



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

ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne

Anlsl 15 (1976), p. 47-96

Daniel Gimaret

Les Uṣūl al-ḥamsa du Qādī ‘Abd al-Ğabbār 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

- | | | |
|---|--|--|
| 9782724711523 | <i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne</i> 34 | Sylvie Marchand (éd.) |
| 9782724711707 | ?????? ?????????? ??????? ??? ?? ???????? | Omar Jamal Mohamed Ali, Ali al-Sayyid Abdelatif |
| ?????? ?? ??????? ??????? ?? ??????? ?????????? ?????????? ???????????? | | |
| ????????? ??????? ??????? ?? ??????? ?? ?? ???? ??????? ????: | | |
| 9782724711400 | <i>Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration</i> | Emmanuel Pisani (éd.), Michel Younès (éd.), Alessandro Ferrari (éd.) |
| 9782724710922 | <i>Athribis X</i> | Sandra Lippert |
| 9782724710939 | <i>Bagawat</i> | Gérard Roquet, Victor Ghica |
| 9782724710960 | <i>Le décret de Saïs</i> | Anne-Sophie von Bomhard |
| 9782724710915 | <i>Tebtynis VII</i> | Nikos Litinas |
| 9782724711257 | <i>Médecine et environnement dans l'Alexandrie médiévale</i> | Jean-Charles Ducène |

LES *UŞÜL AL-HAMSA* DU QĀDĪ ‘ABD AL-ĞABBĀR ET LEURS COMMENTAIRES *

Daniel GIMARET

Des différents ouvrages mu’tazilites édités depuis une vingtaine d’années, le plus séduisant est sans conteste celui publié par ‘A.K. ‘Utmān (Le Caire, 1965), sous le titre *Šarḥ al-uşūl al-hamsa*⁽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 *Muğnī*, sous sa forme complète, devrait étaler en vingt épais volumes. Ensuite, par sa clarté : en regard de la masse touffue, indigeste du *Muğnī*, 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 ‘Utmān (*ŠUH* 31) et Peters (*God’s created speech*, Leiden, 1976, 280) — qu’il ait pu être destiné à un public « populaire ». Mais c’est un fait qu’il est de lecture considérablement plus aisée que le *Muğnī*, ou même que le *Mağmū‘* 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 ‘Utmān, par le sigle *ŠUH*.

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

Sans doute est-ce à ces qualités d'« excellent compendium », comme le définit Vajda⁽¹⁾, que l'ouvrage doit d'avoir connu un tel succès dans la communauté zaydite, où s'est conservé — miraculeusement pour nous — l'enseignement théologique mu'tazilite issu des Ġubbā'i. Les manuscrits dès maintenant repérés sont de loin plus nombreux que les deux dont s'est contenté 'Utmān 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'imā*) de manuscrits yéménites en microfilm au Caire, établi par F. Sayyid (1967)⁽³⁾, enfin une récente visite à l'Institut des Manuscrits arabes. Dans l'impossibilité de classer ces manuscrits par ordre chronologique, faute de toute l'information nécessaire, je les range simplement dans l'ordre des bibliothèques où ils se trouvent.

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

⁽¹⁾ *REJ*, CXXVIII (1969), 169.

⁽²⁾ Ce qui est bien peu. 'Utmān 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'imāt al-maḥṭūṭāt al-'arabiyya al-muṣawwara bi-l-mikrūfilm min al-Ǧumhūriyyat al-'Arabiyya al-Yamaniyya*, p. 10.

⁽⁴⁾ Les manuscrits de l'Ambrosienne F 183

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

10. ŞAN'Ā, Maktabat al-Ğāmī^c 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 'Utmān, cf. *ŠUH* 29).
11. ŞAN'Ā, al-Maktabat al-mutawakkiliyya, non catalogué (non daté) (*qā'ima* n° 93; ms. incomplet).
12. ŞAN'Ā, Maktabat al-Ğāmī^c al-kabīr, non catalogué (777 H.) (*qā'ima* n° 94; ms. acéphale).
13. ŞAN'Ā, Maktabat al-Ğāmī^c al-kabīr (kutub al-waqf), kalām 161 (766 H.) (mission photographique de l'Institut des manuscrits arabes au Yémen, juillet-novembre 1974, microfilm n° 94).
14. ŞAN'Ā, Maktabat al-Ğāmī^c al-kabīr al-ğarbiyya, kalām 31 (VII^e s. H.) (id., microfilm n° 194).
15. ŞAN'Ā, Maktabat al-Ğāmī^c al-kabīr al-ğarbiyya, 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, « Über 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 *Qādī l-quḍāt* mentionnent un *Šarḥ al-uṣūl al-hamṣa*⁽²⁾ — on le présente en général comme un ouvrage de 'Abd 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⁾ *Muġni* XX b 258, 6; al-Ḩākim al-Ğušamī, *Šarḥ 'uyūn al-masā'il*, in F. Sayyid, *Fadl al-tizāl* (Tunis, 1974), 368, 2; Ibn al-Murtaḍā, *Tabaqāt al-Mu'tazila*, éd. Diwald-Wilzer (Wiesbaden, 1961), 113, 9.

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

Mais l'une et l'autre explication ne tiennent pas. D'une part, *'ullīqa 'an* ne peut pas signifier « commenté par »; il faudrait corriger le texte, et lire : *'allaqa 'alayhi*. Or la formule *'ullīqa 'an* est attestée telle quelle dans tous les titres où elle apparaît. D'autre part, il est vrai que *'allaqa* peut signifier « apprendre » quelque chose de quelqu'un, « recevoir » de lui un enseignement : Lane a noté ce sens dans le *Tāḡ al-'arūs*, où l'on lit en effet *'allaqahu : ta'allamahu wa aḥadahu*. Mais, si l'on voulait dire que Mānkdm « a reçu » de *'Abd al-Ğabbār* le *Šarḥ*

⁽¹⁾ La formule complète *ta'līq šarḥ al-uṣūl al-hamsa* apparaît dans les mss. 6, 8, 9 et 15. Mānkdm d'au moins deux ou trois générations, cf. *infra*.

⁽²⁾ En réalité, Farrazādī est postérieur à

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

Il semble qu'il y ait là une formule en usage — dans l'école mu'tazilite tout au moins — pour indiquer, je suppose, que l'on a noté par écrit l'enseignement d'un maître, peut-être même pris sous sa dictée. Ainsi retrouve-t-on cette formule dans le titre et le colophon du ms. de Farrazādī (Şanā 73) : *ta'līq šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa mimmā 'ullīqā 'ani l-šayḥ al-sa'īd 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 'ullīqā 'ani l-sayyid al-imām al-Nātiq bi-l-haqq* etc.; dans le *Šarḥ 'uyūn al-masā'il* d'al-Ǧušamī, à propos d'un commentaire du *Naqd al-Ma'rifa* d'al-Ǧubbā'i par Abū 'Abdallah al-Baṣrī, donné par 'Abd al-Ǧabbār à l'un de ses disciples : *aṭānī kitāb ta'līq Naqd al-ma'rifa li-Abī 'Alī mimmā 'allaqahu 'ani l-šayḥ Abī 'Abdallah bi-haṭīhi* (F. Sayyid, *Faḍl al-i'tizāl*, 367, 10-11) (ce qui veut dire, visiblement, que 'Abd al-Ǧabbār avait lui-même noté par écrit le commentaire d'Abū 'Abdallah). Dans ses *Mağāzāt al-nabawiyya*, le Šarīf al-Raḍī écrit : *wa mimmā 'allaqtuhu 'an Qādī l-quḍāt [...] 'inda bulūgī fī l-qirā'a 'alayhi ilā l-kalām fī l-ru'yā anna* etc., c'est-à-dire : « dans ce que j'ai appris (et noté par écrit) du *Qādī 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-ḥamsa*, le Šarīf dit pareillement : *wa fīmā 'allaqtuhu 'an Qādī l-quḍāt [...] fīmā qara'tuhu 'alayhi min awā'il kitābihī l-ma'rūf bi-šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa anna* etc., « dans ce que j'ai noté du *Qādī* [...], 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 *Hadā'iq* de Ḥumayd al-Muḥallī, à propos d'al-Mu'ayyad (*'allaqa ziyādāt al-šarḥ bi-Isfahān 'an Qādī l-quḍāt bi-qirā'ati ḡayrihi*) et d'Abū Ṭālib (*wa lahu fī uṣūli l-dīn ... ziyādāt šarḥ al-uṣūl 'allaqahu 'anhu ba'duhum*) (Dār al-kutub, *ta'rīh* 867, 62 et 81).

