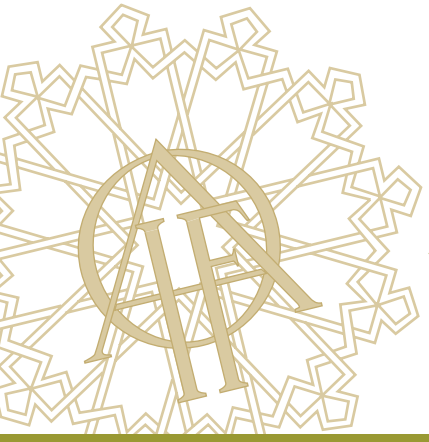
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

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-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār 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

9782724711219	*Gateway to Africa. Cultural Exchanges Across the Cataracts*	Valentina Gasperini (éd.), Gihane Zaki (éd.), Giuseppe Cecere (éd.)
9782724711264	*La chapelle d'Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne*	Sylvie Ayari

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

LES *UṢŪL AL-ḤAMSA* DU QĀḌĪ ʿABD AL-ĞABBĀR ET LEURS COMMENTAIRES *

Daniel GIMARET

Des différents ouvrages muʿtazilites édités depuis une vingtaine d'années, le plus séduisant est sans conteste celui publié par ʿA.K. ʿUṯmān (Le Caire, 1965), sous le titre *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa* [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 *Muġnī,* sous sa forme complète, devrait étaler en vingt épais volumes. Ensuite, par sa clarté : en regard de la masse touffue, indigeste du *Muġnī,* 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 ʿUṯmān (*ŠUḤ* 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 *Muġnī,* ou même que le *Maǧmūʿ* 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 ʿUṯmān, par le sigle *ŠUḤ.*

[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.

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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 Ǧubbā'ī. Les manuscrits dès maintenant repérés sont de loin plus nombreux que les deux dont s'est contenté ʿUṯmān 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 Ṣanʿā).
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 ʿUṯmān; cf. *ŠUḤ* 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. ʿUṯmān 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-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya al-muṣawwara bi-l-mikrūfilm min al-Ǧumhūriyyat al-ʿArabiyya 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 *Muʿtamad 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 *Taʿlīq* d'al-Qāsim b. Aḥmad al-Muḥallī (cf. *infra*).

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

10. ṢANʿĀ, Maktabat al-Ğāmiʿ 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 ʿUṯmān, cf. *ŠUḤ* 29).
11. ṢANʿĀ, al-Maktabat al-mutawakkiliyya, non catalogué (non daté)
(*qā'ima* n° 93; ms. incomplet).
12. ṢANʿĀ, Maktabat al-Ğāmiʿ al-kabīr, non catalogué (777 H.)
(*qā'ima* n° 94; ms. acéphale).
13. ṢANʿĀ, Maktabat al-Ğāmiʿ 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. ṢANʿĀ, Maktabat al-Ğāmiʿ al-kabīr al-ġarbiyya, kalām 31 (VII[e] s. H.)
(id., microfilm n° 194).
15. ṢANʿĀ, Maktabat al-Ğāmiʿ 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 *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa* [2] — on le présente en général comme un ouvrage de ʿAbd al-Ğabbār [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 *Šarḥ al-uṣūl* anonyme; incomplet de la moitié, probablement; zaydite; postérieur à Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī).

[2] *Muġnī* XX b 258, 6; al-Ḥākim al-Ğušamī, *Šarḥ ʿuyūn al-masā'il*, in F. Sayyid, *Faḍl al-iʿtizāl* (Tunis, 1974), 368, 2; Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Muʿtazila*, éd. Diwald-Wilzer (Wiesbaden, 1961), 113, 9.

[3] Cf. notamment — outre ʿUṯmān — 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 ʿAbd al-Ğabbār », le *ŠUḤ* — de même que le *Maǧmūʿ* d'Ibn Mattawayh — n'est pas son œuvre : cf. notamment *REJ*, CXXVIII, 172.

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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

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

2° que le *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa* de ʿAbd al-Ǧabbār n'a rien à voir ni avec les *Uṣūl* de l'imām al-Qāsim b. Ibrāhīm, ni avec ceux d'Ibn Ḫallād; mais qu'il est le commentaire, par ʿAbd al-Ǧabbār, de son propre *K. al-Uṣūl al-ḫamsa,* 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 *ŠUḪ* n'est pas l'œuvre de ʿAbd al-Ǧabbār, mais de quelque autre, une première preuve en est donnée par le titre même de certains manuscrits. Ainsi, le ms. 10 (utilisé par ʿUṯmān) dit explicitement que l'auteur (*al-mu'allif*) du livre est le sayyid Mānkdīm (cf. *ŠUḪ* 29, 7); de même, les mss. 13 et 16 [1] présentent l'ouvrage comme le *ta'līf* de Mānkdīm.

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

[1] La formule « glose marginale (*ḥāšiya*) de Mānkdīm », utilisée par Levi della Vida dans son Catalogue, ne correspond aucunement à la réalité.

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

al-ḫamsa [1] *li-qāḍī l-quḍāt ʿAbd al-Ğabbār b. Aḥmad ʿulliqa ʿan al-sayyid al-imām Qiwām al-dīn Mānkdīm,* etc. D'une certaine façon — et bien que la formule normale soit : *ʿallaqa ʿalā* — la formule *ʿulliqa ʿan* pourrait suggérer ou confirmer que nous avons bien affaire ici à un commentaire (*taʿlīq*). C'est en tout cas ce que, par endroits, ʿUṯmān lui-même semble admettre, lorsqu'il présente Mānkdīm comme le commentateur du *Šarḥ* (cf. *ŠUḤ* 25, 4-5 : *šurrāḥ;* 31, 17 : *ʿallaqa ʿalā*). Il lui arrive du reste de parler du *taʿlīq* de Mānkdīm (*ibid.* page de titre, ainsi que 28, 19). Ailleurs, cependant, ʿUṯmān se croit en mesure d'« affirmer catégoriquement (*naǧzamu*) que le *Šarḥ al-uṣūl, sous la forme qu'il a ici,* est bien l'œuvre du Qāḍī [ʿAbd al-Ğabbār] » (28, 16-17); on ne saurait, dit-il, l'attribuer à l'un quelconque de ses disciples (27, 16 s.). ʿUṯmān propose alors de comprendre *ʿulliqa ʿan* de la façon suivante : selon lui — et il associe ici, au nom de Mānkdīm, celui de Farrazāḏī, 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 ʿUṯmān, 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'imâmat, que les « deux disciples », de conviction zaydite, auraient fait œuvre originale, en exposant leur propre théorie de l'imâmat (*ŠUḤ* 27, 16 s.). Cette idée d'un ouvrage *dicté* par ʿAbd al-Ğabbār à Mānkdīm a été reprise telle quelle par Peters (*God's* ..., 13 et 107). De la même façon, le P. Houben — suivi en cela aussi par ʿUṯmān (*ŠUḤ* 98, n. 1) — soutenait qu'Ibn Mattawayh avait rédigé le *Maǧmūʿ fī l-Muḥīṭ* sous la dictée de ʿAbd al-Ğabbār (cf. son édition du *Maǧmūʿ* I, Beyrouth, 1965, avant-propos, 8).

Mais l'une et l'autre explication ne tiennent pas. D'une part, *ʿulliqa ʿan* ne peut pas signifier « commenté par »; il faudrait corriger le texte, et lire : *ʿallaqa ʿalayhi.* Or la formule *ʿulliqa 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 *Tāǧ al-ʿarūs,* où l'on lit en effet *ʿallaqahu : taʿallamahu wa aḫaḏahu.* Mais, si l'on voulait dire que Mānkdīm « a reçu » de ʿAbd al-Ğabbār le *Šarḥ*

[1] La formule complète *taʿlīq šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa* apparaît dans les mss. 6, 8, 9 et 15.

[2] En réalité, Farrazāḏī est postérieur à Mānkdīm d'au moins deux ou trois générations, cf. *infra.*

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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

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 Farrazāḏī (Ṣanʿā 73) : *taʿlīq šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa mimmā ʿulliqa ʿani l-šayḫ al-saʿīd Abī Muḥammad* etc.; dans le titre des *Ziyādāt* de l'imām Abū Ṭālib al-Hārūnī (ms. Leiden Or. 2949) : *kitāb ziyādāt šarḥ al-uṣūl mimmā ʿulliqa ʿani l-sayyid al-imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq* etc.; dans le *Šarḥ ʿuyūn al-masāʾil* d'al-Ǧušamī, à propos d'un commentaire du *Naqḍ al-Maʿrifa* d'al-Ǧubbāʾī par Abū ʿAbdallah al-Baṣrī, donné par ʿAbd al-Ǧabbār à l'un de ses disciples : *aʿṭānī kitāb taʿlīq Naqḍ al-maʿrifa li-Abī ʿAlī mimmā ʿallaqahu ʿani l-šayḫ Abī ʿAbdallah bi-ḫaṭṭihi* (F. Sayyid, *Faḍl al-iʿtizāl,* 367, 10-11) (ce qui veut dire, visiblement, que ʿAbd al-Ǧabbār avait lui-même noté par écrit le commentaire d'Abū ʿAbdallah). Dans ses *Maǧāzāt al-nabawiyya,* le Šarīf al-Raḍī écrit : *wa mimmā ʿallaqtuhu ʿan Qāḍī l-quḍāt* [...] *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 *Qāḍī l-quḍāt* [...] 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 *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa,* le Šarīf dit pareillement : *wa fīmā ʿallaqtuhu ʿan Qāḍī l-quḍāt* [...] *fīmā qaraʾtuhu ʿalayhi min awāʾil kitābihi l-maʿrūf bi-šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa anna* etc., « dans ce que j'ai noté du Qāḍī [...], 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-Muʾayyad (*ʿallaqa ziyādāt al-šarḥ bi-Iṣfahān ʿan Qāḍī l-quḍāt bi-qirāʾati ġayrihi*) et d'Abū Ṭālib (*wa lahu fī uṣūli l-dīn ... ziyādāt šarḥ al-uṣūl ʿallaqahu ʿanhu baʿḍuhum*) (Dār al-kutub, *taʾrīḫ* 867, 62 et 81).

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

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

déjà exposé dans mon introduction au tome 2 du *Maǧmūʿ* d'Ibn Mattawayh [1]. On se fait, en avançant pareille hypothèse, une idée tout à fait fausse de l'*imlā'*. Le *Muġnī* est un *imlā'* (le mot figure dans chaque volume sur la page de titre); de même le *K. Faḍl al-iʿtizāl* (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-Nīsābūrī (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 (ʿAbd al-Ğabbār 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-šayḫ*. Telle est encore la règle pour le *Mutašābih al-Qur'ān* de ʿAbd al-Ğabbār, lui aussi ouvrage dicté, comme l'indique *Muġnī* XX b 258, 4-5. Du reste, à lire la liste des ouvrages énumérés par ʿAbd al-Ğabbār dans ce même passage du *Muġnī,* il apparaît que *tous* étaient dictés (*ibid.,* lignes 4 et 11).

