



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 15 (1976), p. 47-96

Daniel Gimaret

Les Uṣūl al-ḥamsa du Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār et leurs commentaires.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711448	<i>Athribis XI</i>	Marcus Müller (éd.)
9782724711615	<i>Le temple de Dendara X. Les chapelles osiriennes</i>	Sylvie Cauville, Oussama Bassiouni, Matjaž Kačičnik, Bernard Lenthéric
9782724711707	????? ?????????? ?????????? ??? ? ? ????????	Omar Jamal Mohamed Ali, Ali al-Sayyid Abdelatif
9782724711462	<i>La tombe et le Sab?l oubliés</i>	Georges Castel, Maha Meebed-Castel, Hamza Abdelaziz Badr
9782724710588	<i>Les inscriptions rupestres du Ouadi Hammamat I</i>	Vincent Morel
9782724711523	<i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 34</i>	Sylvie Marchand (éd.)
9782724711400	<i>Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration</i>	Emmanuel Pisani (éd.), Michel Younès (éd.), Alessandro Ferrari (éd.)
9782724710922	<i>Athribis X</i>	Sandra Lippert

LES UṢŪL AL-ḤAMSA DU QĀDĪ ‘ABD AL-ĠABBĀR ET LEURS COMMENTAIRES *

Daniel GIMARET

Des différents ouvrages muʿtazilites édités depuis une vingtaine d’années, le plus séduisant est sans conteste celui publié par ‘A.K. ‘Uṭmān (Le Caire, 1965), sous le titre *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* ⁽¹⁾. Par sa brièveté, d’abord : on trouve là, condensé en moins de 800 pages — d’une typographie au reste élégante et aérée —, ce que le *Muḡnī*, sous sa forme complète, devrait étaler en vingt épais volumes. Ensuite, par sa clarté : en regard de la masse touffue, indigeste du *Muḡnī*, l’ouvrage frappe par le constant souci didactique qui l’anime, l’ordre et la rigueur qui le gouvernent de bout en bout : les définitions y sont nombreuses (notamment, et de façon systématique, au début de chaque chapitre important), les raisonnements conduits avec méthode et netteté (un argument est énoncé, décomposé en ses différentes prémisses, chacune des prémisses est démontrée à tour de rôle), l’enchaînement logique des différentes parties de l’ouvrage toujours soigneusement établi. Cela ne veut pas dire que ce soit un livre facile ⁽²⁾ : il me paraît cocasse d’imaginer — comme le suggèrent ‘Uṭmān (*ŠUH* 31) et Peters (*God’s created speech*, Leiden, 1976, 280) — qu’il ait pu être destiné à un public « populaire ». Mais c’est un fait qu’il est de lecture considérablement plus aisée que le *Muḡnī*, ou même que le *Maḡmūʿ* d’Ibn Mattawayh, qui témoigne cependant, mais à un degré moindre, de qualités semblables.

* Cette recherche n’aurait pu être menée à bien sans l’aide précieuse de Mmes Violette SABET et Zaynab KAWOQGI, bibliothécaires au Dār al-kutub; de M. Muḥammad HAYKI, de l’Institut des Manuscrits arabes; de MM. Tullio GREGORY, Alessandro GHISALBERTI et Renato TRAINI de Rome. Que tous veuillent trouver ici l’expression de ma vive

reconnaissance.

⁽¹⁾ Pour éviter tout malentendu, et faute d’une meilleure solution, je désignerai ici ce texte, et l’édition de ‘Uṭmān, par le sigle *ŠUH*.

⁽²⁾ Ayant entrepris, plusieurs années durant, de l’expliquer mot par mot dans mon cours de l’EPHE, je m’y suis plus d’une fois cassé les dents.

Sans doute est-ce à ces qualités d'« excellent compendium », comme le définit Vajda ⁽¹⁾, que l'ouvrage doit d'avoir connu un tel succès dans la communauté zaydite, où s'est conservé — miraculeusement pour nous — l'enseignement théologique mu'tazilite issu des Ġubbā'ī. Les manuscrits dès maintenant repérés sont de loin plus nombreux que les deux dont s'est contenté 'Uṭmān pour son édition ⁽²⁾. En voici une liste sommaire et provisoire, telle que j'ai pu l'établir d'après le catalogue de Sezgin (*GAS* I 562), le livre de Madelung *Der Imām al-Qāsim* . . . (Berlin, 1965), le catalogue (*qā'ima*) de manuscrits yéménites en microfilm au Caire, établi par F. Sayyid (1967) ⁽³⁾, enfin une récente visite à l'Institut des Manuscrits arabes. Dans l'impossibilité de classer ces manuscrits par ordre chronologique, faute de toute l'information nécessaire, je les range simplement dans l'ordre des bibliothèques où ils se trouvent.

1. ANKARA, collection Ismail Saib 4121 (941 H.)
(sur cette collection, cf. Sezgin I 748).
2. BERLIN, collection Burchardt
(selon Griffini, *RSO*, IV, 1022-1023; ms. acquis à Ṣan'ā).
3. BERLIN, collection Glaser 154 (826 H.)
(= Ahlwardt 4893; ms. acéphale, identifié par Madelung).
4. ISTANBUL, Ahmet III 1872 (756 H.)
(c'est l'un des manuscrits utilisés par 'Uṭmān; cf. *ŠUH* 28-29).
5. MILAN, Ambrosiana B 59 (838 H.)
(Griffini, *RSO*, IV, 1022-1023).
6. MILAN, Ambrosiana E 151 (691 H.).
7. MILAN, Ambrosiana F 179 (non daté).
8. MILAN, Ambrosiana F 181 (814 H.) ⁽⁴⁾.
9. MUNICH, collection Glaser 149 = Cod. arab. 1287.

⁽¹⁾ *REJ*, CXXVIII (1969), 169.

⁽²⁾ Ce qui est bien peu. 'Uṭmān aurait pu y ajouter au moins tel ou tel des manuscrits de Rome ou de Milan, dont l'existence était connue depuis fort longtemps.

⁽³⁾ *Qā'imat al-maḥṭūṭāt al-'arabiyya al-muṣawwara bi-l-mikrāfilm min al-Ġumhūriyyat al-'Arabiyya al-Yamaniyya*, p. 10.

⁽⁴⁾ Les manuscrits de l'Ambrosienne F 183

et 192 cités par Sezgin (d'après Griffini) ne doivent pas figurer sur cette liste. F 183 est un ms. acéphale du *Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh* d'Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (les premiers mots correspondent à la p. 152, ligne 12, de l'éd. Hamidullah, Damas, 1964-65). F 192 est un ms. du *Ta'liq* d'al-Qāsim b. Aḥmad al-Muḥallī (cf. *infra*).

10. ŞAN'Ā, Maktabat al-Ġāmi' al-kabīr, kalām 190 (non daté) (*qā'ima* n° 92; *RIMA* I 203; photographie au Dār al-kutub B 27799; c'est le second des manuscrits utilisés par 'Uṭmān, cf. *ŞUH* 29).
11. ŞAN'Ā, al-Maktabat al-mutawakkiliyya, non catalogué (non daté) (*qā'ima* n° 93; ms. incomplet).
12. ŞAN'Ā, Maktabat al-Ġāmi' al-kabīr, non catalogué (777 H.) (*qā'ima* n° 94; ms. acéphale).
13. ŞAN'Ā, Maktabat al-Ġāmi' al-kabīr (kutub al-waqf), kalām 161 (766 H.) (mission photographique de l'Institut des manuscrits arabes au Yémen, juillet-novembre 1974, microfilm n° 94).
14. ŞAN'Ā, Maktabat al-Ġāmi' al-kabīr al-ġarbiyya, kalām 31 (VII^e s. H.) (id., microfilm n° 194).
15. ŞAN'Ā, Maktabat al-Ġāmi' al-kabīr al-ġarbiyya, non catalogué (881 H.) (id., microfilm n° 237) ⁽¹⁾.
16. VATICAN, arabe 1028 (745 H.) (Levi della Vida, 1935, 120).
17. VIENNE, collection Glaser 185 = Grünert 47 (ca. 800 H.) (cf. Max Grünert, « Uber Ed. Glaser's jüngsten Arabischen Handschriften Sammlung », *Actes du X^e Congrès International des Orientalistes*, III 41).

* * *

Cet ouvrage pose deux problèmes, que je me propose d'éclaircir ici : celui de son attribution, et celui de ses origines. D'une part — et parce qu'en effet les bibliographies du *Qāḍī l-quḍāt* mentionnent un *Şarḥ al-uşūl al-ḥamsa* ⁽²⁾ — on le présente en général comme un ouvrage de 'Abd al-Ġabbār ⁽³⁾. D'autre part,

⁽¹⁾ La liste de l'Institut des manuscrits arabes (mission Yémen 1974) mentionne encore, sous le n° de microfilm 95, un autre ms. du même texte. Mais, vérification faite, il s'agit d'un ouvrage différent (un *Şarḥ al-uşūl* anonyme; incomplet de la moitié, probablement; zaydite; postérieur à Abū l-Ḥusayn al-Baṣṭī).

⁽²⁾ *Muḡni* XX b 258, 6; al-Ḥākim al-Ġuṣamī, *Şarḥ 'uyūn al-masā'il*, in F. Sayyid, *Faḍl al-i'tizāl* (Tunis, 1974), 368, 2; Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, éd. Diwald-Wilzer (Wiesbaden, 1961), 113, 9.

⁽³⁾ Cf. notamment — outre 'Uṭmān — Sezgin, *GAS*, I, 562 et 625; bibliographies de Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* (Vrin, 1967), 40, n. 1, et 511; Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes* (Vrin, 1974), 18 et 325; Peters, *God's created speech* (Brill, 1976), 13 et 422. Seul, ou presque, Vajda a clairement saisi que, s'il est « issu de l'enseignement de 'Abd al-Ġabbār », le *ŞUH* — de même que le *Maḡmū'* d'Ibn Mattawayh — n'est pas son œuvre : cf. notamment *REJ*, CXXVIII, 172.

Sezgin continue d'en faire, après Griffini et Brockelmann, un commentaire des *Ḥamsat al-uṣūl* de l'imām zaydite al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī (m. 246/860). 'Uṭmān, quant à lui, suggère — ou, du moins, n'exclut pas l'hypothèse — que l'ouvrage pourrait être la continuation du commentaire d'Abū 'Alī b. Ḥallād (un disciple d'Abū Hāšim) sur ses propres *Uṣūl* (*ŠUH* 28).

J'établirai ici : 1° que le texte édité par 'Uṭmān n'est pas le *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* du qāḍī 'Abd al-Ġabbār, mais un commentaire de cet ouvrage, composé par le sayyid zaydite Mānkḍīm (m. 425/1034), disciple du Qāḍī, et que son véritable titre — comme attesté dans bon nombre de manuscrits — doit être : *Ta'liq Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*.

2° que le *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* de 'Abd al-Ġabbār n'a rien à voir ni avec les *Uṣūl* de l'imām al-Qāsim b. Ibrāhīm, ni avec ceux d'Ibn Ḥallād; mais qu'il est le commentaire, par 'Abd al-Ġabbār, de son propre *K. al-Uṣūl al-ḥamsa*, dont je publie ici le texte, à partir d'un manuscrit — unique pour l'instant — de la Bibliothèque Vaticane.

Je dois à l'honnêteté de dire, dès le départ, que ces conclusions n'ont rien d'inédit : elles ont été formulées déjà, pour la plupart, par W. Madelung, dans son *Der Imām al-Qāsim ...* (notamment 180-182), mais de façon si discrète (quelques notes laconiques en bas de page) que, probablement, peu y auront pris garde. C'est pourquoi il m'a paru nécessaire d'en faire la démonstration expresse, afin que, sur ce point, les choses soient — je l'espère — définitivement établies.

* * *

Que le *ŠUH* n'est pas l'œuvre de 'Abd al-Ġabbār, mais de quelque autre, une première preuve en est donnée par le titre même de certains manuscrits. Ainsi, le ms. 10 (utilisé par 'Uṭmān) dit explicitement que l'auteur (*al-mu'allif*) du livre est le sayyid Mānkḍīm (cf. *ŠUH* 29, 7); de même, les mss. 13 et 16⁽¹⁾ présentent l'ouvrage comme le *ta'liq* de Mānkḍīm.

Les autres manuscrits emploient, il est vrai, une formule moins claire (c'est le cas, en particulier, du ms. 4, utilisé par 'Uṭmān) : *kitāb [ta'liq] šarḥ al-uṣūl*

⁽¹⁾ La formule « glose marginale (*ḥāšiya*) dans son Catalogue, ne correspond aucune- de Mānkḍīm », utilisée par Levi della Vida ment à la réalité.

al-ḥamsa ⁽¹⁾ *li-qāḍī l-quḍāt ʿAbd al-Ġabbār b. Aḥmad ʿullīqa ʿan al-sayyid al-imām Qiwām al-dīn Mānkḍīm*, etc. D'une certaine façon — et bien que la formule normale soit : *ʿallaqa ʿalā* — la formule *ʿullīqa ʿan* pourrait suggérer ou confirmer que nous avons bien affaire ici à un commentaire (*taʿlīq*). C'est en tout cas ce que, par endroits, ʿUṭmān lui-même semble admettre, lorsqu'il présente Mānkḍīm comme le commentateur du *Šarḥ* (cf. *ŠUH* 25, 4-5 : *šurrāḥ*; 31, 17 : *ʿallaqa ʿalā*). Il lui arrive du reste de parler du *taʿlīq* de Mānkḍīm (*ibid.* page de titre, ainsi que 28, 19). Ailleurs, cependant, ʿUṭmān se croit en mesure d'« affirmer catégoriquement (*nağzamu*) que le *Šarḥ al-uṣūl*, sous la forme qu'il a ici, est bien l'œuvre du Qāḍī [ʿAbd al-Ġabbār] » (28, 16-17); on ne saurait, dit-il, l'attribuer à l'un quelconque de ses disciples (27, 16 s.). ʿUṭmān propose alors de comprendre *ʿullīqa ʿan* de la façon suivante : selon lui — et il associe ici, au nom de Mānkḍīm, celui de Farrazāḍī, dont je parlerai plus loin — cela voudrait dire que ces « deux disciples » ⁽²⁾ ont « pris », « recueilli » le livre du Qāḍī, c'est-à-dire l'ont reçu de lui (*ʿallaqāhu ʿani l-Qāḍī ay talaqqayāhu minhu*), autrement dit, explique ʿUṭmān, l'ont copié sous sa dictée, comme c'était l'usage, à l'époque, chez les théologiens. Ce n'est que dans la toute dernière partie de l'ouvrage, relative à l'imāmat, que les « deux disciples », de conviction zaydite, auraient fait œuvre originale, en exposant leur propre théorie de l'imāmat (*ŠUH* 27, 16 s.). Cette idée d'un ouvrage dicté par ʿAbd al-Ġabbār à Mānkḍīm a été reprise telle quelle par Peters (*God's ...*, 13 et 107). De la même façon, le P. Houben — suivi en cela aussi par ʿUṭmān (*ŠUH* 98, n. 1) — soutenait qu'Ibn Mattawayh avait rédigé le *Mağmūʿ fi l-Muḥīṭ* sous la dictée de ʿAbd al-Ġabbār (cf. son édition du *Mağmūʿ* I, Beyrouth, 1965, avant-propos, 8).

Mais l'une et l'autre explication ne tiennent pas. D'une part, *ʿullīqa ʿan* ne peut pas signifier « commenté par »; il faudrait corriger le texte, et lire : *ʿallaqa ʿalayhi*. Or la formule *ʿullīqa ʿan* est attestée telle quelle dans tous les titres où elle apparaît. D'autre part, il est vrai que *ʿallaqa* peut signifier « apprendre » quelque chose de quelqu'un, « recevoir » de lui un enseignement : Lane a noté ce sens dans le *Tāğ al-ʿarūs*, où l'on lit en effet *ʿallaqahu : taʿallamahu wa aḥadahu*. Mais, si l'on voulait dire que Mānkḍīm « a reçu » de ʿAbd al-Ġabbār le *Šarḥ*

(1) La formule complète *taʿlīq šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* apparaît dans les mss. 6, 8, 9 et 15.

(2) En réalité, Farrazāḍī est postérieur à

Mānkḍīm d'au moins deux ou trois générations, cf. *infra*.

al-uṣūl al-ḥamsa, là encore, on ne pourrait pas avoir *ʿullīqa ʿan*; il faudrait corriger — ce qui est exclu — et lire, par exemple : *ʿallaqahu ʿanhu*. En réalité, je pense que la formule *ʿullīqa ʿan* a bien ici le sens que lui donne ʿUṭmān (en 27, 16 s.), mais à condition qu'on lui attribue son véritable complément : *ʿullīqa ʿan Mānkḏīm* ne peut évidemment pas signifier « reçu de ʿAbd al-Ġabbār », mais bien « reçu de Mānkḏīm ».

Il semble qu'il y ait là une formule en usage — dans l'école muʿtazilite tout au moins — pour indiquer, je suppose, que l'on a noté par écrit l'enseignement d'un maître, peut-être même pris sous sa dictée. Ainsi retrouve-t-on cette formule dans le titre et le colophon du ms. de Farrazādī (Ṣanʿā 73) : *taʿlīq ṣarḥ al-uṣūl al-ḥamsa mimḡā ʿullīqa ʿani l-ṣayḥ al-saʿīd Abī Muḥammad* etc.; dans le titre des *Ziyādāt* de l'imām Abū Ṭālib al-Hārūnī (ms. Leiden Or. 2949) : *kitāb ziyādāt ṣarḥ al-uṣūl mimḡā ʿullīqa ʿani l-sayyid al-imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq* etc.; dans le *Ṣarḥ ʿuyūn al-masāʿil* d'al-Ġuṣamī, à propos d'un commentaire du *Naqḏ al-Maʿrifa* d'al-Ġubbāʾi par Abū ʿAbdallah al-Baṣrī, donné par ʿAbd al-Ġabbār à l'un de ses disciples : *aʿṭānī kitāb taʿlīq Naqḏ al-maʿrifa li-Abī ʿAlī mimḡā ʿallaqahu ʿani l-ṣayḥ Abī ʿAbdallah bi-ḥaṭṭihi* (F. Sayyid, *Faḏl al-iʿtizāl*, 367, 10-11) (ce qui veut dire, visiblement, que ʿAbd al-Ġabbār avait lui-même noté par écrit le commentaire d'Abū ʿAbdallah). Dans ses *Maġāzāt al-nabawīyya*, le Ṣarīf al-Raḏī écrit : *wa mimḡā ʿallaqtuhu ʿan Qāḏī l-quḏāt [...] ʿinda bulūġī fī l-qirāʾa ʿalayhi ilā l-kalām fī l-ruʾya anna* etc., c'est-à-dire : « dans ce que j'ai appris (et noté par écrit) du *Qāḏī l-quḏāt* [...] quand, suivant son enseignement, j'en suis arrivé à la question de la vision de Dieu, il y a que ... » (Le Caire, 1938, 46). Ailleurs, faisant allusion précisément au *Ṣarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, le Ṣarīf dit pareillement : *wa fīmā ʿallaqtuhu ʿan Qāḏī l-quḏāt [...] fīmā qaraʾtuhu ʿalayhi min awāʾil kitābihi l-maʿrūf bi-ṣarḥ al-uṣūl al-ḥamsa anna* etc., « dans ce que j'ai noté du *Qāḏī* [...], quand j'étudiais sous sa direction les prolégomènes de son livre [...], il y a que ... » (*ibid.* 266). J'ai trouvé deux autres exemples encore dans les *Ḥadāʾiq* de Ḥumayd al-Muḥallī, à propos d'al-Muʿayyad (*ʿallaqa ziyādāt al-ṣarḥ bi-Isfahān ʿan Qāḏī l-quḏāt bi-qirāʾati ġayrihi*) et d'Abū Ṭālib (*wa lahu fī uṣūli l-dīn ... ziyādāt ṣarḥ al-uṣūl ʿallaqahu ʿanhu baʿḏuhum*) (Dār al-kutub, *taʾrīḥ* 867, 62 et 81).