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

déjà exposé dans mon introduction au tome 2 du *Mağmū‘* d’Ibn Mattawayh⁽¹⁾. On se fait, en avançant pareille hypothèse, une idée tout à fait fausse de l’*imlā‘*. Le *Muğnī* est un *imlā‘* (le mot figure dans chaque volume sur la page de titre); de même le *K. Faḍl al-i‘tizāl* (cf. la page de titre du manuscrit dans l’éd. F. Sayyid, 129 : *min imlā‘ Qādī 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 (‘Abd 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-şayḥ*. Telle est encore la règle pour le *Mutashābih al-Qur’ān* de ‘Abd al-Ğabbār, lui aussi ouvrage dicté, comme l’indique *Muğnī* XX b 258, 4-5. Du reste, à lire la liste des ouvrages énumérés par ‘Abd al-Ğabbār dans ce même passage du *Muğnī*, il apparaît que *tous* étaient dictés (*ibid.*, lignes 4 et 11).

Il en va tout au contraire du *ŞUH* (comme du *Mağmū‘*). Ici, le titre de l’ouvrage ne comporte pas le mot *imlā‘*. Il comporte en revanche, doté d’une importance au moins égale à celui de ‘Abd al-Ğabbār, le nom de Mānkdim (ou d’Ibn Mattawayh). Et sitôt qu’on entame la lecture, il apparaît clairement que l’auteur — celui qui parle à la première personne — a sous les yeux un livre (*al-kitāb*), d’ores et déjà achevé, du Qādī (cf. *ŞUH* 41, 14; 43, 17; 45, 13; etc.), qu’il entreprend, avec la plus entière liberté, d’analyser et de commenter. La distinction entre première personne (l’auteur) et troisième personne (‘Abd al-Ğabbār) est nette, et montre bien la différence des rôles : « il dit ceci ... ; quant à nous (*wa nahnu, ǵayra annā*) ... » (ainsi 69, 16-19; 128, 13; 371, 12-13). Parfois, Mānkdim supprime un développement qu’il juge superflu, ainsi : « il cite encore d’autres exemples de ressemblance entre la doctrine des 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 *Naqd al-Luma‘* » (*Muğnī*, VII, 59, 11-12; « nous avons exposé cela dans le *K. al-I‘timād* » (*ibid.*

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

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

(288, 14-15)⁽¹⁾. Ailleurs, au contraire, il conserve un développement du livre de 'Abd al-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, Mānkdim expose globalement ce que 'Abd al-Ǧabbār a détaillé : *fassala hādihi l-ğumlat allatī ağmālnāhā* (200, 17). Là, c'est l'inverse : *ağmala hādihi l-ğumlat allatī faşşalnāhā* (406, 8).

Dans le même temps, il apparaît que Mānkdim ne se contente pas de rapporter la doctrine de 'Abd 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 Qādī sur ce point, et dit laquelle lui paraît la meilleure (122, 14 s.). Sur une question concernant l'intercession (*šafā'a*), il compare la position de 'Abd 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 Mānkdim prend plus d'une fois la forme d'une critique.

Tantôt, c'est le plan (*tartīb*) suivi par 'Abd 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-ṣahīḥ*) aurait consisté à définir d'abord la gratitude, et à montrer ensuite comment le bienfaiteur la mérite. Mais il a présenté les choses ainsi, et nous faisons comme lui ». Parfois, comme c'est le cas ici, Mānkdim suit en définitive l'ordre adopté par 'Abd al-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 (*du'ā'*) : « il rattache à

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

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

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

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

Tantôt, c'est telle ou telle définition proposée par 'Abd al-Ğabbār que Mānkdim juge nécessaire de récuser ou de rectifier. Ainsi juge-t-il que la définition de la science d'évidence contraignante (*al-'ilm al-darūri*) 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 » (*mawğūd*) : elle est plus malaisée à comprendre que le mot lui-même, alors que ce devrait être l'inverse, et il vaut donc mieux se passer de définition (176, 5-9). De même encore juge-t-il insuffisamment précise la définition que 'Abd al-Ğabbār donne de l'acte (*fī'l*) (324, 11-15; une critique identique est faite dans *Mağmū'*, éd. Houben, 229, 2-5).

Tantôt enfin, c'est sur tel ou tel point de l'argumentation que Mānkdim fait porter sa critique. Ainsi à deux reprises le voit-on récuser un argument que 'Abd al-Ğabbār avait cru pouvoir emprunter à Abū 'Alī (42, 19 s. et 86, 14 s.). De même, il récuse un argument par lequel, dans « le livre », 'Abd al-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 'Abd al-Ğabbār, portant à cinq, mais pas plus, le nombre des *uşūl al-dīn*, lui paraît indéfendable : ou bien il faut s'en tenir à deux, comme dans le *Muğnī*, ou bien en admettre plus de cinq (124, 11 s.; cf. 123, 5-14). Il estime encore mal choisi un exemple utilisé par 'Abd al-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 'Uṭmān n'est pas qu'une simple « rédaction » du *Šarḥ al-uşūl al-hamsa* de 'Abd al-Ğabbār, Mānkdim se contentant de « mettre au propre » ce que lui aurait dicté le *Qādī l-quḍāt*. Nous avons affaire ici — comme l'indiquent les titres de certains manuscrits — à un commentaire (*taṣlīq*) de ce *Šarḥ*, sans doute fort différent de l'original, tout comme le *Mağmū'* d'Ibn Mattawayh est un commentaire critique

⁽¹⁾ C'est-à-dire en 698, 13 s.

du *Muhiṭ*, fort différent de lui, et non une simple « version » du *Muhiṭ*, 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 *Muhiṭ* nous est d'ores et déjà accessible par quelques fragments⁽²⁾, nous ne connaissons pas le texte original du *Šarḥ*⁽³⁾. Je suis porté à croire, cependant, que cette différence est considérable.

Au niveau général, sans doute, le plan suivi est celui du *Šarḥ* : c'est la loi de tout commentaire. D'innombrables références au livre de base, introduites en général par le mot *tumma*, « ensuite », montrent que Mānkdim en suit fidèlement toutes les étapes : *tumma qāla rahimahu llah* ..., *tumma innahu rahimahu llah sa'ala nafsaḥu fa-qāla* ..., *tumma innahu rahimahu llah bayyana* ..., etc. A cette occasion, dans de nombreux cas, Mānkdim cite textuellement une phrase de 'Abd 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, Mānkdim indique expressément que la preuve par les empêchements (*dalālat al-mawāni*), à laquelle il consacre une huitaine de pages, ne figurait dans « le livre » que sous forme d'allusion (*išāra*) (253, 6-13). Très probablement, le *Ta'līq* de Mānkdim comporte des développements qui ne se trouvaient pas dans le *Šarḥ* (comme ils ne se trouvent pas dans les *Uṣūl al-ḥamsa*, d'où le *Šarḥ* est issu). C'est le cas, par exemple, du chapitre sur la volonté divine (431 s.) : vraisemblablement, le *Šarḥ* se limitait, comme les *Uṣūl*, à démontrer que Dieu ne veut pas les actes mauvais des créatures; et, de fait, la première référence au Qādī n'apparaît chez Mānkdim, 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 Mānkdim. De même, dans la section d'*al-wād*

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

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

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

wa l-wa'īd (611 s.), la première référence au *Šarḥ* apparaît en 647, 17 : elle concerne (comme dans les *Uşūl*) 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-iħbāt wa l-takfir*), etc. ne figuraient pas dans le *Šarḥ*. J'incline à penser qu'il en va tout autant de maintes définitions que Mānkdim 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 'alā qālika, qabla l-šurūfī hādihi l-mas'ala, qabla l-ištigāl bi-l-dalāla 'alā hādihi 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 Mānkdim ajoute aux arguments de 'Abd al-Ğabbār d'autres arguments de son cru : ainsi, sur une objection difficile concernant l'argument du *tamānu'*, il cite trois réponses (qu'il récuse successivement), celle d'Abū Ishāq b. 'Ayyāš, celle qu'énonce le *Qādī 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 'Abd 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 Mānkdim avec précaution, et de ne pas attribuer systématiquement à 'Abd al-Ğabbār toutes les positions qui y sont soutenues⁽¹⁾.

* * *

Mais qui est donc maintenant ce Mānkdim, auteur du *Ta'liq Šarḥ al-uşūl al-hamsa*?

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 'Alide (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-Hadā'iq al-wardiyya fī manāqib al-a'immat al-zaydiyya*, ms. Le Caire, Dār al-kutub, *ta'rīh* 867, 62 s.

