen solchen Fall hingewiesen: « Fol. 47b beginnend bringt er (scil. Ibn al-Murtaḍā) im Rahmen des dritten *faṣl* allgemeine Ausführungen über die zivilisierten Völker (Araber, Inder, Rhomäer und Perser), bei denen er sich insbesondere auf das *K. al-Aḫbār* (s. *GAL* S I 242, Ch. PELLAT, *Arabica* 3 (1956), S. 150) des Ġāhiz stützt, der hier seinerseits wiederum Nazzām verpflichtet ist ».

Der Hinweis allerdings leitet etwas in die Irre. Zwar reproduziert Ibn al-Murtaḍā hier einen umfangreichen Passus aus Ġāhiz' *K. al-Aḫbār*. Dort finden sich jedoch nur in der ersten, grösseren Hälfte die zitierten Ausführungen über die zivilisierten Völker; sie sind herausgegeben von Dāwūd Ćelebi (al-Ġalabi) in der Zeitschrift *Luġat al-Arab* 9/1931/174 ff. In der zweiten Hälfte jedoch geht es um ganz andere Dinge, und nur hier beruft Ġāhiz sich auf seinen Lehrer Nazzām, lässt sogar ausschliesslich ihn zu Worte kommen — mit Gedanken, die noch lange nach dessen Tode Aufsehen erregt und die Federn der orthodoxen Apologeten in Bewegung gehalten haben. Dieser Abschnitt, bis jetzt nicht recht erkannt und auch von Dāwūd Ćelebi

Ein unbekanntes Fragment des Nazzām

171

übersehen, sei hier in extenso herausgegeben. Zugrundegelegt wurde dabei die Hs. Berlin, Landberg 438 (ب = AHLWARDT 4908; dort fol. 34a, 3 ff.); zum Vergleich sind weiterhin die Hss. Berlin, GLASER 108 (ج = AHLWARDT 4909; dort fol. 51b, 9 ff.) und Istanbul, Topkapu Sarayı, Ahmed III, Nr. 1868 (ت; dort fol. 34b, -5 ff.) herangezogen. Die beiden restlichen wesentlichen Textzeugen: Brit. Mus. 3937 und 3772 (vgl. *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, Einl. XIX) wurden nicht eingesehen; jedoch scheint der Wortlaut durch seine Klarheit und häufigen Verweis auf anderweitig überprüfbare Belege, Ḥadīṭe vor allem, hinlänglich gesichert.

Ibn al-Murtaḍā stützt sich dabei vielleicht nicht unmittelbar auf Ġāhiz selber, sondern auf das *K. al-Ḥūr al-'in* des Naṣwān b. Sa'id al-Ḥimyari, auf das ich bedauerlicherweise erst während der Korrekturen aufmerksam wurde (ed. Kamāl Muṣṭafā, Kairo 1948). Dort nämlich finden sich S. 216, ult. ff. die Exzerpte aus dem *K. al-Aḫbār*, dort auch S. 230, 16 ff. das hier abgedruckte Nazzām-Fragment. Zu den von Dāwūd Ćelebi herausgegebenen Stücken bringt Naṣwān al-Ḥimyari dabei gelegentlich wesentliche Ergänzungen. Der Nazzām-Text hingegen zeigt kaum Abweichungen; gelegentlich erweist sich der Kairiner Druck als verderbt.

- 1 وروى الجاحظ في «كتاب الأخبار» أيضاً عن أبي إسحاق إبراهيم بن سيار النظام أنه قال في الأخبار المروية عن رسول الله صلعم: وكيف يخبر السامع صدق الخبر إذا كان لا يضطره خبره ولم يكن معه علم يدل على صدق نقله ولا شاهد قياس يصدقه، وكون الكذب غير مستحيل منه مع كثرة العلل التي يكذب الناس لها ودقة حيلهم فيها؟ ولو كان الصادق عند الناس لا يكذب والأمين لا يخون والثقة لا ينسى والوفى لا يغدر لطابت المعيشة ولسلموا من سوء العاقبة.
- 2 قال النظام: وكيف نأمن كذب الصادق وخيانة الأمين وقد نرى الفقيه يكذب في الأحاديث ويدلس في الإسناد ويدعى لقاء من لم

(٣) يخبر ب ت: محيز ج. (٤) وكون ب ج: فيكون ت. (٥) لها ب ج: بها ت. (٨) نأمن ب: يامى من ت، يومن ج. (٩) و(ص ١٧٢) نرى: نرى ب ت، يرى ج. (٩) لقاء من ج، لقاء ب ت.

The History of Philosophy in ISLAM



Jazzam

T. J. DE BOER

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Kütüphanesi	
Kitap No :	7501
Tasnif No :	181-2 DEB. H

Translated by
EDWARD R. JONES



COSMO PUBLICATIONS

is thus significant only for this transient world. The possibility of living in accordance with the Divine word of revelation, or of resisting it, exists therefore in this life alone. Binding injunction and prohibition presuppose Freedom of Will and capability of acting in accordance therewith. On the other hand in the future life there are no obligations in the form of laws, and, accordingly, no longer any freedom: everything there depends on the absolute determination of God. Nor will there be any motion in the world beyond, for as motion has once had a beginning, it must, at the end of the world, come to a close in everlasting rest. Abu-l-Hudhail, therefore, could not have believed in a resurrection of the body.

Human actions he divides into Natural and Moral, or Actions of the members, and Actions of the heart. An action is moral, only when we perform it without constraint. The moral act is Man's own property, acquired by his own exertions, but his knowledge comes to him from God, partly through Revelation, and partly through the light of Nature.

Anterior even to any revelation man is instructed in duty by Nature, and thus is fully enabled to know God, to discern Good from Evil, and to live a virtuous, honest and upright life.

8. Noteworthy as a man and a thinker is a younger contemporary of Abu-l-Hudhail's, and apparently a disciple of his, commonly called Al-Nazzam, who died in the year 845. A fanciful, restless, ambitious man, not a consistent thinker, but yet a bold and honest one, — such is the representation of him given us by Djahiz, one of his pupils. The people considered him a madman or a heretic. A good deal in his teaching is in touch with what passed among

avours and odours, are, in Nazzam's view, bodies. the soul or the intellect of Man he conceives to be of a certain kind of body. The soul, of course, is the most important part of man: it completely pervades the body, and it must be termed the real and the substantial. Thoughts and aspirations are defined as Movements of the Soul.

in questions of Faith and in questions of Law Nazzam follows the consensus of the congregation and the interpretation of the Law, and appeals in Shi'ite doctrine to the infallible Imam. He thinks it possible for the body of Muslims to concur in admitting an infallible doctrine, as, for instance, the doctrine that Mohammed has a mission for all mankind in contradistinction to other prophets. Whereas God sends every prophet to his own people.

Nazzam, besides, shares the view of Abu-l-Hudhail as to the knowledge of God and of moral duties by means of the consensus. He is not particularly convinced of the infallibility of the Koran. The abiding marvel of his doctrine is made to consist only in the fact that Mohammed and his contemporaries were kept from producing something like the Koran.

Nazzam certainly not retained much of the Muslim Eschatology, at least the torments of hell are in his view regarded as a process of consuming by fire.

Nazzam's syncretistic doctrines, but all devoid of originality, have come down to us from the school of Nazzam. The most famous man, whom it produced was the elegant and learned Natural-Philosopher Djahiz († 869), who demanded of every scholar that he should combine the study

IBRÂHİM AL-NAZZÂM

I

SA VIE

Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Sayyâr al-Nazzâm fut un client de Banû Ziâd et fils de nègre, comme dit al-Sayyid al-Murtaḍâ¹, ou client de Banû Bujair ibn al-Ḥârith ibn 'Abbâd al-Ḍuba'î, comme dit Ibn Ḥazm². Il fut surnommé : « al-Nazzâm », ou bien parce qu'il est enfileur (= nazzâm) de la prose et de la poésie, « comme prétendent ses amis mu'tazilites », ou — ce qui est beaucoup plus vraisemblable — parce qu'il exerçait le métier d'enfiler les pierres précieuses dans le marché de Bassorah³.

Il est né à Bassorah, mais nous ne savons pas en quelle année; de même nous ne savons pas exactement l'année de sa mort :

a) Ibn Nubâtah⁴ dit qu'al-Nazzâm est mort en 221 h. à l'âge de trente-six ans; il serait né alors en 185 h.;

b) Al-Dhahabi dans son *Târikh al-Islâm* le met dans la 23^e classe (*labaqah*), qui comprend ceux qui sont morts entre 221 et 231 h.;

c) Ibn Ḥajar al-'Asqalânî⁵ dit qu'al-Nazzâm est mort pendant le califat d'al-Mu'tasim, en deux cent vingt et quelques. Nous savons qu'al-Mu'tasim est monté sur le trône du califat le 12 rajab 218 et son califat continua jusqu'à sa mort le 18 rabi' premier 227 h.;

d) Ibn Shâkir al-Kutubî⁶ dit qu'al-Nazzâm est mort en 231 h.

Nous ne pouvons pas accepter ce que dit Ibn Nubâtah concernant l'âge d'al-Nazzâm, s'il est vrai que :

(1) Al-Sayyid al-Murtaḍâ : *al-Amâlî*, I, p. 187.

(2) Ibn Ḥazm : *al-Fiṣal*, IV, p. 193.

(3) Ibn al-Murtaḍâ : *Tabaqât al-Mu'tazilah*, p. 49. Beyrouth, 1961.

(4) Sarḥ al-'uyûn Sharḥ risâlat ibn Zaidân, p. 122, Le Caire, 1278 h.

(5) *Lisân al-Mizân*, I, p. 67.

(6) *'Uyûn al-Tawârikh*, m. Paris, n. 1588, f. 67 b.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE
EN ISLAM

PAR

'Abdurrahmân BADAWI

I

LES PHILOSOPHES THÉOLOGIENS

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE, V^e

1972

NAZZÂM

101

1) al-Nazzâm, étant jeune, a rencontré al-Khalil ibn Aḥmad (m. en 170 ou 175 h.)¹;

2) A participé aux réunions chez Yaḥyâ ibn Khâlid al-Barmakî, le vizir d'al-Rashîd, avec quelques théologiens, et aux discussions qui s'y déroulaient². Nous savons qu'al-Rashîd a nommé Yaḥyâ ibn Khâlid al-Barmakî en 170 h., que la catastrophe des Barmakides est survenue en 187, que Yaḥyâ est mort en 190 h.;

3) Abû Nuwâs (mort en 195, ou 196, ou 198 h.) visa al-Nazzâm dans son attaque contre « celui qui prétend être philosophe en science » et son ironie sur les partisans du saut (*al-ṭafrah*).

Si ces notices sont justes, Al-Nazzâm devrait être en vigueur d'âge avant 190 h., c'est-à-dire autour de trente ans, ce qui permettrait d'affirmer sa rencontre, étant jeune, avec al-Khalil ibn Aḥmad (m. en 170 ou 175), sa présence aux réunions du vizir Yaḥyâ ibn Khâlid al-Barmakî dans les années 80 du n^e siècle de l'hégire.

C'est pourquoi nous penchons à fixer la date de sa naissance en 160 de l'hégire ou même un peu plus tôt.

Quant à fixer la date de sa mort, le fait que la plupart des historiens le représentent comme une grande autorité pendant le califat d'al-Mu'tasim (218-227 h.) nous fait opter pour la date donnée par Ibn Shâkir al-Kutubî comme date de sa mort, à savoir 231 h., à un âge entre 70 et 75 ans.

Nous savons peu de choses concernant ses voyages; tout ce que nous savons, c'est qu'il est venu à Baghdâd³, et assistait aux réunions de chez Yaḥyâ ibn Khâlid al-Barmakî, le vizir d'al-Rashîd⁴. Quant à ce qu'affirme M. Abû Rîdah⁵, à savoir qu'al-Nazzâm est venu à Kûfah « et y rencontra Hishâm ibn al-Ḥakam et un groupe d'adversaires avec lesquels il engagea une polémique autour de quelques points subtils du kalâm, et il les a réduits à l'impuissance », et il se réfère à *Tabaqât al-Mu'tazilah* (p. 29, éd. Arnold = p. 44, ll. 8-9, éd. Susanna-Wilzer, Beyrouth, 1961) — ce qu'il affirme, dis-je, est faux, car cette nouvelle concerne Abû al-Hudhail al-'Allaf et n'a rien à faire avec al-Nazzâm. Il s'est trompé encore en se basant sur cette nouvelle pour fixer la date de naissance d'al-Nazzâm⁶.

(1) *Tabaqât al-Mu'tazilah*, p. 51, l. 3 sqq.

(2) Mas'ûdî : *Murûj al-dhahab*, VI, pp. 368-372, éd. Barbier de Meynard, Paris.

(3) Al-Khaṭîb al-Baghdâdî : *Târikh Baghdâd*, VI, p. 97.

(4) Al-Mas'ûdî : *Murûj al-dhahab*, VI, pp. 368-372. Paris.

(5) M. 'A. Abû Rîdah : *Ibrâhîm ibn Sayyâr al-Nazzâm wa ârâ'uh al-kalâmiyyah wa al-falsafiyah*, p. 6. Le Caire, 1946.

(6) *Ibidem*, p. 4.

مفهوم الإعجاز القرآني

حتى القرن السادس الهجري

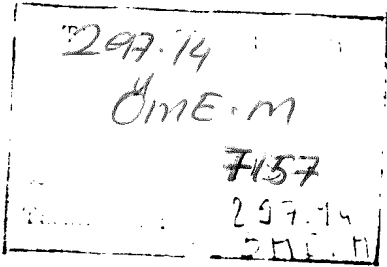
Nazzam, 47-49

تأليف

دكتور أحمد جمال العمري

أستاذ الدراسات القرآنية والبلاغية المساعد
بكلية الآداب - جامعة الرقازين

18 MAYIS 1991



دار المعارف

٤٧

القائل بالصَّرفَة قد جاء مخالفا لرأى جماعة المسلمين في هذا الموضوع، ولذلك تناوله العلماء بالردِّ عليه، والتدليل على بطلانه مما أدى إلى اشتهاره^(٣٥).
فإذا وضع لنا الآن ما أردنا أن نبرزه فليس من العدل أن ينسب إلى المعتزلة وحدهم - أو إلى زعيمهم النِّظام أنهم أول من تصدوا لهذا الموضوع الحيوي الهام... فلم ينفرد المعتزلة وحدهم بالبحث في إعجاز القرآن، ولم يكن شيخهم وحده، أول من أطلق الآراء.. فإن هناك من سبقه - أو على الأقل عاصره، وكان له فكره ورأيه حول إعجاز القرآن. ولم يطلق الرأي إطلاقا - كما فعل هو - بل صنَّف المصنِّفات التي تتناول من قريب أو بعيد كنه هذا الإعجاز، وعدَّد وجوهه.. ف«مجاز القرآن» و«معاني القرآن» كتابان مهَّان يبحثان في ناحيتين من نواحي الإعجاز القرآني.. صُفِّقا في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث.
بيد أن من الحق أن نقول - في هذا المجال - أنه لم يكن لتأليف هذين الكتابين - معاني القرآني، ومجاز القرآن - أثر كبير على النواحي العلمية، أو التيارات الدينية في ذلك الوقت، إنما الذي كان لرأيه فعل السحر، هو رأى النِّظام المعتزلي...

٤

النِّظام ومقالته الجريئة

قلنا - إن أقدم ما وصل إلينا من آراء حول إعجاز القرآن هو رأى النِّظام... القائل بالصَّرفَة وملخص رأيه هذا - أن الله تعالى قد صرَّف العرب عن معارضة القرآن، وسلبهم القدرة على ذلك.. ولولا أن عاقهم أمر خارجي لكانوا قادرين على أن يأتوا بمثله. وعلى ما هو أحسن منه نظما وتأليفا^(٣٦)... فكان لمقالته الحيثية هذه فعل السحر في الأذهان^(٣٥) دكتور عمر الملا - تطور دراسات إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية طبع بغداد ١٣٩٢ هـ ص ٢٤١.

(٣٦) انظر كتاب الانتصار لابن الخياط ص ٢٨ وما بعدها نشرة ليزنج.
وهو أبو الحسن بن عبد الرحمن بن محمد بن عثمان الخياط...

٤٦

فقد كتب أولها كتابه (معاني القرآن)^(٣٣)، وألف الثاني كتابه (مجاز القرآن)^(٣٤) وكلا الكتابين يعدان من أوائل الخطوات على الطريق للوصول إلى إعجاز القرآن.