Une autre raison s'oppose à l'hypothèse, admise par Uṭmān, d'un ouvrage dicté à Mānkḏīm par ʿAbd al-Ġabbār. Je ne puis là-dessus que redire ce que j'ai

déjà exposé dans mon introduction au tome 2 du *Mağmū‘* d’Ibn Mattawayh⁽¹⁾. On se fait, en avançant pareille hypothèse, une idée tout à fait fautive de l’*imlā’*. Le *Muğnī* est un *imlā’* (le mot figure dans chaque volume sur la page de titre); de même le *K. Faḍl al-i’tizāl* (cf. la page de titre du manuscrit dans l’éd. F. Sayyid, 129 : *min imlā’ Qāḍī l-quḍāt*; ainsi que 138, 5); de même encore les *Masā’il* d’Abū Rašīd al-Nisābūrī (ms. Berlin, Glaser 12, page de titre et 1 b 6). Or nulle part, dans aucun de ces ouvrages, n’est mentionné le nom de celui, ou de ceux, à qui il a été dicté. L’auteur (‘Abd al-Ġabbār ou Abū Rašīd) s’y exprime de bout en bout à la première personne (du pluriel, en général), renvoie à ses autres ouvrages⁽²⁾, sans que fassent jamais écran les « scribes », si qualifiés soient-ils⁽³⁾, chargés de noter ses paroles. On n’y trouve à aucun moment, pour désigner l’auteur, la formule : *qāla l-qāḍī*, ou *qāla l-ṣayḥ*. Telle est encore la règle pour le *Mutašābih al-Qur’ān* de ‘Abd al-Ġabbār, lui aussi ouvrage dicté, comme l’indique *Muğnī* XX b 258, 4-5. Du reste, à lire la liste des ouvrages énumérés par ‘Abd al-Ġabbār dans ce même passage du *Muğnī*, il apparaît que *tous* étaient dictés (*ibid.*, lignes 4 et 11).

Il en va tout au contraire du *ŠUH* (comme du *Mağmū‘*). Ici, le titre de l’ouvrage ne comporte pas le mot *imlā’*. Il comporte en revanche, doté d’une importance au moins égale à celui de ‘Abd al-Ġabbār, le nom de Mānkdim (ou d’Ibn Mattawayh). Et sitôt qu’on entame la lecture, il apparaît clairement que l’auteur — celui qui parle à la première personne — a sous les yeux un livre (*al-kitāb*), d’ores et déjà achevé, du Qāḍī (cf. *ŠUH* 41, 14; 43, 17; 45, 13; etc.), qu’il entreprend, avec la plus entière liberté, d’analyser et de commenter. La distinction entre première personne (l’auteur) et troisième personne (‘Abd al-Ġabbār) est nette, et montre bien la différence des rôles : « il dit ceci ... ; quant à nous (*wa nahmu, ġayra annā*) ... » (ainsi 69, 16-19; 128, 13; 371, 12-13). Parfois, Mānkdim supprime un développement qu’il juge superflu, ainsi : « il cite encore d’autres exemples de ressemblance entre la doctrine des Ġabrites et celle des Mages, que nous laissons de côté, de peur d’être trop long »

(1) A paraître dans la collection « Recherches » de Beyrouth.

(2) « Nous avons exposé cela dans le *Naqd al-Luma‘* » (*Muğnī*, VII, 59, 11-12; « nous avons exposé cela dans le *K. al-I’timād* » (*ibid.*

XII, 87, 9-10); etc. « Nous avons parlé de cela longuement dans les *Ziyādāt al-šarḥ* et la *Tadkira* » (*Masā’il*, 112 b 8).

(3) Ce sont des disciples, cf. par exemple *Faḍl al-i’tizāl* 319, 5-8.

(288, 14-15)⁽¹⁾. Ailleurs, au contraire, il conserve un développement du livre de ‘Abd al-Ġabbār, en se promettant de l’enrichir : « il revient ensuite à la question des noms de religion ⁽²⁾; nous y revenons nous aussi, et nous y apporterons quelque nouveauté utile, si Dieu le veut » (717, 4-5). Ici, Mānkdim expose globalement ce que ‘Abd al-Ġabbār a détaillé : *faṣṣala hādīhi l-ġumlat allatī aġmalnāhā* (200, 17). Là, c’est l’inverse : *aġmala hādīhi l-ġumlat allatī faṣṣalnāhā* (406, 8).

Dans le même temps, il apparaît que Mānkdim ne se contente pas de rapporter la doctrine de ‘Abd al-Ġabbār, telle que l’énonce « le livre » (*al-kitāb*) qu’il a sous les yeux, mais qu’il se met en position de la juger selon son propre point de vue. S’agissant de savoir si les *uṣūl al-dīn* sont au nombre de deux, de quatre, ou de cinq, il cite les différentes opinions soutenues par le Qāḍī sur ce point, et dit laquelle lui paraît la meilleure (122, 14 s.). Sur une question concernant l’intercession (*ṣafā’a*), il compare la position de ‘Abd al-Ġabbār et celle d’Abū Hāšim, et conclut que la position juste est *peut-être* celle du premier (688, 14 s.).

Mieux encore, le jugement personnel de Mānkdim prend plus d’une fois la forme d’une critique.

Tantôt, c’est le plan (*tartīb*) suivi par ‘Abd al-Ġabbār qui ne lui paraît pas bon. Ainsi en 81, 11-13 : « après cela, il entreprend de définir la gratitude (*ṣukr*), étant donné qu’il est de la nature de tout bienfait de mériter la gratitude. A vrai dire, le bon ordre (*al-tartīb al-ṣaḥīḥ*) aurait consisté à définir d’abord la gratitude, et à montrer ensuite comment le bienfaiteur la mérite. Mais il a présenté les choses ainsi, et nous faisons comme lui ». Parfois, comme c’est le cas ici, Mānkdim suit en définitive l’ordre adopté par ‘Abd al-Ġabbār, tout en le critiquant (cf. encore 666, 2-7 et 746, 8-11). Mais parfois il lui paraît indispensable de le modifier. Par exemple en 647, 17-20 : « après ce développement, il expose que le *fāsiq* subira le châtement qu’il mérite; à la suite de quoi, il montre qu’il mérite le châtement. Mais le bon ordre exige que nous montrions d’abord qu’il mérite le châtement, et qu’ensuite nous montrions qu’il subira ce qu’il mérite ». Ou encore en 720, 8-9, après avoir parlé de la prière d’invocation (*du‘ā*) : « il rattache à

⁽¹⁾ La comparaison avec le *Ta’liq* de Farrazādī montre qu’aux pp. 407-408, Mānkdim a supprimé un développement du Qāḍī sur la légitimité de l’obligation de croire imposée à celui dont Dieu sait qu’il sera mécréant,

développement qu’en revanche Farrazādī a conservé (99 a 15 s.).

⁽²⁾ *Al-asmā’ al-dīniyya : mu’min, kāfir, fāsiq*, et les noms apparentés.

ce développement quelques mots sur l'imprécation (*la'na*). Mais il aurait mieux valu mentionner ce terme en compagnie des termes équivalents : blâme, mépris, etc. ⁽¹⁾ ». En 409, 5 s., Mānkdim juge préférable (*alyaq*) de répondre à deux questions soulevées par 'Abd al-Ġabbār dans l'ordre inverse de celui qu'avait choisi le Qāḍī (cf. 408, 16 s. et 411, 18 s.).

Tantôt, c'est telle ou telle définition proposée par 'Abd al-Ġabbār que Mānkdim juge nécessaire de récuser ou de rectifier. Ainsi juge-t-il que la définition de la science d'évidence contraignante (*al-'ilm al-ḍarūrī*) énoncée dans « le livre » contient une redondance inutile (48, 11-17). De même estime-t-il irrecevable la définition qui y est donnée du mot « existant » (*mawǧūd*) : elle est plus malaisée à comprendre que le mot lui-même, alors que ce devrait être l'inverse, et il vaut donc mieux se passer de définition (176, 5-9). De même encore juge-t-il insuffisamment précise la définition que 'Abd al-Ġabbār donne de l'acte (*fi'l*) (324, 11-15; une critique identique est faite dans *Maǧmū'*, éd. Houben, 229, 2-5).

Tantôt enfin, c'est sur tel ou tel point de l'argumentation que Mānkdim fait porter sa critique. Ainsi à deux reprises le voit-on récuser un argument que 'Abd al-Ġabbār avait cru pouvoir emprunter à Abū 'Alī (42, 19 s. et 86, 14 s.). De même, il récuse un argument par lequel, dans « le livre », 'Abd al-Ġabbār prétendait démontrer que Dieu n'est pas connu par évidence contraignante (55, 12-18); un autre, par lequel il démontrait que Dieu mérite la qualification d'existant (180, 7-9). La position adoptée ici par 'Abd al-Ġabbār, portant à cinq, mais pas plus, le nombre des *uṣūl al-dīn*, lui paraît indéfendable : ou bien il faut s'en tenir à deux, comme dans le *Muǧnī*, ou bien en admettre plus de cinq (124, 11 s.; cf. 123, 5-14). Il estime encore mal choisi un exemple utilisé par 'Abd al-Ġabbār pour montrer que Dieu ne saurait imposer une obligation, si manque le moyen nécessaire pour s'en acquitter (408, 1-7).

Voilà, me semble-t-il, suffisamment de preuves que l'ouvrage publié par 'Uṭmān n'est pas qu'une simple « rédaction » du *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* de 'Abd al-Ġabbār, Mānkdim se contentant de « mettre au propre » ce que lui aurait dicté le *Qāḍī l-quḍāt*. Nous avons affaire ici — comme l'indiquent les titres de certains manuscrits — à un commentaire (*ta'liq*) de ce *Šarḥ*, sans doute fort différent de l'original, tout comme le *Maǧmū'* d'Ibn Mattawayh est un commentaire critique

(1) C'est-à-dire en 698, 13 s.

du *Muḥīṭ*, fort différent de lui, et non une simple « version » du *Muḥīṭ*, comme on le dit généralement ⁽¹⁾. Dans le cas présent, à vrai dire, il nous est difficile d'apprécier la différence qui sépare le texte de base de son commentaire : alors que le texte véritable du *Muḥīṭ* nous est d'ores et déjà accessible par quelques fragments ⁽²⁾, nous ne connaissons pas le texte original du *Šarḥ* ⁽³⁾. Je suis porté à croire, cependant, que cette différence est considérable.

Au niveau général, sans doute, le plan suivi est celui du *Šarḥ* : c'est la loi de tout commentaire. D'innombrables références au livre de base, introduites en général par le mot *tumma*, « ensuite », montrent que Mānkḏīm en suit fidèlement toutes les étapes : *tumma qāla raḥimahu llah . . .*, *tumma innahu raḥimahu llah sa'ala nafsahu fa-qāla . . .*, *tumma innahu raḥimahu llah bayyana . . .*, etc. A cette occasion, dans de nombreux cas, Mānkḏīm cite textuellement une phrase de 'Abd al-Ġabbār, la question qu'il pose, la réponse qu'il donne (ainsi 39, 5; 39, 11; 42, 19; 48, 3; 51, 15; 55, 12; etc.). Mais quant aux développements intermédiaires, que découpent ces références successives au *Šarḥ*, je les suppose, dans certains cas du moins, fort éloignés du texte de base. Je n'en ai pas la preuve formelle, je l'avoue. Cependant, par exemple, lors du chapitre sur l'impossibilité de voir Dieu, Mānkḏīm indique expressément que la preuve par les empêchements (*dalālat al-mawāni'*), à laquelle il consacre une huitaine de pages, ne figurait dans « le livre » que sous forme d'allusion (*išāra*) (253, 6-13). Très probablement, le *Ta'liq* de Mānkḏīm comporte des développements qui ne se trouvaient pas dans le *Šarḥ* (comme ils ne se trouvent pas dans les *Uṣūl al-ḥamsa*, d'où le *Šarḥ* est issu). C'est le cas, par exemple, du chapitre sur la volonté divine (431 s.) : vraisemblablement, le *Šarḥ* se limitait, comme les *Uṣūl*, à démontrer que Dieu ne veut pas les actes mauvais des créatures; et, de fait, la première référence au Qāḏī n'apparaît chez Mānkḏīm, qu'en 459, 15. Toute la partie théorique qui précède (431-459), concernant la nature de la volonté, le moyen de connaître son existence, la question de savoir si Dieu est voulant, s'Il est voulant par Lui-même ou par une volonté, etc., est, je pense, une addition de Mānkḏīm. De même, dans la section d'*al-wa'd*

⁽¹⁾ Cf. mon introduction au tome 2 du *Maḡmū'*, à paraître.

⁽²⁾ Cf. *ibid.*, et l'article de Ben Shammai, « A note on some karaite copies of Mu'tazilite writings », *BSOAS*, 1974, 295-304.

⁽³⁾ Le ms. Arabe 989 de la Vaticane ne contient pas le *Šarḥ*, comme le croit Madelung (*Der Imām*, 181), mais les *Uṣūl*, dont le *Šarḥ* constitue le commentaire : cf. *infra*.

wa l-waʿid (611 s.), la première référence au *Šarḥ* apparaît en 647, 17 : elle concerne (comme dans les *Uṣūl*) le châtement du *fāsiq*. Il y a gros à parier que tous les développements antérieurs, de caractère théorique, sur la nature de la louange et du blâme, de la récompense et du châtement, les conditions de leur validité, le problème de l’annulation des bonnes et mauvaises actions (*al-iḥbāt wa l-takfīr*), etc. ne figuraient pas dans le *Šarḥ*. J’incline à penser qu’il en va tout autant de maintes définitions que Mānkḏīm place en début de chapitre; la façon même dont il les introduit me paraît impliquer que, souvent, il les ajoute de sa propre initiative : « ensuite, il démontre que ... Mais, avant d’entreprendre cette démonstration (*qabla l-dalāla ʿalā ḏālika, qabla l-šurūʿ fī ḥādīhi l-masʿala, qabla l-iṣṭigāl bi-l-dalāla ʿalā ḥādīhi l-masʿala*, etc.), nous devons définir ce qu’est ... » (217, 1-2; 230, 10-11; 301, 6-7; 431, 10-11; 477, 12; 568, 11-13; etc.). De même, des indices portent à croire que Mānkḏīm ajoute aux arguments de ʿAbd al-Ġabbār d’autres arguments de son cru : ainsi, sur une objection difficile concernant l’argument du *tamānuʿ*, il cite trois réponses (qu’il récuse successivement), celle d’Abū Ishāq b. ʿAyyāš, celle qu’énonce le *Qāḏī l-quḏāt*, puis une troisième (280, 15 s.).

Certes, nous ne sommes plus ici que dans l’hypothèse. Mais, une fois admis — et cela, du moins, me paraît indiscutable — que nous avons affaire, non pas au *Šarḥ* de ʿAbd al-Ġabbār, mais à un commentaire original et critique de cet ouvrage, nous sommes dans l’obligation d’admettre la possibilité que les deux textes diffèrent sensiblement. D’où la nécessité d’utiliser le livre de Mānkḏīm avec précaution, et de ne pas attribuer systématiquement à ʿAbd al-Ġabbār toutes les positions qui y sont soutenues⁽¹⁾.

* * *

Mais qui est donc maintenant ce Mānkḏīm, auteur du *Taʿlīq Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* ?

Madelung a dit là-dessus à peu près tout ce qu’on sait, c’est-à-dire peu de chose (*Der Imām*, 182)⁽²⁾. C’était un ʿAlide (d’où son titre usuel de *sayyid*), de la branche

(1) J’ai rappelé cette nécessité dans mon compte rendu du livre de Peters, *God’s created speech*, in *JA* 1977, 392.

(2) Mes sources (dont la plupart ont été utilisées par Madelung) sont les suivantes :

1. Ḥumayd b. Aḥmad al-Muḥalli (m. 652 H.), *al-Ḥadāʾiq al-wardiyya fī manāqib al-aʾimmat al-zaydiyya*, ms. Le Caire, Dār al-kutub, *taʾriḥ* 867, 62 s.

2. Aḥmad b. Yahyā b. al-Murtaḏā (m. 840

de Ḥusayn (sa généalogie complète est dans les *Ḥadā'iq*)⁽¹⁾. Il est mort à Rayy en 425/1034, soit dix ans après ʿAbd al-Ġabbār.

Son nom « ordinaire », tel qu'il est énoncé le plus fréquemment, est Aḥmad b. Abī Hāšim al-Ḥusaynī (Muḥallī lui donne les *nisba* de Aʿrābī et Qazwīnī). Mais il est connu de préférence sous deux surnoms de consonance iranienne, et passablement étranges, de l'avis même des iranisans⁽²⁾. D'une part, celui de Mānkḏīm, ou Māngḏīm (telle paraît être la lecture correcte; en caractères arabes مانكديم), ce qui signifie, indiquent les biographes, « face de lune » (*waġh al-qamar*)⁽³⁾, autrement dit « au beau visage »⁽⁴⁾. L'autre surnom, qui aurait été encore plus répandu, puisque, dans les titres des manuscrits du *ŠUH*, il est toujours précédé de *al-maʿrūf bi-* (« connu sous le nom de »), est : Šešdīv (ششديو). De ce second surnom — que ne mentionne pas, du reste, al-Muḥallī, mais que l'on trouve à partir des *Yawāqit al-siyar* — les biographes ne donnent, en revanche, aucune explication. Cela veut manifestement dire « six démons » (*šeš-dīv*). Mais pourquoi un tel sobriquet? Il m'a été impossible de l'apprendre.

Mānkḏīm appartenait à la communauté zaydite du Daylam (autrement dit, la région de Rayy et Qazwīn). Il semble qu'il ait d'abord vécu à Lanġā (localité du Daylam), dans l'entourage de l'imām al-Muʿayyad bi-llah Abū l-Ḥusayn al-Hārūnī. Celui-ci, on le sait, était renommé pour sa connaissance du *fiqh* et du *kalām* (muʿtazilite) — il comptait parmi les disciples de ʿAbd al-Ġabbār —,

H.), *Yawāqit al-siyar fi šarḥ kitāb al-ġawāhir wa l-durar*, ms. Šanʿā, microfilm au Dār al-kutub n° 113, f° 128 a.

3. al-Zuhayf (ouvrage daté de 916 H.) *Maʿātir al-abrār fi tafṣil muġmalāt ġawāhir al-aḥbār*, ms. Dār al-kutub, *taʿriḥ* 1254, 79b - 80b.

4. Yaḥyā b. Ḥumayd (m. 990 H.), *Nuzhat al-anzār fi ḏikr aʿimmat al-zaydiyya*, ms. Šanʿā, photographie au Dār al-kutub, B 29098, f° 18 a.