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

de Ḥusayn (sa généalogie complète est dans les *Hadā'iq*)⁽¹⁾. Il est mort à Rayy en 425/1034, soit dix ans après 'Abd 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 A'rābī 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 Mānkdim, ou Māngdim (telle paraît être la lecture correcte; en caractères arabes مانكديم), ce qui signifie, indiquent les biographes, « face de lune » (*waḡh al-qamar*)⁽³⁾, autrement dit « au beau visage »⁽⁴⁾. L'autre surnom, qui aurait été encore plus répandu, puisque, dans les titres des manuscrits du ŠUH, il est toujours précédé de *al-ma'rūf 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.

Mānkdim appartenait à la communauté zaydite du Daylam (autrement dit, la région de Rayy et Qazwīn). Il semble qu'il ait d'abord vécu à Lanğā (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* (mu'tazilite) — il comptait parmi les disciples de 'Abd al-Ǧabbār —,

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

3. al-Zuhayf (ouvrage daté de 916 H.) *Ma'āfir al-abrār fī tafsīl muğmalāt ḡawāhir al-ābār*, ms. Dār al-kutub, *ta'rih* 1254, 79b - 80b.

4. Yahyā b. Ḥumayd (m. 990 H.), *Nuzhat al-anzār fī ḏikr a'immat al-zaydiyya*, ms. Şan'ā, photographie au Dār al-kutub, B 29098, f° 18 a.

5. Ibn Ḥabis al-Šā'ḍī (m. 1061 H.), *al-Maqṣad al-ḥasan wa l-maslak al-wāḍih*, ms. Şan'ā, photographie au Dār al-kutub, B

29137, 183 b - 184 a.

6. Aḥmad b. 'Abdallah al-Ǧundārī (m. 1337 H.), *Tarāqīm al-riğāl al-madkūrīn fī šarḥ al-Azhār*, Le Caire, s.d., 3-4.

Aucune notice sur Mānkdim ne figure ni dans le *Maṭla' al-budūr* d'Ibn Abī l-riğāl, ni dans les *Tabaqāt al-Zaydiyya* de Şārim al-dīn Ibrāhīm al-Šahārī.

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

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

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

⁽⁴⁾ Cf. Ǧundārī, *Tarāqīm*, 3.

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

A la mort d’al-Mu’ayyad (en 411/1021) se situe un épisode peu clair. Mānkdim, apparemment, se considérait comme l’héritier du disparu — c’est lui, nous dit-on, qui récita sur sa tombe la prière des morts — et ambitionnait de lui succéder à la tête de la communauté zaydite. En 417/1026, à Langā, il tente le *ḥurūg* sous le nom d’al-Mustazhir bi-llah, se posant ainsi en rival d’al-Nāṭiq bi-l-ḥaqqa. 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-ḥaqqa en 424/1033, c’est-à-dire pendant la dernière année de sa vie. De fait, un certain nombre de manuscrits du *ŠUH* reconnaissent à Mānkdim la qualité d’imām, mais, curieusement, jamais sous le nom d’al-Mustazhir bi-llah que lui attribuent les biographes; ils l’appellent : al-sayyid al-imām Qiwām al-dīn Mānkdim. Il est à remarquer que le commentateur du *ŠUH*, al-Qāsim b. Ahmād 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’ātir* mentionne la compétence théologique de Mānkdim. « C’était, dit-il, un personnage éminent dans la famille des ‘Alides, et un homme versé dans la science du kalām. Il est l’auteur d’un *Šarḥ al-uṣūl*, qui compte parmi les plus importants des ouvrages de base et de référence (*min aġalli l-kutub al-maṛğū‘ ilayhā wa l-mu’tamad ‘alayhā*) ». Un point particulièrement curieux est que le nom de Mānkdim n’apparaît nulle part dans les *Tabaqāt al-Mu’tazila* 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 Ǧušamī⁽²⁾? Il est vrai que, dans le même temps, celui-ci

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

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

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

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

Mānkdim avait-il personnellement suivi l'enseignement de 'Abd al-Ǧabbār? Nous n'en savons rien. C'est probable : nous savons au moins qu'il a assisté aux obsèques du Qādī 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 ʿUtmān, comme un des « élèves du Qādī ».

* * *

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

Abū Muḥammad Ismā'īl b. 'Alī al-Farrāzādī⁽³⁾ n'était pas, comme le croit ʿUtmān (*ŠUH* 26-28) suivi par Peters (*God's ...* 13, n. 48), un condisciple de Mānkdim : il y a entre les deux au moins un demi-siècle, sinon un siècle de différence. Nous ne connaissons pas la date de sa mort. Mais, selon la notice des *Tabaqāt 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 Ṣan'ā comporte une liste de transmetteurs des *uṣūl* mu'tazilites, que ʿUtmān a reproduite dans son introduction (*ŠUH* 24, n. 1). Ismā'īl b. 'Alī al-Farrāzādī 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, *I.c.*

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

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

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

Mağmū‘ fī l-Muḥīṭ), qui les aurait reçus à son tour d’Abū Rašīd al-Nisābūrī, qui enfin les aurait reçus du Qādī ‘Abd 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 Farrazādī a été le disciple de son disciple, il paraît vraisemblable de situer sa mort dans les premières années du VI^e s. H. « En aval », la même liste énumère un certain Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Alī al-Farrazādī, neveu du précédent⁽³⁾, puis enfin le disciple de celui-ci, Aḥmad b. Abī l-Ḥasan al-Kannī, lequel est mort aux alentours de 560/1166⁽⁴⁾. Là encore, en supposant vingt à vingt-cinq ans par génération, nous retombons aux alentours de 510 H. Le manuscrit, quant à lui, est daté de 543/1149; il est écrit de la main d’un autre Farrazādī, Aḥmad b. al-Ḥasan b. ‘Alī b. Ishāq⁽⁵⁾, dont le lien de parenté avec l’auteur du *Ta‘līq* m’est malheureusement inconnu.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Prenons le premier extrait (*AR* 45, 15 - 54). Il s’agit de la démonstration du premier des quatre théorèmes (*al-dā’awī l-arba’*) 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 Mānkdim se situe en *ŠUH* 96,12 - 103. Une différence majeure apparaît au départ : au lieu de prendre, comme Mānkdim, l’exemple de la réunion et de la séparation (*al-iḡtimā’ wa l-iftirāq*), Farrazādī prend celui du mouvement et de l’immobilité (*al-ḥaraka wa l-sukūn*). Une seconde différence majeure est l’interversion de deux parties de la démonstration : Farrazādī démontre que le corps n’est pas mobile du fait de l’agent (*bi-l-fā’il*) (*AR* 51, 1 s.) après avoir démontré qu’il n’est pas tel du fait de l’absence d’une entité (*li-‘adami ma’nā*) (*AR* 49, 10 s.), alors que Mānkdim suit l’ordre inverse (*bi-l-fā’il*, 100, 17 s.; *li-‘adami ma’nā*, 102, 7 s.). Cela dit, il est aisé d’établir un parallélisme entre les deux chapitres au niveau de leurs principales articulations.

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

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

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

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

Les deux seules références à Mānkdim que j'aie pu trouver dans le ms. de Farrazādī se trouvent dans des annotations marginales, d'une autre main que celle du copiste. La première d'entre elles confirme du reste l'attribution du premier *ta'līq* à Mānkdim. 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 (*fi'l al-mulğā*) (cf. *ŠUH* 40, 4-16). La note dit : « Ceci est l'objection du šayḥ Abū Rašīd⁽¹⁾. Le sayyid Mānkdim Šešdiv a dit dans son *Šarḥ* et son *Ta'līq* : le šayḥ a voulu donner un exemple de ce qui n'est pas obligatoire, et il a donné un exemple de ce qui est obligatoire (*arāda l-šayḥ an yuṣawwira fīmā laysa bi-wāğib fa-ṣawwarahu fīmā huwa wāğib*) ». Or c'est bien ce qu'on lit — transposé à la deuxième personne — en *ŠUH* 40, 15-16⁽²⁾.

Si — curieusement — le *Ta'līq* de Farrazādī « ignore » Mānkdim, 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 'Utmān est bien de Mānkdim, et non de 'Abd al-Ğabbār, elle est là, dans ce commentaire du *ŠUH*, où l'auteur est tout au long désigné sous le nom d'*al-Sayyid*.