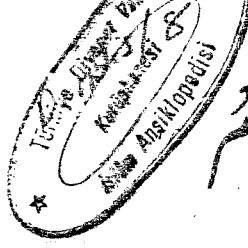
لقد عنى الفراء في كتابه - بابرار بعض النواحي التي تتعلق بإعجاز القرآن ولكن بصورة غير مباشرة، حيث أن كتابه يعد - في المحل الأول - كتاب تفسير تغلب عليه النواحي النحوية واللغوية... أما أبو عبيدة - فقد تناول في كتابه «مجاز القرآن» الأسلوب القرآني، فعقد الكثير من المقارنات بينه وبين أساليب العرب.. ليصل إلى نتيجة هامة - هي «أن أسلوب القرآن لم يخرج عما ألفه العرب في فنون كلامهم» ثم هو يهدف أيضا إلى إظهار ناحية من نواحي الإعجاز القرآني، وهو بنفس الوقت يرد على تحركات أعداء القرآن.. لذلك فإن كتابه يضم الكثير من الاشارات والملاحظات التي تعدُّ الصق بنواحي الإعجاز من كتاب الفراء.

- إذن - لم يكن «النِّظام» وحده في هذا الميدان، أو بصورة أعم - لم ينفرد المعتزلة بدراسة إعجاز القرآن دون غيرهم من المسلمين، فإن هناك من سبقهم في هذا المضمار - أو عاصروهم على الأقل - لأن وفاة أبي عبيدة كانت سنة ثمان ومائتين للهجرة (٢٠٨ هـ) بينما كانت وفاة النِّظام الذي يعتبره البعض من أوائل القائلين بإعجاز القرآن ستة وعشرين ومائتين، أو إحدى وثلاثين ومائتين للهجرة تقريبا، فإذا لم يكن لأبي عبيدة السبق في هذا المضمار فكلاهما يعاصر الآخر.

وإذا كان النِّظام قد صرح برأيه هذا في إعجاز القرآن، فلا بد أن يكون لمعاصريه من العلماء رأى صريح في المجال أيضا، كما لا بد للعلماء الذين عاصروا النِّظام من مناقشة رأيه هذا وقبوله أو رفضه. وقد حدث ذلك فعلا. فقد كانت المناقشات التي أثارها العلماء - الذين جاءوا بعد النِّظام - امتدادا لما أثاره معاصروه من مناقشات حول رأيه هذا. ولكن الذي دعا الباحثين إلى أن ينسبوا إليه أسبقية القول في إعجاز القرآن، أن رأيه الحيث هذا

(٣٣) طبع هذا الكتاب في دار الكتب المصرية سنة ١٩٥٤ م.

(٣٤) طبع هذا الكتاب بتحقيق فؤاد سزكين في مطبعة الخانجي سنة ١٣٧٤ هـ.



نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام

الجزء الأول

Nazzam

تأليف

الدكتور علي سامي النشار

Ph. D. Cantab.

Titre	Diy net Anki
ISBN	978-9953-0-1111-1
Num	5920-1
Tesch	121.2 N.F.S.N

الطبعة السابعة

مزيدة ومتقحة

١٩٧٧



دارالمعارف

Handwritten notes: DIA Islam Toronto M. 02

(١) ثقافته :

حفظ النظام العلوم الإسلامية كلها . . يقول الجاحظ : « ما رأيت أسدًا أسلم في الفقه والكلام من النظام ». درس الأدب ، ويقول ابن المرتضى عنه أنه « حفظ القرآن والإنجيل والتوراة والمزامير وتفسيرها مع كثرة حفظه للأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفتناء »^(١) وقد ذكر عنه أنه كان أمينًا لا يقرأ ولا يكتب ، ونحن لا يمكننا أن نصدق هذا . وقد وردت آثار متعددة تثبت إجادته للقراءة والكتابة ، علاوة على أن معرفته بالفلسفة تثبت تهافت الأسطورة القائلة بأميته .

عاصر النظام الرشيد والمأمون واتصل بالبرامكة . ولكن شهرته الحقيقية كانت في عهد المعتصم ، أي أنه كان في وسط الحركة العقلية الفلسفية التي بدأت أوجها في ذلك الحين ، وقد اتصل بالنظام بفلسفة أرسطو خاصة ، وفلسفة غيره من فلاسفة اليونان عامة . وقد تم هذا إما بواسطة مناقشاته مع المسيحيين في ذلك العهد وإما بقراءته لبعض الكتب اليونانية . ومن الأدلة على قراءته واتصاله بفلسفة اليونان ، بل وبالمذاهب الشرقية المختلفة ما يأتي :

١- ما يذكره القاضي عبد الجبار من أن جعفر بن يحيى البرمكي ذكر أرسططاليس فقال النظام : « لقد نقضت عليه كتابه » ، فقال جعفر : « كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه » فقال : « أيها أحب إليك أن أقرأه من أوله أم من آخره » ؟ ثم اندفع يقرأ شيئاً فشيئاً وينقض عليه^(٢) .

٢- ما يذكره ابن نباتة من أن العلة فيما انتهى إليه النظام من مذاهب استبشعت منه ، أنه اطلع على كتب الفلاسفة ومال في كلامه إلى الطبيعيين منهم والإلهيين ، وأنه استنبط من كتبهم مسائل خلطها بكلام المعتزلة ، وهذا ما يذكره الشهرستاني أيضاً فيقول إنه « قد طالع كتب الفلاسفة »^(٣) .

٣- يبدو أيضاً أنه اتصل بالفلسفة الشرقية اتصالاً مباشراً . يذكر البغدادي « أن النظام كان يعيش في حدائثه مجالس أصحاب الثنية من الفرس والسفسطائية الذين كانوا يقولون بتكافؤ الأداة » . ثم تردد في شبابه على مجالس الفلاسفة الملاحدين ، ثم صاحب في كهولته هشام ابن الحكم الرافضي الشيعي ، فأخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة . قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ ، ثم بنى عليه قوله بالطفرة التي لم يسبق لها وهم واحد من قبله ، وأخذ عن الثنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على الجور والكذب ، وأعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٣ .
(٢) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٢٩ .
(٣) الشهرستاني : الملل والتحلل ص ٦٠ .

الفصل السابع

النظام (٥٢٣١ - ٨٤٥ م)

أما اسمه الكامل فهو إبراهيم بن سيار بن هاني البصري المعروف بالنظام ، ويكنى أبا إسحاق . وقد ذكر عنه أنه من الموالي . والنظام أكبر شخصية فلسفية معتزلية في العالم الإسلامي ، صدر عن فكر مبدع ونظام فلسفي دقيق . وقد تنبه الأقدمون إلى ماله من قيمة عظيمة وأثر كبير . وقد شغلت هذه الشخصية القرن الثالث والرابع ، وتأثرت به الجماع الفكرية - سواء كان أصحابها فلاسفة أو متكلمين ، أو شعراء أو أدباء - بحيث نجد اسمه يتردد على ألسنتهم جميعاً وقد اعتبره ابن حزم^(١) وابن نباتة أعظم رجال المعتزلة إطلاقاً^(٢) . وقد ذكر عنه طاش كبرى زاده « أنه شيخ من كبار المعتزلة وأتمهم : متقدم في العلوم : شديد الغوص على المعاني^(٣) » وهذا أيضاً ما يردده طائفة كبيرة من أهل السنة والجماعة .

واعتبرته المعتزلة أعظم رجال الفكر الإنساني بحيث يذكر ابن المرتضى عن بعض المعتزلة « أنه ما ينبغي أن يكون في الدنيا مثله^(٤) » . وقد ذكر الجاحظ وكان من تلامذته والمتصلين به - أن الأوائل يقولون : في كل ألف سنة رجل لا نظير له ، فإن كان ذلك صحيحاً فهو أبو إسحاق النظام ، وقد ذكر عنه أن الخليل بن أحمد قال له - والنظام غلام - بعد أن سمعه : « يا بني نحن إلى السماع منك أحوج^(٥) » .

أما المحدثون من الباحثين فقد اعتبروه أكبر متكلم فيلسوف . نجد هذا عند المستشرقين مثل ستين Stein وهورفيتز Horvitz ومكدونالد وديور ، وقد ذكروا أنه أول رجال المدرسة الفلسفية الإسلامية الأصيلة صلة بالفلسفة ووضعها لمذهب فلسفي يقوم على أسس متصلة . وقد أقام فلسفته ووضعها في إطارها الكامل الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة في كتابه الرابع « إبراهيم بن سيار النظام وآرائه الكلامية والفلسفية »^(٦) .

(١) ابن حزم : ملوك الحماة ، ص ١٢٣ والفصل ج ٤ ص ١٧٤ .
(٢) ابن نباتة : سرح العين ص ١٢٢ .
(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٢ ص ٤٩ .
(٤) ابن المرتضى : المنية ص ٢٨ .
(٥) الجاحظ : الحيوان ، ج ٣ ص ١٤٦ وابن المرتضى : المنية ص ٢٩ .
(٦) انظر العرض المفصل لحياة النظام وفلسفته في كتاب الدكتور أبو ريدة ص ١ - ٩ .

العصر العباسي الأول



تأليف

الدكتور شوقي ضيف

Dr. Şuîkî Tarandı
Ncbi

Nazgan

الطبعة السادسة

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Kütüphanesi	
Kayıt No :	2302-3
Tasnif No. :	892.709 DAM.T

430-434



دارالمخاريف بمط

Kaline : Danişmentli

وإبراهيم (النظام) لملكت العوام من المعتزلة فإنني أقول إنه قد أنهج لهم سبيلًا وفق لهم أمورًا واختصر لهم أبوابًا ظهرت فيها المنفعة وشملتهم بها النعمة^(١). وقد كان كثير التردد على بغداد منذ عصر الرشيد، حتى إذا كانت سنة ٢٢٠ اختارها دار مقام له، وعقد لنفسه بمسجدها الكبير حلقة للمحاضرة قرر فيها مذهبه الاعتزالي الذي نُسب إليه، وفتبعه - كما يقول ابن تغري بردي - خلق كثير، مما جعل اسمه يشيع في العامة ويدور على كل لسان. ومرت بنا في الفصل الثالث كلمة موجزة عن نظريته الاعتزالية، وهي نظرية كانت تقوم على أصول المعتزلة الخمسة التي تحدثنا عنها في غير هذا الموضع وقد مزج في قوة بين كلام الفلاسفة وأفكار المعتزلة ومال في آرائه إلى كلام الطبيعيين من الفلاسفة خاصة وانفرد من نظرائه بكثير من الآراء كقوليه بأن الله لا يقدر على فعل الشر وإنه إنما يفعل الإصلاح لعباده، وقوله بنى الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، وقوله إن الله خلق الكائنات دفعة واحدة معادن ونباتًا وحيوانًا وإنسانًا، غير أن الله آكن بعضها في بعض، فأدم لا يتقدم خلقه على خلق أولاده، وهو ما ما يعرف عنده بنظرية الكهون، ومن ذلك قوله إن الجوهر مؤلف من أعراض اجتمعت. وكان يُعطي سلطان العقل إعلاءً شديدًا، وأجل ذلك هو الذي أدَّاه إلى إنكار حجية الإجماع والقياس وكأنه خشى في الأخير إلى نقص الأصل الذي يقاس عليه، ونرى تلميذه الجاحظ المفتون به يعينه هو نفسه بأنه كان قليل التثبت من صحة المقدمات في أقيسته، وهو دائم الإشادة بفظنته وغوصه على الدقائق ولطف مداخله إلى أعماق الختائق.

وله شعر كثير يدور في كتب التراجم، وهو مطبوع بطوابع المتكلمين والمعتزلة منهم خاصة، إذ نراه يمزجه باصطلاحاتهم نافذًا إلى أغوار المعاني، متصرفًا فيها تصرف الحاذق الفطن، وملاً بما بينها إلى أبعد حدود الملازمة يعينه في ذلك حِسٌّ دقيق مرهف وشعور رقيق حاد من مثل قوله:

وشادنٍ ينطقُ بالظرفِ يَقصُرُ عنه منتهى الوصفِ

النظام^(١)

هو إبراهيم بن سيار بن هانيء، وُلد ونشأ بالبصرة، وكان يحترف نظم الخرز في سوقها لأول حياته فلُقِّب بالنظام، والمظنون أن ولادته كانت حول سنة ١٦٠ للهجرة فقد رُوِيَ أنه تتلمذ للخليل بن أجمد المتوفى سنة ١٧٥ للهجرة وربما كانت ولادته تسبق التاريخ الذي ظنناه، إذ نجده يناظر ويحاور أهل الكلام في مجالس البرامكة، ومعروف أنهم نكبوا سنة ١٨٧ فلا بد أن يكون قد نضج ولمع اسمه قبل هذا التاريخ مما يؤكد أن ولادته ربما سبقت سنة ١٦٠. وهو ابن أخت أبي الهذيل العلاف شيخ المعتزلة بالبصرة ورئيسهم بعد عمرو بن عبيد، ولعل ذلك ما جعله يشغف بالاعتزال منذ نشأته ويظهر أن خاله عني به وبشقيقه عناية كبيرة، وهي عناية صادفت فيه عقلاً خصيباً وذكاء نادراً. وقد مضى يستوعب كل ما يمكن من كتب الاعتزال والفلسفة والتفسير والحديث والفقه والكيمياء والفلك وعلوم اللغة وكتب الأشعار والأدب وكتب الملل والنحل الإسلامية وكان خاله بارعاً في المناظرة وقطع الخصوم بالحجج الساطعة، فنلقن ذلك عنه، بل لعله بذه فيه، وقد مرَّ بنا في ترجمتنا لصالح بن عبد القدوس كيف تعرَّض له وهو حدث، فإذا هو يلتمه بمحاورته له حجراً، فلا يستطيع أن ينبس ببنت شفة، وكان كثيراً ما يظفر بخاله. وقد وقف نفسه على مناظرة الدهريين وأصحاب الملل والنحل المختلفة في عصره، وطارت شهرته في هذا الباب، لإفحامه دائماً لهم وعلوه عليهم بالأدلة الناصعة والبراهين القاطعة، حتى ليقول الجاحظ في حيوانه: «لولا مكان المتكلمين لملكت العوام من جميع الأمم ولولا مكان المعتزلة لملكت العوام من جميع النحل»، فإن لم أقل ولولا أصحاب إبراهيم

والنجوم الزاهرة ٢/٢٣٤ والملل والنحل للشهرستاني ص ٣٧ والفرق بين الفرق ١١٣ والمواقف ٦٢١ وانظر مروج الذهب للمسعودي ٣/٢٨٧ وشرح العيون لابن نباتة (طبعة دار الفكر العربي) ص ٢٢٦. وضحى الإسلام ٢/١٠٦ وتاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بورص ٥٩.

(١) انظر في النظام وأخباره وأشعاره فهارس البيان والتبيين والحيوان للجاحظ وأمال المرتضى ١٨٧/١ وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٩٧/٦ والمنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٧ وابن المعتز ص ٢٧١ وفهائس الانتصار لابن الخطيب ومقالات الإسلاميين للأشعري ولسان الميزان وروضات الجنات للخوافساري ص ٤٢.

on the post-1956 Route de l'Unité running from Ketama (Kutāma) in the north to the city of Fez (Fās).

In Spanish place-names, *al-nāzūr* has survived, both singly and in compounds, either in barely disguised garb (e.g. Anador, Castillo Añador, Anaor) or in less obvious attire resulting from contamination of one sort or another (e.g. Dañador, Torre del Andador, Cala (<ka'l'a) del Nadador).

Bibliography: In addition to references given in the article, see J.D. Latham, *The strategic position and defence of Ceuta in the later Muslim period*, in *IQ*, xv (1971), 189-204, esp. 189 (on al-Anṣārī), and also in idem, *From Muslim Spain to Barbary*, London, Variorum Reprints 1986; E. Terés, "An-Nāzūr", "al-Manẓar" y "an-Nazra" en la toponimia hispanoárabe, in *Al-Andalus*, xxxvii (1972), 325-9; P. de Alcalá, *Petri Hispani de Lingua Arabica libri duo*, ed. P. de Lagarde, Göttingen 1883, 107 s.v. *atalaya*; cf. F. Corriente, *El léxico árabe andalusí según P. de Alcalá*, Madrid 1988, 128 col. a, line 5; L. Brunot, *Notes lexicologiques sur le vocabulaire maritime de Rabat et Salé*, Paris 1920, 143 (on *nāzūr*: in use at Mustaghānim, western Algeria, but unknown in Rabat-Salé).