Il en va tout au contraire du *ŠUḤ* (comme du *Maǧmūʿ*). 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 ʿAbd al-Ğabbār, le nom de Mānkdīm (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. *ŠUḤ* 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 (ʿAbd al-Ğabbār) est nette, et montre bien la différence des rôles : « il dit ceci ... ; quant à nous (*wa naḥnu, ġayra annā*) ... » (ainsi 69, 16-19; 128, 13; 371, 12-13). Parfois, Mānkdīm supprime un développement qu'il juge superflu, ainsi : « il cite encore d'autres exemples de ressemblance entre la doctrine des Ğabrites 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 *Naqḍ al-Lumaʿ* » (*Muġnī,* VII, 59, 11-12; « nous avons exposé cela dans le *K. al-Iʿtimād* » (*ibid.* XII, 87, 9-10); etc. « Nous avons parlé de cela longuement dans les *Ziyādāt al-šarḥ* et la *Taḏkira* » (*Masā'il,* 112 b 8).

[3] Ce sont des disciples, cf. par exemple *Faḍl al-iʿtizāl* 319, 5-8.

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

(288, 14-15)[1]. Ailleurs, au contraire, il conserve un développement du livre de ʿAbd al-Ǧabbār, 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, Mānkdīm expose globalement ce que ʿAbd al-Ǧabbār a détaillé : *faṣṣala hāḏihi l-ǧumlat allatī aǧmalnāhā* (200, 17). Là, c'est l'inverse : *aǧmala hāḏihi l-ǧumlat allatī faṣṣalnāhā* (406, 8).

Dans le même temps, il apparaît que Mānkdīm ne se contente pas de rapporter la doctrine de ʿAbd al-Ǧabbār, 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 (*šafāʿa*), il compare la position de ʿAbd al-Ǧabbār 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 Mānkdīm prend plus d'une fois la forme d'une critique.

Tantôt, c'est le plan (*tartīb*) suivi par ʿAbd al-Ǧabbār qui ne lui paraît pas bon. Ainsi en 81, 11-13 : « après cela, il entreprend de définir la gratitude (*šukr*), 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, Mānkdīm suit en définitive l'ordre adopté par ʿAbd al-Ǧabbār, 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 châtiment qu'il mérite; à la suite de quoi, il montre qu'il mérite le châtiment. Mais le bon ordre exige que nous montrions d'abord qu'il mérite le châtiment, 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 (*duʿā'*) : « il rattache à

[1] La comparaison avec le *Taʿlīq* de Farrazāḏī montre qu'aux pp. 407-408, Mānkdīm 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 Farrazāḏī a conservé (99 a 15 s.).

[2] *Al-asmā' al-dīniyya : mu'min, kāfir, fāsiq*, et les noms apparentés.

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

ce développement quelques mots sur l'imprécation (*laʿna*). Mais il aurait mieux valu mentionner ce terme en compagnie des termes équivalents : blâme, mépris, etc. [1] ». En 409, 5 s., Mānkdīm juge préférable (*alyaq*) de répondre à deux questions soulevées par ʿAbd al-Ğabbār 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 ʿAbd al-Ğabbār que Mānkdīm juge nécessaire de récuser ou de rectifier. Ainsi juge-t-il que la définition de la science d'évidence contraignante (*al-ʿilm 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 ʿAbd al-Ğabbār donne de l'acte (*fiʿl*) (324, 11-15; une critique identique est faite dans *Maǧmūʿ*, éd. Houben, 229, 2-5).

Tantôt enfin, c'est sur tel ou tel point de l'argumentation que Mānkdīm fait porter sa critique. Ainsi à deux reprises le voit-on récuser un argument que ʿAbd al-Ğabbār avait cru pouvoir emprunter à Abū ʿAlī (42, 19 s. et 86, 14 s.). De même, il récuse un argument par lequel, dans « le livre », ʿAbd al-Ğabbār 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 ʿAbd al-Ğabbār, 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 *Muġnī*, ou bien en admettre plus de cinq (124, 11 s.; cf. 123, 5-14). Il estime encore mal choisi un exemple utilisé par ʿAbd al-Ğabbār 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 ʿUṯmān n'est pas qu'une simple « rédaction » du *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa* de ʿAbd al-Ğabbār, Mānkdīm 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 (*taʿlīq*) de ce *Šarḥ*, sans doute fort différent de l'original, tout comme le *Maǧmūʿ* d'Ibn Mattawayh est un commentaire critique

[1] C'est-à-dire en 698, 13 s.

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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 *ṯumma*, « ensuite », montrent que Mānkdīm en suit fidèlement toutes les étapes : *ṯumma qāla raḥimahu llah ...*, *ṯumma innahu raḥimahu llah sa'ala nafsahu fa-qāla ...*, *ṯumma innahu raḥimahu llah bayyana ...*, etc. A cette occasion, dans de nombreux cas, Mānkdīm cite textuellement une phrase de ʿAbd al-Ǧabbār, 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, Mānkdīm indique expressément que la preuve par les empêchements (*dalālat al-mawāniʿ*), 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 *Taʿlīq* de Mānkdīm comporte des développements qui ne se trouvaient pas dans le *Šarḥ* (comme ils ne se trouvent pas dans les *Uṣūl al-ḫamsa*, 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 Qāḍī n'apparaît chez Mānkdīm, 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 Mānkdīm. De même, dans la section d'*al-waʿd*

[1] Cf. mon introduction au tome 2 du *Maǧmūʿ*, à paraître.

[2] Cf. *ibid.*, et l'article de Ben Shammai, « A note on some karaite copies of Muʿtazilite 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*.

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

wa l-waʿīd (611 s.), la première référence au *Šarḥ* apparaît en 647, 17 : elle concerne (comme dans les *Uṣūl*) le châtiment 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 châtiment, les conditions de leur validité, le problème de l'annulation des bonnes et mauvaises actions (*al-iḥbāṭ wa l-takfīr*), etc. ne figuraient pas dans le *Šarḥ*. J'incline à penser qu'il en va tout autant de maintes définitions que Mānkdīm 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 hāḏihi l-mas'ala, qabla l-ištiġāl bi-l-dalāla ʿalā hāḏihi l-mas'ala,* 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 Mānkdīm ajoute aux arguments de ʿAbd al-Ğabbār 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 Isḥāq b. ʿAyyāš, celle qu'énonce le *Qāḍī l-quḍāt*, 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-Ğabbār, 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 Mānkdīm avec précaution, et de ne pas attribuer systématiquement à ʿAbd al-Ğabbār toutes les positions qui y sont soutenues [1].

* * *

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

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-Muḥallī (m. 652 H.), *al-Ḥadā'iq al-wardiyya fī manāqib al-a'immat al-zaydiyya,* ms. Le Caire, Dār al-kutub, *ta'rīḫ* 867, 62 s.

2. Aḥmad b. Yaḥyā b. al-Murtaḍā (m. 840

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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-Ǧabbār.

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 iranisants [2]. D'une part, celui de Mānkdīm, ou Māngdīm (telle paraît être la lecture correcte; en caractères arabes مانكديم), ce qui signifie, indiquent les biographes, « face de lune » (*waǧh 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 *ŠUḤ*, 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 *Yawāqīt 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.

Mānkdīm appartenait à la communauté zaydite du Daylam (autrement dit, la région de Rayy et Qazwīn). Il semble qu'il ait d'abord vécu à Langā (localité du Daylam), dans l'entourage de l'imām al-Mu'ayyad 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-Ǧabbār —,

H.), *Yawāqīt al-siyar fī šarḥ kitāb al-ǧawāhir wa l-durar*, ms. Ṣanʿā, microfilm au Dār al-kutub n° 113, f° 128 a.

3. al-Zuḥayf (ouvrage daté de 916 H.) *Maʾāṯir al-abrār fī tafṣīl muǧmalāt ǧawāhir al-aḫbār*, ms. Dār al-kutub, *taʾrīḫ* 1254, 79b - 80b.

4. Yaḥyā b. Ḥumayd (m. 990 H.), *Nuzhat al-anẓār fī ḏikr aʾimmat al-zaydiyya*, ms. Ṣanʿā, photographie au Dār al-kutub, B 29098, f° 18 a.

5. Ibn Ḥābis al-Ṣaʿdī (m. 1061 H.), *al-Maqṣad al-ḥasan wa l-maslak al-wāḍiḥ*, ms. Ṣanʿā, photographie au Dār al-kutub, B 29137, 183 b - 184 a.

6. Aḥmad b. ʿAbdallah al-Ǧundārī (m. 1337 H.), *Tarāǧim al-riǧāl al-maḏkūrīn fī šarḥ al-Azhār*, Le Caire, s.d., 3-4.

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

[1] Cf. également Madelung, *Der Imām*, 245.

[2] Tel est en tout cas l'avis du P. de Fouchecour.

[3] *Mānk* (ou *māng*) signifie « lune », et *dīm* « visage ».

[4] Cf. Ǧundārī, *Tarāǧim*, 3.

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

tout autant que son frère Abū Ṭālib, qui lui succédera dans l'imâmat 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. Mānkdīm, 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 Lanǧā, il tente le *ḫurūǧ* 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 *ŠUḤ* reconnaissent à Mānkdīm 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 Mānkdīm. Il est à remarquer que le commentateur du *ŠUḤ*, al-Qāsim b. Aḥmad al-Muḥallī, ne l'appelle pas autrement qu'*al-sayyid* (sauf une fois, à la toute première ligne).

Cependant, parmi les biographes anciens, seul l'auteur des *Ma'āṭir* mentionne la compétence théologique de Mānkdīm. « C'était, dit-il, un personnage éminent dans la famille des ʿAlides, et un homme versé dans la science du kalām. Il est l'auteur d'un *Šarḥ al-uṣūl*, qui compte parmi les plus importants des ouvrages de base et de référence (*min aǧalli l-kutub al-marǧūʿ ilayhā wa l-muʿtamad ʿalayhā*) ». Un point particulièrement curieux est que le nom de Mānkdīm n'apparaît nulle part dans les *Ṭabaqāt al-Muʿtazila* d'al-Ǧušamī, 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 Ǧušami [2]? Il est vrai que, dans le même temps, celui-ci

[1] Cf. al-Ḥākim al-Ǧušamī, in F. Sayyid, *Faḍl al-iʿtizāl*, 376-377. Il est à noter que Ǧundārī (*Tarāǧīm* 4, 13-14) attribue à al-Mu'ayyad un commentaire (*taʿlīq*) du *Šarḥ* de Mānkdīm (??). Je ne sais pas ce que vaut l'information. Le même Ǧundārī confond par exemple Abū l-Ḥusayn al-Ḫayyāṭ et Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (35, 23).