Le manuscrit porte le titre suivant : *kitāb ta'līq al-faqīh Ḥusām al-dīn Qāsim b. Ahmad b. Ḥumayd (ḥamida llah sa'yahu) 'alā šarḥ al-imām al-mašhūr bi-Mānkdim alladī šaraha bihi al-uṣūl al-hamsa li-qādī l-quḍāt 'Abd al-Ğabbār b. Ahmad (rahima-humu 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 Mānkdim ne porte pas directement, comme il est dit ici, sur les *Uşūl al-hamsa* de 'Abd al-Ğabbār (cf. *infra*), mais sur son *Šarḥ al-uṣūl al-hamsa*. J'en donnerai la preuve

⁽¹⁾ Lequel précisément, selon Farrazādī 1 b 20-22, aurait soutenu, contre 'Abd 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. *ŠUH* 764).

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

L'auteur est al-Qāsim b. Aḥmad b. Ḥumayd al-Muḥallī al-Wādi'i al-Šan'ānī (cf. Ṣārim al-dīn, *Tabaqāt*, 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 *Hadā'iq*, mort en 652/1255⁽¹⁾. Son père, Aḥmad, est mort en 701/1302⁽²⁾. Parmi ses disciples, l'auteur des *Tabaqāt* cite le sayyid al-Hādī b. Yaḥyā b. al-Murtadā, 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 *Tabaqāt* mentionne l'éminente compétence d'al-Qāsim en fiqh et en kalām. Elle lui attribue même précisément un ouvrage sur le *Šarh al-uṣūl al-hamsa*, qu'il aurait intitulé *al-Ġurar wa l-ḥugūl*⁽⁴⁾; livre « supérieur » (*fā'iq*), ajoute la notice du *Maṭla'*. Il s'agit sans aucun doute de notre *Ta'liq*, bien que le manuscrit de Milan ne mentionne nulle part un tel titre.

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

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

⁽²⁾ Traini, 20, n° 88.

⁽³⁾ Ṣārim al-dīn, *Tabaqāt*, 460, n° 746.

⁽⁴⁾ Ce second mot est laissé en blanc dans

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

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

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

Un fait à noter est que, pour composer son commentaire, al-Qāsim a utilisé plusieurs copies (*nusah*) du *Ta'līq* de Mānkdim, 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 *ŠUH*. 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 *Mu'tamad* et le *Fā'iq* d'Ibn al-Mulāḥimī. Du côté zaydite, al-Qāsim fait allusion, un certain nombre de fois, à la doctrine des Muṭarrifiyya⁽¹⁾. Il cite à plusieurs reprises son grand-père, le faqīh Ḥusām al-dīn Ḥumayd (en particulier son *K. al-'Umda*), ainsi que le šayḥ Aḥmad al-Raṣṣāṣ⁽²⁾. Chez les Ašarites, il mentionne fort souvent Fahr 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-Fahr al-Rāzī*). En certains endroits, il ne fait aucun doute qu'il s'agit de l'auteur ašarite : ainsi, quand il est cité aux côtés de Ĝuwaynī et Ğazzalī (114 a 9); quand il est fait référence explicitement (90 a 2-3) ou non (117 a 9-12) au *K. al-Arba'in*, ou au *K. al-Maḥṣūl* (172 a 1). Mais il est fait aussi allusion, à plusieurs reprises, à un *Šarḥ* du même (?) auteur (*dakarahu l-Rāzī fī Šarhihi* : 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 mu'tazilite, du *Ta'līq* de Mānkdim! Or aucune bibliographie de Fahr 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-'adlī*, « le Rāzī mu'tazilite » (117 b 2). Ailleurs, parlant des Ašarites, il mentionne *al-Rāzī minhum*, autrement dit « le Rāzī ašarite » (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*.

graphie de Fahr 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-'adlī*, « le Rāzī mu'tazilite » (117 b 2). Ailleurs, parlant des Ašarites, il mentionne *al-Rāzī minhum*, autrement dit « le Rāzī ašarite » (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*.

* * *

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

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

Environ un siècle plus tard (aux alentours de 500 H.), a été composé un second commentaire (*ta’līq*) du même *Šarḥ*, fortement inspiré du précédent : celui d’Is-mā’īl b. ‘Alī al-Farrazādī (ms. de Ṣan‘ā, kalām 73).

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

* * *

Mais — nous revenons maintenant au point de départ — qu’était donc ce *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* de ‘Abd 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 ‘Abd al-Ǧabbār, d’une ‘aqīda zaydite, *al-Hamsat al-uṣūl* de l’imām al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī. Cette hypothèse a été, à juste titre, rejetée par ʿUtmān (*ŠUH* 27, 7-11), sans preuves suffisantes, cependant. Madelung, lui, a bien vu — et pour cause — l’erreur de Griffini et Brockelmann, mais s’est contenté de la signaler dans une courte note (*Der Imām* 182, n. 204), qui a manifestement échappé à Sezgin.

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

que, des « cinq principes » qui y sont énoncés, seuls les trois premiers correspondent vraiment aux cinq principes du *Šarḥ*, qui sont, eux, les fameux cinq principes mu‘tazilites (*tawḥīd*, *‘adl*, *wa‘id*, *manzila*, *amr bi-l-mā’rūf*). 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.

« ‘Alī b. ‘Āmir 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 muhkam*. Je ne pense pas que *faṣl* puisse signifier ici « compréhensible » (*verständlich*), en dépit du rapprochement (qu’a

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

L'hypothèse avancée par 'Utmān se fonde sur une phrase de Ğušamī, dans sa notice relative à Abū l-Tayyib al-Ḩālidī. Ğušamī rappelle d'abord ce que rapporte 'Abd al-Ğabbār dans le *Faḍl al-i'tizāl*: Ibn Ḥallād était sur le point d'achever (*'alā itmām*) son *K. al-Şarh* quand, étant venu à Baṣra, il rencontra al-Ḩālidī, lequel était de conviction murḡī'ite. C'est pour cette raison qu'Ibn Ḥallād aurait placé en tête⁽¹⁾ du *Şarh* la section relative au *wa'id*. Ğušamī ajoute alors — mais ceci n'est pas dans le *Faḍl*, ni dans les *Tabaqāt* d'Ibn al-Murtaḍā — : « [Ibn Ḥallād] mourut sans avoir achevé le *Şarh*. Par la suite, le Qādī l-quḍāt dicta le complément (*takmila*) ». Et de fait, Ğušamī cite, dans la bibliographie de 'Abd al-Ğabbār, un *Takmilat al-şarh* (*Faḍl* 368, 4-5)⁽²⁾. C'est pourquoi 'Utmān n'exclut pas la possibilité qu'une partie du *Şarh al-uşūl al-hamsa* soit d'Ibn Ḥallād, à moins, dit-il, que 'Abd al-Ğabbār ait recommencé depuis le début ce qu'avait entrepris son prédécesseur : ce qui impliquerait de toute façon que les *Uşūl*, objet du commentaire, soient bien ceux d'Ibn Ḥallād.

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

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

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

⁽²⁾ 'Abd al-Ğabbār, dans sa propre bibliographie du *Muğnī* (XX b 258, 12), mentionne un *Tahdīb al-şarh*.

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

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

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

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

⁽¹⁾ Cf. Sezgin I 624.

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

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

savant, vivant, percevant, existant, éternel.

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

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

باب الكلام على اليهود (١)	14 (113 b 13)
باب الكلام على الكلابية (٢)	15 (117 b 15)
باب الإرادة	16 (138 a 6)
باب التعديل والتجمير (٣)	17 (150 a 5)
باب آخر في التعديل والتجمير (٤)	18 (162 a 14)
باب آخر في التعديل والتجمير (٥)	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 في الآجال	25 (201 b 16)
باب الأرزاق	26 (202 b 7)
باب التقضاء والقدر	27 (203 b 11)
تم الكتاب	204 b 8
الختصر في الإمامة	204 b 9
تم الختصر	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 Mānkdim, à la section du *‘adl* (299-608). Les chapitres que j’ai numérotés ici de 13 à 21 se retrouvent chez Mānkdim 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-Hudayl (cf. *ŠUH* 95-120) —, le théorème énonçant que le corps ne peut pas exister sans les accidents (*lā yanfakku min al-a’rād*) est placé ici en seconde position, avant la démonstration de l’adventicité des accidents,

(١) Où l’on démontre la possibilité de l’abrogation des lois divines (*nash̄ al-šarā’i*).

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

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

(٤) Si Dieu peut imposer de croire à celui

dont Il sait qu’il ne croira pas.

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

(٦) Il n’y a pas, chez Mānkdim, de chapitre correspondant au chapitre ici numéroté 19.

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

Cela est d'autant plus certain que, par ailleurs, 'Abd al-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 Ḥallād, trois commentaires superposés, qu'il n'est pas toujours facile de démêler : le premier est précisément le commentaire de 'Abd al-Ǧabbār; viennent ensuite des compléments (*ziyādāt*) à ce commentaire, œuvre de l'imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqqa; enfin, des interventions d'un certain sayyid Abū l-Qāsim, disciple d'al-Nāṭiq, à peu près inconnu par ailleurs⁽³⁾.