(J.D. LATHAM)

NAZWA [see NIZWA].

AL-NAZZĀM, ABŪ IṢHĀK IBRĀHĪM b. Sayyār b. Hānī², Mu'tazilī theologian, who died between 220/835 and 230/845 while still, as it seems, at the height of his powers. He had been trained in Baṣra, mainly in the circle of his maternal uncle Abu 'l-Hudhayl al-ʿAllāf [q.v.], but he succeeded in getting access to the court at Baghdād after 204/819 when the caliph al-Ma'mūn [q.v.] had returned from Marw. He may have owed his career to his poetical and rhetorical talent as well. His poetry, though not copious, was highly appreciated for its modernity. Like Abū Nuwās, whom he admired, he excelled in celebrating wine and the ethereal beauty of youths. His poetical style combined an imaginative use of metaphors with a certain intellectual touch which was due to the introduction of abstract terms taken from theology and metaphysics. While still in Baṣra, he had already taken part in debates which were arranged in bourgeois circles and which went far beyond a mere theological purpose; this is why he appears in al-Djāhīz's *K. al-Hayawān* as one of the two speakers who, in the first part of the book, vie in defending the precedence of the dog and the cock respectively.

Al-Djāhīz was his pupil also in theological matters. But in this field, al-Nazzām's reputation waned rather quickly. He fell victim to his own wit and imagination; some of his ideas were regarded as wild, and even al-Djāhīz rejected them. He had built his theology on a broad speculative basis of natural philosophy which was more elaborate than and differed from that of Abu 'l-Hudhayl. Abu 'l-Hudhayl had been an atomist; he had regarded bodies as aggregates of juxtaposed, isolated particles which are held together merely by God's omnipotence. Al-Nazzām, on the contrary, thought that the elements which make up the body permeate each other and may be either visible at its surface or hidden in its interior [see KUMŪN]. God created them all at once; when bodies undergo a change they do normally not add on a new accident but rather bring a hitherto hidden component to the surface. Change is therefore not abrupt, but slow and imperceptible. The only accident which al-Nazzām acknowledged was movement; here the transition from rest is abrupt. Even rest, though, results from an inherent force (*i'timād*) which may be interpreted as movement without locomotion and which sets the body in motion once all obstacles are

removed. Movement has a wider range than locomotion, anyway; it comprises "all actions depending on man's will: Praying and fasting, acts of willing, knowing and ignorance, speech and silence (!), etc.". Al-Nazzām thus makes a sharp difference between the realm of man, which is dominated by free will, and the realm of nature where everything acts and reacts *bi-idjāb al-khilka*, i.e. according to an inherent mechanical impetus which was added to it by creation. His idea of locomotion, however, was affected by his rejection of atomism. If a finite distance cannot be subdivided into a finite number of fractions but is subject to infinite divisibility, locomotion has to include a leap (*tafra*) since not every imaginable point on the surface on which it proceeds can be touched. This concept which, as many of his other ideas, was suggested to al-Nazzām by speculations prepared in Asiatic Hellenism did not catch on in Islam; it was rejected by the theologians (*mutakallimūn*) as well as by philosophers like Ibn Sīnā.

For al-Nazzām, this outline of physical theory was, in spite of very elaborate discussion, not a purpose in itself but part of his theology. He shared a good number of the aforementioned axioms with Iranian dualism, especially with Manichaean opponents whom he used to attack, but he differed from them in assuming that the ingredients contained in the physical bodies do not mix by themselves but through an independent force which brings them together, in spite of their diversity and opposition, namely God. Therefore he called the element which guarantees the identity of acting bodies *khilka* and not only *tabi'a* "nature". In the same way, it is God who is responsible for good and bad effects in the things He has created. His omnipotence only stops in front of man's free will. But even man's ability of choosing between good and evil is only a result of an enforced mixture between his body and his "soul" or "spirit" (*rūh*) which is a "body", i.e. a material entity, too. For if the spirit were left alone it would only perform the good; it is merely through the integration into the body which acts as a harm (*āfa*) to it that it discovers the possibility of evil and is able to do it. Permeation implies that not only is the body penetrated by the soul, but the soul, for its part, invaded by "bodies" perceived by the senses, e.g. sounds contained in the air. The soul therefore serves as a *sensus communis*. It is not located at a specific place, e.g. in the heart; it has rather to be equated with life which is "interlaced" with all limbs. Life guarantees capability of acting (*istiṭā'a*), but during the actual performance man has to take into account the *khilka* of the object which is affected by it, for instance by profiting from the weight or the "movability" of a stone when throwing it.

The act of knowing is a "movement", too; as an accident it has no permanence. But it may lead to rest; this is why al-Nazzām defined truth as "tranquillity of the heart" (*sukūn al-kalb*). His criterion of truth was therefore a subjective one, namely, inner certitude. But the truth itself is completely independent of the person pronouncing it. Therefore an isolated saying of the Prophet (*khābar al-wāhid*) may well be true, whereas a tradition of multiple attestation (*mutawātir* [q.v.]) may be false if external criteria prove it to be so. Man should argue on the basis of free *idjtiḥād*; even the *fatwās* reported from the Companions are not binding. Al-Nazzām showed that they contradict each other; the material he collected was later on especially appreciated by Shī'ī writers.

In his concept of God, al-Nazzām advocated a rigorous *via negativa*. He did not therefore develop a

05 SUBAT 1990

Nazzâm

Çizim

NAZZÂM VE DÜŞÜNCELERİ

Doç. Dr. Kemal İŞİK

Hayatı ve Kişiliği:

İbn el-Murtâdâ'ya göre, İbrahim b.Seyyâr en-Nazzâm, Mu'tezile'nin altıncı tabakasından olup, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve Bîşr b.el-Mu'temir ile aynı tabakayı paylaşmaktadır¹. Bununla beraber, onun ikinci tabakadan olduğunu ileri sürenler de vardır². Hangi tabaka veya dereceden olursa olsun, onun mu'tezile'nin büyüklerinden, ileri gelenlerinden olduğunda şüphe yoktur. Nazzâm, H.160/M.776 yılında Basra'da doğmuş ve 71 yaşında iken H.231/M.845 yılında hayatının son devresini geçirdiği Bağdad'da ölmüştür. Bazılarına göre ise, Harûn er-Reşîd'in hilâfeti sırasında H.185/M.801 yılında doğmuş ve H.221/M.835 yılında daha 36 yaşında iken vefat etmiştir³.

Nazzâm'ın gözde bir şair, iyi bir dilci ve özellikle son derece zeki ve ince bir cedelci olması, onun Abbâsî kültürünün en önemli şahsiyetleri arasında yer almasına sebep olmuştur. Bir rivâyete göre, nesirde ve cümleleri dizmekte (tanzim etmekte) üstün bir kabiliyete sahip olduğu ve diğer bir rivâyete göre ise, pazarda boncuk nevinden bazı maddeleri dizip bir düzene sokmakla ve onları satmakla meşgul olduğu için kendisine düzenleyici, tanzim edici anlamında Nazzâm adı verilmiştir⁴. Nazzâm, Mu'tezile şeyhlerinin en büyüklerinden olduğu gibi, gerek söz san'atı ve gerekse felsefî konuların inceliklerine vâkıf olması bakımından da onların en ileri gelenlerinden biridir. Biraz önce de söylediğimiz gibi, kendisi

1) Bk.Ahmed b.Yahyâ b.el-Murtadâ, *Kitâbu'l-Munye ve'l-Emel, fi şerh Kitabi'l-Milel ve'n-Nihal*, s.28, T.Arnold neşri, Haydarabad 1316/1902.

2) Bk.Alî Mustafa el-Gurâbî, *Tarihu'l-Firak el-İslâmiyye ve Neş'et İlmi'l-Kelâm Inde'l-Müslimîn*, s.187, Kahire 1959.

3) Bk.Zuhdî Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile*, s.120, Kahire 1947; H.S.Nyberg, *Nazzâm, İslâm Ansiklopedisi*, Cüz 91, s.148, İst.1960; el-Gurâbî, *Tarihu'l-Firak el-İslâmiyye*, s.187.

4) Bk.el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s.43, Kahire 1940; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s.79, Kahire 1948.

ABŪ ESHĀQ EBRĀHĪM B. SAYYĀR B. HĀNE' AL-
NAZZĀM (ca. 165-221/782-836), famous *adīb* and
 Mu'tazilite theologian. He was of lowly birth; one of
 his ancestors had been a slave. He was by the most
 reliable accounts (e.g., Ebn Ḥazm, *Kitāb al-feṣal fi'l-
 melal wa'l-ahwā' wa'l-neḥal*, Cairo, 1317/1899-1900, IV,
 p. 193.13f.) a *mawlā* of the Banū Boḡayr b. al-Ḥāreṭ,
 i.e., the descendants of Boḡayr b. al-Ḥāreṭ b. 'Obād
 al-Ḍobā'ī, who was killed during the war of Basūs
 between Bakr b. Wā'el and Taḡleb b. Wā'el (see, e.g.,
*Aḡānī*³ V, p. 46.2ff., and Ebn Ḥazm, *Ḥamharat ansāb
 al-'Arab*, Cairo, 1948, pp. 305.2f., 320.11ff.). During
 his youth he lived in Baṣra in poverty (Jāḥeẓ, *Kitāb
 al-ḥayawān*, Cairo, 1938-45, III, p. 451.5ff.). He seems
 to have worked for the Zīādīyūn, the influential descen-
 dants of Zīād b. Abīh who kept an open house for
 intellectuals, among them the grammarian Qoṭrob (d.
 206/821), who became one of Nazzām's followers
 (Jāḥeẓ, *al-Bayān wa'l-tabyīn*, Cairo, 1960-61, III, p.
 214.13ff.; II, pp. 330.10ff., etc.). He followed the
 lectures of his maternal uncle Abu'l-Ḥoḍayl (q.v.),
 leader of the Basran branch of the Mo'tazela at that
 time. His astounding precocity became legendary, but
 his famous performance in front of the grammarian
 Kalīl b. Aḥmad (d. 175/791 at the latest) seems fabrica-
 ted from older stories connected with Abū 'Obayda
 (d. 209/824-25; cf. Jāḥeẓ, *Ḥayawān* III, p. 471.3ff. and
 VII, p. 165.13ff, against Šarīf al-Mortaẓā, *Amālī* I,
 Cairo, 1954, p. 189.1ff, and Ebn al-Mortaẓā, *Ṭabaqāt*,
 Cairo, 1954/Beirut, 1380/1961, p. 51.3ff.). His glib
 refutation of Aristotle in the presence of the Barmakid
 Ja'far b. Yaḥyā (executed in 187/803), however, reveals
 only premature self-confidence (cf. Qāzī 'Abd-al-
 Ḥabbār, *Faḏl al-e'tezāl*, ed. F. Sayyed, Tunis, 1974.

E. Ir. Te (s. 5) s. 275-280,

1983 (LONDON)

Nazzām, Ibrahim b. Sayyār

KCM

تکلف و تعقید که مردمان بغداد آن را از بر داشتند (جاحظ، البيان، ۴۹۳؛ جهشیاری، ۱۵۷). شاید تازگی این گونه نثر موجب اقبال بغدادیان به آن نثر بوده است و دومین آن قطعه شعری است با همان مضامین، شامل ۵ بیت در اعتذار و اظهار فقر و ناتوانی و عجز که به خدمت فضل بن ربیع فرستاد. این قطعه آن چنان مؤثر افتاد که فضل گریست و به او ۱۰٬۰۰۰ درهم جایزه داد. پس از این حوادث آنچه از زندگی او می‌دانیم، منحصر بر چند داستان است که همه بر فساد اخلاق و نکته‌پردازی و بی‌بند و باری او دلالت دارد. یکی از این داستانها نشان می‌دهد که وی با بشار نیز آشنایی داشته است (اصفهانی، ۸/۱۱). داستانی دیگر اشاره می‌کند که وی به نیشابور نیز سفر کرده است (همو، ۹۲/۱۲؛ ابن جوزی، ۱۱۹/۵). در داستانی دیگر می‌بینیم که تنگدستی وی را و داشته است که از یاران تقاضای کمک کند (اصفهانی، ۷/۱۱؛ جاحظ، البخلاء، ۲۹۵ - ۲۹۶).

از مجموعه آثار او ۵ قطعه کوتاه در اغانی و یک قطعه پنج بیتی زیبا در طبقات آمده است که در ضمن آن از تنگدستی و از اینکه به کفر متهمش کرده‌اند، می‌نالد (اصفهانی، ۶/۱۱ - ۸: ابن معتر، ۹۳).

مأخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ابن معتر، عبدالله، طبقات الشعراء، تحقیق عبدالستار احمد فراج، مصر، ۱۳۷۵ق؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، عیون الاخبار، بیروت، ۱۳۴۳ق، ۲۹۳۸؛ اصفهانی، ابوالفرج، الاغانی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، بیروت، ۱۹۶۸م؛ همو، البخلاء، بیروت، دارصاد: جهشیاری، محمد بن عبدوس، کتاب الوزراء والکتاب، به کوشش عبدالله الصاوی، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م.

ابراهیم بن سيار نظام، ابواسحاق ابراهیم بن سيار بن هانی، معروف به نظام، از بزرگان معتزله و علمای کلام در قرن ۲ و ۳ ق/۸ و ۹ م که فرقه نظامیه از فرق معتزله به او منسوب است. نظام در مسائل طبیعی و الهی که در زمان او مطرح بود، آرا و نظریات خاصی داشت که بعضی از آنها، مانند نفی جوهر فرد یا جزء لایتجزأ و انکار سکون و اعتقاد به طفره و کُمون و تداخل و جسمیت الوان و بویها و طعمها، به نام او مشهور شده است، اگر چه بعضی از اعتقادات منسوب به او مخصوصاً تقسیم جسم به اجزاء نامتناهی شاید از سوء تفسیر یا سوء فهم یا الزام ناشی شده است و باید در رساله یا کتاب مفصلی به دقت مورد بحث قرار گیرد.

زادگاه نظام و محیط رشد ذهنی و فکری و فرهنگی او بصره بوده است که در قرن ۲ و نیمه اول قرن ۳ ق بزرگ‌ترین مرکز فرهنگی و علمی جهان اسلام آن روز بوده است و او با استاد خود ابوالهدیث علّاف (ه م) و شاگردش جاحظ بارزترین نماینده مکتب بصره از جهت عقلی و ادبی به شمار رفته‌اند. نظام از «موالی» بود و اگر گفته این خلکان در نسبت او که او را بلخی دانسته (۲۷۵/۴)، پذیرفته شود، از ایرانیان بوده است، اگر چه نسبت بلخی به او در منابع قدیم‌تر دیده نشده است.

ابن ندیم او را «مولى للزبائدين من ولد القبيد» خوانده است و

نیز خطیب، نویسنده، فقیه، شاعر، متکلم، منجم و پزشکی که از حافظه نیرومندی برخوردار بوده (همو، البيان، ۱۷۷، الحيوان، ۱۴۰/۲)، دانسته است. به نظر می‌رسد که ابراهیم از مأموران خراج و مالیات بوده است، زیرا از او به عنوان «کاتب العمل» که در نگارش دفاتر خراج به روش زادان فرخ می‌رفته، نیز یاد شده است (همو، البيان، همانجا). از تاریخ تولد و مرگ ابراهیم اطلاعی در دست نیست.