[2] Le *Šarḥ ʿuyūn al-masā'il* ne cite pas non plus Mānkdīm parmi les imāms zaydites (cf. le ms. de Ṣanʿā, photographie au Dār al-kutub, B 27623, 28 a - 28 b), ni parmi les personnages importants dont l'imâmat 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).

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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

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

* * *

Deux œuvres se situent dans le sillage du *taʿlīq* de Mānkdīm : d'une part, un second *Taʿlīq Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa,* dû à Ismāʿīl b. ʿAlī al-Farrazāḏī; d'autre part, un commentaire du *taʿlīq* de Mānkdīm, 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 Ismāʿīl b. ʿAlī al-Farrazāḏī [3] n'était pas, comme le croit ʿUṯmān (*ŠUḤ* 26-28) suivi par Peters (*God's* ... 13, n. 48), un condisciple de Mānkdīm : 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 Ṣārim 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 ʿUṯmān a reproduite dans son introduction (*ŠUḤ* 24, n. 1). Ismāʿīl 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 *ŠUḤ* à « un disciple d'un [des] disciples directs [de ʿAbd al-Ǧabbār] » : autrement dit Mānkdīm, disciple d'al-Mu'ayyad, lui-même disciple du Qāḍī.

[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.

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Maǧmūʿ fī l-Muḥīṭ), qui les aurait reçus à son tour d'Abū Rašīd al-Nīsābūrī, qui enfin les aurait reçus du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār [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 Mattawayh serait mort en 469/1076 [2]. Si Farrazāḏī 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. ʿAlī al-Farrazāḏī, 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 Farrazāḏī, Aḥmad b. al-Ḥasan b. ʿAlī b. Isḥāq [5], dont le lien de parenté avec l'auteur du *Taʿlīq* m'est malheureusement inconnu.

Les Farrazāḏī 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 Farrazāḏī dans l'entourage d'al-Mu'ayyad bi-llah, en compagnie de Mānkdīm (mais ce ne peut être le nôtre, pour les raisons qui viennent d'être dites).

Le *Taʿlīq* de Farrazāḏī 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 muʿtazilite Ṣanʿā 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 *Taʿlīq* 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 ʿAbdallah al-Baṣrī, Abū ʿAlī b. Ḫallād, Abū Hāšim, Abū ʿAlī l-Ğubbā'ī, etc., pour s'arrêter enfin à Muḥammad b. al-Ḥanafiyya (!) et ʿAlī b. Abī Ṭālib.

(2) *Faḍl al-iʿtizāl,* 389, n. 124; cf. également l'édition récente de la *Taḏkira,* 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).

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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

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 Mānkdīm se situe en *ŠUḤ* 96,12 - 103. Une différence majeure apparaît au départ : au lieu de prendre, comme Mānkdīm, l'exemple de la réunion et de la séparation (*al-iǧtimāʿ wa l-iftirāq*), Farrazāḏī 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 : Farrazāḏī 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 Mānkdīm 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.

AR	*ŠUḤ*	*AR*	*ŠUḤ*
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 Mānkdīm (par exemple 101, 7-10; 102, 4-6; 102, 11-16) ne sont pas dans Farrazāḏī, et inversement (par exemple *AR* 51, 8 - 52, 4; 53, 1-9). L'intéressante référence à Abū ʿAlī b. Ḫallād (*AR* 47, 15) n'est pas chez Mānkdīm. Il n'empêche que certaines phrases de Farrazāḏī paraissent copiées directement du premier *Taʿlīq :* ainsi notamment *AR* 49, 13-16 qui reprend quasi mot pour mot *ŠUḤ* 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. *ŠUḤ* 162, 11 - 163, 11); 70, 1-10 (cf. *ŠUḤ* 167, 12 - 168, 2); 571, 14 - 572, 10

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

(cf. *ŠUḤ* 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 *ŠUḤ*.

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

Les deux seules références à Mānkdīm que j'aie pu trouver dans le ms. de Farrazāḍī 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 *taʿlīq* à Mānkdīm. 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-mulğa'*) (cf. *ŠUḤ* 40, 4-16). La note dit : « Ceci est l'objection du šayḫ Abū Rašīd [1]. Le sayyid Mānkdīm Šešdiv a dit dans son *Šarḥ* et son *Taʿlīq :* le šayḫ 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-šayḫ an yuṣawwira fīmā layṣa bi-wāğib fa-ṣawwarahu fīmā huwa wāğib*) ». Or c'est bien ce qu'on lit — transposé à la deuxième personne — en *ŠUḤ* 40, 15-16 [2].

Si — curieusement — le *Taʿlīq* de Farrazāḍī « ignore » Mānkdīm, 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 ʿUṯmān est bien de Mānkdīm, et non de ʿAbd al-Ğabbār, elle est là, dans ce commentaire du *ŠUḤ,* où l'auteur est tout au long désigné sous le nom d'*al-Sayyid.*

Le manuscrit porte le titre suivant : *kitāb taʿlīq al-faqīh Ḥusām al-dīn Qāsim b. Aḥmad b. Ḥumayd* (*ḥamida llah saʿyahu*) *ʿalā šarḥ al-imām al-mašhūr bi-Mānkdīm alladī šaraḥa bihi al-uṣūl al-ḫamsa li-qāḍī l-quḍāt ʿAbd al-Ğabbār b. Aḥmad* (*raḥimahumu llah*). 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 Mānkdīm ne porte pas directement, comme il est dit ici, sur les *Uṣūl al-ḫamsa* de ʿAbd al-Ğabbār (cf. *infra*), mais sur son *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa.* J'en donnerai la preuve

[1] Lequel précisément, selon Farrazāḍī 1 b 20-22, aurait soutenu, contre ʿAbd al-Ğabbār, 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. *ŠUḤ* 764).

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

plus loin. En somme, nous avons ici un nouveau *Taʿlīq* de ce qui était déjà un *Taʿlīq Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa.*

L'auteur est al-Qāsim b. Aḥmad b. Ḥumayd al-Muḥallī al-Wādiʿī al-Ṣanʿānī (cf. Ṣārim 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 *Ḥadāʾiq,* 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-ḫamsa,* qu'il aurait intitulé *al-Ġurar wa l-ḥuǧūl* [4]*;* livre « supérieur » (*fāʾiq*), ajoute la notice du *Maṭlaʿ*. Il s'agit sans aucun doute de notre *Taʿlīq,* bien que le manuscrit de Milan ne mentionne nulle part un tel titre.

L'ouvrage, passablement volumineux [5], est un commentaire suivi du *Taʿlīq* de Mānkdīm, 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 Mānkdīm, occupent, dans le commentaire d'al-Qāsim, plus de la moitié (2 b - 106 b). En revanche, les trois dernières sections (*al-waʿīd, al-manzila bayna l-manzilatayn, al-amr bi-l-maʿrūf*) qui occupent encore un quart de Mānkdīm, 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 *ŠUḤ* (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 *ŠUḤ* 213, 5); sur la nature de la douleur (161 a 7 s.; après *ŠUḤ* 483, 3) sur les conditions du *taklīf* (167 a 10 s.; après *ŠUḤ* 518, 18). Aussi méthodique que Mānkdīm, al-Qāsim a pour système de diviser chaque chapitre (*faṣl*) en un certain nombre de questions (*mawāḍiʿ*), dont il donne la liste au début du chapitre, et qu'il traite successivement.

[1] Cf. Ṣārim al-dīn, *Ṭabaqāt,* 157, n° 243; Traini, 102, n° 441.

[2] Traini, 20, n° 88.

[3] Ṣārim 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 *Maṭlaʿ 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).

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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

Un fait à noter est que, pour composer son commentaire, al-Qāsim a utilisé plusieurs copies (*nusaḫ*) du *Taʿlīq* 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 *ŠUḪ*. 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-Ḥusayn al-Baṣrī, et à son disciple Maḥmūd b. al-Mulāḥimī : nous avons là, sur la doctrine théologique d'Abū l-Ḥusayn et de son école, une importante source d'information, à même de compléter ou d'éclairer le *Muʿtamad* 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-ʿUmda*), ainsi que le šayḫ Aḥmad al-Raṣṣāṣ [2]. Chez les Aš'arites, il mentionne fort souvent Faḫr 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-Faḫr al-Rāzī*). En certains endroits, il ne fait aucun doute qu'il s'agit de l'auteur aš'arite : ainsi, quand il est cité aux côtés de Ğuwaynī et Ġazzālī (114 a 9); quand il est fait référence explicitement (90 a 2-3) ou non (117 a 9-12) au *K. al-Arbaʿīn*, ou au *K. al-Maḥṣūl* (172 a 1). Mais il est fait aussi allusion, à plusieurs reprises, à un *Šarḥ* du même (?) auteur (*ḏakarahu l-Rāzī fī šarḥihi :* 45 b 16; 48 b 10-11; 123 b 21; 172 a 1), et, du contexte, il paraît bien ressortir que ce *Šarḥ* était lui aussi un commentaire, d'inspiration muʿtazilite, du *Taʿlīq* de Mānkdīm! Or aucune bibliographie de Faḫr 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-ʿadlī*, « le Rāzī muʿtazilite » (117 b 2). Ailleurs, parlant des Aš'arites, il mentionne *al-Rāzī minhum*, autrement dit « le Rāzī aš'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 *Šarḥ* et Rāzī l'auteur du *K. al-Maḥṣūl*.

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

* * *

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

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

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'Ismāʿīl b. ʿAlī al-Farrazāḍī (ms. de Ṣanʿā, kalām 73).

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

* * *

Mais — nous revenons maintenant au point de départ — qu'était donc ce *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa* de ʿAbd al-Ǧabbār? 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-Ǧabbār, d'une *ʿaqīda* zaydite, *al-Ḫamsat al-uṣūl* de l'imām al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī. Cette hypothèse a été, à juste titre, rejetée par ʿUṭmān (*ŠUḤ* 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 *Ḫamsat al-uṣūl,* tel qu'il a été publié par Griffini lui-même (*RSO* VII 605-606). On y voit

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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-maʿrūf*). 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 châtiment, 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 ṯumma fuṣṣilat* (cf. *Der Imām,* 125).