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

(1) Cela ne veut pas dire qu'il n'y a aucune ressemblance entre le *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* et les *Uṣūl* d'Ibn Ḥallād. La matière des deux traités est identique; les arguments, les formules sont semblables; tout cela vient, pour l'essentiel, d'Abū 'Alī et Abū Hāšim al-Ǧubbā'i. Dans le *Faḍl*, (319, 15-17), 'Abd al-Ǧabbār rapporte une formule des *Uṣūl* d'Ibn Ḥallād (*al-ğism muğtami* 'fī hālin yağūzu an yakūna fihi muftariqan) qui se retrouve à peu près littéralement chez Mānkdīm (*ŠUH* 96, 15-16). En outre, à lire les *Ziyādāt*, il paraît probable que les *Uṣūl* d'Ibn Ḥallād se présentaient sous forme continue de questions et réponses (*in qīla ... qīla lahu ...*), comme ce sera le cas, on va le voir, des *Uṣūl al-ḥamsa* de 'Abd al-Ǧabbār. Il y a tout lieu de penser qu'en composant ses *Uṣūl al-ḥamsa*, 'Abd 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 Ğušamī, *Faḍl*

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

(3) Ğušamī (qui a été son élève) fait allusion à lui dans sa notice sur 'Abd al-Ǧabbār (*Faḍl*, 369, 10-11). Son nom complet, d'après un autre passage de Ğušamī (signalé par Madelung), serait Muḥammad b. Aḥmad b. Mahdī al-Hasanī (*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 rahimahu llah*) : cf. 23 a 14; 25 a 4; 28 a 7; etc. La formule *rahimahu llah* indique du reste qu'il était mort au moment de la rédaction de l'ouvrage, et qu'il faut donc attribuer celle-ci à un personnage plus tardif (cf. encore 70 b 13 : *i'lam anna l-sayyid rahimahu llah kāna yaqūlu* etc.).

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

* * *

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

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

⁽²⁾ De là, Martin a bien vu, lui aussi, que le *Šarḥ al-uşul al-ḥamsa* de 'Abd al-Ğabbār

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

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

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

Peut-être trouvera-t-on étonnant que ces *Uṣūl al-ḥamsa* ne soient pas mentionnés tels quels (et non par le truchement du *Šarḥ*) dans les bibliographies traditionnelles de ‘Abd 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 Qādī, 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 *Mugnī* : « Dieu m'a créé vivant, Il m'a donné la puissance », etc. Mais une citation de ‘Abd al-Ǧabbār dans le *taṣlīq* de Mānkdim montre qu'il en faisait autant dans le *Šarḥ* (*ŠUH* 77, 1-2). Par ailleurs, ce sont bien partout les mêmes arguments, les mêmes formules que dans *ŠUH*.

Cela dit, il y a, entre les *Uṣūl* de ‘Abd al-Ǧabbār et le *taṣlīq* de Mānkdim, des différences importantes, et significatives, quant au contenu. Tout ce qui est dans les *Uṣūl* se retrouve bien, développé, dans le *taṣlīq*; mais l'inverse n'est pas vrai. Autrement dit, les *Uṣūl* n'apparaissent pas comme un résumé du *ŠUH* : ils n'en retiennent — si je puis m'exprimer ainsi, au rebours de la chronologie — que certains éléments, qui y prennent, de ce fait, un relief tout autre. Les thèses majeures du mu'tazilisme sont bien là, mais maints développements théoriques annexes, qui, tout autant, constituent des points essentiels de la doctrine de ‘Abd al-Ǧabbār, sont, en revanche, totalement absents. Ainsi, le passage relatif aux *sifāt* 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, ‘Abd 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 *Taṭbīt dalā'il al-nubuwwa*.

que Dieu la possède « de toute éternité et à jamais » (*fīmā lam yazal wa fīmā lā yazālu*). S'agissant de la création des actes, 'Abd 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 'Abd al-Ğabbār de consacrer six lignes à la réfutation de l'argument sunnite du *mā šā'a llah kāna*. On notera encore l'importance considérable en proportion donnée à la question du châtiment des enfants de païens : à peu près une page entière (sur un total de 18), correspondant à 6 pages du *ŠUH* (sur un total de près de 800!). Sur la question de la prophétie, aucune allusion n'est faite ni à la justification de la prophétie (contre les Barāhima), ni à l'abrogation des lois religieuses (contre les Juifs) ; en revanche, 'Abd al-Ğabbār prend le temps d'énumérer les miracles du prophète Muḥammad. Dans le *bāb al-wā'īd*, rien qui corresponde aux développements théoriques de *ŠUH* 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 (*šafā'a*), qui, à elle seule, occupe près d'une page (contre 6 seulement dans *ŠUH*).

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

On perçoit donc l'intention de 'Abd al-Ğabbār dans ces *Uşūl* : sans modifier ses positions ni son argumentation, il s'en tient cependant aux options fondamentales, et traditionnelles, du mu'tazilisme 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 *'aqīda* mu'tazilite, 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 Mānkdim, ce passage (122-148) a un aspect plutôt secondaire : on ne voit pas trop à quoi il sert. Dans les *Uşūl*, en revanche, c'est le passage central : après les considérations préliminaires quant à l'existence de Dieu et au raisonnement qui y conduit, 'Abd al-Ğabbār énonce de façon globale les cinq points du credo mu'tazilite, « ce que tout fidèle doit savoir », pour en faire ensuite la démonstration.

Tel est donc, à n'en pas douter, le texte qui est à la base du *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*. Tout comme Abū ‘Alī b. Ḥallād, ‘Abd al-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-ḥamsa*, Levi della Vida donne comme titre : *K. (šarḥ) al-uṣūl al-ḥamsa*, le mot *šarḥ* étant ajouté entre crochets. A son tour, Madelung — qui semble pourtant avoir examiné le texte — prétend qu'il s'agit là pour de bon du *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, dont le *taṣlīq* 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-ḥamsa* de ‘Abd al-Ǧabbār! C'est du reste ce qu'implique le titre du manuscrit d'al-Qāsim : *kitāb taṣlīq al-faqīh [...] ‘alā šarḥ al-imām al-mašhūr bi-Mānkdīm alladī šaraḥa bihi al-uṣūl al-ḥamsa li-qāḍī l-quḍāt ‘Abd al-Ǧabbār* etc.

Le plus étonnant est qu'une telle confusion devrait être dissipée dès les premiers mots du *taṣlīq* 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-ḥamsa*, 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-ḥamsa*.

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

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

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

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

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

Or il n'y a pas de doute que le *ta'liq* de Mānkdim porte sur le *Šarh al-Uşūl al-hamsa*, et que ce *Šarh* diffère du *K. al-Uşūl al-hamsa* 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 *Šarh* de 'Abd al-Ğabbār.

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

* * *

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

chaînes d'*uṣūl* et de *śurūh*, qui partent, l'une, d'Abū 'Alī b. Ḥallād, l'autre, de 'Abd al-Ǧabbār.

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

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

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

De ce *Śarḥ* a été composé un premier commentaire (*ta'**līq*), œuvre du sayyid zaydite Mānkdim : c'est le texte publié par 'Utmān; puis un second, fortement inspiré du précédent, celui d'Ismā'il al-Farrāzādī (ms. Ṣanā kalām 73).

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

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

Les chiffres romains indiquent les pages du manuscrit.

Les chiffres arabes renvoient aux passages correspondants du *Ta'**līq* de Mānkdim, éd. 'Utmān, Le Caire, 1965.

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

كتاب الأصول الخمسة

للقاضي العلامة عبد الجبار
رحمة الله عليه ورضاه

بسم الله الرحمن الرحيم

إن قيل : ما أول ما أوجب الله عليك ؟ (39,5)
 فقل : النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى ، لأنك لا يُعرف ضرورة ولا بالمشاهدة فيجب أن يعرف بالتفكير والنظر .
 فان قيل : ولم قاتم إن ذلك واجب ؟
 قيل له : لأننا نخشى إن لم نعرفه أن نعصيه فهلاك ، فيجب أن نعرفه لتجنب المعاصي ون فعل الطاعات .