مأخذ: ابن اثیر، الكامل، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن طیفور، احمد بن طاهر، کتاب بغداد به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، عیون الاخبار، بیروت، ۱۹۲۵م؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، الاوائل، به کوشش محمد المصری و ولید قصاب، دمشق، ۱۹۷۵م؛ بیهقی، ابراهیم بن محمد، المحاسن والساوی، بیروت، ۱۹۶۰م؛ بلا، شارل، الجاحظ، ترجمة ابراهیم الکیلاتی، دمشق، ۱۹۸۵م؛ عمالی، عبدالملک بن محمد، ثمار القلوب، قاهره، ۱۹۰۸م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، به کوشش فوزی عطوی، بیروت، ۱۹۶۸م؛ همو، الحيوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ همو، رسایل، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۶۴م؛ جهشیاری، محمد بن عبدوس، کتاب الوزراء والکتاب، به کوشش عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ طبری، محمد بن جریر، تاریخ، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ - ۱۹۶۸م؛ سعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، تجارب السلف، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ش؛ یعقوبی، احمد بن واضح، تاریخ یعقوبی، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ نیز: EIP. صادق سجادی

ابراهیم بن سيار، یا سياره (نه «شبايه»؛ ابن جوزی، ۱۱۹/۵)، شاعر هزل گوی قرن ۲ ق/۸ م هم روزگار با مهدی خلیفه عباسی. ابن جوزی سال مرگش را ۲۷۸ ق/ ۸۹۱ م آورده (۱۱۹/۵) که نادرست است. بنابر اقوال مختلف پدر یا جدش حجاج و از آزاد شدگان هاشمیان بود (اصفهانی، ۶/۱۱؛ ابن معتر، ۹۳، ۴۳۱؛ قس: ابن قتیبه، ۴۷/۲) و به سبب همین پیشه عتبه اعور، وی را هجا گفته است. منابع کهن‌تر او را به فصاحت و ظرافت طبع ستوده‌اند (ابن معتر، ۹۳) و اشعار به جای مانده از او نیز خالی از لطف نیست، اما اصفهانی وی را از شاعران متوسط روزگار خود شمرده و شعرش را سبک خوانده است (۶/۱۱). دوستی وی با ابراهیم موصلی و پسرش اسحاق سبب شهرت او شد، زیرا آن دو اشعار وی را در الحانی که خود می‌پرداختند، در مجالس خلفا و وزرا می‌خواندند (همانجا)، همین امر باعث آشنایی وی با وزیرانی چون یحیی بن خالد برمکی (د ۱۹۰ ق/۸۰۶ م) و فضل ابن ربیع (د ۲۰۸ ق/۸۲۳ م) شد. شهرت او در این زمان به اندازه‌ای بوده است که چون به کفر و زندقه متهم شد، مهدی، خلیفه عباسی (د ۱۵۸ ق/۷۷۵ م) فرمان داد که برای روشن شدن اتهام وی کتابهایش را بررسی کنند و چون در آنها مطلبی دال بر کفر وی نیافتند، او را امان داد و کار کتابت خود را به او سپرد، اما پس از چندی، چون آثار کفر و زندقه در رفتار و گفتار وی آشکار شد، خلیفه او را از خود براند و در نتیجه تنگدست شد و کارش به گدایی انجامید (ابن معتر، ۹۳). دو «اعتذاریه» از او در دست است: یکی منثور و دیگری منظوم. نخستین آن دو، نامه‌ای است خطاب به یحیی برمکی به نثر مسجع و خالی از

practice. In the twenty-first century this development complements a continuing focus on the plight of African Americans.

See also Farrakhan, Louis; Malcolm X; Muhammad, Elijah; Muhammad, Warith Deen; United States, Islam in the.

BIBLIOGRAPHY

- Muhammad, Elijah. *The Message to the Blackman*. Chicago: Muhammad's Temple No. 2, 1965.
- Muhammad, Elijah. *How to Eat to Live*. Chicago: Muhammad's Temple No. 2, 1972.
- Essien-Udom, E. U. *Black Nationalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Aminah Beverly McCloud

NAWRUZ

Nawruz, literally "new day," is the Iranian holiday that celebrates the beginning of spring. Nawruz was observed in Zoroastrian Persia and has long been celebrated in areas influenced by Persian culture. Nawruz begins at the vernal equinox on the first day of Farvardin, the first month of the Iranian solar calendar, and lasts thirteen days. Renewal of home and of social ties are evident in the housecleaning that precedes Nawruz and in the visits paid to relatives and friends, in order of seniority, throughout the holiday. People wear new clothes at Nawruz, and children receive presents of money.

Central to the Nawruz celebration in Iran is the *sofreh-e haft sin*, or "cloth of the seven s's"—a decorative arrangement of seven objects whose names in Persian begin with the letter s. These are usually sumac (*somaq*), hyacinth (*sonbol*), garlic (*sir*), vinegar (*serkeh*), apple (*sib*), sorb tree berry (*senjed*), and sprouted wheat or other greens (*sabzi*), all of which are displayed together with a mirror, candles, colored eggs, a goldfish in a bowl, and the holy book of the family that is celebrating the holiday.

Nawruz is a national Iranian holiday, celebrated by members of all religious groups, and a marker of ethnic identity among groups associated with Persian culture outside Iran. Nawruz ends with a picnic (*sizdab beh dar*—"thirteenth outside"), at which each family's *sabzi* is tossed away, preferably into running water, to take with it any lingering unhappiness of the past year.

See also 'Ibadat; Ritual; Vernacular Islam.

BIBLIOGRAPHY

- Attar, Ali. "Nawruz in Tajikistan: Ritual or Politics?" In *Post-Soviet Central Asia*. Edited by Touraj Atabaki and John O'Kane. London: Tauris Academic Studies, 1998.

Boyce, Mary. "Iranian Festivals." In *Cambridge History of Iran*. Edited by Ehsan Yarshater. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Anne H. Betteridge

NAZZAM, AL- (782-C. 840)

Abu Ishaq Ibrahim b. Sayyar al-Nazzam was an early Mu'tazilite thinker. He was born in 782 c.e. and grew up in Basra, was trained by his maternal uncle Abu 'l-Hudhayl al-'Allaf, and took part in scholarly debates there in his early youth. He moved to Baghdad in the early 820s, where he received the support of the Abbasid caliphs until his death sometime between 835 and 845. He taught many Mu'tazilite scholars of the ninth century, among whom was his follower al-Jahiz.

In addition to his skills as a poet, Nazzam was interested in Greek philosophy and ancient Iranian culture. Though he had various discussions with Muslim scholars, most of his work was directed against Christians, Jews, dualists, and naturalists. He wrote many books (estimated at thirty-nine), all of which are lost with the exception of some fragments, mostly relating to scientific or philosophical issues, including a refutation of Aristotelian logic.

Nazzam disagreed with Abu 'l-Hudhayl's atomist theory of physics by rejecting the existence of isolated particles within the created bodies, and their change through accidents. Changes occur in bodies, according to Nazzam, with the appearance of hidden (*kumun*) interior components by a leap of motions (*tafra*). Acting bodies are subjected to infinite divisions by their created nature (*kbilqa*), though not all motions are perceptible. Nazzam did not focus on the attributes of God in his theological system. Regarding the protection of Qur'anic revelation, he developed the theory of its being prevented (*sarfū*) from challenges of unbelievers by God rather than earlier theories about the linguistic impossibility (*f'jaz*) of its being imitated. He also recommended a critical approach toward the acceptance of transmitted reports and traditions (*akbbar*). The original views of Nazzam gained support and elicited reactions both inside and outside of his school. Thus, he created an intellectual liveliness in the Muslim scholarship of that era.

See also Kalam; Mu'tazilites; Mu'tazila.

BIBLIOGRAPHY

- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Theology*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- Ess, Josef van. *Theology and Science: The Case of Abu Ishaq al-Nazzam*. Ann Arbor: The University of Michigan, 1978.

An-Nazzām als Experimentator

Von RUDI PARET.

In dem „Tierbuch“ des Ġāhiz (gest. 869 n. Chr.) findet sich ein ziemlich langes Kapitel über den Strauß¹⁾. Der Verfasser weiß allerlei Merkwürdiges über diesen Vogel zu berichten. Er beginnt mit einer Abhandlung darüber, daß der Strauß Kieselsteine fresse und in seinem Magen regelrecht verdaue²⁾, wobei er sich gegen die Behauptung wendet, die Verflüssigung der Steine beim Verdauungsprozeß erkläre sich aus der Intensität der Hitze des Magens (IV, 102—6). Im Anschluß daran folgt eine Stelle, die es verdient, in wörtlicher Übersetzung wiedergegeben zu werden (IV, 106):

Ein anderes Kapitel, das meiner Meinung nach noch wunderbarer ist als das erste. Ich meine die Tatsache, daß er (der Strauß) Kohlen verschlingt (und ganz hinunterschluckt), bis sie in seinen Bauch kommen, worauf dann sein Bauch wirksam ist, indem er sie (die Kohlen) zum Erlöschen bringt, und nicht (etwa umgekehrt) die Kohlen wirksam sind, indem sie ihn (den Bauch) verbrennen.

Es berichtete mir Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Saijār an-Nazzām [gest. zwischen 835 und 845 in Bagdad] — und wir bezweifelten seinen Bericht

¹⁾ *Kitāb al-Hajawān*, IV, Kairo 1324/1906, S. 102—47. Siehe C. BROCKELMANN, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I, 153, Supplement I, 241f.

²⁾ Vgl. dazu und zum Folgenden Brehms *Tierleben* (3. Aufl. in 10 Bänden, Leipzig-Wien 1890—93), VI, S. 695: „... in der Gefangenschaft würgt er (der Strauß) alles ihm Erreichbare hinab. Er scheint einen unwiderstehlichen Hang zu besitzen, nach allem, was nicht niet- und nagelfest ist, zu hacken und es womöglich aufzunehmen und in den Magen zu befördern. Ein ihm vorgeworfener Ziegelbrocken, eine bunte Scherbe, ein Stein oder ein anderer ungenießbarer Gegenstand erregt seine Aufmerksamkeit und wird ebensogut verschlungen, als ob es ein Stück Brot wäre. Daß Strauße zu Selbstmördern werden können, indem sie ungelöschten Kalk fressen, steht mit meinen Beobachtungen im Einklange. Wenn wir in Chartum etwas verloren hatten, das für eine Straußenkehle nicht zu umfangreich und für den kräftigen Magen nicht zu schwach war, suchten wir regelmäßig zuerst im Straußenkote nach dem vermißten Gegenstande und sehr oft mit Glück. Mein ziemlich umfangreicher Schlüsselbund hat den angegebenen Weg, wenn ich nicht irre, mehr als einmal gemacht. Berchon fand bei Zergliederung eines Straußes in dem Magen Gegenstände im Gewichte von 4,228 kg vor: Sand, Werg und Lumpen im Gewichte von 3,5 kg und 3 Eisenstücke, 9 englische Kupfermünzen, 1 kupferne Türangel, 2 eiserne Schlüsseln, 17 kupferne, 20 eiserne Nägel, Bleikugeln, Knöpfe, Schellen, Kiesel etc.“

nicht, wenn (immer) er auf Grund eigenen Hörens oder eigenen Sehens erzählte¹⁾ —, er sei selber dabeigewesen, wie Muhammad ibn ‘Abdallāh²⁾ Steine ins Feuer gelegt und sie, nachdem sie (so heiß) wie Kohlen geworden waren, ihm (dem Strauß) vorgeworfen habe, worauf er sie verschlungen habe so wie er Kohlen verschlinge. Ich hatte nämlich zu ihm (dem Muhammad ibn ‘Abdallāh) gesagt (so erzählte Nazzām wörtlich): „Kohlen sind schwach und erlöschen schnell, wenn sie auf Feuchtes treffen. Und wenn man sie mit etwas zudeckt, das sie von der frischen Luft abschneidet, gehen sie aus. Steine halten die Wärme, die sie durchdringt, eher fest. Sie sind schwerer, und kompakter (alzaq luzūq^{an}), und langsamer im Erlöschen. Willst Du nicht einmal Steine heiß machen (und dem Strauß vorwerfen)?“ Da machte er welche heiß und warf sie dann vor ihn hin. Und da verschlang er den ersten, worauf ich im Zweifel über ihn war (nämlich ob er nun damit fortfahren würde). Als er es aber mit dem zweiten und dem dritten ebenso machte, wunderte ich mich sehr über ihn. Ich sagte daraufhin zu ihm (Muhammad ibn ‘Abdallāh): „Willst Du nicht einmal einige Unzen Eisen heiß machen, etwa Stücke von einem viertel oder einem halben Pfund?“ Er (Muhammad) tat das, und da verschlang er (auch) dies. Da sagte ich: „Das ist noch merkwürdiger als das Erste (das Fressen von Kohlen) und das Zweite (das Fressen von heißen Steinen). Jetzt bleibt uns nur noch eines übrig, nämlich zu sehen, ob er das Eisen ebenso verdaut wie die Steine“. Jedoch ein dummer Einfaltspinsel ließ uns nicht die Möglichkeit, dies im Lauf der Tage festzustellen. Ich hatte nämlich die Absicht gehabt, ihn (nach ein paar Tagen) zu schlachten und seinen Bauch und seinen Magen zu untersuchen, (wobei sich dann) vielleicht (gezeigt hätte) daß das Eisen dort geblieben war, ohne sich zu verflüssigen und abzugehen. Aber da nahm einer von seinen (Muhammads) Gesellschaftern ein Messer, machte es (am Feuer) heiß und warf es ihm hierauf hin. Er (der Strauß) verschlang es. Es ging aber nicht weiter als bis in die Gurgel, und gleich kam es mit der Spitze vorn an seiner Kehle heraus (eigentlich: an seiner Schlachtstelle, d. h. da, wo man beim Schächten das Messer ansetzt). Hierauf fiel er tot zu Boden. Und so machte er (dieser Gesellschafter Muhammads) es uns mit seiner Dummheit unmöglich, das zu erforschen, was wir hatten erforschen wollen.

Daß es sich hier um eine in wissenschaftlich-methodischer Hinsicht ganz bedeutende Leistung handelt, wird einem auf den ersten

¹⁾ Vgl. dazu die Bemerkung des Ġāhiz über Nazzāms Glaubwürdigkeit, II, 83.

²⁾ Ich kann nicht feststellen, wer von den vielen Trägern dieses Namens hier gemeint ist.

ditions from the Shi'i imams (in *Bihār al-anwār*, volume 14, the section on *nawrūz*), who report that it was on Nawrūz that Adam was created, that God made a covenant with humankind, that Abraham destroyed the pagan idols, that the prophet Muḥammad took his young son-in-law 'Alī, on his shoulders to smash the idols in Mecca, and, most important of all, that he chose 'Alī as his rightful successor. The Muslim rulers of Iran, continuing the Sasanid tradition, celebrated Nawrūz with pomp and circumstance. The ceremonies generally included the recitation of congratulatory panegyrics, feasting, the reception of dignitaries, music and dance, and the exchange of gifts. From about the middle of the sixteenth century, when Iran came into the possession of firearms, the onset of Nawrūz was announced in larger cities by the firing of cannon.

As a religious feast, Nawrūz apparently began as a one-day celebration, but calendar reforms, combined with the popular tendency of observing the festivals according to the old calendar, seem to have stretched it first to six days, with its division in Sasanid times into Lesser Nawrūz (the first day) and Greater Nawrūz (the sixth day), and eventually to its present length. In or about the year 1006, the first of Farvardīn fell on the first day of spring, and a calendar reform, in which the poet 'Umar (Omar) Khayyām participated, fixed the date of the feast on the first of Farvardīn and arranged for keeping it constant by intercalating one day before the New Year festival every four years.

Preparations for Nawrūz begin well in advance of the holiday. Although there are local variations, some practices are fairly general. A week or two before the New Year, grains of wheat or lentils are soaked in water and, after they germinate, are spread over a dish to grow. The resulting fresh mass of green blades (*sabzeh*) is an essential and symbolic decoration of the festival. In addition to the *sabzeh* and the *haft-sin*, the Nawrūz table is adorned with a mirror, a copy of the holy book of the household's faith, a bowl of water in which green leaves or flower petals may float, and colored eggs, as well as fruits, fresh herbs, cakes, and candies. The "turn" of the year is awaited with eagerness and excitement, particularly by the young. A few moments before the solemn announcement of Nawrūz, the members of the family, by this time all bathed and clad in new or clean clothes, gather around the table, ready to embrace and exchange greetings and gifts. The visiting of relatives and friends is a common Nawrūz activity. In villages young men often engage in wrestling and other athletic games.

On the thirteenth day of Nawrūz, the ceremonies are brought to an end with a picnic in the countryside. The *sabzeh* must now be taken out and thrown into running

water, which is thought to take away with it any bad luck of the previous year. Wishes are made, especially by young girls, for a happy future. The Parsis of India, who left Iran in the tenth century in order to preserve their Zoroastrian faith, also continue to celebrate Nawrūz (*jamshedī Navroz*) as a major feast.