5. Ibn Ḥābis al-Šaʿdī (m. 1061 H.), *al-Maqṣad al-ḥasan wa l-maslak al-wāḏiḥ*, ms. Šanʿā, photographie au Dār al-kutub, B

29137, 183 b - 184 a.

6. Aḥmad b. ʿAbdallah al-Ġundārī (m. 1337 H.), *Tarāġim al-riġāl al-maḏkūrīn fi šarḥ al-Azhār*, Le Caire, s.d., 3-4.

Aucune notice sur Mānkḏīm ne figure ni dans le *Maṭlaʿ al-budūr* d'Ibn Abī l-riġāl, ni dans les *Ṭabaqāt al-Zaydiyya* de Šārim al-dīn Ibrāhīm al-Šahārī.

⁽¹⁾ Cf. également Madelung, *Der Imām*, 245.

⁽²⁾ Tel est en tout cas l'avis du P. de Foucheour.

⁽³⁾ *Mānk* (ou *māng*) signifie « lune », et *ḏīm* « visage ».

⁽⁴⁾ Cf. Ġundārī, *Tarāġim*, 3.

tout autant que son frère Abū Ṭālib, qui lui succédera dans l'imāmat sous le nom d'al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq ⁽¹⁾.

A la mort d'al-Mu'ayyad (en 411/1021) se situe un épisode peu clair. Mānkdim, apparemment, se considérait comme l'héritier du disparu — c'est lui, nous dit-on, qui récita sur sa tombe la prière des morts — et ambitionnait de lui succéder à la tête de la communauté zaydite. En 417/1026, à Langā, il tente le *hurūġ* sous le nom d'al-Mustaẓhir bi-llah, se posant ainsi en rival d'al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq. En réalité, il dut rallier peu de gens à sa cause. Ibn al-Murtaḍā — sans doute pour arranger les choses — admet qu'il fut imām à la mort d'al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq en 424/1033, c'est-à-dire pendant la dernière année de sa vie. De fait, un certain nombre de manuscrits du *ŠUH* reconnaissent à Mānkdim la qualité d'imām, mais, curieusement, jamais sous le nom d'al-Mustaẓhir bi-llah que lui attribuent les biographes; ils l'appellent : al-sayyid al-imām Qiwām al-dīn Mānkdim. Il est à remarquer que le commentateur du *ŠUH*, al-Qāsim b. Aḥmad al-Muḥallī, ne l'appelle pas autrement qu'*al-sayyid* (sauf une fois, à la toute première ligne).

Pendant, parmi les biographes anciens, seul l'auteur des *Ma'ātir* mentionne la compétence théologique de Mānkdim. « C'était, dit-il, un personnage éminent dans la famille des 'Alides, et un homme versé dans la science du kalām. Il est l'auteur d'un *Šarḥ al-uşūl*, qui compte parmi les plus importants des ouvrages de base et de référence (*min aġalli l-kutub al-marġū' ilayhā wa l-mu'tamad 'alayhā*) ». Un point particulièrement curieux est que le nom de Mānkdim n'apparaît nulle part dans les *Ṭabaqāt al-Mu'tazila* d'al-Ġušamī, ni, du même coup, dans celles d'Ibn al-Murtaḍā. Faut-il attribuer ce silence précisément aux rivalités dynastiques qui l'opposèrent à l'imām Abū Ṭālib, lequel fait, en revanche, l'objet d'une notice fort élogieuse chez Ġušamī ⁽²⁾? Il est vrai que, dans le même temps, celui-ci

⁽¹⁾ Cf. al-Ḥākim al-Ġušamī, in F. Sayyid, *Faḍl al-i'tizāl*, 376-377. Il est à noter que Ġundārī (*Tarāġim* 4, 13-14) attribue à al-Mu'ayyad un commentaire (*ta'liq*) du *Šarḥ* de Mānkdim (??). Je ne sais pas ce que vaut l'information. Le même Ġundārī confond par exemple Abū l-Ḥusayn al-Ḥayyāṭ et Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (35, 23).

⁽²⁾ Le *Šarḥ 'uyūn al-masā'il* ne cite pas

non plus Mānkdim parmi les imāms zaydites (cf. le ms. de Ṣan'ā, photographie au Dār al-kutub, B 27623, 28 a - 28 b), ni parmi les personnages importants dont l'imāmat est controversé (28 b - 29 a), ni même parmi les savants zaydites énumérés à partir du f° 138 b (on l'attendrait en 142 b, où sont cités à nouveau les *sayyid*-s Abū l-Ḥusayn et Abū Ṭālib).

consacre deux lignes, pas plus, à Ibn Mattawayh. Il se peut aussi que la renommée du *ŠUH* — qui fut grande, on l'a vu, en milieu zaydite — ait été relativement tardive (Ĝušamī est mort en 494/1101).

Mānkdim avait-il personnellement suivi l'enseignement de ʿAbd al-Ĝabbār? Nous n'en savons rien. C'est probable : nous savons au moins qu'il a assisté aux obsèques du Qāḏī à Rayy, en 415/1025 ⁽¹⁾. Peut-être cependant devait-il l'essentiel de sa formation à al-Muʿayyad bi-llah ⁽²⁾. Il est en tout cas imprudent de le présenter, comme le fait ʿUṭmān, comme un des « élèves du Qāḏī ».

* * *

Deux œuvres se situent dans le sillage du *taʿliq* de Mānkdim : d'une part, un second *Taʿliq Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, dû à Ismāʿil b. ʿAlī al-Farrazāḏī; d'autre part, un commentaire du *taʿliq* de Mānkdim, par al-Qāsim b. Aḥmad al-Muḥallī. Chacun de ces ouvrages n'est connu pour l'instant que par un manuscrit unique : pour le premier, Ṣanʿā, kalām 73, photographie au Dār al-kutub B 27800; pour le second, Milan, Ambrosiana, F 192.

Abū Muḥammad Ismāʿil b. ʿAlī al-Farrazāḏī ⁽³⁾ n'était pas, comme le croit ʿUṭmān (*ŠUH* 26-28) suivi par Peters (*God's* ... 13, n. 48), un condisciple de Mānkdim : il y a entre les deux au moins un demi-siècle, sinon un siècle de différence. Nous ne connaissons pas la date de sa mort. Mais, selon la notice des *Ṭabaqāt al-Zaydiyya* de Šārim al-dīn ⁽⁴⁾, il a été l'élève, à Rayy, de l'imām Yaḥyā al-Muršad bi-llah, lequel est mort en 477/1084. D'autre part, la page de titre du ms. de Ṣanʿā comporte une liste de transmetteurs des *uṣūl* muʿtazilites, que ʿUṭmān a reproduite dans son introduction (*ŠUH* 24, n. 1). Ismāʿil b. ʿAlī al-Farrazāḏī y est dit avoir reçu ces *uṣūl* d'un certain Muḥammad b. Mazdak (que je n'ai pu identifier), lequel les aurait reçus d'Abū Muḥammad b. Mattawayh (l'auteur du

⁽¹⁾ Madelung, *l.c.*

⁽²⁾ C'est ce que suppose Vajda, *REJ*, CXXVIII, 172, qui attribue le *ŠUH* à « un disciple d'un [des] disciples directs [de ʿAbd al-Ĝabbār] » : autrement dit Mānkdim, disciple d'al-Muʿayyad, lui-même disciple du Qāḏī.

⁽³⁾ C est ainsi qu'il faut lire, comme l'a montré Monnot, *Penseurs musulmans*, 267, n. 1.

⁽⁴⁾ Ms. Ṣanʿā, photographie au Dār al-kutub, B 29099, 85, n° 127; cf. *ibid.* 210, n° 337.

Mağmū‘ fi l-Muḥīṭ), qui les aurait reçus à son tour d’Abū Rašīd al-Nisābūrī, qui enfin les aurait reçus du Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār ⁽¹⁾. Peut-être ne faut-il pas accorder un crédit absolu à cette liste; il n’empêche qu’elle suggère avec vraisemblance une suite de générations de théologiens. Selon F. Sayyid (dont je n’ai pu malheureusement retrouver la source), Ibn Mattawayḥ serait mort en 469/1076 ⁽²⁾. Si Farrazādī a été le disciple de son disciple, il paraît vraisemblable de situer sa mort dans les premières années du VI^e s. H. « En aval », la même liste énumère un certain Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Alī al-Farrazādī, neveu du précédent ⁽³⁾, puis enfin le disciple de celui-ci, Aḥmad b. Abī l-Ḥasan al-Kannī, lequel est mort aux alentours de 560/1166 ⁽⁴⁾. Là encore, en supposant vingt à vingt-cinq ans par génération, nous retombons aux alentours de 510 H. Le manuscrit, quant à lui, est daté de 543/1149; il est écrit de la main d’un autre Farrazādī, Aḥmad b. al-Ḥasan b. ‘Alī b. Ishāq ⁽⁵⁾, dont le lien de parenté avec l’auteur du *Ta’liq* m’est malheureusement inconnu.

Les Farrazādī représentent visiblement, aux V^e-VI^e siècles H., une importante lignée de *fuqahā’* et théologiens zaydites. Ḥumayd al-Muḥallī (*Ḥadā’iq*, 63) place déjà un Farrazādī dans l’entourage d’al-Mu’ayyad bi-llah, en compagnie de Mānkdim (mais ce ne peut être le nôtre, pour les raisons qui viennent d’être dites).

Le *Ta’liq* de Farrazādī n’a pas été publié (et ne mérite pas de l’être, au reste). Mais on pourra s’en faire une idée grâce aux quelques extraits qu’en a insérés Abū Rīda dans son édition de l’anonyme mu’tazilite Ṣan’ā 193 (sous le titre *Fī l-tawḥīd*, Le Caire, 1969), tant dans l’introduction (45-72) que dans la postface (notamment 570-574) ⁽⁶⁾. On constatera que ce second *Ta’liq* est à la fois très proche, et sensiblement différent, du premier. Ce n’est pas, comme on l’a dit, une seconde

⁽¹⁾ La liste remonte ensuite à Abū ‘Abdallah al-Baṣrī, Abū ‘Alī b. Ḥallād, Abū Hāsim, Abū ‘Alī l-Ġubbā’ī, etc., pour s’arrêter enfin à Muḥammad b. al-Ḥanafīyya (!) et ‘Alī b. Abī Ṭālib.

⁽²⁾ *Faḍl al-i’tizāl*, 389, n. 124; cf. également l’édition récente de la *Taḍkira*, Le Caire, 1975, 15.

⁽³⁾ Cf. Ṣārim al-dīn, *Ṭabaqāt*, 358, n° 567.

⁽⁴⁾ Cf. *ibid.* 18, n° 35; Traini, *Sources biographiques des Zaydites* (CNRS, *Onomasticon Arabicum*, Paris, 1977), 7, n° 32.

⁽⁵⁾ Cf. Traini, 18, n° 81; sur son père, cf. *ibid.* 78, n° 341.

⁽⁶⁾ Je désignerai ici ce volume par le sigle AR. On prendra garde que la pagination à deux chiffres est celle de l’introduction (numéros en bas de page).

« recension » du *Šarḥ* de ʿAbd al-Ġabbār : c'en est un nouveau commentaire, mais (bien que cela ne soit jamais avoué) fortement inspiré, sinon copié, de Mānkḏīm.

Prenons le premier extrait (*AR* 45, 15 - 54). Il s'agit de la démonstration du premier des quatre théorèmes (*al-daʿāwī l-arbaʿ*) par quoi l'on établit l'adventicité des corps, à savoir l'existence, dans les corps, d'accidents appelés *akwān* (je traduis par « positions ») : le passage correspondant de Mānkḏīm se situe en *ŠUH* 96,12 - 103. Une différence majeure apparaît au départ : au lieu de prendre, comme Mānkḏīm, l'exemple de la réunion et de la séparation (*al-iġtimāʿ wa l-iftirāq*), Farrazādī prend celui du mouvement et de l'immobilité (*al-ḥaraka wa l-sukūn*). Une seconde différence majeure est l'interversion de deux parties de la démonstration : Farrazādī démontre que le corps n'est pas mobile du fait de l'agent (*bi-l-fāʿil*) (*AR* 51, 1 s.) après avoir démontré qu'il n'est pas tel du fait de l'absence d'une entité (*li-ʿadami maʿnā*) (*AR* 49, 10 s.), alors que Mānkḏīm suit l'ordre inverse (*bi-l-fāʿil*, 100, 17 s.; *li-ʿadami maʿnā*, 102, 7 s.). Cela dit, il est aisé d'établir un parallélisme entre les deux chapitres au niveau de leurs principales articulations.

<i>AR</i>	<i>ŠUH</i>	<i>AR</i>	<i>ŠUH</i>
45,15	96,12	49,10	102,7
46,1	97,1	49,11	102,17
46,13	97,16	50,3	103,6
47,4	98,10	51,1	100,17
48,7	99,6	52,5	101,11
48,15	100,1	53,10	101,16
49,5	100,14	54,6	102,1

Au niveau du détail, à nouveau maintes différences apparaissent. Des arguments qui sont dans Mānkḏīm (par exemple 101, 7-10; 102, 4-6; 102, 11-16) ne sont pas dans Farrazādī, et inversement (par exemple *AR* 51, 8 - 52, 4; 53, 1-9). L'intéressante référence à Abū ʿAlī b. Ḥallād (*AR* 47, 15) n'est pas chez Mānkḏīm. Il n'empêche que certaines phrases de Farrazādī paraissent copiées directement du premier *Taʿlīq* : ainsi notamment *AR* 49, 13-16 qui reprend quasi mot pour mot *ŠUH* 102, 19-20. Il y a du reste maints autres exemples de ressemblance quasi-littérale : ainsi, dans d'autres extraits cités par Abū Rīda, 68, 16 - 69, 19 (cf. *ŠUH* 162, 11 - 163, 11); 70, 1-10 (cf. *ŠUH* 167, 12 - 168, 2); 571, 14 - 572, 10

(cf. *ŠUH* 175, 15 - 177, 1). On citera encore, dans le manuscrit, les toutes premières lignes du texte, qui reproduisent à peu près textuellement le début de *ŠUH*.

Il ne fait donc aucun doute que Farrazādī connaissait parfaitement, avait peut-être même sous les yeux, le *Taʿliq* de Mānkḏīm. Et pourtant, il n'y fait pas la moindre allusion!

Les deux seules références à Mānkḏīm que j'aie pu trouver dans le ms. de Farrazādī se trouvent dans des annotations marginales, d'une autre main que celle du copiste. La première d'entre elles confirme du reste l'attribution du premier *taʿliq* à Mānkḏīm. Elle se situe au haut du f° 2 a, en marge du passage traitant de la définition de l'acte obligatoire, et de l'objection qui y est faite à partir de l'acte d'impulsion irrésistible (*fiʿl al-mulġaʿ*) (cf. *ŠUH* 40, 4-16). La note dit : « Ceci est l'objection du šayḥ Abū Rašīd ⁽¹⁾. Le sayyid Mānkḏīm Šešdiv a dit dans son *Šarḥ* et son *Taʿliq* : le šayḥ a voulu donner un exemple de ce qui n'est pas obligatoire, et il a donné un exemple de ce qui est obligatoire (*arāda l-šayḥ an yuṣawwira fīmā laysa bi-wāġib fa-šawwarahu fīmā huwa wāġib*) ». Or c'est bien ce qu'on lit — transposé à la deuxième personne — en *ŠUH* 40, 15-16 ⁽²⁾.

Si — curieusement — le *Taʿliq* de Farrazādī « ignore » Mānkḏīm, il n'en va pas de même de l'ouvrage conservé dans le ms. F 192 de l'Ambrosienne. S'il fallait une preuve de plus que le texte publié par ʿUṭmān est bien de Mānkḏīm, et non de ʿAbd al-Ġabbār, elle est là, dans ce commentaire du *ŠUH*, où l'auteur est tout au long désigné sous le nom d'*al-Sayyid*.

Le manuscrit porte le titre suivant : *kitāb taʿliq al-faqīh Ḥusām al-dīn Qāsim b. Aḥmad b. Ḥumayd (ḥamida llaḥ saʿyahu) ʿalā šarḥ al-imām al-mašhūr bi-Mānkḏīm alladī šaraḥa bihi al-uṣūl al-ḥamsa li-qāḏī l-quḏāt ʿAbd al-Ġabbār b. Aḥmad (raḥimahu llaḥ)*. Ce titre — notons-le tout de suite — comporte une inexactitude (mais elle est le fait de l'auteur lui-même) : en réalité, le commentaire de Mānkḏīm ne porte pas directement, comme il est dit ici, sur les *Uṣūl al-ḥamsa* de ʿAbd al-Ġabbār (cf. *infra*), mais sur son *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*. J'en donnerai la preuve

⁽¹⁾ Lequel précisément, selon Farrazādī 1 b 20-22, aurait soutenu, contre ʿAbd al-Ġabbār, que l'acte obligatoire est à la fois celui pour lequel on mérite le blâme si on ne l'accomplit

pas, et la louange si on l'accomplit.

⁽²⁾ La seconde référence est en marge du f° 160 a (cf. *ŠUH* 764).

plus loin. En somme, nous avons ici un nouveau *Ta'liq* de ce qui était déjà un *Ta'liq Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*.

L'auteur est al-Qāsim b. Aḥmad b. Ḥumayd al-Muḥallī al-Wādi'ī al-Šan'ānī (cf. Šārim al-dīn, *Ṭabaqāt*, 231, n° 531). La date de sa mort n'est pas connue. Mais il est le petit-fils de Ḥusām al-dīn Ḥumayd b. Aḥmad al-Muḥallī, l'auteur des *Ḥadā'iq*, mort en 652/1255⁽¹⁾. Son père, Aḥmad, est mort en 701/1302⁽²⁾. Parmi ses disciples, l'auteur des *Ṭabaqāt* cite le sayyid al-Hādī b. Yaḥyā b. al-Murtaḍā, mort en 785/1384⁽³⁾. On peut donc le situer en gros dans la première moitié du VIII^e/XIV^e s.

La notice des *Ṭabaqāt* mentionne l'éminente compétence d'al-Qāsim en fiqh et en kalām. Elle lui attribue même précisément un ouvrage sur le *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, qu'il aurait intitulé *al-Ġurar wa l-ḥuḡūl*⁽⁴⁾; livre « supérieur » (*fā'iq*), ajoute la notice du *Maṭla'*. Il s'agit sans aucun doute de notre *Ta'liq*, bien que le manuscrit de Milan ne mentionne nulle part un tel titre.

L'ouvrage, passablement volumineux⁽⁵⁾, est un commentaire suivi du *Ta'liq* de Mānkḏīm, mais de proportions inégales, beaucoup plus abondant au début qu'à la fin : les deux premières sections (prolégomènes et *tawḥīd*), qui représentent le tiers de l'ouvrage de Mānkḏīm, occupent, dans le commentaire d'al-Qāsim, plus de la moitié (2 b - 106 b). En revanche, les trois dernières sections (*al-wa'id*, *al-manzila bayna l-manzilatayn*, *al-amr bi-l-ma'rūf*) qui occupent encore un quart de Mānkḏīm, se réduisent, chez al-Qāsim, au dixième du total (181 a - 201 b). D'autre part, les contenus ne se correspondent pas toujours. Il arrive qu'al-Qāsim passe sous silence tel chapitre du *ŠUH* (ainsi 525-526 et 642-644). Plus souvent, il ajoute des développements qui ne sont pas dans l'ouvrage précédent : ainsi, à la fin de la seconde partie du *bāb al-ṣifāt* (83 b 30 s.; après *ŠUH* 213, 5); sur la nature de la douleur (161 a 7 s.; après *ŠUH* 483, 3) sur les conditions du *taklīf* (167 a 10 s.; après *ŠUH* 518, 18). Aussi méthodique que Mānkḏīm, al-Qāsim a pour système de diviser chaque chapitre (*faṣl*) en un certain nombre de questions (*mawāḏi'*), dont il donne la liste au début du chapitre, et qu'il traite successivement.