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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 muʿtazilites. 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-maʿrūf,* en relation avec le problème de l'imâmat, mais dans des termes qui rappellent beaucoup plus la revendication proprement chīʿite 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 *Taʿlīq,* de ce qui préoccupe ici l'imâm al-Qāsim.

Il est donc clair que le *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa* de ʿAbd al-Ǧabbār n'était pas le commentaire de la *ʿaqīda* d'al-Qāsim. Du reste, on ne voit pas pourquoi ʿAbd al-Ǧabbār aurait choisi de commenter ce texte. Quelque sympathie qu'il ait pu avoir pour la cause ʿalide, et si nombreux qu'aient été ses disciples chīʿites, le Qāḍī l-quḍāt n'a jamais été ni zaydite, ni imâmite (il était šāfiʿite, et professait la légitimité des trois premiers califes). Dans ces conditions, comme le remarque ʿUṯmān, le thème des cinq principes muʿtazilites était par ailleurs quelque chose de suffisamment connu et « rebattu » [1] pour que ʿAbd al-Ǧabbār n'ait pas besoin de recourir à l'un de ses avatars les plus marginaux.

* * *

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

Abū ʿAlī b. Ḫallād [2], disciple d'Abū Hāšim, maître — pendant un temps — d'Abū ʿAbdallah al-Baṣrī [3] et d'Abū Isḥāq b. ʿAyyāš [4] (qui furent eux-mêmes

[1] Des ouvrages portant le même titre sont attribués, indique ʿUṯmān, à Abū l-Huḏayl et Ǧaʿfar b. Ḥarb.

[2] Sur ce personnage, cf. *Fihrist,* Flügel, 174; ʿAbd al-Ǧabbār, *Faḍl al-iʿtizāl,* 324; Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt,* 105.

[3] Cf. *Faḍl al-iʿtizāl,* 325, 10-11; Ibn al-Murtaḍā, 105, 11-12. Selon Ibn al-Nadīm, cependant, Abū ʿAbdallah n'aurait été que le compagnon (*ṣaḥaba*) d'Ibn Ḫallād (174, 27-28).

[4] *Faḍl* 328, 11-12; Ibn al-Murtaḍā 107, 11.

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

les maîtres de ʿAbd al-Ǧabbār), est connu avant tout comme l'auteur d'un *K. al-Uṣūl,* 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 *Uṣūl.*

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

A l'encontre de cette hypothèse, on pourrait déjà arguer précisément de cette bibliographie du Qāḍī l-quḍāt dans Ǧušamī, où la *Takmilat al-šarḥ* (l. 5) est citée comme un ouvrage autre que le *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa* (l. 2) (sans compter un *Šarḥ al-uṣūl,* 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 Ḫallād, ʿAbd al-Ǧabbār ait à son tour composé un commentaire de ces mêmes *Uṣūl* d'Ibn Ḫallād, et que ce commentaire soit justement notre *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa.*

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

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

[2] ʿAbd al-Ǧabbār, dans sa propre bibliographie du *Muġnī* (XX b 258, 12), mentionne un *Taḥḏīb al-šarḥ.*

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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 Ḫallād, 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'imâm zaydite Abū Ṭālib al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq, frère et successeur de l'imâm 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 Ḫallād, cela est attesté en deux endroits, et de la façon la plus nette : en 170 b 20 (*ʿalā l-waǧhi lladī ḏakarahu l-šayḫ Abū ʿAlī b. Ḫallād fī l-kitāb*) [2], et en 204 b 15-16, au début de l'appendice relatif au problème de l'imâmat (*lammā faraġū ʿan taḥṣīl ziyādāt šarḥ al-uṣūl li-l-šayḫ Abī ʿAlī b. Ḫallād*).

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.

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

[1] Cf. Sezgin I 624.

[2] Madelung commet donc une légère erreur en affirmant que, dans le commentaire même des *Uṣūl,* Ibn Ḫallād 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 (*maʿnā*).

[5] Que Dieu n'est pas un corps, ni un accident.

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

باب الكلام على اليهود [1] **14** (113 b 13)
باب الكلام على الكلابية [2] **15** (117 b 15)
باب الإرادة **16** (138 a 6)
باب التعديل والتجوير [3] **17** (150 a 5)
باب آخر فى التعديل والتجوير [4] **18** (162 a 14)
باب آخر فى 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 والشفاعة **23** (199 b 2)
باب الأسماء والأحكام **24** (200 b 5)
باب فى الآجال **25** (201 b 16)
باب الأرزاق **26** (202 b 7)
باب القضاء والقدر **27** (203 b 11)
تم الكتاب 204 b 8
المختصر فى 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 Mānkdīm, à la section du *ʿadl* (299-608). Les chapitres que j'ai numérotés ici de **13** à **21** se retrouvent chez Mānkdīm 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. *ŠUḤ* 95-120) —, le théorème énonçant que le corps ne peut pas exister sans les accidents (*lā yanfakku min al-aʿrāḍ*) 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 (*nasḫ al-šarāʾiʿ*).

[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 Mānkdīm, de chapitre correspondant au chapitre ici numéroté **19**.

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

alors que le *ŠUḤ* suit l'ordre inverse. Il est donc clair que le *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa* n'est pas un commentaire des *Uṣūl* d'Ibn Ḫallād [1].

Cela est d'autant plus certain que, par ailleurs, ʿAbd al-Ǧabbār 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 Ḫallād, trois commentaires superposés, qu'il n'est pas toujours facile de démêler : le premier est précisément le commentaire de ʿAbd al-Ǧabbār; 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 Ḫallād (ou plutôt, cette fois, de son propre *Šarḥ al-uṣūl*), dont deux fragments ont été retrouvés. Le premier (ms. Ṣanʿā 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-ḫamsa* et les *Uṣūl* d'Ibn Ḫallād. La matière des deux traités est identique; les arguments, les formules sont semblables; tout cela vient, pour l'essentiel, d'Abū ʿAlī et Abū Hāšim al-Ǧubbāʾī. Dans le *Faḍl*, (319, 15-17), ʿAbd al-Ǧabbār rapporte une formule des *Uṣūl* d'Ibn Ḫallād (*al-ǧism muǧtamiʿ fī ḥālin yaǧūzu an yakūna fihi muftariqan*) qui se retrouve à peu près littéralement chez Mānkdīm (*ŠUḤ* 96, 15-16). En outre, à lire les *Ziyādāt*, il paraît probable que les *Uṣūl* d'Ibn Ḫallād 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-ḫamsa* de ʿAbd al-Ǧabbār. Il y a tout lieu de penser qu'en composant ses *Uṣūl al-ḫamsa*, puis son *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, ʿAbd al-Ǧabbār a voulu refaire, en mieux, ce qu'avait fait, avant lui, l'auteur des *Uṣūl* et du *Šarḥ*.

[2] Cf. la bibliographie de Ǧušamī, *Faḍl* 368, 3. L'ouvrage est peut-être à identifier au *Taqrīb al-uṣūl* dont parle ʿAbd al-Ǧabbār dans *Muġnī* XX b 258, 12.

[3] Ǧušamī (qui a été son élève) fait allusion à lui dans sa notice sur ʿAbd al-Ǧabbār (*Faḍl*, 369, 10-11). Son nom complet, d'après un autre passage de Ǧušamī (signalé par Madelung), serait Muḥammad b. Aḥmad b. Mahdī 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 raḥimahu llah*) : cf. 23 a 14; 25 a 4; 28 a 7; etc. La formule *raḥimahu 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 : *iʿlam anna l-sayyid raḥimahu llah kāna yaqūlu* etc.).

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

qu'il s'agissait là d'un commentaire d'un ouvrage d'Abū ʿAlī b. Ḫallād (cf. son introduction, 12-14), celui-ci étant nommément désigné, dans le cours du livre, comme le *ṣāḥib 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 ʿAlī b. Ḫallād 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 (Ṣanʿā 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 *Uṣūl* d'Ibn Ḫallād [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 *nasḫ al-šarāʾiʿ*) 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 Mānkdīm) 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 Rašīd al-Nīsābūrī. 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 *Uṣūl* d'Ibn Ḫallād (comme semble le croire Martin), mais sur son *Šarḥ al-uṣūl*. Je m'en expliquerai dans un prochain article.

* * *

Ainsi donc, la source du *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa* n'est à chercher ni dans les *Ḫamsat al-uṣūl* d'al-Qāsim al-Rassī, ni dans les *Uṣūl* d'Abū ʿAlī b. Ḫallād. Elle se trouve en réalité chez ʿAbd al-Ğabbār lui-même, dans un *Kitāb al-Uṣūl al-ḫamsa* 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 *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa* de ʿAbd al-Ğabbār n'a pas de rapport avec les *Uṣūl* d'Ibn Ḫallād.

[3] *AR* 61 : *al-kalām fī anna l-ğism lā yaḫlū min al-iğtimāʿ* etc. *AR* 169 : *al-qawl fī ḥudūṯ al-aʿrāḍ*.

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Cette fois-ci, il n'y a pas de doute : le plan de ces *Uṣūl al-ḫamsa* correspond parfaitement à celui du *ŠUḤ,* 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 Mānkdīm), est répétée plus loin, à la suite de l'exposé des cinq principes (cf. *ŠUḤ* 122-148), et avant d'en venir aux *ṣifāt* (cf. *ŠUḤ* 151 s.). Mais c'est là, visiblement, un défaut de plan, que — je suppose — ʿAbd al-Ǧabbār aura de lui-même corrigé dans son *Šarḥ.*

Peut-être trouvera-t-on étonnant que ces *Uṣūl al-ḫamsa* ne soient pas mentionnés tels quels (et non par le truchement du *Šarḥ*) dans les bibliographies traditionnelles de ʿAbd al-Ǧabbār (Ǧušamī 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-Ǧabbār dans le *taʿlīq* de Mānkdīm montre qu'il en faisait autant dans le *Šarḥ* (*ŠUḤ* 77, 1-2). Par ailleurs, ce sont bien partout les mêmes arguments, les mêmes formules que dans *ŠUḤ.*

Cela dit, il y a, entre les *Uṣūl* de ʿAbd al-Ǧabbār et le *taʿlīq* de Mānkdīm, des différences importantes, et significatives, quant au contenu. Tout ce qui est dans les *Uṣūl* se retrouve bien, développé, dans le *taʿlīq;* mais l'inverse n'est pas vrai. Autrement dit, les *Uṣūl* n'apparaissent pas comme un résumé du *ŠUḤ :* 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-Ǧabbār, 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-Ǧabbār 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 *Taṯbīt dalā'il al-nubuwwa.*

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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-Ğabbār 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-Ğabbār de consacrer six lignes à la réfutation de l'argument sunnite du *mā šāʾa llah kāna*. On notera encore l'importance considérable en proportion donnée à la question du châtiment des enfants de païens : à peu près une page entière (sur un total de 18), correspondant à 6 pages du *ŠUḤ* (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-Ğabbār prend le temps d'énumérer les miracles du prophète Muḥammad. Dans le *bāb al-waʿīd,* rien qui corresponde aux développements théoriques de *ŠUḤ* 611-647 sur la nature, les conditions de la récompense et du châtiment, etc. : tout le passage concerne la question du châtiment des *fussāq* et celle de l'intercession (*šafāʿa*), qui, à elle seule, occupe près d'une page (contre 6 seulement dans *ŠUḤ*).