BIBLIOGRAPHY

For Nawrūz in ancient Iran and its religious significance see Mary Boyce's accounts in the *Cambridge History of Iran*, vol. 3, pt. 2, edited by me (Cambridge, 1983), pp. 792-815 and the bibliographical section; for Nawrūz in Islamic sources and bibliography see Parvīz Azkā'i's *Nawrūz, tārikhchah va marja'-shināsi* (Tehran, 1974). A description of current Nawrūz ceremonies with bibliography will be found in my "Now Ruz: The New Year Celebrations in Persia," *Iran Review* 4 (March 1959): 12-15. Jivanji Jamshedji Modi gives an account of the rites and ceremonies of the Farvardīgān, the holidays for the remembrance of the dead, among the Parsis (Zoroastrians) of India in his *Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, 2d ed. (Bombay, 1937). On the historical development and religious purport of Nawrūz in general, with comparative data, see Josef Marquart's "Das Nawruz, seine Geschichte und seine Bedeutung," in *Dr. Modi Memorial volume* (Bombay, 1930), pp. 709-765, translated by Manilel Patel as "The Navraz: Its History and Its Significance," *Journal of K. R. Cama Oriental Institute* (Bombay) 31 (1937): 1-51; Arthur Christensen's *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* (Stockholm, 1917), pp. 85ff., 138-160, and Mary Boyce, above. For calendrical aspects of Nawrūz, see S. H. Taqīzādah's *Gāhshumārī dar Īrān-i qadīm* (Tehran, 1937), pp. 53ff., 115ff., 154-157, and 191.

EHSAN YARSHATER

NAZZĀM, AL- (d. between AH 220 and 230, 835 and 845 CE), more fully Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Sayyār al-Nazzām; Muslim philosopher and theologian of the Mu'tazilī school. Born and raised in Basra, al-Nazzām was accepted, despite his poverty, in wealthy and intellectual circles, originally because of his ability as a poet and a wit. He studied theology with his uncle, Abū al-Hudhayl al-'Allāf (d. 849/50?). Later he moved to Baghdad, where by 819 he was established as one of the leading Mu'tazilī theologians at the court of the caliph al-Ma'mūn (d. 833). He wrote extensively on philosophical, theological, and juridical topics and against both diverse non-Muslim doctrines and the teachings of other Muslim thinkers. Although none of al-Nazzām's works is preserved, he is so extensively quoted by later writers, particularly by his pupil al-Jāhīz (d. 868), that his teachings are better known than those of any other Muslim theologian of the same period.

The selections are relatively short. One longer piece is divided into two selections. Another is given within a single selection, but divided into three parts. As a result, each segment is a manageable teaching unit.

The selections, notes, glossaries, and exercises reflect a great deal of work on the part of the editors. There are a few errors and imprecisions and the careful instructor should go through the book and identify these before he starts using the book in class. For example, the Faculty of Letters and Humanities of the University of Tehran is not the "equivalent roughly of the College of Arts and Sciences in the American System" as stated on p. 31, since it excludes all the hard sciences. *Mowred-e bahs* is defined as "object of discussion," and *mowred-e nazar* as "object of consideration;" *mowred* thus would seem to mean "object." A more precise rendition of the two phrases would be "under discussion" and "that which one has/had in mind/ or which one refers/ referred to." *Vaqt zarf kardān* means "to spend (time)," not "to use up (time)." The pronunciation of some words, mostly Arabic loanwords, is given incorrectly: *māyghāfāj* for *māyghāfāj*, *muzāhamat* for *muzāhemat*, *molzem* for *molzam*, *mo'arrafi* for *mo'arrefi*, etc. One disturbing tradition the editors follow in their representation of Persian pronunciation is the use of the *fatḥa* sign before an *alef* representing the sound *ā*, a *kasra* sign before a *yā* representing *i*, and a *zannu* sign before a *waw* representing *o*, as in the words pronounced *nāmosā'ed*, *benahel*, and *vojūd* respectively. In the first of these, the *fatḥa* sign is redundant. In the other two cases, the use of the vowel signs in question would, strictly speaking, represent the pronunciations *benahvev* and *vojowd* respectively. Whatever justification there is for using this system in Arabic, it is not justified for Persian.

The cited objections, and others not mentioned, do not detract from the value of the book. It is a solid piece of work, well planned, finely executed, neatly printed, and, in short, a very useful and welcome teaching tool. I congratulate the editors and recommend the book to all teachers of Persian, who will have to decide individually at what stage in the teaching-learning progression they can use it most profitably. The work is far more than just another reader. In the topics of the selections, it supplements other readers. In the organization of the materials and the study aids provided it goes far beyond most of them. I look forward to future improved editions, and to the recording of the selections promised by the editors (p. xi).

MOHAMMAD ALI JAZAYERI

UNIVERSITY OF TEXAS AT AUSTIN

Diwān of Ḥassān ibn Thābit. Edited by WALID N. 'ARAFAT. Volume One: Introduction, Texts, Variants,

and Citations. Volume Two: Notes and comments. (E. J. W. Gibb Memorial Series, New Series XXV). Pp. xxxi + 527 + 439. London: Luzac. 1971.

Splendidly arrogant, foulmouthed, sometimes witty, Ḥassān ibn Thābit owes his share of the limelight somewhat more to the broadsides he fired at the Quraysh of Mecca than to the literary excellence of his verse. Nevertheless, he was a good poet, and students of Arabic literature as well as Islamic historians must acknowledge their indebtedness to Professor 'Arafat who has prepared a thorough new edition of Ḥassān's *diwān*.

As a scholarly reference work, these two volumes replace the various printed *diwāns* previously available, including Barqūqī 1929, and Hirschfeld 1910 (Gibb Series XIII). Professor 'Arafat uses several manuscripts that were not consulted for the previous editions. The most important among these manuscripts is Ahmet III 2534 in the Topkapı Library, which differs in many details from the standard recension of Ibn Ḥabīb and which also includes many poems not in Ibn Ḥabīb.

Volume One contains the poems, over three hundred of them, arranged into three sections according to source: (I) pieces from Ibn Ḥabīb's recension, (II) pieces not in Ibn Ḥabīb but attributed to Ḥassān in Ahmet III 2534, (III) pieces from other sources. A manuscript of the Ibn Ḥabīb recension is used as the basic text for the first part, but extra lines from other sources are included so that the fullest version is printed. The procedure is reasonable, since a detailed *takhrīj* follows each poem, giving variant orders of lines, the sources for the lines not found in the principal manuscript, and the works which cite part or all of the poem. The *takhrīj* is followed by a list of variant readings. Volume Two contains scholia from the manuscripts and other sources, as well as notes by the editor. The printed text was carefully proofread and there is a list of corrigenda. The printing is most attractive; despite the variety of matter, the pages are uncrowded and easy to scan. This edition is far superior in precision and range to the previous ones, although the 1929 one by 'Abdarrahmān al-Barqūqī will be more useful to the student just beginning to acquire some familiarity with Ḥassān's poetry because al-Barqūqī supplies a good many lexical notes over and above the manuscript scholia available in Professor 'Arafat's edition.

The author proposes to deal with the problem of the authenticity of Ḥassān's poems in a separate book. He is singularly qualified to address himself to that problem, and the work should be of great interest. Several articles dealing with the subject have already been published by Professor 'Arafat, cf. "An Aspect of the Forger's Art in Early Islamic Poetry," *BSOAS* 1965; "The Historical

Significance of Later Ansari Poetry," *BSOAS* 1966, etc. In his introductory remarks to the *diwān*, Professor 'Arafat points out that much of the inferior verse he must print under Ḥassān's name is falsely attributed (e.g., poem 14, on the siege of Medina). He casts as likely forgers maghāzī writers and later Anṣārīs who, when their fortunes had diminished, recalled a more glorious past. This is a sensible and likely working hypothesis.

The medieval authorities hedge a bit in their evaluation of Ḥassān. According to some (Abū 'Ubayda for example) Ḥassān was the first poet produced by city dwellers, *ash'ar ahl al-madar* (*Aghāni* 4, 3). Al-Asma'ī thought that Ḥassān's work was a clear case of poetry going soft on crossing the threshold of the Good—on converting to Islam. (Marzubānī, *al-Muwashshah*, Cairo 1965, 75). The hedging seems justified. There are vivid passages in Ḥassān's *fakhr*, but he does not seem to have had the gift of passionate precision that distinguishes the best of the pre-Islamic poets. His value to the early Islamic community lay in the sharpness of his tongue. He rejoices (*Agh.* 4, 4 and 1, 15) that his tongue cuts a swath from Ṣan'ā to Bosra, and he certainly had cause to brag. (Curiously enough, metaphor is turned into anatomical fact in *Agh.* 4, 4 where the reader learns that the famous tongue could touch the tip of its owner's nose.)

"Write satires against them," the Prophet said to Ḥassān, "and Gabriel will come to your aid." (*Agh.* 4, 7). Gabriel, the *ruh al-quds*, supplanted the poet's personal inspiratory demon, but the matter of the poetry changed little. Abū l-Faraj notes that while 'Abdallāh ibn Rawāḥa mocked the Quraysh for their unbelief, Ḥassān stuck to the old style in his satires, which was more effective at the time. (*Agh.* 4, 4). Much of the *hijā'* ascribed to Ḥassān is not at all funny, although his surrealistically scatological lines can still astonish (e.g., poem 11, line 9 in the reading in *Lisān*). The language is anything but restrained; so much so that Ibn Hishām refused to copy down some of Ḥassān's lines (cf. scholion to poem 211). On occasion, his satire passes from the anatomically or functionally directed leer to the more congenial staged insult:

idhā qa'adū was'a n-nadīyī tajāwubū
tajāwuba 'iddānī r-rabī'ī s-sawāffīdī (Poem 48)

Whenever they sit in counsel, they answer back and forth like goats in heat in springtime.

But the sharp tongue is kept to the genre to which it is appropriate. It is interesting that in Ḥassān's *fakhr* about battles—just as in Khārījī poetry—the religious coloring of the causes of war does not lead to an abandonment of heroic decorum:

wa-kam qad qatalnā min karīmīn murazza'in
lahū ḥasabun fi qawmihī nābīhī dh-dhikrī
(Poem 42)

How many noble, generous men we killed, sons of great families, men of renown!

The old *marḥūḡa* also endures, nobly in the opening line of the elegy for the murdered 'Uthmān:

man sarrahu l-mawtu šifran lā yūzāju lahū
fa-l-ya'tī ma'sadatan fi dārī 'uthmānā (Poem 20)

Let the man who delights in pure, unmixed death come to a place where lions rage, in the house of 'Uthmān.

The literary study of early Islamic poetry will certainly benefit enormously from an investigation of Ḥassān's authentic poems. Unfortunately, he was an obvious figure to father poems on. The Prophet's fighter among poets, he became the archetypal *mukhadram*, alleged to have lived seventy years in the *fahīlīya* and seventy in Islam. (*Agh.* 4, 3). To sort out the good coin from the counterfeit will not be easy, but Professor 'Arafat has now prepared the ground for the serious study of Ḥassān's work by giving us an excellent edition of the *diwān*.

A. HAMORI

PRINCETON UNIVERSITY

Das Kūb an-Nakl des Nazzām und seine Reception im Kitāb al-Fuṭyā des Gāhiz. Eine Sammlung der Fragmente mit Übersetzung und Kommentar. Von JOSEF VAN ESS. Pp. 151. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 79). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1972. DM 12.00.

Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Sayyār al-Nazzām, of al-Baṣra in Iraq, who died in Baghdad around 225/840, is considered by Fuat Sezgin to have been the most important disciple of Abū l-Hudhayl al-'Alīf, the central figure in the early phase of Mu'tazilite theology (see F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. I, 1967, p. 618). None of al-Nazzām's works seem to be extant. But to the extent one may judge by the statements attributed to him in the doxologies and in the works of his pupil, the well-known *adib* and theologian al-Jāhiz, as well as by fragments from al-Nazzām's books quoted in the works of al-Jāhiz and other Arabic authors, al-Nazzām emerges as a somewhat exceptional figure within the Mu'tazilite school, as well as within the framework of Islamic thought as a whole. In many aspects of his philosophy of nature, which betrays Greek antecedents, as well as in other respects, al-Nazzām's religious thought seems to differ

7.1.1970

Quellen von AL-ĠĀHĪZ gehören. Ihre zoologische Bedeutung hebt al-Ġāhīz besonders hervor und widmet ihnen lange Kommentare.

al-Hayawān VI, 283-297, Kmt. eb. 297-442; s. G. VAN VLOTEN, *Ein arabischer Naturphilosoph im 9. Jahrhundert*, a. a. O. S. 24.

AN-NAZZĀM

2

Abū Ishāq Ibrāhīm b. Saiyār (st. zwischen 220/835 und 230/845, s. GAS I, 618) war ein berühmter Mu'tazilit und Naturphilosoph. Von seinen naturphilosophischen Ansichten bewahrt uns AL-ĠĀHĪZ etliche auf, die in das Gebiet der Zoologie gehören. Einige Ausführungen des *K. al-Hayawān* zeigen uns, daß an-Nazzām das wissenschaftliche Experiment im echten Sinne des Wortes kennt. Das Verdienst, auf die Bedeutung eines von an-Nazzām durchgeführten Experimentes hingewiesen zu haben, kommt R. PARET zu. Es handelt sich dabei um Experimente, um festzustellen und zu erklären, ob und wie der Strauß Kieselsteine frißt und in seinem Magen verdaut¹.

¹ R. PARET, *an-Nazzām als Experimentator* in: *Islam* 25/1939/228-233. Nach der Übersetzung des Textes weist Paret auf verwandte Stellen aus der mittelalterlichen zoologischen Literatur hin und vergleicht das Experiment von an-Nazzām mit einem ähnlichen Versuch von ALBERTUS MAGNUS (st. 1280 n. Chr.). Über das für die Geschichte der arabischen Naturwissenschaften sehr wichtige Ergebnis seines Vergleiches äußert sich Paret folgendermaßen: „Albertus Magnus geht – wieder methodisch gesehen – darüber hinaus; er nimmt zu einem Sachverhalt, den er nur aus der Überlieferung kennt, kritisch Stellung und prüft ihn mehrmals nach, und zwar jedesmal mit negativem Erfolg, was er dann ausdrücklich, aber ohne weiteren Kommentar, zur Kenntnis gibt. Ich möchte das allerdings nicht als Experiment bezeichnen, wie das Gustav Roethe in seinem Aufsatz über Oswald von Wolkenstein beiläufig getan hat, – wenigstens nicht als Experiment im engeren, naturwissenschaftlichen Sinn. Dagegen weist m. E. die Beobachtungsmethode, die Nazzām in dem oben mitgeteilten Bericht des Ġāhīz anwendet, eben diejenigen Züge auf, durch die sich ein wissenschaftliches Experiment von der bloßen Nachprüfung eines Sachverhaltes unterscheidet. Der arabische Gelehrte geht von der Tatsache aus, daß der Strauß unbeschadet heiße Kohlen frißt, und er versucht es nun auch mit heißen Steinen, wobei er von vornherein bezweifelt, daß der Straußenmagen auch das vertragen kann, denn in heißen Steinen sitzt seiner Ansicht nach die Wärme fester als in den leichten Holzkohlen. Nachdem der Strauß die ihm vorgeworfenen heißen Steine wider Erwarten verschluckt und allem Anschein nach auch irgendwie verdaut hat, erschwert Nazzām die Voraussetzung für eine erfolgreiche Tätigkeit des Straußenmagens noch mehr: er läßt dem Vogel heiße Eisenstücke vorwerfen. Nachdem der Strauß auch diese verschluckt hat, will Nazzām einige Tage

Zoologische Lehrmeinungen von an-Nazzām s. *al-Hayawān* I, 235, 281, 356, II, 153-154, 230-231 (Experiment), III, 257-260, 263-265, 394-395, 451-453, IV, 15-17, 73 (Darwinistisches), 74, 222, 267, 320-321 (über den Strauß), V, 318-319, 399, 568, VI, 256-259, VII, 203, 213.

S. noch *Hayawān* V, 7-23 (Experiment), 34-54, 81-86, 92-96, 100-102, 119-130.

zuwarten und hierauf das Tier schlachten und ihm den Magen öffnen, um festzustellen, ob denn das Eisen der Einwirkung des Magens eher Widerstand geleistet hat als die Steine (was er von vornherein für wahrscheinlich hält, aber eben nun durch Autopsie in Erfahrung bringen möchte). Daß er das Experiment – oder man muß eigentlich sagen: die Experimentreihe – nicht bis zum Ende durchführen kann, tut der methodischen Bedeutung gerade der letzten Frage- und Aufgabenstellung keinen Abbruch.