فان قيل : ولم صار النظر أول الواجبات ؟ (69,12)
 قيل له : لأن سائر الشرائع من قول و فعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى عز وجل .
 ألا ترى أنه لا يحسن أن نصلى ولا نعرف من نصلى له ؟
 فان قيل : فما أول ما أنعم الله عليك ؟ (77,1)
 قيل له : ذلك مما لا أحصيه . وفي الجملة أنه خلقني حيا وأعطاني القدرة والآلية وأكمل خلقي وأعطاني الشهوة ومكتنني من أنواع اللذات ثم أمرني ونهاني ^{١)} لأصل ^{٢)} إلى درجة الشواب وأدخل ^{٣)} الجنات . وعند ذلك يلزمني إثباته ^{٤)} و ^{٥)} معرفته لأعبده وأشكره وأتبع مرضاته وأتجنب معاصيه .

فان قيل : فإذا لزمك النظر في معرفة الله تعالى ففيماذا تنظر ؟ (87,12)
 قيل له : في الأدلة .
 فان قيل : ما الأدلة ؟

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

قال له : الأربعة ، حجة العقل والكتاب والسنّة والإجماع . ومعرفة الله تعالى لا تناول إلا بالنظر في حجة العقل ، لأنّه متى لم نعرفه وأنّه صادق لم نعلم صحة الكتاب والسنّة والإجماع .
 (89,4) فان قيل : فما الدليل الذي يؤدى النظر فيه إلى معرفة الله ؟

قال له : نفسي وما أشاهده من الأجسام .

فان قيل : كيف تدل نفسك على الله تعالى ؟

قال له : لأنّي وجدت نفسي في حال الكمال ولا يمكنني أن أخلق مثل نفسي ولا مثل بعضي فبأن لا يمكنني في حال ما كنت نطفة أن أخلق نفسي أولى ، علمت أن لي خالقا مصوّرا محسنا مخالفا لي وهو الله عز وجل .

فان قيل : وكيف يدل ذلك على الله تعالى ؟

قال له : لأنّي أعلم أن الأجسام لا تخلي من الحركة^١ والسكنون والاجتماع والافتراق وهذه الأشياء محدثة فيجب أن يكون الجسم محدثا إذ لم يتقدم الحوادث .
 (95,9)

فان قيل : أخبرني عن الجملة التي يلزمك معرفتها في أصول الدين .
 (122,13)

قال له : أصول الدين خمسة التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المترتبين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وهذه أصول عليها مدار الدين ، ومن خالف فيها فهو عظيم الخطأ وربما كفر أو فسق بذلك . فإذا عرفت بهذه الأصول يلزمك أن تعرف من بعد الفقه والشرعيات .

فان قيل : فما التوحيد ؟
 (128,1)

قال له : هو العلم بما تفرد به الله تعالى عز وجل من الصفات التي لا يشاركه فيها أحد من المخلوقين . وتفسير ذلك أنّه تعلم أنّ لهذا العالم صانعا صنعه وأنّه موجود فيها لم ينزل وفيها^٢ لا يزال باق لا يجوز عليه الفناء ، والواحد منا موجود بعد العدم يجوز عليه الفناء . وتعلم أنه قادر فيها لم ينزل وفيها لا يزال ولا يجوز عليه العجز . وتعلم أنه عالم فيها لم ينزل وفيها 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 حي فيها لم ينزل وفيها لا يزال ولا تتجاوز عليه الآفات والآلام^٣ . وتعلم أنه راء للمرئيات مدرك للمدركات ولا يحتاج إلى حاسة ولا إلى آلة . وتعلم أنه غنى فيها لم ينزل وفيها لا يزال ولا تتجاوز عليه الحاجة . وتعلم أنه لا يشبه الأجسام ولا يجوز عليه

١) الأصل : الحركات . - ٢) الأصل : - فيها . - ٣) الأصل : الالات .

ما يجوز عليها من الصعود والهبوط والتنقل والتغيير والتركيب والتصوير [. . .]^{١)} الجارحة والأعضاء . وتعلم أنه لا يشبه الأعراض التي هي^{٢)} الحركات والسكن والألوان والطعوم والروائح . وتعلم أنه واحد في القدم والأولية لا ثانٍ له وأن كل ما سواه محدث مفعول يحتاج مدبر مملوك مربوب . فاذا علمت هذه الجملة كنت عالماً بالتوحيد .

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

قال له : هو العلم بتنزيه الله سبحانه وتعالى عن كل قبيح وأن أفعاله كلها حسنة . وتفسير ذلك أن تعلم أن جميع أفعال العباد من الظلم والجور وغيره لا يجوز أن يكون من خلقه . ومن أضاف ذلك إليه فقد نسب إليه الظلم والسفه وخرج من القول بالعدل . وتعلم أن الله عز وجل لا يكلف^{٣)} الكافر الإيمان ولم يعطه القدرة عليه وأنه / لا يكلف العبد ما لا يطيق XIa وإنما أتي^{٤)} الكافر في اختياره الكفر من قبل نفسه لامن قبل الله عز وجل وعلا . وتعلم أنه تعالى لا يريد المعاصي ولا يشاءها ولا يرضيها ولا يختارها بل يكرهها ويستخطها وإنما يريد الطاعات ويرضيها ويحبها ويختارها . وتعلم أنه لا يعذب أطفال المشركين في النار بذنب آباءهم لأنه قال : ﴿وَلَا تَكُسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾^{٥)} ، ولا يعذب أحداً بذنب غيره لأن ذلك قبيح ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . وتعلم أنه لا يجوز في حكمه ، وأنه لا^{٦)} يمرض أو يُسمم إلا لينتفعه . وكل من قال خلاف ذلك فقد جوز على الله الظلم ونسب إليه السفه^{٧)} . وتعلم أنه أحسن نظراً لخلقه^{٨)} الذين كلفهم منهم لأنفسهم وأنه قد دلّهم على ما كلفهم وبين لهم طريق الحق لتأتيه وبين لهم طريق الباطل لتنقاوه^{٩)} فلن يهلك لم يهلك إلا عن بينة . وتعلم أن كل نعمة بنا فلن يهلك عز وجل كما قال تعالى : ﴿وَمَا يَكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ كَفَيْنَ اللَّهُ﴾^{١٠)} إما^{١١)} وصل إلينا من جهة أو من جهة غيره . فاذا عرفت هذا صرت عالماً بالعدل .

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

قال له : العلم بأن كل ما وعد الله به من الثواب من^{١٢)} أطاعه وتوعيد من العقاب من عصاه^{١٣)} فسيفعله لا محالة ، ولا يبدل القول لديه ولا يجوز عليه الخلاف في وعده ووعيده

١) أظن أن هنا في الأصل ثغرة ؛ أو لعل الصواب : وتصوير الجارحة . - ٢) الأصل : بن (؟) . -

٣) الأصل : + الله . - ٤) الأصل : أنا . - ٥) الأنعام ١٦٤ . - ٦) الأصل : - و ؛ وأكثر الفتن أن هنا في الأصل ثغرة . - ٧) الأصل : - لا . - ٨) الأصل : إلى السفه . - ٩) الأصل : بخلقه . -

١٠) الأصل : الباطن لتنقاوه . - ١١) التحلل ٥٣ . - ١٢) الأصل : ما . - ١٣) الأصل : بن ؟ . -

١٤) كذا صحت ، والأصل : وتوعيد للعقاب بن (؟) عصاه .

ولَا الْكَذِبُ فِي أَخْبَارِهِ بِخَلَافِ مَا ذَهَبَتْ إِلَيْهِ الْمَرْجَةُ .

فَانْ قِيلَ : أَخْبَرْنِي عَنِ الْمَزَلَةِ بَيْنَ الْمَزَلَتَيْنِ مَا هِيَ ؟

(137,6) قِيلَ لَهُ : هُوَ الْعَلَمُ بِأَنَّ مَنْ قُتِلَ أَوْ زُنْقَى أَوْ ارْتَكَبَ كَبِيرَةً فَهُوَ فَاسِقٌ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا حَكِيمٍ حُكْمُ الْمُؤْمِنِينَ فِي الْمَدْحُ وَالْتَّعْظِيمِ لَأَنَّهُ يُسْعَى وَيُتَبَرَّأُ مِنْهُ ، وَلَيْسَ بِكَافِرٍ لَا يُدْفَنُ فِي مَقَابِرِنَا وَلَا يُصْلَى عَلَيْهِ وَلَا يُزْوَجُ . فَلِهِ مَزَلَةٌ بَيْنَ الْمَزَلَتَيْنِ ، خَلَافٌ مِنْ قَالَ إِنَّهُ كَافِرٌ مِنَ الْخَوَارِجِ وَقَوْلٌ مِنْ قَالَ إِنَّهُ مُؤْمِنٌ مِنَ الْمَرْجَةِ .