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

On perçoit donc l'intention de ʿAbd al-Ğabbār 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 Mānkdīm, 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-Ğabbār énonce de façon globale les cinq points du credo muʿtazilite, « ce que tout fidèle doit savoir », pour en faire ensuite la démonstration.

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Tel est donc, à n'en pas douter, le texte qui est à la base du *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa.* Tout comme Abū ʿAlī b. Ḫallād, ʿAbd al-Ǧabbār 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-ḫamsa,* Levi della Vida donne comme titre : *K.* ⟨*šarḥ*⟩ *al-uṣūl al-ḫamsa,* 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-ḫamsa,* dont le *taʿlīq* de Mānkdīm serait directement le commentaire (*Der Imām,* 181).

Curieusement, une erreur semblable, mais en sens inverse, est faite par le commentateur de Mānkdīm, al-Qāsim al-Muḥallī. Pour ce dernier, l'ouvrage de Mānkdīm serait directement le commentaire des *Uṣūl al-ḫamsa* de ʿAbd al-Ǧabbār! C'est du reste ce qu'implique le titre du manuscrit d'al-Qāsim : *kitāb taʿlīq al-faqīh* [...] *ʿalā šarḥ al-imām al-mašhūr bi-Mānkdīm allaḏī šaraḥa bihi al-uṣūl al-ḫamsa li-qāḍī l-quḍāt ʿAbd al-Ǧabbār* etc.

Le plus étonnant est qu'une telle confusion devrait être dissipée dès les premiers mots du *taʿlīq* de Mānkdīm, où il est dit en toutes lettres (39, 4-7) : « Le Qāḍī l-quḍāt [...] débute, dans le *Šarḥ,* par la question [qui vient en tête] des *Uṣūl al-ḫamsa,* et dit : Si quelqu'un [te] demande : quelle est la première obligation que t'a imposée Dieu?, réponds : 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 Mānkdīm) correspondent en effet littéralement aux premiers mots du *K. al-Uṣūl al-ḫamsa.*

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-ḫamsa* n'est pas un véritable commentaire, pour la raison que, dans la bibliographie de Ǧušamī, reproduite par Ibn al-Murtaḍā, 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,* ʿAbd al-Ǧabbār commente son propre ouvrage, à la différence des autres commentaires (qui concernent des traités d'Abū l-Qāsim al-Balḫī, Abū Hāšim, Abū ʿAlī b. Ḫallād, etc.).

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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

« La réponse à cela est qu'on peut faire quatre hypothèses. 1° Le commentaire du Sayyid est un abrégé du commentaire du Qāḍī, et donc il se fonde (? *taʿallaqa*) sur le commentaire du Qāḍī comme il se fonde sur les *Uṣūl* eux-mêmes. 2° Le discours du Qāḍī, au début de son commentaire, commençait en effet par cette question; comme le Sayyid commente à son tour les *Uṣūl,* il commence lui aussi son commentaire par cette question, par imitation du Qāḍī et admiration pour sa parole. 3° Quand le Qāḍī commentait les *Uṣūl,* 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 *Uṣūl* 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 šaraḥnāhu* (nous avons expliqué cela), *qad maḍā 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 *taʿlīq* de Mānkdīm porte sur le *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa,* et que ce *Šarḥ* diffère du *K. al-Uṣūl al-ḫamsa* 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 ʿAbd al-Ğabbār.

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 *Uṣūl,* mais à quelque chose d'autre, qui est évidemment le *Šarḥ.* Ainsi, nous avons la preuve que, dans le *Šarḥ,* ʿAbd al-Ğabbār traitait du problème de l'origine des qualifications divines (cf. *ŠUḤ* 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 *Uṣūl.* 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 *Uṣūl.*

* * *

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

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

chaînes d'*uṣūl* et de *šurūḥ*, qui partent, l'une, d'Abū ʿAlī b. Ḫallād, l'autre, de ʿAbd al-Ǧabbār.

1. Abū ʿAlī b. Ḫallād 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 Rīda) et Or. 8613 du British Museum (identifié par R. Martin) sont des commentaires du *Šarḥ* d'Ibn Ḫallād.

ʿAbd al-Ǧabbār, quant à lui, a composé un commentaire des *Uṣūl* d'Ibn Ḫallād, 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-Ǧabbār a composé par ailleurs, indépendamment d'Ibn Ḫallād, un *K. al-Uṣūl al-ḫamsa*, (ms. Vatican Arabe 989), publié ci-après; puis un commentaire de ces *Uṣūl*, intitulé *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, dont le texte est, pour le moment, perdu.

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

Enfin, du *Taʿlīq* même de Mānkdīm, 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-ḫamsa:***
Les chiffres romains indiquent les pages du manuscrit.
Les chiffres arabes renvoient aux passages correspondants du *Taʿlīq* de Mānkdīm, éd. ʿUṭmān, Le Caire, 1965.

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

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

كتاب الأصول الخمسة

للقاضى العلامة عبد الجبار
رحمة الله عليه ورضوانه

بسم الله الرحمن الرحيم

(39,5) إن قيل : ما أول ما أوجب الله عليك ؟

فقُل : النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى ، لأنه لا يُعرَف ضرورة ولا بالمشاهدة فيجب أن يعرف بالتفكر والنظر .

فان قيل : ولم قلتم إن ذلك واجب ؟

قيل له : لأننا نخشى إن لم نعرفه أن نعصيه فنهلك ، فيجب أن نعرفه لنتجنب المعاصى 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 نصلى ولا نعرف من نصلى له ؟

(77,1) فان قيل : فما أول ما أنعم الله عليك ؟

قيل له : ذلك مما لا أحصيه . وفى الجملة أنه خلقنى حيا وأعطانى القدرة والآلة وأكمل خلقى وأعطانى الشهوة ومكننى من أنواع اللذات ثم أمرنى ونهانى [1] لأَصِلَ إلى درجة الثواب وأدخُل الجنات . وعند ذلك يلزمنى إثباته و[2] معرفته لأعبُده وأشكره وأتبع مرضاته وأتجنب معاصيه .

(87,12) فان قيل : فاذا لزمك النظر فى معرفة الله تعالى ففيماذا تنظر؟

قيل له : فى الأدلة .

فان قيل : ما الأدلة ؟

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

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḥamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

قيل له : الأربعة ، حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع . ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بالنظر فى حجة العقل ، لأنه متى لم نعرفه وأنه صادق لم نعلم صحة الكتاب والسنة والإجماع .

(89,4) فان قيل : فما الدليل الذى يؤدى النظر فيه إلى معرفة الله ؟

قيل له : نفسى وما أشاهده من الأجسام .

فان قيل : كيف تدل نفسك على الله تعالى ؟

قيل له : لأنى وجدتُ 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 ؟

(95,9) قيل له : لأنى أعلم أن الأجسام لا تخلو من الحركة [1] والسكون والاجتماع والافتراق وهذه الأشياء محدثة فيجب أن يكون الجسم محدثا إذ لم يتقدم الحوادث .

(122,13) فان قيل : أخبرنى عن الجملة التى يلزمك معرفتها فى أصول الدين .

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 .

(128,1) فان قيل : فما التوحيد ؟

قيل له : هو العلم بما تفرد به الله تعالى عز وجل من الصفات التى لا يشاركه فيها أحد من المخلوقين . وتفسير ذلك أن تعلم أن لهذا العالم صانعا صنعه وأنه موجود فيما لم يزل وفيما [2] 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 [3] . 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 : الالات .

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

ما يجوز عليها من الصعود والهبوط والتنقل والتغير والتركيب والتصوير [. . .] [1] الجارحة والأعضاء . وتعلم أنه لا يشبه الأعراض التى هى [2] الحركات والسكون والألوان والطعوم والروائح . وتعلم أنه واحد فى القدم والأولية لا ثانى له وأن كل ما سواه محدث مفعول محتاج مدبر مملوك مربوب . فاذا علمت هذه الجملة كنت عالما بالتوحيد .

(131,8) فان قيل : فأخبرنى 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

XI a عز وجل لا يكلف [3] الكافر الإيمان ولم يعطه القدرة عليه وأنه / لا يكلف العبد ما لا يطيق وإنما أُتى [4] الكافر فى اختياره الكفر من قبل نفسه لا من قبل الله عز وجل وعلا . وتعلم أنه تعالى لا يريد المعاصى ولا يشاءها ولا يرضاها ولا يختارها بل يكرهها ويسخطها وإنما يريد الطاعات ويرضاها ويحبها ويختارها . وتعلم أنه لا يعذب أطفال المشركين فى النار بذنوب آبائهم لأنه قال : ﴿وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ [5] ، ولا يعذب أحدا بذنب غيره لأن ذلك قبيح ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . وتعلم أنه لا يجور فى حكمه ، و[6] أنه لا [7] يُمرض أو يُسقم إلا لينتفعه . وكل من قال خلاف ذلك فقد جوز على الله الظلم ونسب اليه السفه [8] . وتعلم أنه أحسنُ نظرا لخلقه [9] الذين كلفهم منهم لأنفسهم وأنه قد دلّهم على ما كلفهم وبين لهم طريق الحق لنأتيه وبين لهم طريق الباطل لنتوقاه [10] فمن يهلك لم يهلك إلا عن بينة . وتعلم أن كل نعمة بنا فمن الله عز وجل كما قال تعالى : ﴿وَمَا بِكُم مِن نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ﴾ [11] إما [12] وصل إلينا من جهته أو من جهة غيره . فاذا عرفت هذا صرت عالماً بالعدل .

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

قيل له : العلم بأن كل ما وعد الله به من الثواب من [13] أطاعه وتوعد من العقاب من عصاه [14] فسيفعله لا محالة ، ولا يبدل القول لديه ولا يجوز عليه الخلف فى وعده ووعيده

١) أظن أن هنا فى 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 فى الأصل ثغرة . — ٧) الأصل : — لا . — ٨) الأصل : الى السفه . — ٩) الأصل : بخلقه . — ١٠) الأصل : الباطن لنتلقاه . — ١١) النحل ٥٣ . — ١٢) الأصل : ما ا . — ١٣) الأصل : بمن ؟ — ١٤) كذا صححت ، والأصل : وتوعد للعقاب بمن (؟) عصاه .