(1) Cf. Šārim al-dīn, *Ṭabaqāt*, 157, n° 243; Traini, 102, n° 441.

(2) Traini, 20, n° 88.

(3) Šārim al-dīn, *Ṭabaqāt*, 460, n° 746.

(4) Ce second mot est laissé en blanc dans

la notice des *Ṭabaqāt*. Je le lis d'après la notice correspondante du *Maṭla' al-budūr*.

(5) Le ms. compte 201 folios, avec un nombre de lignes par page tout à fait inégal, variant de 21 (134 b) à 43 (176 b, 183 b, 191 b).

Cette division en *mawāḍi'*, qui est constante, comporte elle-même une multiplicité de subdivisions de divers types : séries d'*uṣūl*, de *wuḡūh*, de *fawā'id*, etc.

Un fait à noter est que, pour composer son commentaire, al-Qāsim a utilisé plusieurs copies (*nusaḥ*) du *Ta'liq* de Mānkdīm, deux ou même trois, qu'il a pris la peine de comparer, et dont il note parfois les variantes (cf. 11 b 2 s.; 87 b 1-9; 102 b 10-21; 119 a 25 s.; 164 a 7-12).

L'intérêt de ce commentaire n'est pas seulement d'aider à la compréhension du *ŞUH*. Il tient aussi au grand nombre de références qui s'y trouvent, et dont certaines peuvent être précieuses. C'est le cas tout particulièrement des références, fort abondantes, à Abū l-Ĥusayn al-Baṣrī, et à son disciple Maḥmūd b. al-Mulāḥimī : nous avons là, sur la doctrine théologique d'Abū l-Ĥusayn et de son école, une importante source d'information, à même de compléter ou d'éclairer le *Mu'tamad* et le *Fā'iq* d'Ibn al-Mulāḥimī. Du côté zaydite, al-Qāsim fait allusion, un certain nombre de fois, à la doctrine des Muṭarrifiyya⁽¹⁾. Il cite à plusieurs reprises son grand-père, le faqīh Ḥusām al-dīn Ḥumayd (en particulier son *K. al-'Umda*), ainsi que le ṣayḥ Aḥmad al-Raṣṣāṣ⁽²⁾. Chez les Aṣ'arites, il mentionne fort souvent Faḥr al-dīn al-Rāzī⁽³⁾.

(1) Cf. Madelung, *Der Imām*, 201-204.

(2) M. 656/1258; cf. Traini, 35, n° 154; Brockelmann, *Suppl.* I, 700.

(3) Bien que l'identification fasse problème. Le personnage est toujours appelé : al-Rāzī (sauf une fois en 52 b 12 : *qāla al-Faḥr al-Rāzī*). En certains endroits, il ne fait aucun doute qu'il s'agit de l'auteur aṣ'arite : ainsi, quand il est cité aux côtés de Ġuwaynī et Ġazzālī (114 a 9); quand il est fait référence explicitement (90 a 2-3) ou non (117 a 9-12) au *K. al-Arba'in*, ou au *K. al-Maḥṣūl* (172 a 1). Mais il est fait aussi allusion, à plusieurs reprises, à un *Şarḥ* du même (?) auteur (*ḍakarahu l-Rāzī fī ṣarḥihi* : 45 b 16; 48 b 10-11; 123 b 21; 172 a 1), et, du contexte, il paraît bien ressortir que ce *Şarḥ* était lui aussi un commentaire, d'inspiration mu'tazilite, du *Ta'liq* de Mānkdīm! Or aucune biblio-

graphie de Faḥr al-dīn Rāzī ne mentionne un tel commentaire (cf. la bibliographie établie par Kholeif dans son édition des *Munāẓarāt*, Beyrouth, coll. « Recherches », 1966, Appendix, 190-203). Faut-il imaginer un autre Rāzī? Deux menus indices pourraient le faire supposer. A un certain moment, al-Qāsim évoque *al-Rāzī al-'adli*, « le Rāzī mu'tazilite » (117 b 2). Ailleurs, parlant des Aṣ'arites, il mentionne *al-Rāzī minhum*, autrement dit « le Rāzī aṣ'arite » (124 b 10-11). Mais, s'il y a vraiment deux Rāzī, comment expliquer que l'un et l'autre soient mentionnés tout au long sous le même nom (lequel apparaît environ une quarantaine de fois)? Cf. notamment 172 a 1, où sont cités côte à côte, et sans aucun signe distinctif, Rāzī l'auteur du *Şarḥ* et Rāzī l'auteur du *K. al-Maḥṣūl*.

* * *

Récapitulons. Il y a eu au départ un *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* du qāḍī ʿAbd al-Ġabbār (m. 415/1024), dont l'existence ne fait certes aucun doute — elle est attestée par ʿAbd al-Ġabbār lui-même dans sa bibliographie de la fin du *Muḡnī* (XX b 258, 6); par la notice d'al-Ġuṣāmī (*Faḍl* 368, 2); par la référence du *šarīf* al-Raḍī dans les *Maḡāzāt al-nabawiyya*; etc. —, mais qui est, pour l'instant, perdu.

De ce *Šarḥ* a été composé un commentaire (*taʿlīq*), œuvre du sayyid Mānkḍīm (m. 425/1034). C'est l'ouvrage qu'a publié ʿUṭmān sous le titre de *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, mais dont le titre correct, tel qu'il apparaît sur plusieurs manuscrits, devrait être : *Taʿlīq Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*.

Environ un siècle plus tard (aux alentours de 500 H.), a été composé un second commentaire (*taʿlīq*) du même *Šarḥ*, fortement inspiré du précédent : celui d'Is-māʿīl b. ʿAlī al-Farrāzādī (ms. de Ṣanʿā, kalām 73).

Enfin, environ trois siècles après Mānkḍīm (vers 700-750 H.), al-Qāsim b. Aḥmad al-Muḥallī écrit à son tour un commentaire du *Taʿlīq Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* de Mānkḍīm (ms. de Milan, Ambros. F 192).

* * *

Mais — nous revenons maintenant au point de départ — qu'était donc ce *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* de ʿAbd al-Ġabbār? C'est la deuxième grande question.

Faisons d'abord justice d'une légende accréditée par Griffini (l'auteur du premier catalogue de l'Ambrosienne, cf. *RSO* IV, 1022-1023), reprise par Brockelmann (*GAL* Suppl. I 315), et malheureusement aussi par Sezgin (*GAS* I 562), selon laquelle le *Šarḥ* serait un commentaire, par ʿAbd al-Ġabbār, d'une *ʿaqīda* zaydite, *al-Ḥamsat al-uṣūl* de l'imām al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī. Cette hypothèse a été, à juste titre, rejetée par ʿUṭmān (*ŠUH* 27, 7-11), sans preuves suffisantes, cependant. Madelung, lui, a bien vu — et pour cause — l'erreur de Griffini et Brockelmann, mais s'est contenté de la signaler dans une courte note (*Der Imām* 182, n. 204), qui a manifestement échappé à Sezgin.

Il suffit pourtant, pour être convaincu, de lire le très court texte des *Ḥamsat al-uṣūl*, tel qu'il a été publié par Griffini lui-même (*RSO* VII 605-606). On y voit

que, des « cinq principes » qui y sont énoncés, seuls les trois premiers correspondent vraiment aux cinq principes du *Šarḥ*, qui sont, eux, les fameux cinq principes muʿtazilites (*tawḥīd*, *ʿadl*, *waʿīd*, *manzila*, *amr bi-l-māʿrūf*). Madelung a traduit ce texte (en allemand) (*Der Imām*, 103-104). Mais je ne crois pas inutile de le traduire à nouveau ici (en français), pour les besoins de la démonstration.

« Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux.

« ʿAlī b. ʿĀmir rapporte qu'al-Qāsim b. Ibrāhīm — sur lui la prière de Dieu — a dit : « Quiconque ne connaît pas, dans la religion de l'islam, cinq principes, celui-là est dans l'erreur et l'ignorance.

« Le premier de [ces principes] est que Dieu — louange à Lui — est unique. « Nulle chose ne Lui est semblable » (42, 11), au contraire, Il est « créateur de toute chose » (6, 102). « Il saisit les regards, mais les regards ne Le saisissent point, Lui, le Subtil, l'Informé » (cf. 6, 103).

« Le second de ces principes est que Dieu — louange à Lui — est juste et non injuste. « Il n'impose à toute âme que sa capacité » (2, 286), Il ne la punit que pour son péché. Il n'empêche personne de Lui obéir, au contraire, Il le lui ordonne. Il n'induit personne à Lui désobéir, au contraire, Il le lui interdit.

« Le troisième de ces principes est que Dieu est véridique dans la promesse et la menace. Il récompense « le poids d'un atome de bien », et Il récompense « le poids d'un atome de mal » (cf. 99, 7-8). Celui qu'Il conduit à la récompense, celui-là y demeure à tout jamais et éternellement, aussi éternellement que celui qu'Il conduit au châtement, lequel ne prendra jamais fin.

« Le quatrième de ces principes est que le glorieux Coran est décision claire ⁽¹⁾ et « voie droite »; qu'il ne peut y avoir sur lui divergence et désaccord; et que la Sunna de l'Envoyé de Dieu — sur lui prière de Dieu et salut —, c'est ce qui est mentionné et signifié dans le Coran.

« Le cinquième de ces principes est que le maniement des richesses, dans les activités commerciales et lucratives, en un temps où l'on enfreint les lois, et où l'on vole ce que Dieu a attribué aux veuves, aux orphelins, aux aveugles, aux infirmes et à tous les faibles, ne saurait être licite et autorisé de la même façon que dans un temps de gouvernants justes et bienfaisants, et qui appliquent les lois du Miséricordieux.

« L'ensemble de ces cinq principes, nul des assujettis ne doit les ignorer, tous doivent les connaître. »

⁽¹⁾ *Faṣl muḥkam*. Je ne pense pas que *faṣl* puisse signifier ici « compréhensible » (*verständlich*), en dépit du rapprochement (qu'a

dû faire Madelung) avec Coran 11, 1 : *uḥkimat tumma fuṣṣilat* (cf. *Der Imām*, 125).

Je ne commenterai pas ce texte — Madelung l'a fait longuement (*Der Imām*, 104-152). Il suffit que l'on ait vu que les deux derniers principes ici énoncés diffèrent sensiblement de ceux qui terminent traditionnellement la liste des cinq principes mu'tazilites. Le quatrième n'évoque en rien la question des noms et des statuts, et de la « situation intermédiaire ». Quant au cinquième, on y reconnaît certes le thème du *amr bi-l-ma'rūf*, en relation avec le problème de l'imâmât, mais dans des termes qui rappellent beaucoup plus la revendication proprement chi'ite d'une ère de justice succédant à l'iniquité des temps présents. Mānkdīm lui-même, bien que zaydite, ne traite aucunement, dans la cinquième section de son *Ta'liq*, de ce qui préoccupe ici l'imâm al-Qāsim.

Il est donc clair que le *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* de 'Abd al-Ġabbār n'était pas le commentaire de la *ʿaqīda* d'al-Qāsim. Du reste, on ne voit pas pourquoi 'Abd al-Ġabbār aurait choisi de commenter ce texte. Quelque sympathie qu'il ait pu avoir pour la cause 'alide, et si nombreux qu'aient été ses disciples chi'ites, le Qādī l-quḍāt n'a jamais été ni zaydite, ni imâmite (il était šāfi'ite, et professait la légitimité des trois premiers califes). Dans ces conditions, comme le remarque 'Uṭmān, le thème des cinq principes mu'tazilites était par ailleurs quelque chose de suffisamment connu et « rebattu »⁽¹⁾ pour que 'Abd al-Ġabbār n'ait pas besoin de recourir à l'un de ses avatars les plus marginaux.

* * *

Une autre hypothèse — que 'Uṭmān, cette fois, se dit prêt à admettre (*ŠUH* 28, 4-16) — serait qu'il existe une relation entre le *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* et les *Uṣūl* d'Abū 'Alī b. Ḥallād. Mais cela aussi est à exclure.

Abū 'Alī b. Ḥallād⁽²⁾, disciple d'Abū Hāšim, maître — pendant un temps — d'Abū 'Abdallah al-Baṣrī⁽³⁾ et d'Abū Ishāq b. 'Ayyāš⁽⁴⁾ (qui furent eux-mêmes

(1) Des ouvrages portant le même titre sont attribués, indique 'Uṭmān, à Abū l-Huḍayl et Ġa'far b. Ḥarb.

(2) Sur ce personnage, cf. *Fihrist*, Flügel, 174; 'Abd al-Ġabbār, *Faḍl al-i'tizāl*, 324; Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt*, 105.

(3) Cf. *Faḍl al-i'tizāl*, 325, 10-11; Ibn al-Murtaḍā, 105, 11-12. Selon Ibn al-Nadīm, cependant, Abū 'Abdallah n'aurait été que le compagnon (*ṣaḥāba*) d'Ibn Ḥallād (174, 27-28).

(4) *Faḍl* 328, 11-12; Ibn al-Murtaḍā 107, 11.

les maîtres de ʿAbd al-Ġabbār), est connu avant tout comme l’auteur d’un *K. al-Uşūl*, qui paraît avoir joui d’une grande réputation, ainsi que d’un *K. al-Šarḥ*, qui, selon toute apparence, était précisément un commentaire de ces *Uşūl*.

L’hypothèse avancée par ʿUṭmān se fonde sur une phrase de Ġuşamī, dans sa notice relative à Abū l-Ṭayyib al-Ĥālīdī. Ġuşamī rappelle d’abord ce que rapporte ʿAbd al-Ġabbār dans le *Faḍl al-iʿtizāl* : Ibn Ḥallād était sur le point d’achever (ʿ*alā itmām*) son *K. al-Šarḥ* quand, étant venu à Bašra, il rencontra al-Ĥālīdī, lequel était de conviction murġiʿite. C’est pour cette raison qu’Ibn Ḥallād aurait placé en tête ⁽¹⁾ du *Šarḥ* la section relative au *waʿid*. Ġuşamī ajoute alors — mais ceci n’est pas dans le *Faḍl*, ni dans les *Ṭabaqāt* d’Ibn al-Murtaḍā — : « [Ibn Ḥallād] mourut sans avoir achevé le *Šarḥ*. Par la suite, le Qāḍī l-quḍāt dicta le complément (*takmila*) ». Et de fait, Ġuşamī cite, dans la bibliographie de ʿAbd al-Ġabbār, un *Takmilat al-šarḥ (Faḍl 368, 4-5)* ⁽²⁾. C’est pourquoi ʿUṭmān n’exclut pas la possibilité qu’une partie du *Šarḥ al-uşūl al-ḥamsa* soit d’Ibn Ḥallād, à moins, dit-il, que ʿAbd al-Ġabbār ait recommencé depuis le début ce qu’avait entrepris son prédécesseur : ce qui impliquerait de toute façon que les *Uşūl*, objet du commentaire, soient bien ceux d’Ibn Ḥallād.

A l’encontre de cette hypothèse, on pourrait déjà arguer précisément de cette bibliographie du Qāḍī l-quḍāt dans Ġuşamī, où la *Takmilat al-šarḥ* (l. 5) est citée comme un ouvrage autre que le *Šarḥ al-uşūl al-ḥamsa* (l. 2) (sans compter un *Šarḥ al-uşūl*, l. 3, encore différent des deux précédents). Cela, cependant, n’interdit pas de supposer qu’après avoir achevé le commentaire (quasi terminé, nous dit-on) entrepris par Ibn Ḥallād, ʿAbd al-Ġabbār ait à son tour composé un commentaire de ces mêmes *Uşūl* d’Ibn Ḥallād, et que ce commentaire soit justement notre *Šarḥ al-uşūl al-ḥamsa*.

Mais ici aussi nous avons le moyen de trancher. Si le texte même des *Uşūl* d’Ibn Ḥallād n’a pas été retrouvé, nous en connaissons très exactement le plan. Or ce plan diffère considérablement de celui suivi par ʿAbd al-Ġabbār (et, du même coup, par Mānkḍīm).

⁽¹⁾ ? (*qaddama*). En vérité, je ne vois pas comment, alors qu’il était sur le point d’achever son livre, Ibn Ḥallād a pu décider de commencer par telle ou telle question.

⁽²⁾ ʿAbd al-Ġabbār, dans sa propre bibliographie du *Muġnī* (XX b 258, 12), mentionne un *Tahḍīb al-šarḥ*.

Là encore, je ne fais que développer un point déjà signalé par Madelung (*Der Imām*, 181).

Il existe en effet, on le sait, un commentaire éloigné des *Uṣūl* d'Ibn Ḥallād, intitulé *Ziyādāt šarḥ al-uṣūl*, et qui a pour auteur principal (en réalité, il s'agit plutôt d'une superposition de commentaires, cf. plus loin) l'imām zaydite Abū Ṭālib al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq, frère et successeur de l'imām al-Mu'ayyad bi-llah. Ce texte est conservé dans un ms. de Leiden (Or. 2949)⁽¹⁾. Que l'auteur du « livre » (*al-kitāb*) qui fait l'objet du commentaire est bien Ibn Ḥallād, cela est attesté en deux endroits, et de la façon la plus nette : en 170 b 20 (*alā l-waḡhi llaḏī dakarahu l-šayḥ Abū 'Alī b. Ḥallād fī l-kitāb*)⁽²⁾, et en 204 b 15-16, au début de l'appendice relatif au problème de l'imāmat (*lammā faragū 'an taḥṣil ziyādāt šarḥ al-uṣūl li-l-šayḥ Abī 'Alī b. Ḥallād*).

Or voici le plan de ces *Ziyādāt* — dont nous avons toutes raisons de supposer que, comme tout commentaire, elles suivent le plan de l'ouvrage de base.

[الكلام في حدوث الأجسام]	1 (1 b)
باب في إثبات الأعراض	2 (4 a 10)
باب في أن الجسم لا ينفك من الأعراض	3 (14 a 1)
باب في حدوث الأعراض	4 (25 a 1)
باب في إثبات المحدث	5 (32 a 11)
باب الصفات ⁽³⁾	6 (38 a 11)
باب آخر في الصفات ⁽⁴⁾	7 (47 b 8)
باب في التشبيه ⁽⁵⁾	8 (66 b 17)
باب في نفى الرؤية	9 (73 a 12)
باب في نفى الإثنين	10 (82 a 19)
باب الرد على [المحسوس والثبوتية]	11 (85 b 9)
باب الرد على النصارى	12 (89 b 10)
باب الرد على البراهمة والكلام في النبوات	13 (93 b 14)

(1) Cf. Sezgin I 624.

(2) Madelung commet donc une légère erreur en affirmant que, dans le commentaire même des *Uṣūl*, Ibn Ḥallād n'est jamais nommé (*Der Imām*, 181, premières lignes).

(3) Où l'on démontre que Dieu est puissant,

savant, vivant, percevant, existant, éternel.

(4) Que Dieu possède chacune de ces qualifications du fait de Son essence, et non du fait d'une entité (*ma'nā*).

(5) Que Dieu n'est pas un corps, ni un accident.