(141,8) فَانْ قِيلَ : أَخْبَرْنِي عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهْيِ عَنِ الْمَنْكَرِ مَا هُمْ ؟

قِيلَ لَهُ : الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ عَلَى ضَرَبِيْنِ ، أَحَدُهُمَا وَاجِبٌ وَهُوَ الْأَمْرُ بِالْفَرَائِضِ إِذَا ضَيَعَهَا الْمَرْءُ ، وَالآخَرُ نَافِذٌ وَهُوَ الْأَمْرُ بِالنَّوَافِلِ إِذَا تَرَكَهَا الْمَرْءُ . فَإِمَّا النَّهْيُ عَنِ الْمَنْكَرِ فَكَلِمَهُ وَاجِبٌ لِأَنَّ الْمَنْكَرَ كَلِمَهُ قَبِيْحٌ . وَيُحِبُّ إِنْ أَمْكَنَ أَنْ يَتَوَصَّلَ إِلَى أَنْ لَا^١ يَقُولَ الْمَنْكَرُ بِأَسْهَلِ الْأَمْرِ وَلَا يَتَجَاهَزُ إِلَى مَا فَوْقَهُ لِأَنَّ الْغَرْضَ أَنْ لَا يَقُولَ الْمَنْكَرُ لَا غَيْرَ ، وَإِنْ أَمْكَنَ التَّوَصُّلَ إِلَى أَنْ يَقُولَ الْمَعْرُوفُ بِالْأَمْرِ بِالْمَسْهَلَةِ فَإِلَيْقَادَمْ عَلَى الصَّعْبِ لَا يَحْلِلُ . وَكَذَلِكَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ :

﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوهُمَا بَيْنَهُمْ سُكُونًا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرِ فَقَاتَلُوا الَّتِي تَبَغَّى حَتَّى تَتَفَقَّعَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ ﴾^٢ فَإِنَّمَا يُحِبُّ النَّهْيَ عَنِ الْمَنْكَرِ إِذَا لَمْ يَغْلِبْ عَلَى الرَّأْيِ أَنَّهُ يُؤْدِي إِلَى زِيَادَةِ الْمُعَاصِي وَإِقْدَامَ عَلَى ضَرَرٍ أَبْلَغَ مِنْهُ ، فَانْ غَلَبَ عَلَى الرَّأْيِ ذَلِكَ لَمْ يُحِبْ^٣ وَالْكَفُّ عَنِهِ أَوْلَى .

فَانْ قِيلَ : فَمَا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ نَفْسَكَ وَسَائِرَ الْأَجْسَامِ مُحَدَّثَةٌ ؟

قِيلَ لَهُ : لِأَنَّهَا لَا تَخْلُو مِنَ الْحَرْكَةِ وَالسُّكُونِ وَالْمُفَارِقَةِ وَالْمُجاوِرَةِ وَهَذِهِ كَلِمَهَا حَوَادِثٌ (95,9) مَا لَمْ تَخْلُ مِنْهَا ، فَيُحِبُّ أَنْ تَكُونَ مُحَدَّثَةً^٤ مِثْلَهَا .

فَانْ قِيلَ : فَمَا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهَا مُحَدَّثَةٌ ؟

قِيلَ لَهُ : لِأَنَّ الْكِتَابَةَ وَالْبَنَاءَ وَالصَّنَاعَةَ^٥ تَحْتَاجُ إِلَى فَاعِلٍ مِنْ حَيْثُ كَانَتْ حَادِثَةً فَيُحِبُّ أَنْ يَكُونَ لَهَا مُحَدِّثٌ ، وَكُلُّ مُحَدَّثٍ يَحْتَاجُ إِلَى مُحَدِّثٍ وَفَاعِلٍ .

(151,8) فَانْ قِيلَ : فَمَا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ قَادِرٌ ؟

قِيلَ لَهُ : لِأَنَّ الْفَعْلَ فِي الشَّاهِدِ لَا يَكُونُ إِلَّا مِنْ قَادِرٍ ، وَقَدْ صَحَّ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الْفَعْلُ فَيُحِبُّ أَنْ يَقُولَ هُوَ قَادِرٌ .

- ١) الْأَصْلُ : - لَا . - ٢) الْمَجَرَاتُ . - ٣) الْأَصْلُ : يَحْزُ . - ٤) الْأَصْلُ : أَنْ يَكُونَ مُحَدَّثًا . -

٥) لِعَلِهِ : الصِّيَاغَةُ .

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

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

وقوله عز وجل : ﴿وَجُوْهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^{١)} تأوي لها أن تنتظر ثواب الله تعالى أو تنتظر رحمته على ما روى عن المفسرين حتى يكون موافقاً للدليل العقل^{٢)} والكتاب .

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

قيل له : لو كان معه ثان^{٣)} قديم لوجب أن يكون مثله في القدم والقديم يكون قد ياماً لنفسه . فكان يجب أن يكون قادراً لنفسه ، ولو كانا قادرین لأنفسهما لصح أن يريد أحدهما تحريك جسم والآخر تسكينه ، وكان لا يخلو إذا [. . . .]^{٤)} ذلك من وجوه ثلاثة : إما أن يوجد مراداهما^{٥)} وذلك محال لتضادهما ، أو لا يوجد مراداهما^{٦)} وذلك محال لأنه يؤدى إلى ضعفهما ، والإله لا يجوز عليه الضعف . فلم يبق إلا أن يوجد مراد أحدهما ، وذلك يوجب أنه قوى والآخر ضعيف ، والضعف لا يمكن قد ياما ولا إلها . ثبت أنه عز وجل واحد . ولهذا قال عز وجل : ﴿لَسُوكَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَنَفَسَدَتَا﴾^{٧)} . وبهذا يبطل قول الشاوية الذين يقولون بالنور والظلمة وأنهما قد ياما . وما دلنا به على أن الأجسام محدثة ولها محدث يبطل^{٨)} قوله أياضاً . وبهذا يبطل قول النصارى أن^{٩)} في الله تعالى ثلاثة أقانيم أب وإن وروح القدس ، لأننا قد بينا أنه واحد ولأن الواحد في الحقيقة محال أن يكون ثلاثة في الحقيقة .

(302,1) فان قيل : فما الدليل على أنه تعالى لا يفعل القبيح ؟

قيل له : لأن الله عالم بقبح القبائح كلها ويعلم أنه غنى عنها ولا يجوز أن يفعلها ، لأن العالم منا بقبح الظلم^{١٠)} والكذب إذا^{١١)} علم أنه غنى عنهما^{١٢)} ولا حاجة إليهما لا يجوز أن^{١٣)} يختارهما من حيث كان عالماً بقبحهما وغناه عنهما . فيجب إذا كان الله عز وجل غنياً عن كل قبيح غير يحتاج إليه أن لا يجوز أن يختاره مع علمه بقبحه . وهذا يوجب أن كل قبيح يقع في العالم فهو من أفعال العباد والله تعالى عن فعله . وقد نزه الله سبحانه عنه ذلك بقوله تعالى^{١٤)} : ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْمُعْبَدِ﴾^{١٤)} وبقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾^{١٥)} . ولو جوزنا أن يفعل القبيح لم نأمن أن يعذب الأنبياء والصالحين ويُدخلهم

- (١) القيمة ٢٢ - ٢٣ . - (٢) الأصل : العقل . - (٣) الأصل : ثالث . - (٤) هنا في الأصل : إلاد ؟ ولعل الصواب : إذا كان كذلك . - (٥) الأصل : مراداهما . - (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) يومن ٤٤ .

النار ، ولأنمن أن يكون كلامه كذبا وأمرا^١ باطلًا ، ولأوجب ذلك أن لا نشق بوعلده ووعيده . ولا نأمن أن يُدخل الأنبياء النار ويُدخل الأعداء^٢ والكفار الجنة ، ومن كان هذا سببه لم تلزمنا طاعته لأننا لا نأمن من شره وأن يبلغنا في طاعته كل مبلغ^٣ . ويجب أن يجوز أن يبعث الله إلى العباد من^٤ يدعوهم إلى الكفر والضلالة ويُظهر عليه^٥ المعجزات والأدلة ، لأنه إذا جاز أن يفعل القبيح فما الذي يمنع أن يفعل ذلك كله ؟ وهذا القول يؤدى إلى أن لا نشق 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 .