Was ist nun aber der eigentliche Antrieb, aus dem heraus Nazzām in dieser Weise am Strauß herumexperimentiert? Ist es jene ‚rein wissenschaftliche‘ Neugier, die überall und immer die Dinge eben so sehen will, wie sie wirklich sind, ohne sich des Grundes zu diesen neugierigen Fragen näher bewußt zu werden? Oder steckt etwas anderes dahinter? Ich glaube, daß auch in dieser Hinsicht ein Vergleich mit dem Strauß-‚Experiment‘ des Albertus Magnus einigen Aufschluß geben kann.

Albertus Magnus ist in erster Linie Beobachter. Er will die Vorgänge im Tierleben so sehen, wie sie wirklich sind, aus einem naiven Interesse am Tatsächlichen, Lebendigen, das überall am Werk ist und ihm auf Schritt und Tritt begegnet. Wenn er von einer merkwürdigen Naturerscheinung gehört hat (wie in unserem Fall von der Eigenschaft des Straußen, Eisen zu fressen) und Gelegenheit findet, sie auf ihre Richtigkeit zu untersuchen, tut er das. Läuft die Untersuchung positiv aus, dann ist die Sache in Ordnung. Läuft sie negativ aus, dann stellt er das einfach fest, ohne unnötig darüber zu reflektieren. So sehr er sich auch auf anderen Gebieten in spekulativem Sinn betätigt haben mag – im Bereich der Naturwissenschaft zeichnet er sich gerade dadurch aus, daß er mehr beobachtet und feststellt als theoretisiert.

Nazzām dagegen ist uns vor allem als Naturphilosoph und spekulativer Theologe bekannt. In diesem Sinn ist letzten Endes auch sein Straußexperiment zu verstehen. Er macht natürlich auch die Augen auf, um zu sehen, was tatsächlich vor sich geht. Aber er tut das doch auf andere Weise als Albertus Magnus. Die Vorgänge in der Natur sind bei ihm viel mehr als bei Albertus in einen weltanschaulichen Zusammenhang verflochten. Die merkwürdige Eigenschaft des Straußenmagens, Steine usw. zu verdauen, interessiert ihn nicht eigentlich als biologische Funktion. Er benützt sie vielmehr als eine Möglichkeit, um sich über den Aufbau der stofflichen Welt Klarheit zu verschaffen. Er spekuliert über die Natur der Dinge und kommt aus diesem Spekulieren heraus zu einem Versuch am lebenden Objekt, in unserem Fall am Strauß. Ihm geht es dabei um die Grundstoffe selber, um ihr Verhältnis zueinander, um ihre spezifische Dichte, um das Wesen der Wärme und des Feuers. Schon allein aus der Formulierung, daß die Wärme den Stein eher ‚durchdringe‘ (*jatadāhal*) als die Kohle, hören wir seine Durchdringungstheorie heraus (*mudāhala*). Auch ist es schwerlich ein Zufall, daß Ġāhīz, der ja ein Schüler Nazzāms ist und sich in den Gedankengängen seines Meisters sicher gut auskennt, am Schluß des großen Kapitels über den Strauß (im Anschluß an eine sehr amüsante Geschichte, die ebenfalls von der merkwürdigen Wirkung des Straußenmagens handelt, IV, 146f.) den Satz bringt: ‚Das

well-known carpet types leave the Western art-historian at a loss when it comes to discussing them. But the attempt is unsuccessful.

The Map (20-1) is of dubious relevance to the text: many names which appear on it are not cited there and, more seriously, it omits some names mentioned in the text (for example, Niğde, No. 41). The names Manzikert/Malazgirt and both Iranian and Afghan Sabzawar are mis-spelled. The Chronological Table (30-1) is unnecessarily explicit for 19th century Egypt while being curiously deficient for 17th-18th century Turkey. In the case of "Persia and Mesopotamia" two very curious statements are made: "1256-1335 Mongol rule" — what happened there before? and which Mongols? —; and "1369-1409 Capital at Samarqand". Timūr established his capital there in 1370, but not by the widest stretch of the imagination could this be regarded as "Persia and Mesopotamia", nor is there any relevance in the shape of known centres of carpet manufacture in this area. One gets the impression that both Map and Chronological Table have been drawn up for some other study. As it is, an editorial hand was plainly needed. These criticisms are not captious: the catalogue of an exhibition is not only the memento of an occasion but is also a way of demonstrating the range and content of the exhibition to those who could not go to see it. Accuracy and relevance, therefore, are not luxuries but essentials.

Mr. McMullan has generously presented the majority of the carpets from his collection to a number of museums. The present exhibition with its catalogue is a final gathering before the pieces are placed on permanent exhibition in their new homes. The splendid colour Plates of the catalogue show very well just how much our museums have gained by his munificence.

Cairo, June 1973

J. M. ROGERS

* * *

Ali MERAD, *Ibn Bādīs, Commentateur du Coran*. Paris, Paul Geuthner, 1971 (in-8°, 267 p.) = Bibliothèque d'Études Islamiques, tome quatrième. Prix: F. 48.—.

Pour compléter sa thèse *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale* (472 p., Paris-La Haye 1967); M. Ali Merad a consacré cette étude au commentaire du Coran composé par le créateur du mouvement réformiste algérien, c'est-à-dire à l'exégèse d'un certain nombre de versets, environ une centaine, publiée à Constantine sous forme d'articles dans sa revue "al-Šihāb" (Le Météore) de 1929 à 1939 sous la rubrique "Mağālis al-taḍkīr" (Séances d'Édification) qui illustre parfaitement son dessein.

Après avoir présenté Ibn Bādīs: l'homme et son oeuvre (p. 11-59), l'auteur examine le commentaire coranique du "Šihāb" (p. 61-91) puis en analyse les grands thèmes religieux, moraux, sociaux, politiques et culturels (p. 93-227). La conclusion (p. 227-235) est suivie d'une table des articles d'Ibn Bādīs autres que ses études coraniques, d'une liste de repères chronologiques. L'ouvrage se termine par une bibliographie, un index des versets commentés et un index général. Le tout excellemment élaboré, rédigé et présenté.

J'ai eu beau faire, je n'y ai relevé que ces quelques vétilles: p. 23 — "b. Ibn Bādīs"; b. ou Ibn est de trop; — l'expression "la chronique d'Ibn Ḥaldūn relative à Mu'izz b. Bādīs" risque de faire croire qu'il s'agit d'une oeuvre; notice eût mieux convenu; p. 46 — on apprend la mort du fils d'Ibn Bādīs sans qu'il ait été question, au préalable, de son mariage.

Le tafsīr du "Šihāb" est de la même veine que celui du "Manār" (Le Phare) de Rašīd Riḍā dont l'éminent réformiste algérien s'est d'ailleurs largement inspiré au point d'en reproduire textuellement d'importants passages. Il est rigoureusement fidèle à la doctrine de la salafiyya adaptée à la réalité algérienne pour les besoins de la propagande réformiste (iṣlāḥ). Essentiellement pratique, polémique et moralisateur, se gardant de rationaliser et de donner dans le néo-mu'tazilisme ou dans le "modernisme", il ressortit au néo-ḥanbalisme et ne saurait être rangé parmi les oeuvres originales renouvelant ou enrichissant tant soit peu l'exégèse traditionnelle, se contentant d'y puiser de quoi justifier la "réforme" de la communauté musulmane d'Algérie. Cet objectif limité explique le choix des versets commentés et incite à penser que si la guerre et la mort d'Ibn Bādīs n'avaient pas tari la source de ces articles, il en eût rédigé d'autres mais non un tafsīr complet, d'autant plus qu'il était avant tout un homme d'action. D'ailleurs, le Ṣayḥ 'Abduh "recommandait de se limiter aux passages coraniques représentant un enseignement indispensable pour la Communauté musulmane contemporaine", (p. 99).

Ali Merad a su analyser le tafsīr du "Šihāb" avec pertinence et en montrer tout l'intérêt sans jamais se départir d'une rigoureuse objectivité alliée au sens de la mesure.

Bordeaux, septembre 1973

HADY ROGER IDRIS

* * *

Joseph van ESS, *Das Kitāb an-Nakṭ des Naẓẓam und seine Rezeption im Kitāb al-Fuṭyā des Ġāḥiẓ*, eine Sammlung der Fragmente mit Übersetzung und Kommentar. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, (8°, 151 pp.) = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse, 3., nr. 79. Price: DM 42.—.

Ibrāhīm an-Naẓẓām (d. 2d. quarter of the 9th century A.D.) has traditionally been taken as the archetypical exponent of the theoretical opposition to the authority of the "tradition", i.e., to the legitimacy of the religious (juridical and theological) authority of the opinions and judgements of the Companions of the Prophet and of their alleged consensus and in the present work Prof. van Ess continues, expands and refines his study of an-Naẓẓām's teaching in this regard previously published in the Spies *Festschrift* ("Ein unbekanntes Fragment des Naẓẓām", *Der Orient in der Forschung*, Wiesbaden, 1967). The fragments of the *K. an-Nakṭ* are here gathered from a number of sources (chiefly Ibn Qutayba, 'Abd al-Qāhir al-Baġdādī, aš-Šayḥ al-Mufid, aš-Šarīf al-Murtaḍā, and aš-Šahrastānī), arranged in what is plausibly their order in the original work, translated and annotated so as to bring out the "intention and structure" of the work.

Al-Nazzām

Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Sayyār ibn Hānī l-Nazzām

DATE OF BIRTH Latter part of 8th c.
 PLACE OF BIRTH Basra
 DATE OF DEATH 836 or 845
 PLACE OF DEATH Baghdad

BIOGRAPHY

Al-Nazzām was born in Basra and lived there until 818, when he was called to Baghdad by al-Ma'mūn. In Basra he is said to have studied under Hishām ibn al-Ḥakam, Abū l-Hudhayl (q.v.) and Ḍirār ibn 'Amr (q.v.). He in turn was teacher of al-Jāhiz, who regarded him as the most impressive theological and legal scholar of his day, and also probably of Muḥammad ibn Shabīb. Little is known about his life. It is often said that he was only 36 when he died, but this age seems improbably young. There is also disagreement over the date of his death; one of the few certain facts is that this was before 847, because al-Jāhiz (q.v.) in his *Kitāb al-ḥayawān*, which was finished in that year, refers to him as already dead.

Al-Nazzām's known works, none of which survives, show that he was fascinated by the nature of the physical world, as well as other matters more readily recognizable as religious. He wrote on the physical particles that according to early Muslim conceptions made up the contingent universe (*Kitāb al-juz'*, 'The atom'; *Kitāb al-jawāhir wa-l-a'rād*, 'Substances and accidents'), and on the nature of the world (*Kitāb al-insān*, 'The human'; *Kitāb khalq al-shay'*, 'The creation of the thing'; *Kitāb al-tawallud*, 'Generated effects'; *Kitāb al-ṭafra*, 'The leap'). In addition, he wrote about specifically Islamic concerns (*Kitāb ithbāt al-rusul*, 'Confirmation of messengers'; *Kitāb al-tawḥīd*, 'Divine unity'; *Kitāb al-wa'id*, 'The divine threat'; *Kitāb al-makhlūq, 'alā l-mujbira*, 'What is created, against the determinists'), and entered into debate with other Muslims and non-Muslims in the usual way of his times (*Kitāb al-ma'ānī, 'alā Mu'ammār*, 'Determinants, against Mu'ammār [ibn 'Abbād]'; *Kitāb al-radd 'alā aṣḥāb al-ithnayn*, 'Refutation of the followers of dualism'). In turn, his ideas were targeted by many of his contemporaries, including his teacher

ابراهیم بن سینان [ebrāhīm-e-bn-e senān]، ابواسحاق ابراهیم بن سینان بن ثابت بن قزّنه حزانى (۲۹۶-۳۳۵ق/۹۰۹-۹۴۶م)، یزشک، ریاضی‌دان و منجم مشهور صابئی مذهب. ابراهیم در بغداد زاده شد و همان‌جا رشد یافت. پدرش سنان و نیایش ثابت بن قزّه، هر دو از ریاضی‌دانان و یزشکان نامور عصر بودند. ابراهیم نزد پدر، و ظاهراً استادان دیگر دانش آموخت و به رغم آنکه در ۳۹ سالگی به بیماری کبدی درگذشت، آثار متعددی از خود بر جای نهاد و این آثار سبب شد که از زمره بزرگ‌ترین دانشمندان، به ویژه در ریاضیات و نجوم به شمار آید، چنان‌که نورشناس و فیزیک‌دان برجسته، ابن هیثم نیز از آثار او استفاده‌ها کرد.

آثار: ۱. المقالة فی رسم التقطوع الثلاثة. این اثر در حیدرآباد دکن (۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م) به چاپ رسیده است. ۲. رساله مساحت قطع المخروط المكافئ، درباره تریب سهمی یا طرز یافتن مساحت محصور بین قوسی از سهمی و وتر واصل بین دو انتهای قوس (حیدرآباد دکن، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م). ۳. رساله آلات الاظلال، که در مورد ساعتهای آفتابی نیز در آن بحث شده است. ۴. کتاب فی حرکات الشمس. قسمت دوم این اثر راجع به برخی از مسائل نور است (حیدرآباد دکن، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م). ۵. رساله فی الاسطرلاب (حیدرآباد دکن، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م). ۶. رساله فی الهندسة والنجوم (حیدرآباد دکن، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م)*.

ابراهیم بن سیار نظام [ebrāhīm-e-bn-e sayyār-e nazzām]، ابواسحاق ابراهیم بن سیار بن هانی، معروف به نظام، از بزرگان معتزله و علمای کلام در سده‌های ۲ و ۳ق/۹ و ۱۰م که فرقه نظامیه از فِرَق معتزله به او منسوب است.

زادگاه نظام و محیط رشد ذهنی و فکری و فرهنگی او بصره بوده است که در سده ۲ و نیمه اول سده ۳ق بزرگ‌ترین مرکز فرهنگی و علمی جهان اسلام آن روز به شمار می‌رفته است و او با استاد خود ابوالهذیل علاف و شاگردش جاحظ بارزترین نماینده مکتب بصره از جهت عقلی و ادبی محسوب می‌شده‌اند. نظام از «موالی» بود و اگر گفته ابن خلکان که او را بلخی دانسته است، پذیرفته شود، از ایرانیان بوده، اگرچه نسبت بلخی به او در منابع قدیم‌تر دیده نشده است.

به گفته بسیاری از شرح حال نویسان او، چون وی در بازار بصره مهره‌ها و سنگها را به رشته می‌کشید، به نظام مشهور شده است. تاریخ تولد نظام به دقت دانسته نیست. برخی سن او را میان ۶۰ تا ۷۰ سال، و تولد او را در حدود ۱۶۰ق/۷۷۷م دانسته‌اند، اما باید تولد او پیش از ۱۶۰ق باشد و اگر سال وفات او را که از ابن شاکر کتبی نقل کرده‌اند، در ۲۳۱ق/۸۴۶م بدانیم، سنش به هنگام مرگ بیش از ۷۰ سال بوده است.

نظام در بصره رشد علمی و عقلی یافت و از محضر استادانی چون ابوالهذیل علاف از بزرگان معتزله که دایی وی نیز بود، و خلیل بن احمد فراییدی لغوی و زبان‌شناس معروف کسب فیض کرد. نظام گرچه در

برای بازیس گرفتن قلمرو بیشین خویش، ادامه می‌یابد و در ۱۱ رمضان ۹۵۲، سال ورود همایون به کابل، به پایان می‌رسد. این اثر همچون دیگر تاریخهای عمومی، مجموعه‌ای از شرح احوال پیامبران، پادشاهان و به ویژه سلاطین مسلمان هند است. تاریخ همایونی بدون مقدمه آغاز می‌شود و فاقد هرگونه تقسیم‌بندی از نوع باب یا فصل است. میکروفیلم نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود. این نسخه در ۴ صفر ۱۰۹۶ نوشته شده، و به شماره ۱۸۷۴ در دیوان هند شرقی موجود است*.

ابراهیم بن حبیب [ebrāhīm-e-bn-e habīb]، ابواسحاق ابراهیم بن حبیب بن سمره بن جندب فزاری (سده ۲ق/۸م)، از نخستین منجمان مسلمان، و نخستین کسی که در عصر اسلامی اسطرلاب ساخت.