باب الكلام على اليهود ⁽¹⁾	14	(113 b 13)
باب الكلام على الكلامية ⁽²⁾	15	(117 b 15)
باب الإرادة	16	(138 a 6)
باب التعديل والتجوير ⁽³⁾	17	(150 a 5)
باب آخر في التعديل والتجوير ⁽⁴⁾	18	(162 a 14)
باب آخر في التعديل والتجوير ⁽⁵⁾	19	(165 b 12)
باب خلق الأفعال	20	(169 a 4)
باب الاستطاعة	21	(177 a 9)
باب الوعيد	22	(182 b 16)
باب الخروج عن النار والشفاء	23	(199 b 2)
باب الأسماء والأحكام	24	(200 b 5)
باب في الآجال	25	(201 b 16)
باب الأرزاق	26	(202 b 7)
باب القضاء والقدر	27	(203 b 11)
تم الكتاب		204 b 8
المختصر في الإمامة		204 b 9
تم المختصر		214 b 13

La comparaison de ce plan avec celui du *Šarḥ* fait apparaître évidemment des différences considérables, notamment dans la partie centrale, celle qui correspond, chez Mānkḏīm, à la section du *ʿadl* (299-608). Les chapitres que j'ai numérotés ici de 13 à 21 se retrouvent chez Mānkḏīm dans l'ordre suivant : 17. 20. 21. 16. 17/2. 18. 15. 13. 14⁽⁶⁾. On remarquera également que, dans la démonstration de l'adventicité des corps — qui met en œuvre le traditionnel argument des « quatre théorèmes » d'Abū l-Huḏayl (cf. *ŠUH* 95-120) —, le théorème énonçant que le corps ne peut pas exister sans les accidents (*lā yanfakku min al-ʿrād*) est placé ici en seconde position, avant la démonstration de l'adventicité des accidents,

(1) Où l'on démontre la possibilité de l'abrogation des lois divines (*nash al-šarāʿi*).

(2) Sur la nature du Coran : que Dieu n'est pas parlant par une parole éternelle.

(3) Que Dieu ne fait pas le mal; le problème des douleurs (158 a 6).

(4) Si Dieu peut imposer de croire à celui

dont Il sait qu'il ne croira pas.

(5) Sur la signification des versets coraniques où il est dit que Dieu « égare », « dirige », « scelle les cœurs », etc.

(6) Il n'y a pas, chez Mānkḏīm, de chapitre correspondant au chapitre ici numéroté 19.

alors que le *ŠUH* suit l'ordre inverse. Il est donc clair que le *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* n'est pas un commentaire des *Uṣūl* d'Ibn Ḥallād⁽¹⁾.

Cela est d'autant plus certain que, par ailleurs, 'Abd al-Ġabbār a bien composé un commentaire de ces *Uṣūl*⁽²⁾, et que, de cet autre commentaire, d'importants fragments subsistent. Comme l'a noté Madelung, les *Ziyādāt* comportent, en plus du texte initial d'Ibn Ḥallād, trois commentaires superposés, qu'il n'est pas toujours facile de démêler : le premier est précisément le commentaire de 'Abd al-Ġabbār; viennent ensuite des compléments (*ziyādāt*) à ce commentaire, œuvre de l'imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq; enfin, des interventions d'un certain sayyid Abū l-Qāsim, disciple d'al-Nāṭiq, à peu près inconnu par ailleurs⁽³⁾.

Je signale — ou rappelle — à ce propos l'existence d'un autre commentaire des *Uṣūl* d'Ibn Ḥallād (ou plutôt, cette fois, de son propre *Šarḥ al-uṣūl*), dont deux fragments ont été retrouvés. Le premier (ms. Ṣan'ā 193) est ce texte publié par Abū Rīda sous le titre *Fī l-tawḥīd* (Le Caire, 1969). Abū Rīda a montré aisément

⁽¹⁾ Cela ne veut pas dire qu'il n'y a aucune ressemblance entre le *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* et les *Uṣūl* d'Ibn Ḥallād. La matière des deux traités est identique; les arguments, les formules sont semblables; tout cela vient, pour l'essentiel, d'Abū 'Alī et Abū Hāšim al-Ġubbā'i. Dans le *Faḍl*, (319, 15-17), 'Abd al-Ġabbār rapporte une formule des *Uṣūl* d'Ibn Ḥallād (*al-ḡism muḡtami' fī ḥālin yaḡūzu an yakūna fihi muḡtariqan*) qui se retrouve à peu près littéralement chez Mānkdim (*ŠUH* 96, 15-16). En outre, à lire les *Ziyādāt*, il paraît probable que les *Uṣūl* d'Ibn Ḥallād se présentaient sous forme continue de questions et réponses (*in qīla ... qīla lahu ...*), comme ce sera le cas, on va le voir, des *Uṣūl al-ḥamsa* de 'Abd al-Ġabbār. Il y a tout lieu de penser qu'en composant ses *Uṣūl al-ḥamsa*, puis son *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, 'Abd al-Ġabbār a voulu refaire, en mieux, ce qu'avait fait, avant lui, l'auteur des *Uṣūl* et du *Šarḥ*.

⁽²⁾ Cf. la bibliographie de Ġušamī, *Faḍl*

368, 3. L'ouvrage est peut-être à identifier au *Taqrib al-uṣūl* dont parle 'Abd al-Ġabbār dans *Muḡnī* XX b 258, 12.

⁽³⁾ Ġušamī (qui a été son élève) fait allusion à lui dans sa notice sur 'Abd al-Ġabbār (*Faḍl*, 369, 10-11). Son nom complet, d'après un autre passage de Ġušamī (signalé par Madelung), serait Muḡammad b. Aḡmad b. Maḥdī al-Ḥasanī (*Faḍl* 354, 2-3). Son rôle, en fait, ne s'est pas limité — comme l'affirme Madelung — à « rédiger et mettre par écrit » le *K. al-Ziyādāt*. Souvent, certes, il ne fait que rapporter les paroles d'al-Nāṭiq (4 a 20; 6 a 2; 7 a 15; etc.). Mais il arrive aussi que des propos lui soient attribués en propre (*qāla l-sayyid raḡimahu llah*) : cf. 23 a 14; 25 a 4; 28 a 7; etc. La formule *raḡimahu llah* indique du reste qu'il était mort au moment de la rédaction de l'ouvrage, et qu'il faut donc attribuer celle-ci à un personnage plus tardif (cf. encore 70 b 13 : *i'lam anna l-sayyid raḡimahu llah kāna yaḡūlu etc.*).

qu'il s'agissait là d'un commentaire d'un ouvrage d'Abū 'Alī b. Ḥallād (cf. son introduction, 12-14), celui-ci étant nommément désigné, dans le cours du livre, comme le *ṣāhib al-kitāb* (216, 17). Le second fragment a été identifié récemment par Richard Martin (Arizona State University) ⁽¹⁾, dans un manuscrit du British Museum (Or. 8613), où là encore, à trois reprises, Abū 'Alī b. Ḥallād est expressément désigné comme l'auteur du *kitāb* soumis à commentaire (31 b 7-8; 62 b 15; 132 b 6-7). Dans un article à paraître dans le *JAOS*, et dont il a bien voulu me communiquer un manuscrit, R. Martin a montré, d'une part, que les deux textes (Şan'ā 193 et Or. 8613) sont deux fragments d'un ouvrage unique, d'autre part, qu'on y retrouve incontestablement le plan suivi par ailleurs dans les *Ziyādāt* d'al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq, autrement dit le plan des *Uşūl* d'Ibn Ḥallād ⁽²⁾. Ainsi, dans Or. 8613 (85 b 4) comme dans les *Ziyādāt* (117 b 15), la question du Coran vient à la suite de la réfutation des Juifs (sur le *nash' al-şarā'i'*) et porte pareillement le titre de « réfutation des Kullābiyya ». On notera également que, dans le fragment édité par Abū Rīda, la démonstration de l'adventicité des corps par les « quatre théorèmes » présente la même inversion (par rapport à Mānkdim) que les *Ziyādāt* ⁽³⁾. Reste la question de savoir qui est l'auteur de cet autre commentaire. Abū Rīda, et de même R. Martin, croient pouvoir l'identifier à Abū Raşīd al-Nisābūrī. Je pense en réalité qu'il s'agit d'un auteur plus tardif. Je pense d'autre part que le commentaire porte non pas directement sur les *Uşūl* d'Ibn Ḥallād (comme semble le croire Martin), mais sur son *Şarḥ al-uşūl*. Je m'en expliquerai dans un prochain article.

* * *

Ainsi donc, la source du *Şarḥ al-uşūl al-ḥamsa* n'est à chercher ni dans les *Ḥamsat al-uşūl* d'al-Qāsim al-Rassī, ni dans les *Uşūl* d'Abū 'Alī b. Ḥallād. Elle se trouve en réalité chez 'Abd al-Ġabbār lui-même, dans un *Kitāb al-Uşūl al-ḥamsa* qui nous a été conservé par le ms. de la Vaticane Arabe 989, folios X b - XIV a, et que je publie ci-après.

⁽¹⁾ Cette découverte a été signalée par Peters, *God's* ... 24, n. 101.

⁽²⁾ De là, Martin a bien vu, lui aussi, que le *Şarḥ al-uşūl al-ḥamsa* de 'Abd al-Ġabbār

n'a pas de rapport avec les *Uşūl* d'Ibn Ḥallād.

⁽³⁾ AR 61 : *al-kalām fī anna l-ğism lā yaḥlū min al-iğtimā'* etc. AR 169 : *al-qawl fī ḥudūt al-a'rād*.

Cette fois-ci, il n'y a pas de doute : le plan de ces *Uṣūl al-ḥamsa* correspond parfaitement à celui du *ŠUH*, comme on peut le voir par les références que j'ai portées en marge. Je ne vois qu'une exception : dans les *Uṣūl*, la démonstration de l'existence de Dieu, déjà énoncée dans les prolégomènes (comme chez Mānkdim), est répétée plus loin, à la suite de l'exposé des cinq principes (cf. *ŠUH* 122-148), et avant d'en venir aux *ṣifāt* (cf. *ŠUH* 151 s.). Mais c'est là, visiblement, un défaut de plan, que — je suppose — ʿAbd al-Ġabbār aura de lui-même corrigé dans son *Šarḥ*.

Peut-être trouvera-t-on étonnant que ces *Uṣūl al-ḥamsa* ne soient pas mentionnés tels quels (et non par le truchement du *Šarḥ*) dans les bibliographies traditionnelles de ʿAbd al-Ġabbār (Ġušamī et Ibn al-Murtaḍā)⁽¹⁾. Cependant, je ne vois pas ce qui pourrait faire douter de leur authenticité : rien n'y contredit ni la doctrine du Qāḍī, ni sa « manière ». On pourrait être surpris de lui voir employer parfois la première personne du singulier, ce qui, me semble-t-il, n'apparaît jamais dans le *Muġnī* : « Dieu m'a créé vivant, Il m'a donné la puissance », etc. Mais une citation de ʿAbd al-Ġabbār dans le *taʿliq* de Mānkdim montre qu'il en faisait autant dans le *Šarḥ* (*ŠUH* 77, 1-2). Par ailleurs, ce sont bien partout les mêmes arguments, les mêmes formules que dans *ŠUH*.

Cela dit, il y a, entre les *Uṣūl* de ʿAbd al-Ġabbār et le *taʿliq* de Mānkdim, des différences importantes, et significatives, quant au contenu. Tout ce qui est dans les *Uṣūl* se retrouve bien, développé, dans le *taʿliq*; mais l'inverse n'est pas vrai. Autrement dit, les *Uṣūl* n'apparaissent pas comme un résumé du *ŠUH* : ils n'en retiennent — si je puis m'exprimer ainsi, au rebours de la chronologie — que certains éléments, qui y prennent, de ce fait, un relief tout autre. Les thèses majeures du muʿtazilisme sont bien là, mais maints développements théoriques annexes, qui, tout autant, constituent des points essentiels de la doctrine de ʿAbd al-Ġabbār, sont, en revanche, totalement absents. Ainsi, le passage relatif aux *ṣifāt* ne comporte pas la moindre allusion au problème si controversé, et apparemment si fondamental, de savoir si Dieu possède Ses qualifications par Lui-même ou en vertu d'entités; alors que, par ailleurs, ʿAbd al-Ġabbār ne craint pas de répéter, à propos de chacune des qualifications de puissant, savant, vivant, auto-suffisant,

⁽¹⁾ Mais ces mêmes bibliographies ne mentionnent pas non plus, par exemple, le *Taḥṭī dalā'il al-nubuwwa*.

que Dieu la possède « de toute éternité et à jamais » (*fīmā lam yazal wa fīmā lā yazālu*). S'agissant de la création des actes, ʿAbd al-Ġabbār ne dit rien de la querelle du *kasb*. Sur la question de la volonté divine, il n'a pas un mot sur les questions théoriques concernant la nature de la volonté divine (que Dieu est voulant par une volonté sans lieu d'inhérence, etc.) : tout le passage se limite à démontrer que Dieu ne veut pas les actes mauvais, et, sur ce point, le souci d'être bref n'empêche pas ʿAbd al-Ġabbār de consacrer six lignes à la réfutation de l'argument sunnite du *mā šā'a llah kāna*. On notera encore l'importance considérable en proportion donnée à la question du châtement des enfants de païens : à peu près une page entière (sur un total de 18), correspondant à 6 pages du *ŠUH* (sur un total de près de 800!). Sur la question de la prophétie, aucune allusion n'est faite ni à la justification de la prophétie (contre les Barāhima), ni à l'abrogation des lois religieuses (contre les Juifs); en revanche, ʿAbd al-Ġabbār prend le temps d'énumérer les miracles du prophète Muḥammad. Dans le *bāb al-wa'id*, rien qui corresponde aux développements théoriques de *ŠUH* 611-647 sur la nature, les conditions de la récompense et du châtement, etc. : tout le passage concerne la question du châtement des *fussāq* et celle de l'intercession (*šafā'a*), qui, à elle seule, occupe près d'une page (contre 6 seulement dans *ŠUH*).

Un autre trait frappant du texte est l'abondance relative des citations coraniques.

On perçoit donc l'intention de ʿAbd al-Ġabbār dans ces *Uṣūl* : sans modifier ses positions ni son argumentation, il s'en tient cependant aux options fondamentales, et traditionnelles, du muʿtazilisme sur le plan des *uṣūl al-dīn*; il en donne une présentation simplifiée, aisément accessible à un public moyen, dépouillée autant que possible de l'appareil « philosophique » dont il l'entoure ordinairement. Il s'agit en fait d'une *ʿaqīda* muʿtazilite, d'un catéchisme par questions et réponses. On remarquera à cet égard l'importance donnée ici à ce passage des prolégomènes où est énoncée « la somme de ce que doit connaître [le musulman] en fait d'*uṣūl al-dīn* ». Chez Mānkḏīm, ce passage (122-148) a un aspect plutôt secondaire : on ne voit pas trop à quoi il sert. Dans les *Uṣūl*, en revanche, c'est le passage central : après les considérations préliminaires quant à l'existence de Dieu et au raisonnement qui y conduit, ʿAbd al-Ġabbār énonce de façon globale les cinq points du credo muʿtazilite, « ce que tout fidèle doit savoir », pour en faire ensuite la démonstration.

Tel est donc, à n'en pas douter, le texte qui est à la base du *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*. Tout comme Abū 'Alī b. Ḥallād, 'Abd al-Ġabbār a composé un *K. al-Uṣūl*, puis un commentaire de ces *Uṣūl*⁽¹⁾.

Car il y a bien eu deux ouvrages différents. C'est un dernier point qu'il convient encore d'établir.

En effet, dans sa notice sur le ms. du *K. al-Uṣūl al-ḥamsa*, Levi della Vida donne comme titre : *K. (šarḥ) al-uṣūl al-ḥamsa*, le mot *šarḥ* étant ajouté entre crochets. A son tour, Madelung — qui semble pourtant avoir examiné le texte — prétend qu'il s'agit là pour de bon du *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, dont le *ta'liq* de Mānkḏīm serait directement le commentaire (*Der Imām*, 181).

Curieusement, une erreur semblable, mais en sens inverse, est faite par le commentateur de Mānkḏīm, al-Qāsim al-Muḥallī. Pour ce dernier, l'ouvrage de Mānkḏīm serait directement le commentaire des *Uṣūl al-ḥamsa* de 'Abd al-Ġabbār ! C'est du reste ce qu'implique le titre du manuscrit d'al-Qāsim : *kitāb ta'liq al-faqīh [...] 'alā šarḥ al-imām al-mašhūr bi-Mānkḏīm alladī šaraḥa bihi al-uṣūl al-ḥamsa li-qāḏī l-quḏāt 'Abd al-Ġabbār* etc.

Le plus étonnant est qu'une telle confusion devrait être dissipée dès les premiers mots du *ta'liq* de Mānkḏīm, où il est dit en toutes lettres (39, 4-7) : « Le Qāḏī l-quḏāt [...] débute, dans le *Šarḥ*, par la question [qui vient en tête] des *Uṣūl al-ḥamsa*, et dit : Si quelqu'un [te] demande : quelle est la première obligation que t'a imposée Dieu?, répons : le raisonnement qui conduit à la connaissance de Dieu, car Il n'est connu ni par l'évidence contraignante, ni par la vision; il faut donc que nous le connaissions par la réflexion et le raisonnement ». Comme on peut s'en rendre compte, ces premiers mots du *Šarḥ* (au dire de Mānkḏīm) correspondent en effet littéralement aux premiers mots du *K. al-Uṣūl al-ḥamsa*.

Cet exorde, évidemment, fait problème pour al-Qāsim. Voici les explications — compliquées — qu'il donne (2 b 8-15).

⁽¹⁾ Madelung (*Der Imām*, 181), ainsi que Peters (*God's ...*, 13), estiment que le *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* n'est pas un véritable commentaire, pour la raison que, dans la bibliographie de Ġuṣamī, reproduite par Ibn al-Murtaḏā, l'ouvrage n'est pas compté parmi les *šurūḥ*. Mais — si vraiment cette indication

doit être prise au sérieux, ce qui n'est pas sûr — elle peut s'expliquer par le fait que, dans le *Šarḥ*, 'Abd al-Ġabbār commente son propre ouvrage, à la différence des autres commentaires (qui concernent des traités d'Abū l-Qāsim al-Balḥī, Abū Hāšim, Abū 'Alī b. Ḥallād, etc.).

« Il (Mānkdīm) dit : « Le Qāḏī débute, dans le Commentaire (*fi l-Šarḥ*) ». On peut poser une question à ce sujet, et dire : le sayyid [Mānkdīm] se propose précisément de commenter les *Uşūl*, et non de commenter leur commentaire. Pourquoi donc dit-il : « dans le Commentaire » ? Il devrait dire : « dans les *Uşūl* ».