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḥamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

ولا الكذب فى أخباره بخلاف ما ذهبت إليه المرجئة .

(137,6) فان قيل : أخبرنى عن المنزلة بين المنزلتين ما هى ؟

قيل له : هو العلم بأن من قتل أو زنى أو ارتكب كبيرة فهو فاسق ليس بمؤمن ولا حكمه حكم المؤمنين فى المدح والتعظيم لأنه يُلعَن ويُتبرأ منه ، وليس بكافر لا يدفن فى مقابرنا ولا يصلى عليه ولا يزوج . فله منزلة بين المنزلتين ، خلاف من قال إنه كافر من الخوارج وقول من قال إنه مؤمن من المرجئة .

(141,8) فان قيل : أخبرنى عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ما هما ؟

قيل له : الأمر بالمعروف على ضربين ، أحدهما واجب وهو الأمر بالفرائض إذا ضيعها المرء ، والآخر نافلة وهو الأمر بالنوافل إذا تركها المرء . فأما النهى عن المنكر فكله واجب لأن المنكر كله قبيح . ويجب إن أمكن أن يتوصل إلى أن لا [1] يقع المنكر بأسهل الأمور ولا يتجاوز إلى ما فوقه لأن الغرض أن لا يقع المنكر لا غير ، وإن أمكن التوصل إلى أن يقع المعروف بالأمور السهلة فالإقدام على الصعب لا يحل . وكذلك قال الله عز وجل : ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ ﴾ [2] فإنما يجب النهى عن المنكر إذا لم يغلب على الرأى أنه يؤدى إلى زيادة المعاصى وإقدام على ضرر أبلغ منه ، فان غلب على الرأى ذلك لم يجب [3] والكف عنه أولى .

فان قيل : فما الدليل على أن نفسك وسائر الأجسام محدثة ؟

(95,9) قيل له : لأنها لا تخلو من الحركة والسكون والمفارقة والمجاورة وهذه كلها حوادث مما لم تخل منها ، فيجب أن تكون محدثة [4] مثلها .

فان قيل : فما الدليل على أن لها محدثا ؟

قيل له : لأن الكتابة والبناء والصناعة [5] تحتاج إلى فاعل من حيث كانت حادثة فيجب أن يكون لها محدث ، وكل محدَث يحتاج إلى محدِث وفاعل .

(151,8) فان قيل : فما الدليل على أنه قادر ؟

قيل له : لأن الفعل فى الشاهد لا يكون إلا من قادر ، وقد صح من الله عز وجل الفعل فيجب أن يقال هو قادر .

١) الأصل : — لا . — ٢) الحجرات ٩ . — ٣) الأصل : يجز . — ٤) الأصل : أن يكون محدثا . — ٥) لعله : الصياغة .

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

(156,11) فان قيل : فما الدليل على أنه تعالى عالم ؟

قيل له : لأن الأفعال المحكمة كالكتابة والصناعة [1] لا تصح إلا من عالم ، وقد صح من الله ما يزيد عليها فى الإحكام فى خلقه الإنسان على عجائب ما فيه من الصنعة فيجب أن يكون عالما .

(161,1) فان قيل : فما الدليل على أنه حى ؟

قيل له : إن كل من صح أن يقدر ويعلم يجب أن يكون حيا .

(168,10) فان قيل : فما الدليل على أنه سميع بصير مدرك [2] للمدركات ؟

قيل له : لأنه حى لا آفة به والآفات تستحيل عليه ، وكل من هذه صفته وجب أن يكون سميعا بصيرا مدركا للمدركات كما نعقله [3] فى الشاهد .

(177,5) فان قيل : فما الدليل على أنه موجود ؟

قيل له [4] : لأنه قادر والمعدوم لا يصح منه الفعل لأنه لا يصح مع عدمه أن [5] يتعلق بالمقدور ، فيجب أن يكون موجودا وإلا فتح باب الجهالات الكثيرة .

(181,10) فان قيل : فما الدليل على أنه قديم ؟

قيل له [6] : لأنه لوكان محدَثا لاحتاج إلى من يحـدثه وأدى ذلك إلى ما لا نهاية له ، فيجب أن يكون قديما .

(213,13) فان قيل : فما الدليل على أنه غنى 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 لوكان جسما لوجب أن يكون محـدَثا 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 يُرى ؟ /

XI b قيل له : لأن الله تعالى قال : ﴿ لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ ﴾ [7] وإدراك الأبصار هو الرؤية [8] ، فيجب أن لا يرى به إلا ما كان فى 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 : مـدركا . — ٣) الأصل : نعقـله ؟ — ٤) الأصل : — لـه . — ٥) الأصل : وأن . — ٦) الأصل : — قيل له . — ٧) الأنعام ١٠٣ . — ٨) الأصل : البصر رؤية .

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

وقوله عز وجل : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [1] تأويلها أن تنتظر ثواب الله تعالى أو تنتظر رحمته على ما روى عن المفسرين حتى يكون موافقا لدليل العقل [2] والكتاب .

(278,3) فان قيل : فما الدليل على أنه واحد تعالى لا ثانى له ؟

قيل له : لوكان معه ثان [3] قديم لوجب أن يكون مثله فى القدم والقديم يكون قديما لنفسه . فكان يجب أن يكون قادرا لنفسه ، ولوكانا قادرين لأنفسهما لصح أن يريد أحدهما تحريك جسم والآخر تسكينه ، وكان لا يخلو إذا [. . . . .] [4] ذلك من وجوه ثلاثة : إما أن يوجد مراداهما [5] وذلك محال لتضادهما ، أو لا يوجد مراداهما [5] وذلك محال لأنه يؤدى 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 : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [6] . وبهذا يبطل قول الثنوية الذين يقولون بالنور والظلمة وأنهما قديمان . وما دللنا به على أن الأجسام محدَثة ولها محدِث يبطل [7] قولهم أيضا . وبهذا يبطل قول النصارى أن [8] فى الله تعالى ثلاثة أقانيم أب وإبن وروح القدس ، لأنا قد بينا أنه واحد ولأن الواحد فى الحقيقة محال أن يكون ثلاثة فى 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 [9] والكذب إذا [10] علم أنه غنى عنهما [11] ولا حاجة إليهما لا يجوز أن [12] 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 فى العالم فهو من أفعال العباد والله يتعالى عن فعله . وقد نزه الله سبحانه عن ذلك بقوله تعالى [13] : ﴿ وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ ﴾ [14] وبقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً ﴾ [15] . ولو جوزنا أن يفعل القبيح لم نأمن أن يعذب الأنبياء والصالحين ويُدخلهم

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

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

النار ، ولانأمن أن يكون كلامه كذبا وأمرا [1] باطلا ، ولأوجب ذلك أن لا نثق بوعده ووعيده . ولا نأمن أن يُدخل الأنبيـاء النار ويدخل الأعداء [2] والكفار الجنة ، ومن كان هذا سبيله لم تلزمنا طاعته لأنا لا نأمن من شره وأن يبلغنا فى طاعته كل مبلغ [3] . ويجب أن يجوز أن يبعث الله إلى العباد من [4] يدعوهم إلى الكفر والضلال ويُـظهر عليه [5] المعجزات والأدلة ، لأنه إذا جاز أن يفعل القبيح فما الذى يمنع أن يفعل ذلك كله ؟ وهذا القول يؤدى إلى أن لا نثق بكتاب ولا سُنة ولا نعرف شريعة . ويؤدى 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 [6] : لوكانت 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 [7] فينا كاللون [8] والهيئة والصحة والمرض أو ينهى عن ذلك أو يذم عليه . وأيضا فلوكان الله عز وجل يفعل أفعالنا لما وقعت بحسب قصودنا ودواعينا [9] . 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 ظالما و [10] جائرا ، فلوكان الله عز وجل تعالى فعل الظلم لكان ظالما كما أنه لو فعل العدل لكان [11] عادلا ، وهذا كفر من قائله . وقوله تعالى : ﴿ مَّا تَرَى فِى خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ ﴾ [12] ، وقوله : ﴿ الَّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُ ﴾ [13] ، وقوله : ﴿ صُنْعَ اللهِ الَّذِى أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ [14] ﴾ ، 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 [15] يأمر غلامه بفعل ثم يعاقبه عليه [16] ؟ وهذا بين الفساد .

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

قيل له : لأنها لوكانت مع الفعل لوجب أن لا يقدر الكافر على الايمان ، ولو لم يقدر عليه لم يحسن من الله تعالى أمره [17] ، لأن الله تعالى لا يكلف العباد ما لا يطيقون ، لقوله

١) الأصل : أمـــر . — ٢) الأصل : الأعدى . — ٣) كـذا فى الأصل : والمعنى غـير واضح . — ٤) الأصل : أن . — ٥) الأصل : عليهم . — ٦) الأصل : فإن قيل . — ٧) كذا صحت ، والأصل : قلنا (؟) لا يحسن بسائر (؟) أفعاله . — ٨) الأصل : اللون . — ٩) الأصل : دعوانا . — ١٠) الأصل : أو . ١١) الأصل : كان . — ١٢) الملك ٣ . — ١٣) السجدة ٧ . — ١٤) النمـل ٨٨ . — ١٥) الأصل : من أن . — ١٦) لعل هنا فى الأصل ثغرة . — ١٧) الأصل : اجره ؟

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

تعالى : / ﴿ لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلاَّ وُسْعَهَا [1] و إلاَّ مَا آتَاهَا ﴾ [2] . ولو جاز أن يكلف XII a
العباد ما لا يطيقونه لجاز 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 عباده إلا ما يقدر عليه ، وأن الكافر قادر على الإيمان والكفر وإنما أُتى من قبل نفسه فى فعل الكفر [3] فهو اختياره [4] . كما أنا إذا أعطينا رجلا سكينا يستعملها فى منافعه فقتل نفسه بها فالذى أعطاه السكين قد أحسن إليه وهو مسىء إلى نفسه من استعمال السكين فيما يضره ولم يستعمله فيما ينفعه ، كذلك الكافر أعطاه القوة واستعملها فى هلاك نفسه ولم يستعملها فى 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 [5] أن الله تعالى لا يريد المعاصى ، وما أنكرتم أن كل شىء (459,9)
يقع فى العالم فبإرادة الله ومشيئته ؟

قيل له : لأنا نقول إن كل ما أمر به عز وجل من العبادات [6] فعلٌ أراده وشاءه ورضيه ، وكل ما نهى عنه من المعاصى فعلٌ كرهه وسخطه وعابه وذمه وتوعد عليه بالعقاب . والدليل على ذلك أن الحكيم لا يجوز أن [7] يأمر بما يكرهه وينهى عما يريده ، فقد أمر الله تعالى بالإيمان فيجب أن يكون مريدا له ، ونهى عن الكفر فيجب أن يكون كارها له . وقد قال تعالى : ﴿ وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْماً للعِبَادِ ﴾ [8] ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾ [9] وقال تعالى بعد ذكره عدة المعاصى : ﴿ كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً ﴾ [10] . ويدل على ذلك أن الحكيم لا يريد أن يفعل القبيح لأن إرادة القبيح قبيحة ومشيئة السفه سفه كما إرادة الحكمة [11] حكمة ، فإذا كان الله أحكم الحاكمين علمنا أنه لا يريد السفه . وكيف يجوز أن يريد شتم نفسه وسوء الثناء عليه ، وكيف يقال إن [12] كل فساد أو ظلم قد وقع فى [13] العباد فهو قد أراده ؟

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 .