در ۱۵۴ یا ۱۵۶ق، چون خلیفه منصور از کتاب معروف سید هانتا به زبان سنسکریت (این کلمه به معنی سخن آخر است و اصطلاحاً بر کتب هیئت و نجوم اطلاق می‌شده، و ابوریحان بیرونی آن را به معنی راست و مصون از کژی آورده است) و جدولهای موجود در آن درباره حرکات سیارات خبر یافت، به ترجمه آن فرمان داد و مقرر داشت به همان شیوه کتابی به زبان عربی تدوین شود و این کار را به عهده فزاری گذارد. زیجی که ابراهیم بدین ترتیب فراهم آورد، به سند هند کبیر شهرت یافت و تا دوران مأمون مورد استفاده منجمان اسلامی بود. بدین ترتیب، پیش از ترجمه المجسطی به عربی، مسلمانان با مبادی ستاره‌شناسی یونانی از طریق ستاره‌شناسی هندی آشنایی یافتند. در عصر مأمون، خوارزمی همین کتاب را تلخیص کرد و این تلخیص، سند هند نامیده شد.

زیج ابراهیم بن حبیب حاوی مطالبی درباره پدیده‌های مورد بررسی دانشمندان یونانی بوده، و رقمی را که وی برای محیط زمین به دست داده (۹۰۰ فرسنگ) از هروس گرفته، و در این زمینه از منابع ایرانی (به احتمال قوی به پهلوی) استفاده کرده است. علی بن سلیمان هاشمی، ستاره‌شناس اسلامی سده ۳ق/۹م در اثر خود با عنوان علل الزیجات تصریح می‌کند که ابراهیم شماری از زیجهای خود را به «فارسی» (احتمالاً پهلوی) تألیف کرده است.

معروف‌ترین اثر ابراهیم، سند هند کبیر از میان رفته است. آثار دیگری که از او بر شمرده‌اند، اینهاست: ۱. القصیده فی علم النجوم. این قصیده در افراد المقال ابوریحان بیرونی نقل گردیده، و به انگلیسی نیز ترجمه شده است. ۲. ارجوزة فی الحدود. ۳. قصیده فی حرکات النجوم. ۴. الزیج علی سنی العرب. نسخه‌ای خطی از این کتاب در کتابخانه اوقاف رباط موجود است. ۵. المقیاس للزوال. ۶. العمل بالاسطرلاب المسطح. ۷. العمل بالاسطرلاب و هو ذات الحلق. از ۳ کتاب اخیر چیزی باقی نمانده است. بخشهایی از آثار گوناگون باقی مانده از ابراهیم ابن حبیب گردآوری، و توسط د. بینگری به انگلیسی ترجمه و شرح شده است*.

154 335

Nazzam ibrahim

2

An Anthology of Philosophy in Persia

VOLUME 3

*Philosophical Theology in the Middle Ages and Beyond
from Mu'tazilī and Ash'arī to Shī'ī Texts*

Ibrāhīm al-Nazzām

**MADDE YAYIMLANDIYAN
SONRA GELEN DOKÜMAN**

09 MART 2010

SEYYED HOSSEIN NASR *and* MEHDI AMINRAZAVI

with the assistance of

M. R. JOZI

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi	
Dem. No:	154335
Tas. No:	

I.B.Tauris Publishers
LONDON • NEW YORK
in association with
The Institute of Ismaili Studies

LONDON
2010

Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Sayyār known as al-Nazzām, who probably came from a Persian background, was born and brought up in Başra where he studied with his uncle Abu'l-Hudhayl al-'Allāf. After 204/819 al-Nazzām gained access to the Abbasid court in Baghdad and was respected by al-Ma'mūn. It was in that city that he died between 220/835 and 230/845, still at the height of his intellectual powers.

Al-Nazzām was not only a theologian but also an accomplished poet whose work was highly appreciated, especially by those at court. It combines sensuous imagery with intellectual elements and reveals al-Nazzām to have been more at home in the worldly circles of Baghdad society than many other Mu'tazilites who kept away from centres of power. His writings were well known, but like those of al-'Allāf are nearly completely lost. What survive today are a few fragments mostly from his *Kitāb al-nakth* (Book of Breach of Compact). These pieces have been preserved in the writings of later *mutakallimūn* and historians. Al-Nazzām also trained many students, the most famous of whom was al-Jāhīz who wrote extensively in many fields including the defence of Mu'tazilī theses.

Al-Nazzām is known particularly as the 'natural philosopher' among the Mu'tazilites. Although he accepted al-'Allāf's atomism in principle, he modified it in a major way. He believed that bodies permeate each other. Change takes place gradually and through it hidden components of a body come to the surface and are externalized. He also developed a peculiar theory of locomotion which was rejected by both Ibn Sinā and the later *mutakallimūn*. For al-Nazzām natural philosophy is a part of theology. For example, he emphasized that bodies do not mix by themselves but are in need of an independent force to bring about their mixture and this independent force is God. What guarantees the identity of each body in action is its creation (*khilqah*), rather than its nature (*ṭabī'ah*) as claimed by the philosophers.

Al-Nazzām considered even knowledge to be a kind of movement. This kind of movement could, however, reach a state of rest (*sukūn*). He in fact identified truth with the rest or tranquility of the heart (*sukūn al-qalb*). Man moves like the rest of

الكلام والمتكلمون

- ٤ -

المعتزلة

ثمة الحديث عن مشاهير زعمائهم :

النظام :

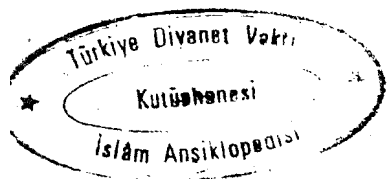
هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هاني . وقد لقبه الجرجاني بأحد شياطين القدرية ، ولا يعرف ما لدينا من كتب التاريخ المعتمدة متى ولد ، وإنما كل ما يعرف عن حياته الخاصة هو أنه نشأ في البصرة وتلقى النظر على أبي الهذيل العلاف وتابعه في حملته على المانوية ، وأنه عنى عناية فائقة بالرد على الدهرية ، بل كرس لذلك شطرا عظيما من حياته ومجهوداته ، وأنه أمضى السنين الخصبية الأخيرة من حياته في بغداد ، وأنه طالما اشتعل لهيب الجدل في تلك الحاضرة بينه وبين زعماء المرجئة والجبرية ، وأهل السنة والفقهاء ، وأنه حينما اشتهر بعلمه وذكائه انفصل عن مجلس أستاذه أبي الهذيل وأسس مذهبه الخاص الذي كان له على معتزلة بغداد أثر عظيم الشأن ، وأنه هو الذي خلق أم المشكلات التي كانت موضع الجدل في عصره ، وهو الذي وجه أعوص الاعتراضات الى أهل السنة ، وأن خصومه كانوا يشنعون عليه زاعمين أنه دهرى رغم ما صوبه الى الدهرية من سهام الطعن والتجريح ، وأن الخليفة المأمون كان يشغف بسماع مناظراته مع أبي الهذيل . وقصارى القول أنه كان حوالى سنة ٢٢٠ هـ ساطعا في سماء البيئات العربية المثقفة ، وأنه توفي فيما بين سنتي ٢٢٠ و ٢٣٠ هـ — ٨٣٥ و ٨٤٥ م .

أما آراؤه الخاصة فقد كانت متأثرة بالفلسفة الى حد بعيد كأراء كل معتزلة عصر الترجمة . ولهذا يحدتنا الشهرستاني أنه قرأ كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط آراءهم بآراء المعتزلة .

غير أنه لما كانت كتبه قد فقدت ولم يبق منها إلا شذرات متفرقة نقلها الينا عنه تلميذه الجاحظ ، فالتنازى أنفسنا مضطرين الى الاحتياط مما نسب اليه من آراء ، لاسيما وأن مؤرخي الحركة العقلية عند العرب قد عزوا اليه آراء كثيرة بعضها مختلق ، والبعض الآخر مشوه أو محرف ، ونموذج ذلك التشويه ما نسب اليه البغدادي في كتابه « الفرق » من آراء تعتبر كما يقول أحد المستشرقين - فاية في الزيف والتضليل وسوء النية . ويرجح أن يكون البغدادي قد نقلها عن ابن الراوندى .

ينبغي ، قبل أن نجمل آراء النظام الخاصة ، أن نشير الى أن فكريتين هامتين قد غلبنا

← Nazam b. Ibrahim. 212



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

4

پارادوکس های نظام

طَفْرَه، تداخل، کُمون، نفی سکون، اجزای بی پایان

عباس زریاب

۱. پارادوکس کلمه‌ای یونانی است به معنی عقیده خلاف مشهور و نظری بر خلاف رأی عام و مسلمیات عامه که می‌توان آن را «حَرَقِ إجماع» یا «رأی شاذ» هم نامید. پارادوکس به معنی استدلال به امری که مخالف عقاید و آراء مسلم باشد نیز گفته شده است و این همانست که در کتب کلامی و فلسفی اسلام از آن به «شبهه» تعبیر می‌کنند. پارادوکس‌های زنون ایلایی در نفی حرکت معروف است و آن چهار دلیل یا شبهه است در نفی و انکار حرکت که می‌توان از آن به «شبهات زنون» یاد کرد.

۲. ابراهیم بن اسحاق بن سيار معتزلی بصری معروف به نظام و متوفی در حدود سال ۳۲۱ هجری از مشهورترین متکلمان معتزلی است. عقاید او درباره طفره و تداخل و کمون و نفی سکون و جسمیت رنگ و بوی و صوت و طعم همه بر خلاف عقاید مشهور و مسلم است و همین جهت است که عده‌ای طفره و تداخل را برخلاف «فطرت عقل» گفته‌اند. من این عقاید خلاف رأی عام و مشهور او را پارادوکس‌های نظام می‌نامم و چنانکه خواهد آمد در نظر من همه این پارادوکس‌ها با هم مربوط است و جزئی از نظام تفکر فلسفی و کلامی نظام است. به عبارت دیگر نظام دستگاه فکری و فلسفی منسجم و مربوطی داشته است که این عقاید از اجزای منطقی دستگاه مذکور است.

۳. مؤلف کتاب الفهرست (چاپ تهران، ص ۳۰۶) سی و نه رساله از تألیفات نظام را نام برده است که بعضی از آنها درباره عقاید خلاف مشهور اوست؛ از آن جمله است کتاب الطفرة و کتاب المکامنة (نظریه کمون) و کتاب المداخلة (نظریه تداخل) و کتاب الحركات (که ملازم با نظریه نفی سکون است) و کتاب الجواهر و الاعراض.



تحقیقات اسلامی

نشریه بنیاد دایرة المعارف اسلامی
سال سوم، شماره ۱ و ۲ (۱۳۶۷)
(تاریخ انتشار: زمستان ۱۳۶۸)

vol: III / s. 1-2
1988-1989

بنیاد دایرة المعارف اسلامی
تأسیس ۱۳۶۲

مدیر: دکتر نصرالله پورجوادی
سردبیر: دکتر احمد طاهری عراقی

رئیس هیأت امنا بنیاد و ناظر:
سید مصطفی میرسلیم

این نشریه با مساعدت مالی بنیاد فرهنگی رضا (ع) و همکاری مرکز نشر دانشگاهی چاپ و منتشر شده است. آراء مندرج در مقالات ضرورت رأی و نظر مسؤولان مجله و بنیاد دایرة المعارف اسلامی نیست.

مسؤولان فنی: محمدباقر خسروی - علی اعظم یارمحمدی

نشانی: تهران، خیابان فرانسه، خیابان نظامی، شماره ۲، صندوق پستی ۱۱۳۶۵/۳۸۸۵

حروفچینی: لاینوترون مرکز نشر دانشگاهی

پانچیسٹ: علی حمیدی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: لیتوگرافی: بهزاد؛ چاپ و صحافی: رودکی

همه حقوق برای بنیاد دایرة المعارف اسلامی محفوظ است.

بهای نك شماره ۸۰۰ ریال

18 EKIM 1996

فهرست مندرجات

بخش اول: مقالات

۱	عباس زریاب	پارادوکس‌های نظام
۱۳	فان گلدر/ترجمه سعید ارباب شیرانی	تاریخچه نقد در ادبیات قدیم عرب
۳۴	محمدحسین مشایخ فریدی	شمس العلماء شبلی نعمانی ایران‌شناس مشهور هند
۶۱	علیرضا ذکاوق فراگزلو	حافظ در میان هفتاد و دو ملت
۷۵	سیدجوادی طباطبایی	اخلاق مدنی مسکویه رازی

بخش دوم: متون

۹۴	تصحیح نصرالله پورجوادی	نهیج‌الخاص (اثری از ابو منصور اصفهانی)
----	------------------------	--

بخش سوم: مراکز علمی، کتابشناسی، نقد و معرفی کتاب

۱۵۰	مولوی جمیل احمد	مؤسسه تحقیقاتی عربی و فارسی راجستان هند
۱۵۵	عباس حری	فهرست گزیده مقالات خارجی
۱۷۰	رمضان ششن	برخی از نسخ خطی ناشناخته فارسی در کتابخانه‌های ترکیه
۱۸۵		معرفی کتاب

[5]

BULLETIN CRITIQUE

J. LANGHADE et M. GRINASCHI, *Al-Fārābī, Deux ouvrages inédits sur la rhétorique* (Recherches publiées sous la direction de l'I.L.O., t. XLVIII), 274 p., Beyrouth 1971.

Depuis quelques années, grâce à la découverte de manuscrits jusqu'alors ignorés, les œuvres logiques d'al-Fārābī (m. 950), dont seuls les titres nous étaient parvenus, commencent à être mieux connues. Dans le présent volume, ce sont deux ouvrages inédits sur la rhétorique qui sont publiés.

Le premier de ces ouvrages est le *Kitāb al-Ḥaṭāba*, édité et traduit par J. Langhade (p. 1-122). Dans son introduction l'auteur décrit d'abord les manuscrits qu'il a utilisés; puis il présente une analyse détaillée de l'ouvrage qui lui paraît être incomplet et, pour cette raison, constituer le début de la grande œuvre rhétorique d'al-Fārābī, inspirée par la *Rhétorique* d'Aristote, et s'étendant sur une vingtaine de volumes. L'édition critique, soigneusement établie d'après les deux mss. de Bratislava et d'Istanbul, se recommande par la clarté de sa présentation; la traduction française paraît être rigoureusement exacte, et le traducteur nous dit: « avoir fait son possible pour trouver la traduction la plus précise des termes techniques arabes, et avoir toujours traduit le même terme de la même façon ». Des sondages nous permettent de penser qu'il est parvenu au but qu'il se proposait, et cela nous fait regretter d'autant plus qu'il n'ait pas cru bon devoir accompagner son travail d'un lexique qui aurait rendu d'éminents services. Signalons enfin que cet ouvrage a été publié une première fois dans les *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, t. XLIII (1967), fasc. 3.

Le second ouvrage publié dans ce volume est la version latine du *Ṣadr li-Kitāb al-Ḥaṭāba*, édité par M. Grinaschi (p. 123-274). Traduit au XIII^e siècle, par Hermann l'Allemand, sous le titre de: *Didascalía in rhetorica Aristotelis*, cet ouvrage n'est autre que le « prologue » du commentaire d'al-Fārābī sur la *Rhétorique* d'Aristote, intitulé: *Ṣarḥ Kitāb al-Ḥaṭāba*. Le texte arabe de ce commentaire ne nous étant pas parvenu, sa version latine revêt une importance capitale pour la connaissance des œuvres rhétoriques d'al-Fārābī. Accompagné d'une abondante annotation, le texte latin est édité de façon critique, d'après l'unique manuscrit des *Didascalía* conservé à Paris, collationné avec les deux éditions de la *Declaratio compendiosa* (remaniement des derniers paragraphes des *Didascalía* opéré par Lancelot, à la fin du XV^e siècle).

En conclusion, ce volume est un bon exemple de la collaboration qui doit s'instaurer entre arabisants et latinistes, pour faire connaître les nombreux ouvrages philosophiques et scientifiques arabes, traduits en latin au Moyen-âge, mais encore inédits.

G. TROUPEAU

2 - CAHIZ.

1 - NAZZAM.

Josef VAN ESS, *Das Kitāb an-Nākt des Nazzām und seine Rezeption im Kitāb al-Futūyā des Ḡāhiz. Eine Sammlung der Fragmente mit Übersetzung und Kommentar* (Abhandlungen der Akad. der Wiss., in Göttingen, philologisch-historische Klasse, dritte Folge, Nr 79), 1 vol. in-8^o de 171 p., Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1972.