« La réponse à cela est qu'on peut faire quatre hypothèses. 1° Le commentaire du Sayyid est un abrégé du commentaire du Qāḏī, et donc il se fonde (? *ta'allaqa*) sur le commentaire du Qāḏī comme il se fonde sur les *Uşūl* eux-mêmes. 2° Le discours du Qāḏī, au début de son commentaire, commençait en effet par cette question; comme le Sayyid commente à son tour les *Uşūl*, il commence lui aussi son commentaire par cette question, par imitation du Qāḏī et admiration pour sa parole. 3° Quand le Qāḏī commentait les *Uşūl*, lorsqu'il enseignait ou qu'il dictait pour qu'on apprenne par cœur, il commençait par cette question, et c'est pourquoi le Sayyid la mentionne. 4° Par *al-Šarḥ*, il veut dire les *Uşūl* eux-mêmes; il les appelle *šarḥ*, parce que tout discours exprimant quelque idée que ce soit peut être appelé *šarḥ*; de la même façon que les gens de science disent, dans leurs ouvrages : *qad šarahñāhu* (nous avons expliqué cela), *qad maḏā šarḥuhu*, même si les livres en question ne sont pas des *šurūḥ* d'abrégés différents d'eux. »

Or il n'y a pas de doute que le *ta'liq* de Mānkdīm porte sur le *Šarḥ al-uşūl al-ḥamsa*, et que ce *Šarḥ* diffère du *K. al-Uşūl al-ḥamsa* conservé dans le ms. du Vatican. L'erreur d'al-Qāsim est d'autant plus surprenante que, manifestement, il connaissait l'existence — mais non, il est vrai, le texte même — du *Šarḥ* de ‘Abd al-Ġabbār.

Certes, nous n'avons pas le texte du *Šarḥ*. Mais Mānkdīm y fait maintes références, en donne de nombreuses citations, que l'on peut supposer littérales. Il est aisé de voir que ces références et citations renvoient non pas aux *Uşūl*, mais à quelque chose d'autre, qui est évidemment le *Šarḥ*. Ainsi, nous avons la preuve que, dans le *Šarḥ*, ‘Abd al-Ġabbār traitait du problème de l'origine des qualifications divines (cf. *ŠUH* 195, 12-13 et 200, 17-18) ou de celui de l'abrogation des lois religieuses (576, 7), alors que l'un et l'autre, on l'a vu, sont passés sous silence dans les *Uşūl*. En ce qui concerne les citations, elles sont innombrables (39, 11; 42, 19; 48, 3; 51, 15; 55, 12; etc.); on voit bien qu'elles ne sont pas tirées des *Uşūl*.

* * *

Faisons maintenant une récapitulation générale. Si nous excluons les *Ḥamsat al-uşūl* de l'imām al-Qāsim, qui, en réalité, n'ont rien à faire ici, nous avons deux

chaînes d'*uṣūl* et de *ṣurūḥ*, qui partent, l'une, d'Abū ʿAlī b. Ḥallād, l'autre, de ʿAbd al-Ġabbār.

1. Abū ʿAlī b. Ḥallād a composé un *K. al-Uṣūl*, puis un commentaire de ces *Uṣūl*, connu en général, me semble-t-il, sous le simple nom d'*al-Šarḥ*. Nous n'avons ni l'un ni l'autre de ces deux textes. Je pense (j'y reviendrai une autre fois) que les mss. Ṣanʿā 193 (le *Fī l-tawḥīd* d'Abū Rida) et Or. 8613 du British Museum (identifié par R. Martin) sont des commentaires du *Šarḥ* d'Ibn Ḥallād.

ʿAbd al-Ġabbār, quant à lui, a composé un commentaire des *Uṣūl* d'Ibn Ḥallād, connu sous le nom de *Šarḥ al-uṣūl*, et dont subsistent d'importants fragments dans les *Ziyādāt šarḥ al-uṣūl* d'al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq (ms. Leiden Or. 2949).

2. ʿAbd al-Ġabbār a composé par ailleurs, indépendamment d'Ibn Ḥallād, un *K. al-Uṣūl al-ḥamsa*, (ms. Vatican Arabe 989), publié ci-après; puis un commentaire de ces *Uṣūl*, intitulé *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, dont le texte est, pour le moment, perdu.

De ce *Šarḥ* a été composé un premier commentaire (*taʿlīq*), œuvre du sayyid zaydite Mānkḏīm : c'est le texte publié par ʿUṭmān; puis un second, fortement inspiré du précédent, celui d'Ismāʿīl al-Farrāzādī (ms. Ṣanʿā kalām 73).

Enfin, du *Taʿlīq* même de Mānkḏīm, a été composé un nouveau commentaire, œuvre d'al-Qāsim al-Muḥallī (ms. Milan, Ambros. F 192).

* Note sur le texte arabe du *K. al-Uṣūl al-ḥamsa*:

Les chiffres romains indiquent les pages du manuscrit.

Les chiffres arabes renvoient aux passages correspondants du *Taʿlīq* de Mānkḏīm, éd. ʿUṭmān, Le Caire, 1965.

Ce texte est publié avec la bienveillante autorisation de la *Biblioteca Apostolica Vaticana*, que je remercie.

كتاب الأصول الخمسة

للقاضي العلامة عبد الجبار
رحمة الله عليه ورضوانه

بسم الله الرحمن الرحيم

- (39,5) إن قيل : ما أول ما أوجب الله عليك ؟
 فقيل : النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى ، لأنه لا يُعرف ضرورة ولا بالمشاهدة فيجب
 أن يعرف بالتفكير والنظر .
 فان قيل : ولم قلت إن ذلك واجب ؟
 قيل له : لأننا نخشى إن لم نعرفه أن نعصيه فنهلك ، فيجب أن نعرفه لتجنب المعاصي
 ونفعل الطاعات .
- (69,12) فان قيل : ولم صار النظر أول الواجبات ؟
 قيل له : لأن سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى عز وجل .
 ألا ترى أنه لا يحسن أن نصلي ولا نعرف من نصلي له ؟
 فان قيل : فما أول ما أنعم الله عليك ؟
 قيل له : ذلك مما لا أحصيه . وفي الجملة أنه خلقني حيا وأعطاني القدرة والآلة وأكمل
 خلقي وأعطاني الشهوة ومكنتي من أنواع اللذات ثم أمرني ونهاني^(١) لأصيلا إلى درجة
 الثواب وأدخل الجنات . وعند ذلك يلزمني إثباته^(٢) معرفته لأعبده وأشكره وأتبع
 مرضاته وأتجنب معاصيه .
- (87,12) فان قيل : فاذا لزمك النظر في معرفة الله تعالى ففماذا تنظر ؟
 قيل له : في الأدلة .
 فان قيل : ما الأدلة ؟

(١) الأصل : نمانى (؟) . - (٢) الأصل : - و .

قيل له : الأربعة ، حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع . ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بالنظر في حجة العقل ، لأنه متى لم نعرفه وأنه صادق لم نعلم صحة الكتاب والسنة والإجماع .
 (89,4) فان قيل : فما الدليل الذي يؤدي النظر فيه إلى معرفة الله ؟
 قيل له : نفسى وما أشاهده من الأجسام .
 فان قيل : كيف تدل نفسك على الله تعالى ؟
 قيل له : لأنى وجدت نفسى فى حال الكمال ولا يمكننى أن أخلق مثل نفسى ولا مثل بعضى فبأن لا يمكننى فى حال ما كنت نطفة أن أخلق نفسى أولى ، علمت أن لى خالقا مصورا محسنا مخالفا لى وهو الله عز وجل .

فان قيل : وكيف يدل ذلك على الله تعالى ؟
 قيل له : لأنى أعلم أن الأجسام لا تخلو من الحركة^(١) والسكون والاجتماع والافتراق (95,9) وهذه الأشياء محدثة فيجب أن يكون الجسم محدثا إذ لم يتقدم الحوادث .

فان قيل : أخبرنى عن الجملة التى يلزمك معرفتها فى أصول الدين .
 (122,13) قيل له : أصول الدين خمسة التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وهذه أصول عليها مدار الدين ، ومن خالف فيها فهو عظيم الخطأ وربما كفر أو فسق بذلك . فاذا عرفت بهذه الأصول يلزمك أن تعرف من بعد الفقه والشرعيات .

فان قيل : فما التوحيد ؟
 (128,1) قيل له : هو العلم بما تفرد به الله تعالى عز وجل من الصفات التى لا يشاركه فيها أحد من الخلقين . وتفسير ذلك أن تعلم أن لهذا العالم صانعا صنعه وأنه موجود فيما لم يزل وفيما^(٢) لا يزال باق لا يجوز عليه الفناء ، والواحد منا موجود بعد العدم يجوز عليه الفناء . وتعلم أنه قادر فيما لم يزل وفيما لا يزال ولا يجوز عليه العجز . وتعلم أنه عالم فيما لم يزل وفيما لا يزال ولا يجوز عليه الجهل . وتعلم أنه عالم بالأشياء كلها ما كان وما يكون وما لا يكون لو كان كيف كان يكون . وتعلم أنه حى فيما لم يزل وفيما لا يزال ولا تجوز عليه الآفات والآلام^(٣) . وتعلم أنه راءٍ للمرئيات مدرك للمدركات ولا يحتاج إلى حاسة ولا إلى آلة . وتعلم أنه غنى فيما لم يزل وفيما لا يزال ولا تجوز عليه الحاجة . وتعلم أنه لا يشبه الأجسام ولا يجوز عليه

(١) الأصل : الحركات . = (٢) الأصل : - فيما . - (٣) الأصل : الآلات .

ما يجوز عليها من الصعود والهبوط والتنقل والتغير والتركيب والتصوير [...] ^(١) الجارحة والأعضاء . وتعلم أنه لا يشبه الأعراض التي هي ^(٢) الحركات والسكون والألوان والطعوم والروائح . وتعلم أنه واحد في القدم والأولية لا ثاني له وأن كل ما سواه محدث مفعول محتاج مدبر مملوك مربوب . فاذا علمت هذه الجملة كنت عالما بالتوحيد .

(131,8) فان قيل : فأخبرني عن العدل ما هو ؟

قيل له : هو العلم بتنزيه الله سبحانه وتعالى عن كل قبيح وأن أفعاله كلها حسنة . وتفسير ذلك أن تعلم أن جميع أفعال العباد من الظلم والجور وغيره لا يجوز أن يكون من خلقه . ومن أضاف ذلك إليه فقد نسب إليه الظلم والسفه وخرج من القول بالعدل . وتعلم أن الله عز وجل لا يكلف ^(٣) الكافر الإيمان ولم يعطه القدرة عليه وأنه / لا يكلف العبد ما لا يطيق وإنما أتى ^(٤) الكافر في اختياره الكفر من قبل نفسه لا من قبل الله عز وجل وعلا . وتعلم أنه تعالى لا يريد المعاصي ولا يشاءها ولا يرضاهم ولا يختارها بل يكرهها ويسخطها وإنما يريد الطاعات ويرضاهم ويحبها ويختارها . وتعلم أنه لا يعذب أطفال المشركين في النار بذنوب آبائهم لأنه قال : ﴿ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ﴾ ^(٥) ، ولا يعذب أحدا بذنب غيره لأن ذلك قبيح ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . وتعلم أنه لا يجوز في حكمه ، ^(٦) أنه لا ^(٧) يمرض أو يُسقم إلا لينتفعه . وكل من قال خلاف ذلك فقد جوز على الله الظلم ونسب إليه السفه ^(٨) . وتعلم أنه أحسن نظرا لخلقته ^(٩) الذين كلفهم منهم لأنفسهم وأنه قد دلهم على ما كلفهم وبين لهم طريق الحق لنأتيه وبين لهم طريق الباطل لتتوقاه ^(١٠) فمن يهلك لم يهلك إلا عن بينة . وتعلم أن كل نعمة بنا فمن الله عز وجل كما قال تعالى : ﴿ وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ﴾ ^(١١) إما ^(١٢) وصل إلينا من جهته أو من جهة غيره . فاذا عرفت هذا صرت عالما بالعدل .

(134,8) فان قيل : فأخبرني عن الوعد والوعيد ما هما ؟

قيل له : العلم بأن كل ما وعد الله به من الثواب من ^(١٣) أطاعه وتوعد من العقاب من عصاه ^(١٤) فسيفعله لا محالة ، ولا يبدل القول لديه ولا يجوز عليه الخلف في وعده ووعيده

(١) أظن أن هنا في الأصل ثغرة ؛ أو لعل الصواب : وتصوير الجارحة . - (٢) الأصل : بهن (؟) . - (٣) الأصل : + الله . - (٤) الأصل : اتا . - (٥) الأنعام ١٦٤ . - (٦) الأصل : - و ؛ وأكثر الظن أن هنا في الأصل ثغرة . - (٧) الأصل : - لا . - (٨) الأصل : الى السفه . - (٩) الأصل : بخلقته . - (١٠) الأصل : الباطن لتتلقاه . - (١١) النحل ٥٣ . - (١٢) الأصل : ما ا . - (١٣) الأصل : بمن ؟ - (١٤) كذا صححت ، والأصل : وتوعد للعقاب بمن (؟) عصاه .

- (156,11) فان قيل : فما الدليل على أنه تعالى عالم ؟
 قيل له : لأن الأفعال المحكّمة كالكتابة والصناعة^(١) لا تصح إلا من عالم ، وقد صح
 من الله ما يزيد عليها في الإحكام في خلقه الإنسان على عجائب ما فيه من الصنعة فيجب
 أن يكون عالما .
- (161,1) فان قيل : فما الدليل على أنه حي ؟
 قيل له : إن كل من صح أن يقدر ويعلم يجب أن يكون حيا .
- (168,10) فان قيل : فما الدليل على أنه سميع بصير مدرك^(٢) للمدركات ؟
 قيل له : لأنه حي لا آفة به والآفات تستحيل عليه ، وكل من هذه صفته وجب أن
 يكون سميعا بصيرا مدركا للمدركات كما نعقله^(٣) في الشاهد .
- (177,5) فان قيل : فما الدليل على أنه موجود ؟
 قيل له^(٤) : لأنه قادر والمعدوم لا يصح منه الفعل لأنه لا يصح مع عدمه أن^(٥) يتعاقق
 بالمقدور ، فيجب أن يكون موجودا وإلا فتح باب الجهالات الكثيرة .
- (181,10) فان قيل : فما الدليل على أنه قديم ؟
 قيل له^(٦) : لأنه لو كان محدثا لاحتاج إلى من يحدّثه وأدى ذلك إلى ما لا نهاية له ، فيجب
 أن يكون قديما .
- (213,13) فان قيل : فما الدليل على أنه غني لا تجوز عليه الحاجة ؟
 قيل له : لأن من جازت عليه الحاجة واللذة والمنفعة والشهوة فلا بد أن يكون جسما
 مما يجوز عليه الزيادة والنقصان ، والله عز وجل ليس بجسم فيجب أن يكون غنيا .
- (218,15) فان قيل : فما الدليل على أنه ليس بجسم ؟
 قيل له : لأنه لو كان جسما لوجب أن يكون محدثا لأن الجسم لا يخلو من الحوادث ،
 ولكان لا يصلح أن يفعل الجسم كما لا يصح منا أن نفعل الأجسام .
- (233,12) فان قيل : فما الدليل على أنه تعالى لا يرى ؟ /
 قيل له : لأن الله تعالى قال : ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^(٧) وإدراك الأبصار هو الرؤية^(٨) ،
 فيجب أن لا يرى به إلا ما كان في جهة دون جهة وتعالى الله عن ذلك لأن ذلك علامة
 الحدوث . فيجب أن لا يرى جل وعلا بالأبصار ، وإنما يرى بالقلوب والمعرفة والعلم .

(١) أو : الصياغة . - (٢) الأصل : مدركا . - (٣) الأصل : نعمله ؟ - (٤) الأصل : - له . -
 (٥) الأصل : وأن . - (٦) الأصل : - قيل له . - (٧) الأنعام ١٠٣ . - (٨) الأصل : البصر رؤية .

وقوله عز وجل : ﴿وَجُودُهُ يُؤَمِّنُكُمْ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾^(١) تأويلها أن تنتظر ثواب الله تعالى أو تنتظر رحمته على ما روى عن المفسرين حتى يكون موافقا للدليل العقل^(٢) والكتاب .

(278,3)

فان قيل : فما الدليل على أنه واحد تعالى لا ثانى له ؟

قيل له : لو كان معه ثان^(٣) قديم لوجب أن يكون مثله في القدم والقديم يكون قديما لنفسه . فكان يجب أن يكون قادرا لنفسه ، ولو كانا قادرين لأنفسهما لصح أن يريد أحدهما تحريك جسم والآخر تسكينه ، وكان لا يخلو إذا [.]^(٤) ذلك من وجوه ثلاثة : إما أن يوجد مرادهما^(٥) وذلك محال لتضادهما ، أو لا يوجد مرادهما^(٥) وذلك محال لأنه يؤدي إلى ضعفهما ، والإله لا يجوز عليه الضعف . فلم يبق إلا أن يوجد مراد أحدهما ، وذلك يوجب أنه قوى والآخر ضعيف ، والضعيف لا يكون قديما ولا إلها . وثبت أنه عز وجل واحد . ولهذا قال عز وجل : ﴿لَسَوْ كَانَف فففهمسآ آلفهسة ءفإآ آلفه لفسسدتآ﴾^(٦) . وبهذا يبطل قول الثنوية الذين يقولون بالنور والظلمة وأمهما قديمان . وما دللنا به على أن الأجسام محدثة ولها محدث يبطل^(٧) قولهم أيضا . وبهذا يبطل قول النصارى أن^(٨) في الله تعالى ثلاثة أقانيم أب وإبن وروح القدس ، لأننا قد بينا أنه واحد ولأن الواحد في الحقيقة محال أن يكون ثلاثة في الحقيقة .

(302,1)

فان قيل : فما الدليل على أنه تعالى لا يفعل القبيح ؟

قيل له : لأنه عالم بقبح القبائح كلها ويعلم أنه غنى عنها ولا يجوز أن يفعلها ، لأن العالم منا بقبح الظلم^(٩) والكذب إذا^(١٠) علم أنه غنى عنهما^(١١) ولا حاجة إليهما لا يجوز أن^(١٢) يختارهما من حيث كان عالما بقبحهما وغناه عنهما . فيجب إذا كان الله عز وجل غنيا عن كل قبيح غير محتاج إليه أن لا يجوز أن يختاره مع علمه بقبحه . وهذا يوجب أن كل قبيح يقع في العالم فهو من أفعال العباد والله يتعالى عن فعله . وقد نزه الله سبحانه عن ذلك بقوله تعالى^(١٣) : ﴿ومآ آلفه فررفد ظلمآ لفلفبآءف﴾^(١٤) وبقوله تعالى : ﴿فإن آلفه لآ ففظمفمف النسس شفسفئآ﴾^(١٥) . ولو جوزنا أن يفعل القبيح لم نأمن أن يعذب الأنبياء والصالحين ويدخلهم

(١) القيامة ٢٢-٢٣ . (٢) الأصل : العقل . (٣) الأصل : ثانى . (٤) هنا في الأصل : ال اد ؟ ولعل الصواب : إذا كان كذلك . (٥) الأصل : مراديهما . (٦) الأنبياء ٢٢ . (٧) الأصل : بطل . (٨) الأصل : - أن . (٩) يكرر الأصل : قبيح الظلم . (١٠) الأصل : وإذا . (١١) الأصل : عنها . (١٢) الأصل : لا أن يجوز . (١٣) الأصل : + الله . (١٤) غافر ٣١ . (١٥) يونس ٤٤ .