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

(466,6) فان قيل : لو وقع فى العالم ما لا يريده لوجب ضعفه .

قيل له : أليس فى العالم ما لا يأمر به بل ينهى عنه ولم يدل على ضعفه ؟ وكذلك يقع فى العالم ما لا يريده 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 [1] فعل ما أراده الله تعالى كما فعل المؤمن أيضا . فقد نهى الله عز وجل عن المعاصى ، فلا يجوز أن ينهى الحكيم عما يريده كما لا يأمر بما يكرهه . وأيضا فلو جاز أن يقال إن الله يريد المعاصى لجاز أن يقال إنه يحبها ويرضاها وقد أتى فى قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ ﴾ [2] .

(469,5) فان قيل : إن الناس يقولون : « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » . فيجب أن يكون كل شىء هالكا كائنا [3] بمشيئته .

قيل له : ليس قول بعض الناس حجة . ولو جاز الاحتجاج بقولهم هذا [4] 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 [5] « ما شاء الله كان » : ما شاء الله أن يفعله فلا بد من كونه .

(477,8) فان قيل : فما قولكم فى تعذيب أطفال المشركين ، أتجيزونه 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 أُخْرَىٰ ﴾ [6] ، وقال : ﴿ لِتُجْزَىٰ [7] كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ ﴾ [8] ، و : ﴿ لَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ﴾ [9] . وقال : ﴿ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [10] ، والطفل لا يبعث إليه الرسل [11] . وقال النبى صلى الله عليه وآله : « رُفع القلم من ثلاثة ، عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق » . ومن رفع عنه القلم لا ذنب له فيعذب عليه . وأيضا فان العذاب لا يحسن إلا لمن أذنب كما يعاقب فى 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 : بهد ؟ — 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 فى الأصل ، وفوق الكلمة : الرسول .

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

فان قيل : يعاقبه بذنب أبيه .

قيل له : لا يجوز أن يعذب أحد بذنب غيره ، كما لا يحسن أن يعاقب الرجل ويضرب بما [1] أساء غيره وما ظلم .

فان قيل : أليس الله قال : ﴿ وَلاَ يَلِدُوا إِلَّا فَاجِراً كَفَّاراً ﴾ [2] ؟

قيل له : إنه [3] عز وجل أراد أنهم لا يلدون إلا من إذا بلغ صار فاجرا كفارا ولم يرد أنه فى حال ما يلدوا بهذه الصفة .

فان قيل : أليس الأطفال فى الدنيا حكمهم حكم آبائهم فى الكفر؟ فهلا كان حكمهم فى الآخرة وفى العقاب حكم آبائهم ؟

قيل له : لو جاز ما قلته [4] لجاز أن يقال إذا زنى أن [5] يجلد هو وإذا قتل أن يقتل هو لأن حكمه حكم أبيه ! فاذا لم يصح ذلك بطل ما قلته . وإنما حكمه حكم أبيه فى غير العقاب ، وأما فى العقوبات / فمعاذ الله ! XII b

فان قيل : فهذه الأسقام والأمراض أ [6] فعلها الله تعالى لتعويضهم عليها أم لا ؟ (485,13)

قيل له : إنه عز وجل إذا أمرض [7] فانه يعوض على ذلك بمنافع هى أكثر منه فى الآخرة ، ولولا ذلك لما حسن منه أن يمرض البهائم والأطفال كما لا يحسن منا [8] أن نستأجر أجيرا ونتعبه ولا نعطيه الأجرة .

فان قيل [9] : أفيكون فى هذه الأمراض اعتبار [10] للمكلفين ومصلحة لهم ؟

قيل له : نعم ، لأن الرجل إذا مرض كان أقرب إلى أن يتقى المعاصى خوف النار وإلى فعل الطاعات [11] رغبة فى الجنة وعلى هذا الاعتبار قال الله عز وجل : ﴿ أَوَلاَ يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فى كُلِّ عَامٍ ﴾ [12] إلى آخره .

فان قيل : أفتقولون 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 رحيما لم يجز أن يكلفنا إلا [13] ويدلنا على ما كلفنا ، ولم يجز أن ينهانا عن المعاصى إلا وينبهنا لها لكى نتجنبها ولا نفعلها ، لأنه عز وجل يريد صلاحنا [14] فلا بد أن يبين ويدلنا طريق الرشد لنأتيه وطريق الغى لنتوقاه . فاذا فعل ذلك ثم أمر العبد وعصى فقد أساء إلى نفسه وهلك عن بينة ، ومتى أطاع فقد

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

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

أحسن إليه وفاز بالنجاة . والله سبحانه عز وجل محسن إلى جميع المكلفين ممن يؤمن ومن يكفر ، كما أن من قدم الطعام إلى جائعَين فأكل أحدهما فقد أحسن إليهما على سوى .

(525,5) فان قيل : أفتقولون إن كل ما بنا من نعمة فهى من الله عز وجل ؟

قيل له : نعم ، أحيانا وأقدرنا وأعطانا الآلات ومكننا من[1] 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[2] حيث يصلح أن نعطى ونهب . فكذلك إن كل نعمة بنا من الله عز وجل .

(530,10) فان قيل : أفتقولون إنه[3] 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 محدَث فكذلك كلامه محدَث . قال تعالى : ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[4] ، فوصف الذكر بأنه محدث ، والذكر القرآن لقوله تعالى : ﴿وَهَـٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ﴾[5] ، وقوله تعالى : ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ[6] وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾[7] . وقال عز وجل : ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً﴾[8] ، والأمر هو القرآن . وقال عز وجل : ﴿نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ﴾[9] ، والحديث لا يكون إلا محدثا . وقال تعالى : ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾[10] ، وهذا[11] علامة المحدث . وقال : ﴿وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَاماً وَرَحْمَةً[12]﴾ ، وما وجد غيره قبله فهو محدث . وعلى أن القرآن سور كثيرة وهو عربى ويتنصف ويتجزأ ويستمع . 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 : ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَـٰذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾[13] .

(585,17) فان قيل : أتقولون إن[14] محمدا صلى الله عليه نبى 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 .

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

نهاية [1] الفصاحة . وقد علمنا أنهم قد حرصوا على إبطال أمره فلو قدروا على مثل هذا القرآن لأبطلوا أمره . وتخلفوا عنه مع رغبتهم إلى محاربته ومقاتلته . فلما علمنا أنهم قاتلوا وفارقوا أوطانهم وديارهم دل ذلك على أنهم لم يكن فى قدرتهم فعل مثل [2] 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 لعيسى ، وكما جعل فلق البحر وقلب العصا معجزة لموسى بن عمران . ويدل على ذلك أنه [3] أطعم الجماعة من طعام يسير ، ودعا شجرة فجاءت من غير جاذب ولا دافع ، ووضع يده على ميضأة [4] فيها ماء ففار [5] من بين أصابعه حتى شرب الناس منه وتوضؤا ، وسبح الحصى فى كفه ، وكل ذلك ليس فى مقدور البشر . فثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم نبى صادق ، وأنه يلزمنا أن نقبل منه ما أمرنا به ونهانا عنه ، وأن القرآن كلام الله عز وجل يلزمنا أن نعمل بما فيه .

(598,14) فان قيل : القرآن آيات مختلفات كيف تعملون بها ؟ مثل قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [6] ﴾ ، وقال فى موضع آخر : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ [7] ﴾ ، وقوله : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ ﴾ [8] .

قيل له [9] : إن القرآن فيه محكم ومتشابه كما قال تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ [10] يجب [11] أن تحمل على ما يوافق [12] العقل [. . . . .] [13] 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 ﴾ [14] معناه : وجاء أمر ربك . وقلنا إن قوله : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ محكم أنه خلق جميعهم لعبادته ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ ﴾ مجاز والمراد أن مصير أمرهم إلى جهنم . ثم [ ] [15] ما فى كتاب الله عز وجل من المتشابه فلا بد أن يكون فى الكتاب [16] محكم يدل عليه ، XIII a

١) الأصل : النهاية . — ٢) الأصل : مثل فعل . — ٣) الأصل : — أنه . — ٤) هنا فى الأصل فى مكان هذه اللفظة بياض ؛ فانظر المغنى 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) صحت (؟) ، والأصل : و . — ١٢) الأصل : يوافقه . — ١٣) الأصل : ـقضيته ؟ — ١٤) الفجر ٢٢ . — ١٥) هنا فى الأصل بياض . — ١٦) الأصل : كتاب .

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

وإن لم يكن فالعقل كاف يدل عليه . وإنما جعل الله بعض القرآن محكما وبعضه متشابها ليكون الناس أقرب إلى النظر فيه والاتكال على أدلة العقول ومحاجة [1] العلماء دون التقليد . فالواجب على العاقل أن لا يعتقد إلا المحكم وما يدل عليه العقل ويحمل المتشابه على الوجه الذى يوافق ذلك .

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

قيل له : نعم ، لأن [2] الله عز وجل قال : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً ﴾ [3] . وقال : ﴿ لا [4] تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ [5] إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَاناً وَظُلْماً فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَاراً وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيراً ﴾ [6] . وقال عز وجل : ﴿ وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفاً لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾ [7] . هذه الآية تدل على أن من ارتكب الكبائر فهو من أهل النار .

فان قيل : أفتقولون إنهم مخلدون فى النار ويبقون فيها دائما أو يخرجون ؟

قيل له : بل يخلدون على ما أخبر الله عز وجل فى كتابه : ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا ﴾ [8] . قال : ﴿ وَمَنْ يَقْتُلُ [9] مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ ﴾ [10] . وقال : ﴿ إِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ ﴾ [11] ، وبين عز وجل أنهم لا يغيبون عنها .