Les écrits du Mu'tazilite al-Nazzām ne nous sont point parvenus; son disciple al-Ḡāhiz en a reproduit des passages dans des ouvrages conservés ou perdus; des auteurs

Arabica, Tome XX, Fascicule 2

NOT: Makale "CAHIZ" poset indedit.

العربية
سنة ١٤٠٠
رقم ١٠٠٠

Dr. A. J. J. J.

من شيوخ المعتزلة

أبراهيم بن سيار النظار

وآراؤه الكلامية الفلسفية

Nazzam

تأليف
الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة
استاذ الفلسفة الاسلامية

18

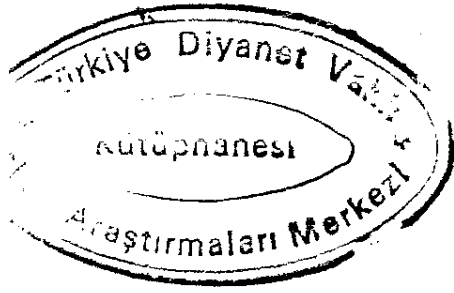
Türkiye Diyanet İşleri İslâm Ansiklopedisi Kütüphanesi	
Kayıt No. :	9824
Tasnif No. :	922.971 REY.5

الطبعة الثانية ١٩٨٩



دار النديم للطباعة والنشر والتوزيع
ت ٧٤٣٨٠٦ القاهرة

Dl. ...



أعلام الثقافة الإسلامية

أبراهيم بن سيار النظامي

والفكر النقدي في الإسلام

تأليف

دكتور
محمد عزيز زكي

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi	
Demirbaş No:	20637
Tasnif No:	922.974 NA 2

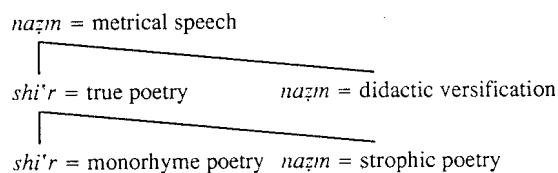
١٩٨٣

الناشر
مؤسسة نيل للطباعة
للطباعة والنشر والتوزيع
٣٩٤٧٤٢

al-Nazzām, Ibrāhīm ibn Sayyār

filling the notion of *nazm* with real content. He defines it as 'minding the meanings of syntactic relations', and in several tightly reasoned chapters he exemplifies its workings by drawing attention to the role of word order or the functional meaning of certain particles. The 'ordering' creates a shape/form (*ṣūra*) in the mind and, parallel to it, in the language; through it the semantic (*ma'nā*) and the syntactic-stylistic (*lafz*) side of a proposition (*kalām*) become mirror images. The old and, according to al-Jurjānī, misunderstood dichotomy of *lafz* and *ma'nā* is thus reinterpreted: *lafz* is split up into the 'word and sound material', on the one hand, and the syntactically formed 'wording', on the other; likewise, *ma'nā* is divided into a vague 'intention' and a strictly formed 'meaning', mirrored by the 'wording'.

The other meaning of *nazm* is 'metrical speech' or, as a process, 'versification'. If used as the opposite of *nathr*, 'prose' (lit. 'scattering of pearls'), it refers to any metrical text, whether real poetry or didactic versification. But not seldom it forms an opposition with *shi'r*, 'poetry', thus referring specifically to didactic versification. As such, it can also be used as an adverse criticism of what claims to be poetry. With the ascendancy of **strophic poetry** in the fourth/tenth century and after, the term *shi'r* is sometimes restricted to monorhyme poetry, the most traditional and most prestigious kind, with the result that *nazm* is applied to strophic poetry. The various meanings can be seen in the following diagram:



The line between poetry and didactic versification is sometimes not easy to draw. Mystical poetry may belong on both sides. Even highly educated authors tend to blur the distinction: **al-Safadī** (d. 764/1363), wanting to refute the idea that there are, in Arabic literature, no really long poems like the *Shāhnāma* of the Persians, points among other things to the *Shātibiyya*, a long didactic poem on the Seven Readings of the Koran; and **Ṣafī al-Dīn al-Hillī** (d. probably 749/1348) includes a selection of mnemonic verse in his *dīwān*.

Text editions

'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-i'jāz*, Maḥmūd Muḥammad Shākīr (ed.), Cairo (1404/1984).

al-Bāqillānī, *Kitāb I'jāz al-Qur'ān*, al-Sayyid Ahmad Ṣaqr (ed.), Cairo (1963), 35–48.
 al-Khaṭṭābī, *Bayān i'jāz al-Qur'ān*, in *Thalāth rasā'il fī i'jāz al-Qur'ān*, Muḥammad Khalaf Allāh and Muḥammad Zaghlūl Salām, (eds) Cairo (n.d.), 19–65, here 24, 33.
 al-Khaṭṭābī *et l'inimitabilité du Coran*, C.F. Audebert (trans.), Damascus (1982).

Further reading

Abu Deeb, Kamal, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, Warminster (1979), 24–64.
 von Grunebaum, G.E., *Kritik und Dichtkunst*, Wiesbaden (1955), see index s.v.

W.P. HEINRICHS

See also: poetry, classical

al-Nazzām, Ibrāhīm ibn Sayyār
(d. 836 or 845)

Abū Ishaq Ibrāhīm ibn Sayyār al-Nazzām was a theologian of the **Mu'tazilī** school with strong leanings toward the natural sciences inherited from the Greeks. He was vigorously opposed by many of his fellow Mu'tazilīs for holding the view that God initially created the world with hidden potentialities that would subsequently become manifest. This way of thinking was in conflict with the predominant tendency among Mu'tazilīs and Muslim theologians in general to view God's creation as continuous, and it soon acquired the character of a heresy.

Text edition

Das Kitāb an-Nakt des Nazzām und seine Rezeption im Kitāb al-Fuyā des Ġāhiz, J. van Ess (ed. and trans.), Göttingen (1972).

Further reading

Eberhardt, D., *Der sensualistische Ansatz und das Problem der Veränderung in der Philosophie Mu'ammars und an-Nazzams*, Tübingen (1979).
 van Ess, J., *Theology and Science: The Case of Abū Ishaq an-Nazzām*, Ann Arbor (1979).
 —, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jh. Hidschra*, Berlin and York (1991–2), vol. 3, 296–419.

B. WEISS

neo-Platonism see Platonism

neo-classicism

A school of poetry which emerged in the second half of the nineteenth century, and

النظام (١) Nazam

إبراهيم بن سيّار (٢) بن هانئ ، البصري ، أبو إسحاق :

... - ٢٣١* هـ

31 HAZIRAN 1995

... - ٨٤٥ م

(١) يقولون : إن سبب تسمية المترجم له بـ « النظام » سببان أولهما : يزعم

المعتزلة أن المترجم له كان ينظم الكلام المنشور والشعر الموزون ، ثانيهما : أنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة ولذلك سمي « النظام » .

ويذهب عبد الهادي أبو ريدة ويقطع بأن الثاني هو الصحيح لأن المترجم له كان فقيراً فلا غرو أن يكون الرأي الثاني هو الأصح . وانتهى كلام أبي ريدة ونزيد عليه بأنه لو كان كما زعم المعتزلة لقليل له : « الناظم » لا « النظام » . والمعروف أن المترجم له كان أمياً لا يعرف القراءة ولا الكتابة .

(٢) في الأنساب لوحة ٥٦٤ أ به : « ... إبراهيم بشار ... » . وفي ط . بيروت : دار الكتب العلمية للأنساب .

* ثمة خلاف في تاريخ الوفاة فليراجع .

- ١ - من تاريخ الإلهاد في الإسلام / عبدالرحمن بدوي .
- ٢ - إبراهيم بن سيّار النظام وأراؤه الكلامية والفلسفية / عبد الهادي أبو ريدة .
- ٣ - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة / للقاضي عبد الجبار ... : تحقيق فؤاد سيد في ص ٢٦٤ .
- ٤ - طبقات المعتزلة / تأليف أحمد بن يحيى بن المرتضى : تحقيق سوسنة ديفلد - فلزر في ص ٤٩ - ٥١ .
- ٥ - الأنساب / للسمعاني في ٥ : ٥٠٧ (انظر : النظامي) .
- ٦ - الوافي بالوفيات / للصفدي : ترجمة رقم ٢٤٤٤ في ٦ : ١٤ - ١٩ .
- ٧ - تاريخ بغداد : ترجمة رقم ٣١٣١ في ٦ : ٩٧ .
- ٨ - الفهرست / لابن النديم : تحقيق رضا تجدد بن علي في ص ٢٠٥ . - ط . طهران .
- ٩ - النجوم الزاهرة ٢ : ٢٣٤ .
- ١٠ - سيرة أعلام النبلاء : ترجمة رقم ١٧ في ١٠ : ٥٤١ - ٥٤٢ .
- ١١ - تاريخ الإسلام (حوادث وفيات ٢٢١ - ٢٣٠ هـ) : تحقيق عمر تدمري : ترجمة رقم ٤٩٠ (الكنى) في ص ٤٧٠ - ٤٧١ .
- ١٢ - الملل والنحل في ١ : ٥٣ - ٥٩ .
- ١٣ - لسان الميزان في ١ : ٦٧ ، ١٧٣ .
- ١٤ - الفرق بين الفرق في ص ١١٣ ، ١٣٦ .
- ١٥ - اللباب في تهذيب الأنساب / لابن الأثير في ٣ : ٢٣٠ . - ط . بيروت : دار صادر .
- ١٦ - تاريخ التراث العربي / سزكين في مج ١ ج ٤ : ٦٨ = 618 .
- ١٧ - الأعلام ط ٣ في ١ : ٣٦ ، ط ٤ في ١ : ٤٣ .
- ١٨ - معجم المؤلفين ١ : ٣٧ .
- ١٩ - معجم المصنفين / للتونكي في ٣ : ١٥٨ - ١٦١ .

محمد أبو بكر بن علي ، استد راقات علي تاريخ التراث العربي ، قسم
العقيدة ، الجزء الثالث ، جدة 1422. ص. 50-51. ISAM 90256..

NAZZÂM

(١) كتاب الجواهر والأعراض *

(٢) كتاب حركات أهل الجنة *

(٣) كتاب الطفرة *

(٤) كتاب النبوة *

(٥) كتاب الوعيد *

لأبي إسحاق ، إبراهيم بن سيار بن هانيء البصري النظام (ت ٢٣١هـ)
ذكرها الذهبي (١) .

(١) سير أعلام النبلاء . ٥٤٢/١٠ .

العلماء الأعلام في علم أصول الدين

نعرض في هذا الفصل ترجمة مختصرة عن أهم العلماء الأعلام الذين لمع اسمهم في علم أصول الدين ، واشتهرت مصنفاتهم فيه ، وسوف نرتب أسماءهم بحسب المراحل التاريخية للتطور الإسلامية .

ويحسن التنبيه إلى أن هؤلاء الأعلام شاركوا في علوم عدة ، وقد تكون شهرتهم ، وتصانيفهم في بقية العلوم لا تقل عن كتبهم في أصول الدين ، فكثير منهم فقهاء ، وآخرون برزوا في علم أصول الفقه والتفسير .

ويوصف العالم بهذا العلم بالمتكلم ، قال ابن خالكان : « ولفظه المتكلم تطلق على من يعرف علم الكلام ، وهو أصول الدين ، وإنما قيل له «علم الكلام» لأن أول خلاف وقع في الدين كان في كلام الله عزوجل : أمخلوق هو أم غير مخلوق ؟ فتكلم الناس فيه ، فسمي هذا النوع من العلم كلاماً ، اختص به ، وإن كانت العلوم جميعها تنتشر بالكلام ، هكذا قاله السمعاني » (١) .

النظام

(- - -)

(٢٣١ هـ / ٨٤٥ م)

ابراهيم بن سيار بن هاني ، البصري ، أبو إسحاق النظام ، المعتزلي ، الأصولي ، المتكلم من أهل البصرة ، ولقب بالنظام لأنه كان ينظم كلامه ، وينسقه ، أو ينظم الشعر ، وهو رأي أنصاره ، وإما لأنه ينظم الخرز في سوق البصرة ، وهو رأي خصومه .

كان أديباً متكلماً ، تتلمذ على أبي الهذيل العلاف ، وهو أستاذ الجاحظ ، وكان شديد الذكاء ، قوي الحفظ ، فحفظ القرآن والإنجيل والتوراة وتفسيرها والأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفتيا ، وكان قوي الحججة ، شديد الإفحام في الخصومة ، جمع في دراسته بين آراء المعتزلة وآراء الفلاسفة الطبيعيين والإلهيين ، وبين مذهب المانوية من المجوس ، وأنفرد بآراء خاصة ، تابعه فيها جماعة عرفت بالنظامية نسبة إليه ، وانتشرت في مصر والعراق والشام ، وكان شاعراً أديباً ، بليغاً ، ورد العلماء على آرائه مع تكفيره وتضليله . من كتبه «كتاب النكت» الذي أنكر حجج الإجماع ، وطعن في الصحابة ، قومي بالشعبوية ، ومن آرائه وجوب معرفة الله بالعقل قبل الشرع ، وإنكار صلاة التراويح (٢) .

(١) وفيات الأعيان ٤/١٣ .

(٢) الفتح المين ١٤١/١ ، تاريخ بغداد ٩٧/٦ ، الفهرست لابن التديم تكملة ص ٢ ، الفرق بين الفرق ص ١١٣ ، فرق وطبقات المعتزلة ص ٥٩ ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٦٤ ، وروضات الجنات ١٥٧/١ ، الأعلام ٣٦/١ .

- ٣٣٦ -

عمد الزحيلي، مرجع العلوم الإسلامية: تعريفها، تاريخها، أئمتها،
علمائها، مصادرها، كتبها، دمشق (ت.د.)، ص. . ISAM 95800

قالات دينية قديمة

Makālāt dīnīyah kadīmah. Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens (IXe-XIIIe siècles). Publiés par le P. Louis Cheikho avec le concours des P. P. Louis Malouf et Constantin Bacha. Deuxième édition augmentée. [Ten treatises by Paul of Antioch: (1) Sharḥ al-'akīdat al-naṣranīyah, on the principles of the Christian faith. (2) Khulasat mu'takad al-naṣara fi 'l-tauhīd,

on Christian belief in Divine Unity. (3) Risālah ila ba'd al-muslimīn, an answer to demands that Christians should embrace Islam. (4) Fi 'l-firaq al-muta'arīfah min al-naṣara, on the tenets of the Melchites, the Nestorians, the Jacobites and the Maronites. (5) Fi 'l-radd 'ala 'l-arāsīs, a refutation of Arian beliefs. (6-8) Thalāth makālāt falsafīyah, three essays in refutation of the opinions of a certain Shaikh on good and evil, miracles and predestination. (9) Risālah 'aklīyah fi wujūd al-Bārī' etc., an exposition, in 22 chapters, of various points of Christian doctrine. (10) Fi naskh shari'at al-yahūd, on the abrogation of the Jewish Law.

Followed by (11) Fi naskh al-sharā'ī', by Ibrahim al-Nazzam, on God's power to abrogate religions without detriment to His Own Immutability. (12) Fi ṣiḥhat i'tikād al-naṣara fi 'l-Bārī', by Yahya ibn 'Adī, on the validity of Christian beliefs. (13) Fi ṣiḥhat al-dīn al-masīhī, by Theodoros Abu Kurrah, on the same. (14) Fi ta'annus Allāh al-Kalimah, by the same, on the Incarnation. (15) Ḥakīkat i'tikādi-nā fi 'l-tathlīth, etc., by 'Abd Yashū' of Nisibis, on the doctrine of One God in Three Persons. (16) Fi waḥdāniyat al-Khālik, by Elias bar Shinayā, on the same. (17) Fi na'im al-ākhirah, by the same, on the joys of the next world. (18) Fi

aksām al-dīn, by 'Isa b. Yahya al-Jurjānī, on the principles of Christianity (19) A commentary on the last, by Ibn al'Assāl. (20) Kaifiyat idrak ḥakīkat al-diyānah, by Ḥunain ibn Ishāq, on the criteria of religious truth. (1-12, 15, 18-20) are edited by L. Cheikho, (13) by Kustantīn al-Bashā, and (14, 16, 17) by L. Ma'lūf.]
pp. ii, 149, 4.

95 EXIM 088