النار ، ولا نأمن أن يكون كلامه كذبا وأمر^{١١} باطلا ، ولأوجب ذلك أن لا نثق بوعدده ووعيده . ولا نأمن أن يُدخل الأنبياء النار ويدخل الأعداء^{١٢} والكفار الجنة ، ومن كان هذا سبيله لم تلزمنا طاعته لأننا لا نأمن من شره وأن يبلغنا في طاعته كل مبلغ^{١٣} . ويجب أن يجوز أن يبعث الله إلى العباد من^{١٤} يدعوهم إلى الكفر والضلال ويُظهر عليه^{١٥} المعجزات والأدلة ، لأنه إذا جاز أن يفعل القبيح فما الذى يمنع أن يفعل ذلك كله ؟ وهذا القول يؤدي إلى أن لا نثق بكتاب ولا سنة ولا نعرف شريعة . ويؤدي إلى أن لا نأمن أن يكون ما نحن عليه ضلال وما عليه الكفار حق . ومن بلغ هذا المبلغ فقد فحش خطأه وعظم أمره .

(332,8) فان قيل : فما الدليل على أن أفعال العباد ليست بمخلوقة لله تعالى وأنها من أفعالهم بعلمه ؟ قيل له^{١٦} : لو كانت فعلا لله لما حسن أن يأمر بحسنها وينهى عن قبيحها وأن يمدح على الطاعة ويثيب عليها ويذم على فعل المعصية ويعاقب عليها ، كما لا يحسن أن يأمر بأفعاله^{١٧} فينا كاللون^{١٨} والهئية والصحة والمرض أو ينهى عن ذلك أو يذم عليه . وأيضا فلو كان الله عز وجل يفعل أفعالنا لما وقعت بحسب قصودنا ودواعينا^{١٩} . وأيضا فان الحكيم لا يجوز أن يخلق سب نفسه وشتمه وسوء الثناء عليه ، فكيف يقال إن كل سب وسوء الثناء عليه من فعله ؟ وأيضا من فعل الظلم والجور وجب أن يكون ظلما و^{٢٠} جائرا ، فلو كان الله عز وجل تعالى فعل الظلم لكان ظلما كما أنه لو فعل العدل لكان^{٢١} عادلا ، وهذا كفر من قائله .

وقوله تعالى : ﴿ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ﴾^{٢٢} ، وقوله : ﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ﴾^{٢٣} ، وقوله : ﴿ صَنَعَ اللَّهُ الَّذِي اتَّقَىٰ كُلَّ شَيْءٍ ﴾^{٢٤} ، يدل على أن هذه الأفعال القبيحة لا يخلقها الله تعالى وأنها من أفعال العباد وبذلك يستحقون عليها الذم والعقوبة . فكيف يجوز أن يخلق الله تعالى الضلال فيهم ثم يعاقبهم ، فيقول : لم كفرتم ؟ وهل هذا إلا بمنزلة من^{٢٥} يأمر غلامه بفعل ثم يعاقبه عليه^{٢٦} ؟ وهذا بين الفساد .

(396,7) فان قيل : فما الدليل على أن القدرة قبل الفعل ؟

قيل له : لأنها لو كانت مع الفعل لوجب أن لا يقدر الكافر على الايمان ، ولو لم يقدر عليه لم يحسن من الله تعالى أمره^{٢٧} ، لأن الله تعالى لا يكلف العباد ما لا يطيقون ، لقوله

- (١) الأصل : أمر . - (٢) الأصل : الأعلى . - (٣) كذا في الأصل : والمعنى غير واضح . - (٤) الأصل : أن . - (٥) الأصل : عليهم . - (٦) الأصل : فإن قيل . - (٧) كذا صححت ، والأصل : قلنا (؟) لا يحسن بسائر (؟) أفعاله . - (٨) الأصل : اللون . - (٩) الأصل : دعواينا . - (١٠) الأصل : أو . - (١١) الأصل : كان . - (١٢) الملك ٣ . - (١٣) السجدة ٧ . - (١٤) النمل ٨٨ . - (١٥) الأصل : من أن . - (١٦) لعل هنا في الأصل ثغرة . - (١٧) الأصل : أجره ؟

تعالى : / ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۗ ﴾^١ و ﴿ إِلَّا مَا آتَاهَا ۗ ﴾^٢ . ولو جاز أن يكلف XII a العباد ما لا يطيقونه بلجاز أن يكلف العاجز الفعل والزمن العدو والضرير نقط المصحف على وجه الصواب ويكلفنا صعود السطح من غير سلم ، وكل ذلك واضح البطلان . فثبت أنه لا يكلف أحدا من عبادته إلا ما يقدر عليه ، وأن الكافر قادر على الإيمان والكفر وإنما أتى من قبل نفسه في فعل الكفر^٣ فهو اختياره^٤ . كما أنا إذا أعطينا رجلا سكيناً يستعملها في منافع فقتل نفسه بها فالذى أعطاه السكين قد أحسن إليه وهو مسمى إلى نفسه من استعمال السكين فيما يضره ولم يستعمله فيما ينفعه ، كذلك الكافر أعطاه القوة واستعملها في هلاك نفسه ولم يستعملها في الإيمان فهو الذى أهلك نفسه وأساء إليها . ومما يدل على أنه لا يكلف العبد ما لا يطيقه أنه لا يجوز أن يأمر من لا مال له بالزكاة لأن الزكاة لا تصح بلا مال ، وكذلك لا يأمر العبد بالإيمان وهو لا يقدر عليه لأن الإيمان لا يصح إلا بالقدرة . ومما يدل على أن القدرة متقدمة للفعل أن الآلة التى يقع بها الفعل يجب كونها متقدمة كاليد والرجل ، وكذلك القدرة .

فان قيل : فما الدليل على^٥ أن الله تعالى لا يريد المعاصى ، وما أنكرتم أن كل شيء (459,9) يقع فى العالم فيإرادة الله ومشيتته؟

قيل له : لأننا نقول إن كل ما أمر به عز وجل من العبادات^٦ ففعل^٧ أرادته وشأه ورضيه ، وكل ما نهى عنه من المعاصى فعل^٨ كرهه وسخطه وعابه وذمه وتوعد عليه بالعقاب . والدليل على ذلك أن الحكيم لا يجوز أن^٩ يأمر بما يكرهه وينهى عما يريد ، فقد أمر الله تعالى بالإيمان فيجب أن يكون مريدا له ، ونهى عن الكفر فيجب أن يكون كارها له . وقد قال تعالى : ﴿ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ۗ ﴾^{١٠} ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۗ ﴾^{١١} وقال تعالى بعد ذكره عدة المعاصى : ﴿ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ۗ ﴾^{١٢} . ويدل على ذلك أن الحكيم لا يريد أن يفعل القبيح لأن إرادة القبيح قبيحة ومشيتة السفه سفه كما إرادة الحكمة^{١٣} حكمة ، فإذا كان الله أحكم الحاكمين علمنا أنه لا يريد السفه . وكيف يجوز أن يريد شتم نفسه وسوء الثناء عليه ، وكيف يقال إن^{١٤} كل فساد أو ظلم قد وقع فى^{١٥} العباد فهو قد أرادته؟

(١) البقرة ٢٨٦ . (٢) الطلاق ٧ . (٣) يكرر الأصل من بعد : من قبل نفسه . (٤) يكرر الأصل من بعد : وفعل الكفر اختياره . (٥) الأصل : - على . (٦) الأصل : العباد . (٧) الأصل : أنه . (٨) غافر ٣١ . (٩) الذاريات ٥٦ . (١٠) الإسراء ٣٨ . (١١) الأصل : الحكيم . (١٢) الأصل : - إن . (١٣) لعله : من .

(466,6) فان قيل : لو وقع في العالم ما لا يريد له لوجب ضعفه .
 قيل له : أليس في العالم ما لا يأمر به بل ينهى عنه ولم يدل على ضعفه ؟ وكذلك يقع
 في العالم ما لا يريد له بل يكرهه ولا يوجب ذلك ضعفه . ولو جاز أن يريد الكفر لوجب
 أن يكون الكافر قد فعل ما أراده الله كالمؤمن ، ولو كان كذلك لكان محسنا كما أن العبد
 إذا فعل ما أراده المولى فهو محسن . وهذا يوجب أن لا يعاقب الكافر وأن يدخل الجنة
 كالمؤمن لأنه^(١) فعل ما أراده الله تعالى كما فعل المؤمن أيضا . فقد نهى الله عز وجل عن
 المعاصي ، فلا يجوز أن ينهى الحكيم عما يريد كما لا يأمر بما يكرهه . وأيضا فلو جاز أن يقال
 إن الله يريد المعاصي لجاز أن يقال إنه يحبها ويرضاها وقد أتى في قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَرْضَى
 لِعِبَادِهِ السُّكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ ﴾^(٢) .
 (469,5) فان قيل : إن الناس يقولون : « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » . فيجب أن يكون
 كل شيء هالكا كائنا^(٣) بمشيئته .

قيل له : ليس قول بعض الناس حجة . ولو جاز الاحتجاج بقولهم هذا^(٤) لجاز الاحتجاج
 بقولهم : « لا مردّ لأمر الله » على أن ما أمر به لا يجوز أن يُردّ ، وقد ثبت أن الكفار يردّون
 أمر الله . فتأويل ذلك : لا مردّ لما يفعله . كذلك تأويل قولهم^(٥) « ما شاء الله كان » : ما شاء
 الله أن يفعله فلا بد من كونه .

(477,8) فان قيل : فما قولكم في تعذيب أطفال المشركين ، أتميرونه على الله تعالى ؟
 قيل له : معاذ الله أن يجوز عليه ذلك ، لأنه ظلم وسفه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا .
 ويدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾^(٦) ، وقال : ﴿ لَتُجْزَى^(٧)
 كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى ﴾^(٨) ، و : ﴿ لَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ﴾^(٩) .
 وقال : ﴿ مَا كُنَّا مُعَدِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾^(١٠) ، والطفل لا يبعث إليه
 الرسل^(١١) . وقال النبي صلى الله عليه وآله : « رُفِعَ الْقَلَمُ مِنْ ثَلَاثَةٍ ، عَنِ النَّائِمِ حَتَّىٰ يَسْتَيْقِظَ
 وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّىٰ يَبْلُغَ وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّىٰ يَفِيْقَ » . ومن رفع عنه القلم لا ذنب له فيعذب
 عليه . وأيضا فان العذاب لا يحسن إلا لمن أذنب كما يعاقب في الشاهد من أساء ، والطفل
 لا ذنب له فكيف يقال إن الله عز وجل يعاقبه ؟

(١) الأصل : لأن . (٢) الزمر ٧ . (٣) الأصل : هالك كائن . (٤) الأصل : همد ؟ - (٥) صححت
 والأصل : يول الى قوله . (٦) الأنعام ١٦٤ ، الإسراء ١٥ ، الخ . (٧) الأصل : ولتجزى . -
 (٨) طه ١٥ . (٩) الأنعام ١٦٤ . (١٠) الإسراء ١٥ . (١١) كذا في الأصل ، وفوق الكلمة :
 الرسول .

فان قيل : يعاقبه بذنب أبيه .
 قيل له : لا يجوز أن يعذب أحد بذنب غيره ، كما لا يحسن أن يعاقب الرجل ويضرب
 بما^(١) أساء غيره وما ظلم .
 فان قيل : أليس الله قال : ﴿ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴾^(٢) ؟
 قيل له : إنه^(٣) عز وجل أراد أنهم لا يلدون إلا من إذا بلغ صار فاجرا كفارا ولم يرد
 أنه في حال ما يلدوا بهذه الصفة .
 فان قيل : أليس الأطفال في الدنيا حكمهم حكم آبائهم في الكفر؟ فهلا كان حكمهم
 في الآخرة وفي العقاب حكم آبائهم ؟
 قيل له : لو جاز ما قتله^(٤) لجاز أن يقال إذا زنى أن^(٥) يجلد هو وإذا قتل أن يقتل هو لأن
 حكمه حكم أبيه ! فاذا لم يصح ذلك بطل ما قتله . وإنما حكمه حكم أبيه في غير العقاب ،
 وأما في العقوبات / فمعاذ الله !

XII b

فان قيل : فهذه الأسقام والأمراض^(٦) فعلها الله تعالى لتعويضهم عليها أم لا ؟
 (485,13)
 قيل له : إنه عز وجل إذا مرض^(٧) فانه يعوض على ذلك بمنافع هي أكثر منه في الآخرة ،
 ولولا ذلك لما حسن منه أن يمرض البهائم والأطفال كما لا يحسن منا^(٨) أن نستأجر أجيورا
 ونتعبه ولا نعطيه الأجرة .

فان قيل^(٩) : أفىكون في هذه الأمراض اعتبار^(١٠) للمكلفين ومصلحة لهم ؟
 قيل له : نعم ، لأن الرجل إذا مرض كان أقرب إلى أن يتقى المعاصي خوف النار وإلى
 فعل الطاعات^(١١) رغبة في الجنة وعلى هذا الاعتبار قال الله عز وجل : ﴿ أَوْلَا يَرَوْنَ
 أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ ﴾^(١٢) إلى آخره .
 فان قيل : أفنقولون إن الله عز وجل قد دل كل من خلقه على الحق وهداه إلى الدين ؟
 (512,3)
 قيل له : نعم ، والدليل على ذلك أنه إذا كان عز وجل حليما رحيمًا لم يجوز أن يكلفنا إلا^(١٣)
 ويدلنا على ما كلفنا ، ولم يجوز أن ينهانا عن المعاصي إلا وينبهنا لها لكي نتجنبها ولا نفعلمها ،
 لأنه عز وجل يريد صلاحنا^(١٤) فلا بد أن يبين ويدلنا طريق الرشد لنأتيه وطريق الغي لتتوقاه .
 فاذا فعل ذلك ثم أمر العبد وعصى فقد أساء إلى نفسه وهلك عن بيته ، ومتى أطاع فقد

(١) الأصل : ويضربه ما . - (٢) نوح ٢٧ . - (٣) الأصل : + أراد - (٤) الأصل : قلم . - (٥) الأصل :
 - أن ؟ . - (٦) الأصل : - أ . - (٧) الأصل : مرض . - (٨) الأصل : منه . - (٩) الأصل : قال . -
 (١٠) الأصل : اعتبارا . - (١١) الأصل : الطاعة . - (١٢) التوبة ١٢٦ . - (١٣) الأصل : - إلا . -
 (١٤) الأصل : + ومتى فعل ؟ ولعل هنا ثغرة .

أحسن إليه وفاز بالنجاة . والله سبحانه عز وجل محسن إلى جميع المكلفين ممن يؤمن ومن يكفر ، كما أن من قدم الطعام إلى جائعين فأكل أحدهما فقد أحسن إليهما على سوي .
(525,5) فان قيل : أفتقولون إن كل ما بنا من نعمة فهى من الله عز وجل ؟

قيل له : نعم ، أحيانا وأقدرنا وأعطانا الآلات ومكنتنا من^(١) اللذات وأعطانا الصحة والعافية والحواس ورزقنا أنواع الرزق ثم كلفنا ونهانا لكى نعبده وندخل جنات النعيم ، وبهذا كمال النعمة فى الدنيا والدين . فأما ما يصل إلينا من غيره عز وجل من الهبة والعطية والميراث فكله من الله عز وجل ، فان الله هو الذى خلق ذلك وجعلنا بحيث نملك وجعلنا^(٢) حيث يصلح أن نعطي ونهب . فكذلك إن كل نعمة بنا من الله عز وجل .

(530,10) فان قيل : أفتقولون إنه^(٣) قد أنعم الله علينا بأن كلفنا وأمرنا ونهانا وأن الكلام فعله ؟ قيل له : نعم ، لأن الله عز وجل خلق العباد ثم أمرهم ونهاهم وكلفهم كما خلقهم ثم أحسن . كما أن الإحسان محدث فكذلك كلامه محدث . قال تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ ﴾^(٤) ، فوصف الذكر بأنه محدث ، والذكر القرآن لقوله تعالى : ﴿ وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ ﴾^(٥) ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ ﴾^(٦) و﴿ قُرْآنٌ مُّبِينٌ ﴾^(٧) . وقال عز وجل : ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾^(٨) ، والأمر هو القرآن . وقال عز وجل : ﴿ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ ﴾^(٩) ، والحديث لا يكون إلا محدثا . وقال تعالى : ﴿ الرِّكْتَابُ أَحْكَمَاتٌ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلَتْ ﴾^(١٠) ، وهذا^(١١) علامة المحدث . وقال : ﴿ وَمَنْ قَبْلِهِ كِتَابٌ مُّوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً ﴾^(١٢) ، وما وجد غيره قبله فهو محدث . وعلى أن القرآن سور كثيرة وهو عربى ويتنصف ويتجزأ ويستمتع . ولا خلاف بين الأمة أن كل ما سوى الله فهو محدث ، ويجب أن يكون القرآن وسائر كلام الله تعالى غيره . وإن أحدا غيره لا يقدر على مثله ، كما قال تعالى : ﴿ قُلْ لِّسِنِ اجْتِمَاعَاتِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾^(١٣) .

(585,17) فان قيل : أفتقولون إن^(١٤) محمدا صلى الله عليه نبي صادق ؟

قيل له : نعم ، والدليل على ذلك أنه تحدى العرب أن يأتوا بمثل هذا القرآن وهم فى

- (١) الأصل : - من . (٢) الأصل : + يعطينا . (٣) الأصل : - إنه . (٤) الأنبياء ٢ . -
(٥) الأنبياء ٥٠ . (٦) الأصل : إن هذا لذكر . (٧) يس ٦٩ . (٨) الأحزاب ٣٧ . -
(٩) الزمر ٢٣ . (١٠) هود ١ . (١١) الأصل : هذه . (١٢) الأحقاف ١٢ . (١٣) الإسراء ٨٨ . -
(١٤) الأصل : - إن .

نهاية^(١) الفصاحة . وقد علمنا أنهم قد حرصوا على إبطال أمره فلو قدروا على مثل هذا القرآن لأبطلوا أمره . وتخلفوا عنه مع رغبتهم إلى محاربتة ومقاتلته . فلما علمنا أنهم قاتلوا وفارقوا أوطانهم وديارهم دل ذلك على أنهم لم يكن في قدرتهم فعل مثل^(٢) القرآن ، وأن الله عز وجل جعله معجزة لرسوله صلى الله عليه وآله وسلم لنعلم بذلك أنه رسول صادق ، كما علمنا أن إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص معجزة ليعسى ، وكما جعل فلق البحر وقلب العصا معجزة لموسى بن عمران . ويدل على ذلك أنه^(٣) أطعم الجماعة من طعام يسير ، ودعا شجرة فجاءت من غير جاذب ولا دافع ، ووضع يده على ميضأة^(٤) فيها ماء ففار^(٥) من بين أصابعه حتى شرب الناس منه وتوضؤوا ، وسبح الحصى في كفه ، وكل ذلك ليس في مقدور البشر . فثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم نبي صادق ، وأنه يلزمنا أن نقبل منه ما أمرنا به ونهانا عنه ، وأن القرآن كلام الله عز وجل يلزمنا أن نعمل بما فيه .

فان قيل : القرآن آيات مختلفات كيف تعملون بها ؟ مثل قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾^(٦) ، وقال في موضع آخر : ﴿ وَمَا خَسِيفَتْ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ ﴾^(٧) ، وقوله : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ ﴾^(٨) .