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

قيل له : أخبار آحادية لا يقطع بها [ ] [12] أخبار تعارضها ، فاذا تعارضت رجعنا إلى كتاب الله تعالى وقد بينا الآيات [13] الدالة على الخلود .

١) الأصل : محاجة — ٢) الأصل : ان . — ٣) النساء ١٠ . — ٤) الأصل : و لا . — 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 فى الأصل بياض . — ١٣) الأصل : فى الآيات .

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḥamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

فان قيل : فقد قال عز وجل : ﴿ فَأَمَّا [1] الَّذِينَ شَقُوا [2] فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا (674,3) زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ ﴾ [3] . وهذا يدل على أنهم لا يبقون أبدا .

قيل له : لو دل هذا على ما قلته [4] لدل قوله عز وجل : ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الجَنَّةِ ﴾ [5] الآية . وإذا لم يدل ذلك فى أهل الجنة فكذلك ما قلت [6] . وإنما أراد الله تعالى أن يبعد خروجهم من النار بأن علقه بدوام السموات والأرض لبعد ذلك عند أهل اللغة ، كما قال الشاعر :

إذا شاب الغراب رجعت أهلى وصار القار كاللبن الحليب

فان قيل : فما معنى قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الله لاَ يَغْفِرُ أن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ (676,8) مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ ؟ [7]

قيل له : معناه أن الله لا يغفر الشرك ، وما دونه إنما يغفر منه ما يشاء وهو الصغائر . وقد بين الله ذلك عز وجل : ﴿ إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ﴾ [8] .

فان قيل : أليس قول الله عز وجل : ﴿ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ الله إِنَّ الله يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً ﴾ [9] ؟ فما معنى ذلك ؟

قيل له : معناه : لا تقنطوا من رحمة الله مع التوبة ، ولهذا قال تعالى : ﴿ وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ العَذَابُ ﴾ [10] .

فان قيل : أفتقولون بالشفاعة وتؤمنون بها ؟ (687,17)

قيل له [11] : نعم ، ولكنها للمؤمنين لا للفاسقين ، لأن الله عز وجل قد أخبر أنه يخلد الفاسق فى النار . وقال عز وجل : ﴿ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلاَ شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ [12] وقال : ﴿ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن أَنْصَارٍ ﴾ [13] . وقال : ﴿ لاَ يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى ﴾ [14] . وكل ذلك يدل على أن الفاسق لا شفاعة له وأن [15] النبى صلى الله عليه وآله يشفع للمؤمنين .

١) الأصل : وأما . — ٢) الأصل : فسقوا . — ٣) هود ١٠٦-١٠٧ . — ٤) الأصل : قلتم . — 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 .

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

فان قيل : فما الفائدة فى شفاعته للمؤمنين ، وهم من أهل الجنة ؟

قيل له : يزيدهم الله بشفاعته رفعة ومنزلة فى الجنة ، ويكون ذلك كرامة لرسول الله صلى الله عليه وآله . فتلك الفائدة لعظيمة [1] .

فان قيل : إنما تكون الشفاعة لمن هو فى ضرر وحبس فيشفع [2] لزوال ذلك عنه . فلم قلتم : لا شفاعة للفاسقين ؟

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

(690,14) فان قيل : قال صلى الله عليه وآله : « شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى » . فهلا قلتم بذلك ؟

قيل له : لا يجوز أن يترك ظاهر كتاب الله عز وجل لخبر [3] لا يقطع بصحته . وإن صح فمعناه 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 .

(701,17) فان قيل : فلم قلتم إن من زنى وقتل فهو فاسق ليس بمؤمن ؟

قيل له [4] : لأن قولنا « مؤمن » فى الشريعة اسم للمدح ، فبذلك ما ذكره الله عز وجل فى كتابه وعلقه بمدح فقال تعالى : ﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ [5] الآية . وقال : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ ﴾ ، إلى قوله : ﴿ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾ [6] . ولهذا إذا أراد الرجل أن يمدح غيره قال : « هو مؤمن فاضل [7] » . فاذا صح ذلك وقد ثبت / أن الفاسق يستحق الذم واللعن والاستخفاف فيجب أن لا نسميه مؤمنا كما لا نسميه بأنه فاضل . ومتى أردنا [8] أن الرجل يسميه بذلك من جهة اللغة ويريد به أنه مصدق لله عز وجل فيجب أن نقيد كلامه [9] فنقول : هو مومن بالله عز وجل وبرسوله وبشريعته . XIII b

(712,2) فان قيل : فلم قلتم إن الفاسق ليس بكافر؟

قيل له : لو كان كافرا لجرت أحكام الكفار من الجزية والمحاربة والسبى ، ولوجب أن لا يدفن فى 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 : هوفاضـــل . — ٨) كذا فى الأصل ، ولعله : عرفنا . — ٩) الأصل : بكلامهم .

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

(714,11) فان قيل : فهل قلتم إنه [1] منافق ؟

قيل له : لا ، [2] لأن المنافق اسم لمن أبطن الكفر وأظهر الإسلام ، وهذا الفاسق لم يبطن خلاف ما أظهره فكيف [ ] [3] يقال إنه منافق ؟ فاذا بطل كل ذلك علمنا أنه فاسق . وإنما نسميه فاسقا [4] لخروجه من ولاية الله إلى عداوته ومن طاعة الله إلى معصيته ، كما يقال فى الفارة « فويسقة » إذا خرجت من حجرها لتضر و[5] تفسد .

(730,1) فاذا قيل : فما قولكم فى عذاب القبر ، أ [6] تؤمنون به ؟

قيل له [7] : نعم ، لأن [8] الله عز وجل قد قال ما يدل عليه ، وهو قوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ ﴾ [9] ، وقوله تعالى : ﴿ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾ [10] . وقد رويت [11] عن النبى صلى الله عليه وآله أخبار كثيرة أيضا نحو [12] ما روى فى قصة منكر ونكير ، وأن المساءلة تقع فى القبر ، ونحو [13] ما روى فى الميزان أنه [14] فى القيامة توزن أعمال العباد ، وإن كان لا يصح لأنها قد عدمت ومضت [15] ، و [16] أن الله عز وجل يجعل فى أحد الكفتين علامة نور ويجعلها للحسنات وفى الأخرى علامة ظلمة ويجعلها للسيئات ، فاذا 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 بالصراط ، فانه طريق إلى الجنة وطريق إلى النار .

(741,2) فان قيل : أ [17] فتقولون إن من لم ينه عن المنكر فقد عصى الله عز وجل ؟

قيل له : إن أمكنه ذلك ولم يخف على نفسه وماله وظن 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 فى الإمامة ؟

قيل له [18] : نقول إن الإمام بعد الرسول صلى الله عليه وآله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على بن أبى طالب ، على ما يثبت بقوله إن على بن أبى طالب عليه السلام الإمام [19] لما ثبت

١) الأصل : — إنه . — ٢) الأصل : — له لا . — ٣) هنا فى 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 فى الأصل ، والمعنى غير واضح .

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

فى الأخبار والآثار . فأما الكلام فى التفضيل فلا دليل على أيهم [1] هو الأفضل ، وإن قوى فى الظن وأخطأ [2] من برىء منه كالرافضة والخوارج .

(768,1) فان قيل : فما قولك فى الأخبار التى يروون ، أ [3] 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 [4] ومن يجوز عليه الغلط لم يقبل فى الديانات ويقبل فى فروع [5] الفقه إذا كان الراوى ثقة ضابطا [6] عدلا ولم يخالف ما رواه الكتاب ولم يمنع من قوله مانع . وما روى مما يخالف الكتاب ودلالة العقل تأولناه [7] 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 شىء وقدره من خير وشر وحلو ومر [8] ؟

قيل له : نقول إن الله عز وجل قضى كل ما خلقه من الرخاء والشدة وغيرهما . فأما المعاصى والكفر فعاذ الله أن يكون خلقها وقدرها وقضاها ، إلا بمعنى أنه أعلمنا إياها وأخبرنا عنها ، كما قال تعالى : ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ [9] بمعنى [10] : أعلمناهم . فأما أن يقال فى ذلك أنه قضى بمعنى خلق وألزم [11] فمحال . وكيف يصح ، وقد رضى الكفر ثم ألب عليه [12] ؟ وكيف يجوز فى قضاء الله عز وجل أن [13] لا يحل الرضا به ، وقد ثبت بين الأمة أن الرضا بقضاء الله واجب ؟

(789,4) فان قيل : أفتقولون إن من [14] عصى الله وكفر وفسق ثم تاب تقبل توبته له ؟

قيل له : نعم ، لأن [15] الله تعالى قال : ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللهِ إِلَهاً آخَرَ﴾ إلى قوله : ﴿عَمَلاً صَالِحاً﴾ [16] . كما يجب فيمن [17] أساء إلى غيره ثم اعتذر اعتذارا صادقا أن يقبل عذره فكذلك إذا تاب العبد إلى الله عز وجل قبلت توبته .

فان قيل : فما صفة التوبة ؟

قيل له [18] : أن يندم على ما فات منه من المعصية لأنها معصية . فلو ندم على المعصية

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

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

لغيره [1] لم يقبل ، كما إذا اعتذر أحدنا إلى / من أساء إليه [ ] [2] وبذلك بصره [3] XIV a
أو [. . . . .] [4] 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 [5] من أن يكون من أهل النار وصار من أهل الجنة ، إلا أن يعود إلى معصية الله .

فان قيل : أينتفع الإنسان بطاعة إذا كان كافرا أو فاسقا ؟

قيل له : لا يستحق الثواب ، وإن كانت [6] توجب نقصان عقابه ، كما قال الله عز وجل : ﴿ إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ ﴾ [7] .

فان قيل : أفتقولون [8] إن الإيمان يزيد وينقص وإنه عمل بالجوارح واعتقاد بالقلب (802,6)
وقول باللسان ؟

قيل له : نعم ، لأن كل واجب هو إيمان كان قولا باللسان أو عملا بالجوارح أو اعتقادا بالقلب . ولهذا قال الله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾ إلى قوله : ﴿ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقّاً ﴾ [9] ، فجعل الزيادة فى 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 [10] يفعله بعضهم أكثر مما يفعله 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 [. . . . .] [11] ثالث شهر شوال سنة ١١٠٨ بعناية سيدى القاضى العارف شرف الدين الحسن بن محمد الماخدى القاضى 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 العنارى (؟)

١) الأصل : لغيرها . — ٢) هنا فى 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 ؟ .

AnIsl 15 (1976), p. 47-96 Daniel Gimaret
Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net