قيل له^(٩) : إن القرآن فيه محكم ومتشابه كما قال تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾^(١٠) يجب^(١١) أن تحمل على ما يوافق^(١٢) العقل [. . . .]^(١٣) على الصحيح منه ، فما وافق دليل العقل حكم بصحته وما خالف حمل على ما يوافقه . ولهذا قلنا إن قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ هو

المحكم . / وقوله : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾^(١٤) معناه : وجاء أمر ربك . وقلنا إن قوله : ﴿ وَمَا خَسِيفَتْ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ محكم أنه خلق جميعهم لعبادته ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ ﴾ مجاز والمراد أن مصير أمرهم إلى جهنم . ثم []^(١٥) ما في كتاب الله عز وجل من المتشابه فلا بد أن يكون في الكتاب^(١٦) محكم يدل عليه ،

(١) الأصل : النهاية . (٢) الأصل : مثل فعل . (٣) الأصل : - أنه . (٤) هنا في الأصل في مكان هذه اللفظة بياض ؛ فانظر المعنى ج . ١٦ ص ٤١٣ - ٤١٤ . (٥) الأصل : فارت . (٦) الشورى ١١ . (٧) الذاريات ٥٦ - ٥٧ . (٨) الأعراف ١٧٩ . (٩) الأصل : لهم . (١٠) آل عمران ٧ ؛ والأصل : آيات محكمات وأخر متشابهات هن أم الكتاب (!) - (١١) صححت (?) ، والأصل : و . (١٢) الأصل : يوافقه . (١٣) الأصل : مقتضيته ؟ - (١٤) الفجر ٢٢ - (١٥) هنا في الأصل بياض . (١٦) الأصل : كتاب .

وإن لم يكن فالعقل كاف يدل عليه . وإنما جعل الله بعض القرآن محكما وبعضه منشاها ليكون الناس أقرب إلى النظر فيه والاتكال على أدلة العقول ومحاكاة^(١) العلماء دون التقليد . فالواجب على العاقل أن لا يعتقد إلا المحكم وما يدل عليه العقل ويحمل المشابهة على الوجه الذي يوافق ذلك .

(657,1) فان قيل : أفنقولون إن الله قد توعد الفساق بالنار؟

قيل له : نعم ، لأن^(٢) الله عز وجل قال : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾^(٣) . وقال : ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ ۗ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ۗ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عَدُوًّا وَإِنَّمَا فَسُوفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴾^(٤) . وقال عز وجل : ﴿ وَمَنْ يُؤَلَّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِمَقْتَلٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾^(٥) . هذه الآية تدل على أن من ارتكب الكبائر فهو من أهل النار .

فان قيل : أفنقولون إنهم مخلدون في النار ويبقون فيها دائما أو يخرجون؟

قيل له : بل يخلدون على ما أخبر الله عز وجل في كتابه : ﴿ وَمَنْ يَعْتَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا ﴾^(٦) . قال : ﴿ وَمَنْ يَمْتُلِمْ^(٧) مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ ﴾^(٨) . وقال : ﴿ إِنَّ الْفُجَّارَ لَنَهَىٰ جَحِيمٍ يُصَلُّونَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ ﴾^(٩) ، وبين عز وجل أنهم لا يغيبون عنها .

(672,6) فان قيل : فقد روى عن النبي صلى الله عليه وآله في أخبار كثيرة أن قوما يخرجون من النار .

قيل له : أخبار آحادية لا يقطع بها [^(١٢) أخبار تعارضها ، فاذا تعارضت رجعنا إلى كتاب الله تعالى وقد بينا الآيات^(١٣) الدالة على الخلود .

(١) الأصل : محاكاة - (٢) الأصل : ان . (٣) النساء ١٠ . - (٤) الأصل : ولا . - (٥) الأصل : بالباطل بينكم . - (٦) النساء ٢٩ . - (٧) الأنفال ١٦ . - (٨) النساء ١٤ . - (٩) الأصل : قتل . - (١٠) النساء ٩٣ . - (١١) الانفطار ١٤-١٦ . - (١٢) هنا في الأصل بياض . - (١٣) الأصل : في الآيات .

فان قيل : فقد قال عز وجل : ﴿ فَأَمَّا ۙ الَّذِينَ شَقُّوا ۙ فَنفَى النَّارَ لَهُمْ فِيهَا ۙ زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ۚ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ ۗ ﴾ (674,3) . وهذا يدل على أنهم لا يبقون أبدا .

قيل له : لو دل هذا على ما قلته^(٤) لدل قوله عز وجل : ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا ۙ فَنفَى الْجَنَّةَ ۗ ﴾ (٥) الآية . وإذا لم يدل ذلك في أهل الجنة فكذلك ما قلت^(٦) . وإنما أراد الله تعالى أن يبعد خروجهم من النار بأن علقه بدوام السموات والأرض لبعد ذلك عند أهل اللغة ، كما قال الشاعر :

إذا شباب الغراب رجعت أهلى وصرار القسار كاللبن الحليب
فان قيل : فسا معنى قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ ۙ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ۗ ﴾ (٧) ؟

قيل له : معناه أن الله لا يغفر الشرك ، وما دونه إنما يغفر منه ما يشاء وهو الصغائر . وقد بين الله ذلك عز وجل : ﴿ إِنَّ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ ۙ سَيِّئَاتِكُمْ ۗ ﴾ (٨) .

فان قيل : أليس قول الله عز وجل : ﴿ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ ۙ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا ۗ ﴾ (٩) ؟ فما معنى ذلك ؟
قيل له : معناه : لا تقنطوا من رحمة الله مع التوبة ، ولهذا قال تعالى : ﴿ وَأَنْبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْأَلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ۗ ﴾ (١٠) .

فان قيل : أفتقولون بالشفاعة وتؤمنون بها ؟

قيل له (١١) : نعم ، ولكنها للمؤمنين لا للفاسقين ، لأن الله عز وجل قد أخبر أنه يجلد الفاسق في النار . وقال عز وجل : ﴿ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ۗ ﴾ (١٢) وقال : ﴿ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ۗ ﴾ (١٣) . وقال : ﴿ لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَىٰ ۗ ﴾ (١٤) . وكل ذلك يدل على أن الفاسق لا شفاعة له وأن (١٥) النبي صلى الله عليه وآله يشفع للمؤمنين .

- (١) الأصل : وأما . - (٢) الأصل : فسقوا . - (٣) هود ١٠٦-١٠٧ . - (٤) الأصل : قلم . -
(٥) هود ١٠٨ . - (٦) الأصل : + دائما ؟ ولعل هنا ثغرة . - (٧) النساء ٤٨ . - (٨) النساء ٣١ . -
(٩) الزمر ٥٣ . - (١٠) الزمر ٥٤ . - (١١) الأصل : لهم . - (١٢) غافر ١٨ . - (١٣) البقرة ٢٧٠ . -
(١٤) الأنبياء ٢٨ . - (١٥) الأصل : - أن .

فان قيل : فما الفائدة في شفاعته للمؤمنين ، وهم من أهل الجنة ؟
 قيل له : يزيدهم الله بشفاعته رفعة ومنزلة في الجنة ، ويكون ذلك كرامة لرسول الله
 صلى الله عليه وآله . فتلك الفائدة لعظيمة ^(١) .
 فان قيل : إنما تكون الشفاعة لمن هو في ضرر وحبس فيشفع ^(٢) لزوال ذلك عنه . فلم قلتم :
 لا شفاعة للفاسقين ؟

قيل له : قد تكون الشفاعة في الشاهد في زيادة المنزلة والمزية ، كما يشفع أحدنا إلى
 غيره ويطلب الزيادة لذلك في جاهه ومنزلته .

فان قيل : قال صلى الله عليه وآله : « شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي » . فهلا قلتم بذلك ؟
 (690,14)
 قيل له : لا يجوز أن يترك ظاهر كتاب الله عز وجل لخبر ^(٣) لا يقطع بصحته . وإن صح
 فعنايه أن من ارتكب الكبائر ثم تاب فهو من أهل الشفاعة ، لئلا يتوهم المتوهم أن الشفاعة
 لا تكون إلا لمن أطاع الله أبدا ولم تكن منه معصية كبيرة ولا صغيرة .

فان قيل : فلم قلتم إن من زنى وقتل فهو فاسق ليس بمؤمن ؟
 (701,17)
 قيل له ^(٤) : لأن قولنا « مؤمن » في الشريعة اسم للمدح ، فبذلك ما ذكره الله عز وجل
 في كتابه وعلقه بمدح فقال تعالى : ﴿ قَسِدَ أَفْسَاحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ ^(٥) الآية . وقال : ﴿ إِنَّمَا
 الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ ﴾ ، إلى قوله : ﴿ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾ ^(٦) .
 ولهذا إذا أراد الرجل أن يمدح غيره قال : « هو مؤمن فاضل ^(٧) » . فاذا صح ذلك وقد
 ثبت / أن الفاسق يستحق الذم واللعن والاستخفاف فيجب أن لا نسميه مؤمنا كما لا نسميه
 بأنه فاضل . ومتى أردنا ^(٨) أن الرجل يسميه بذلك من جهة اللغة ويريد به أنه مصدق لله
 عز وجل فيجب أن نقيده بكلامه ^(٩) فنقول : هو مؤمن بالله عز وجل وبرسوله وبشريعته .

فان قيل : فلم قلتم إن الفاسق ليس بكافر ؟
 (712,2)
 قيل له : لو كان كافرا لبحرت أحكام الكفار من الجزية والحاربة والسبي ، ولوجب
 أن لا يدفن في مقابر المسلمين ولا يصلى عليه ، ولوجب إذا حدث منه الفسق بعد الصلاح
 أن يكون مرتدا يستتاب فان تاب وإلا قتل كما يفعل بالكفار . فاذا بطل ذلك باجماع الأمة
 علمنا أنه ليس بكافر .

(١) الأصل : العظيمة . - (٢) الأصل : فليشفع . - (٣) الأصل : بخبر ؟ - (٤) الأصل : - له . -
 (٥) المؤمنون ١ . - (٦) الأنفال ٢-٤ . - (٧) الأصل : هو فاضل . - (٨) كذا في الأصل ، ولعله :
 عرفنا . - (٩) الأصل : بكلامهم .

(714,11) فان قيل : فهل قلتُم إنه ^(١) منافق ؟
 قيل له : لا ، ^(٢) لأن المنافق اسم لمن أبطن الكفر وأظهر الإسلام ، وهذا الفاسق لم يبطن
 خلاف ما أظهره فكيف [^(٣)] يقال إنه منافق ؟ فإذا بطل كل ذلك علمنا أنه
 فاسق . وإنما نسميه فاسقا ^(٤) لخروجه من ولاية الله إلى عداوته ومن طاعة الله إلى معصيته ،
 كما يقال في الفارة « فويسقة » إذا خرجت من حجرها لتضرو ^(٥) تنفسد .

(730,1) فإذا قيل : فما قولكم في عذاب القبر ، أ ^(٦) تؤمنون به ؟
 قيل له ^(٧) : نعم ، لأن ^(٨) الله عز وجل قد قال ما يدل عليه ، وهو قوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا
 آمَنَّا اِثْنَيْتَيْنِ ﴾ ^(٩) ، وقوله تعالى : ﴿ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا
 وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾ ^(١٠) . وقد رويت ^(١١) عن
 النبي صلى الله عليه وآله أخبار كثيرة أيضا نحو ^(١٢) ما روى في قصة منكر ونكير ، وأن المسألة
 تقع في القبر ، ونحو ^(١٣) ما روى في الميزان أنه ^(١٤) في القيامة توزن أعمال العباد ، وإن كان
 لا يصح لأنها قد عدت ومضت ^(١٥) ، و ^(١٦) أن الله عز وجل يجعل في أحد الكفتين علامة
 نور ويجعلها للحسنات وفي الأخرى علامة ظلمة ويجعلها للسيئات ، فإذا رجحت كفة النور
 علمنا أنه من أهل الجنة ، وإن رجحت كفة الظلمة علمنا أنه من أهل النار . ويقولون
 إن الله عز وجل يحاسب ويسأل . ونقول بالصراف ، فانه طريق إلى الجنة وطريق إلى النار .

(741,2) فان قيل : أ ^(١٧) فتقولون إن من لم يمه عن المنكر فقد عصى الله عز وجل ؟
 قيل له : إن أمكنه ذلك ولم يخف على نفسه وماله ووطن أنه يقبل منه يلزمه ذلك وبتركه
 يكون عاصيا . كذلك الأمر بالمعروف ، فان خشى على نفسه فانه لا يلزمه . فان قام بعد
 ذلك بإنكار المنكر وإظهار الحق فقد أحسن . وإن لم يكن كذلك وجب عليه

(749,8) فان قيل : فما قولكم في الإمامة ؟
 قيل له ^(١٨) : نقول إن الإمام بعد الرسول صلى الله عليه وآله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم
 علي بن أبي طالب ، على ما يثبت بقوله إن علي بن أبي طالب عليه السلام الإمام ^(١٩) لما ثبت

(١) الأصل : - إنه . - (٢) الأصل : - له لا . - (٣) هنا في الأصل بياض . - (٤) الأصل : فاسق . -
 (٥) الأصل : أو . - (٦) الأصل : - أ . - (٧) الأصل : - له . - (٨) الأصل : ان . - (٩) غافر ١١ . -
 (١٠) غافر ٤٦ . - (١١) الأصل : روى . - (١٢) الأصل : - نحو . - (١٣) هذه الكلمة مشتبه فيها . -
 (١٤) الأصل : لأن . - (١٥) الأصل : لان قد عدم ومضى . - (١٦) الأصل : أو . - (١٧) الأصل : - أ . -
 (١٨) الأصل : - له . - (١٩) كذا في الأصل ، والمعنى غير واضح .

في الأخبار والآثار . فأما الكلام في التفضيل فلا دليل على أيهم ^(١) هو الأفضل ، وإن قوى في الظن وأخطأ ^(٢) من برىء منه كالرافضة والحوارج .

(768,1) فان قيل : فما قولك في الأخبار التي يروون ، أ ^(٣) تقبل كلها أم لا ؟

قيل له : كل ما يثبت بالأخبار المتواترة ، وعلمنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال بذلك وعلمنا به ، قلنا به . وما رواه الواحد والإثنان ^(٤) ومن يجوز عليه الغلط لم يقبل في الديانات ويقبل في فروع ^(٥) الفقه إذا كان الراوى ثقة ضابطاً ^(٦) عدلاً ولم يخالف ما رواه الكتاب ولم يمنع من قوله مانع . وما روى ممتسماً يخالف الكتاب ودلالة العقل تأولناه ^(٧) على الوجه الصحيح كما نتأول كتاب الله تعالى على ما يوافق دلالة العقل لا على ما يخالفها .

(770,8) فان قيل : أفتقولون إن الله قضى كل شيء وقدره من خير وشر وحلو ومر ^(٨) ؟

قيل له : نقول إن الله عز وجل قضى كل ما خلقه من الرخاء والشدة وغيرهما . فأما المعاصي والكفر فعاد الله أن يكون خلقها وقدرها وقضاها ، إلا بمعنى أنه أعلمنا إياها وأخبرنا عنها ، كما قال تعالى : ﴿ وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ ﴾ ^(٩) بمعنى ^(١٠) : أعلمناهم . فأما أن يقال في ذلك أنه قضى بمعنى خلق وألزم ^(١١) فحال . وكيف يصح ، وقد رضى الكفر ثم ألّب عليه ^(١٢) ؟ وكيف يجوز في قضاء الله عز وجل أن ^(١٣) لا يجلب الرضا به ، وقد ثبت بين الأمة أن الرضا بقضاء الله واجب ؟

(789,4) فان قيل : أفتقولون إن من ^(١٤) عصى الله وكفر وفسق ثم تاب تقبل توبته له ؟

قيل له : نعم ، لأن ^(١٥) الله تعالى قال : ﴿ وَاللَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ ﴾ إلى قوله : ﴿ تَحْمِلًا صَالِحًا ﴾ ^(١٦) . كما يجب فيمن ^(١٧) أساء إلى غيره ثم اعتذر اعتذاراً صادقاً أن يقبل عذره فكذلك إذا تاب العبد إلى الله عز وجل قبلت توبته .

فان قيل : فما صفة التوبة ؟

قيل له ^(١٨) : أن يندم على ما فات منه من المعصية لأنها معصية . فلو ندم على المعصية

- (١) الأصل : أيهما . - (٢) الأصل : لخطأ ؟ - (٣) الأصل : - أ . - (٤) الأصل : الإثنان . - (٥) الأصل : الفروع . - (٦) الأصل : ضابط . - (٧) الأصل : تأولنا . - (٨) الأصل : من . - (٩) الإسراء . ٤ . - (١٠) الأصل : ان بمعنى . - (١١) الأصل : ألزمتنا . - (١٢) كذا في الأصل ، والمعنى غير واضح . - (١٣) الأصل : و . - (١٤) الأصل : - إن . - (١٥) الأصل : امر ؟ - (١٦) الفرقان ٦٨ والتالية . - (١٧) الأصل : ان من . - (١٨) الأصل : - له .

لغيره^(١) لم يقبل ، كما إذا اعتذر أحدنا إلى / من أساء إليه]^(٢) وبذلك نصره^(٣) XIV a أو [.....]^(٤) يستفيد بها لم يجب أن يقبل اعتذاره .

فان قيل : أفتقولون إن من تاب سقط عقابه وصار من أهل الجنة ؟
قيل له : إذا صحت توبته خرج^(٥) من أن يكون من أهل النار وصار من أهل الجنة ،
إلا أن يعود إلى معصية الله .

فان قيل : أينفع الإنسان بطاعة إذا كان كافرا أو فاسقا ؟
قيل له : لا يستحق الثواب ، وإن كانت^(٦) توجب نقصان عقابه ، كما قال الله عز وجل :
﴿ إِن تَجِدْتَن ذُنُوبًا كَثِيرًا مَّا تُنْفِقُونَ - عَنَّهُ ﴾^(٧) .

فان قيل : أفتقولون^(٨) إن الإيمان يزيد وينقص وإنه عمل بالجوارح واعتقاد بالقلب (802,6)
وقول باللسان ؟

قيل له : نعم ، لأن كل واجب هو إيمان كان قولاً باللسان أو عملاً بالجوارح أو اعتقاداً بالقلب . ولهذا قال الله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾ إلى قوله : ﴿ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾^(٩) ، فجعل الزيادة في الإيمان والنقصان يصح . وقال النبي صلى الله عليه وآله : « لا إيمان لمن لا أمانة له » . وقد ثبت أن كل ما ذكرناه إيمان يزيد وينقص ، لأن عبادة بعض العباد أكثر من بعض ، وما^(١٠) يفعلها بعضهم أكثر مما يفعلها بعض .

وهذه الجملة كافية لمن أحب الوقوف على جملة من التوحيد والعدل .

تم ذلك . والحمد لله العزيز الوهاب وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم .

نسخ يوم الأربعاء [.....]^(١١) ثالث شهر شوال سنة ١١٠٨ بعناية سيدي القاضي العارف شرف الدين الحسن بن محمد الماخدي القاضي العارف بمحروس مدينة عمران وفقنا الله وإياه لصالح الأعمال بحق النبي المختار وآله الأطهار والحمد لله رب العالمين .

بخط الفقير إلى ربه المعترف بذنبه على عبد الله العناري (؟)

- (١) الأصل : لغيرها . (٢) هنا في الأصل بياض . (٣) ما فهمت هذه الكلمة . (٤) كلمة غير مقروءة .
(٥) الأصل : وخرج . (٦) الأصل : كان . (٧) النساء ٣١ . (٨) الأصل : أفتقولون .
(٩) الأنفال ٢-٤ . (١٠) الأصل : وما . (١١) كلمة غير مقروءة : لعل ؟ .