فان قيل : فما الدليل على أن أفعال العباد ليست بمخلوقة الله تعالى وأنها من أفعالهم بعلمه ؟
 (332,8) قيل له^٦ : لو كانت فعلاً لله لما حسن أن يأمر بمحسنه ويئمni عن قبيحها وأن يمدد على الطاعة ويثيب عليها ويذم على فعل المعصية ويعاقب عليها ، كما لا يحسن أن يأمر بأفعاله^٧ فيما كاللون^٨ والحقيقة والصحة والمرض أو يئمni عن ذلك أو يذم عليه . وأيضاً فلو كان الله عز وجل يفعل أفعالنا لما وقعت بحسب قصودنا ودعائينا^٩ . وأيضاً فان الحكم لا يجوز أن يخلق سب نفسه وشتمه وسوء الثناء عليه ، فكيف يقال إن كل سب وسوء الثناء عليه من فعله ؟ وأيضاً من فعل الظلم والجور وجب أن يكون ظالماً و^{١٠} جائراً ، فلو كان الله عز وجل تعالى فعل الظلم لكان ظالماً كما أنه لو فعل العدل لكان^{١١} عادلاً ، وهذا كفر من قائله .
 وقوله تعالى : ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَسُّوْتُ﴾^{١٢} ، وقوله : ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾^{١٣} ، وقوله : ﴿صُنْعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^{١٤} ، 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 فيه ثم يعاقبهم ، فيقول : لم كفرتم ؟ وهل هذا إلا بمنزلة من^{١٥} يأمر غلامه بفعل ثم يعاقبه عليه^{١٦} ؟ وهذا بين الفساد .

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

قيل له : لأنها لو كانت مع الفعل لوجب أن لا يقدر الكافر على الإيمان ، ولو لم يقدر عليه لم يحسن من الله تعالى أمره^{١٧} ، لأن الله تعالى لا يكلف العباد ما لا يطقوون ، لقوله

١) الأصل : أمر . - ٢) الأصل : الأعدى . - ٣) كذا في الأصل : والمفهوم غير واضح . -

٤) الأصل : أن . - ٥) الأصل : عليهم . - ٦) الأصل : فإن قيل . - ٧) كذا صحيحاً ، والأصل :

قلنا (؟) لا يحسن بسائر (؟) أفعاله . - ٨) الأصل : اللون . - ٩) الأصل : دعوايانا . - ١٠) الأصل : أو .

١١) الأصل : كان . - ١٢) الملك ٣ . - ١٣) السجدة ٧ . - ١٤) الفعل ٨٨ . - ١٥) الأصل :

من أن . - ١٦) لعل هنا في الأصل ثغرة . - ١٧) الأصل : أجره ؟

تعالى : / ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾^١ و ﴿ إِلَّا مَا آتَاهَا ﴾^٢ . ولو جاز أن يكلف العباد ما لا يطيقونه بحاجز أن يكلف العاجز الفعل والزمن العدو والضرير نقط المصحف على وجه الصواب ويكلفنا صعود السطح من غير سلم ، وكل ذلك واضح البطلان . فثبتت أنه لا يكلف أحدا من عباده إلا ما يقدر عليه ، وأن الكافر قادر على الإيمان والكفر وإنما أني من قبل نفسه في فعل الكفر^٣ فهو اختياره^٤ . كما أنا إذا أعطينا رجلا سكينا يستعملها في منافعه فقتل نفسه بها فالذى أعطاه السكين قد أحسن إليه وهو مسىء إلى نفسه من استعمال السكين فيما يضره ولم يستعمله فيها ينفعه ، كذلك الكافر أعطاه القوة واستعملها في هلاك نفسه ولم يستعملها في الإيمان فهو الذى أهلك نفسه وأساء إليها . وما 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 . وما يدل على أن القدرة متقدمة للفعل أن الآلة التي يقع بها الفعل يجب كونها متقدمة كاليد والرجل ، وكذلك القدرة .

فإن قيل : فما الدليل على^٥ أن الله تعالى لا يريد المعاصي ، وما أنكرتم أن كل شيء^(459,9) يقع في العالم فيإرادة الله ومشيئته ؟

قيل له : لأننا نقول إن كل ما أمر به عز وجل من العبادات^٦ فعل^٧ أراده وشاءه ورضيه ، وكل ما نهى عنه من المعاصي فعل^٨ كرهه وسخطه وعابه وذمه وتوعده عليه بالعقاب . والدليل على ذلك أن الحكم لا يجوز أن^٩ يأمر بما يكرره وينهى عما يريده ، فقد أمر الله تعالى بالإيمان فيجب أن يكون مریدا له ، ونهى عن الكفر فيجب أن يكون كارها له . وقد قال تعالى : ﴿ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ ﴾^{١٠} ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّةَ وَالْإِنْسَانَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ ﴾^{١١} وقال تعالى بعد ذكره عدة المعاصي : ﴿ كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئَهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴾^{١٢} . ويدل على ذلك أن الحكم لا يريد أن يفعل القبيح لأن إرادة القبيح قبيحة ومشيئه السفة كما إرادة الحكمة ، فإذا كان الله أحکم الحاكمين علمنا أنه لا يريد السفة . وكيف يجوز أن يريد شتم نفسه وسوء الثناء عليه ، وكيف يقال إن^{١٣} كل فساد أو ظلم قد وقع في^{١٤} العباد فهو قد أراده ؟

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

فان قيل : لوقوع في العالم ما لا يريده لوجب ضعفه . (466,6)

قيل له : أليس في العالم ما لا يأمر به بل ينهى عنه ولم يدل على ضعفه؟ وكذلك يقع في 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^١ فعل ما أراده الله تعالى كما فعل المؤمن أيضا . فقد نهى الله عز وجل عن المعاصي ، فلا يجوز أن ينهى الحكيم عما يريده كما لا يأمر بما يكرهه . وأيضا فلو جاز أن يقال إن الله يريد المعاصي لجائز أنه يحبها ويرضاها وقد أتى في قوله تعالى : ﴿وَلَا يرْضَى لِعَبَادِهِ السُّكْفُرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾^٢ .

فان قيل : إن الناس يقولون : « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ». فيجب أن يكون كل شيء هالكا كائنا^٣ بمشيئته . (469,5)

قيل له : ليس قول بعض الناس حجة . ولو جاز الاحتجاج بقولهم هذا^٤ لجائز الاحتجاج بقولهم : « لا مرد لأمر الله » على أن ما أمر به لا يجوز أن يردد ، وقد ثبت أن الكفار يرددون أمر الله . فتأويل ذلك : لا مرد لما يفعله . كذلك تأويل قوله^٥ « ما شاء الله كان » : ما شاء الله أن يفعله فلا بد من كونه .

فان قيل : فما قولكم في تعذيب أطفال المشركين ، أتجيزونه على الله تعالى؟ (477,8)

قيل له : معاذ الله أن يجوز عليه ذلك ، لأنه ظلم وسفه وتعالي عن ذلك علوا كبيرا . ويدل على ذلك قوله تعالى : ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وَزَرَ أَخْرَى﴾^٦ ، وقال : ﴿لَتُسْجِزَى﴾^٧ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى^٨ ، و : ﴿لَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾^٩ . وقال : ﴿مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا﴾^{١٠} ، والطفل لا يبعث إليه الرسل^{١١} . وقال النبي صلى الله عليه وآله : « رفع القلم من ثلاثة ، عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يبلغ وعن الجنون حتى يفيق ». ومن رفع عنه القلم لا ذنب له فيعدب عليه . وأيضا فان العذاب لا يحسن إلا من أذنب كما يعاقب في الشاهد من أساء ، والطفل لا ذنب له فكيف يقال إن الله عز وجل يعاقبه ؟

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

فان قيل : يعاقبه بذنب أبيه .

قيل له : لا يجوز أن يعذب أحد بذنب غيره ، كما لا يحسن أن يعاقب الرجل ويضر بـ^١ بما أساء غيره وما ظلم .

فان قيل : أليس الله قال : ﴿وَلَا يَلْدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ ^٢ ؟

قيل له : إنه ^٣ عز وجل أراد أنهم لا يلدون إلا من إذا بلغ صار فاجراً كفاراً ولم يرد أنه في حال ما يلدوا بهذه الصفة .

فان قيل : أليس الأطفال في الدنيا حكمهم حكم آباءهم في الكفر؟ فهلا كان حكمهم في الآخرة وفي العقاب حكم آباءهم؟

قيل له : لو جاز ما قلته ^٤ بجاز أن يقال إذا زنى ^٥ يجلد هو وإذا قتل أن يقتل هو لأن حكمه حكم أبيه ! فإذا لم يصبح ذلك بطل ما قلته . وإنما حكمه حكم أبيه في غير العقاب ،

وأما في العقوبات / فعاذ الله !

XII b
 فان قيل : فهذه الأقسام والأمراض ^٦ فعلها الله تعالى لتعويضهم عليها أم لا؟
 (485,13) قيل له : إنه عز وجل إذا أمرض ^٧ فإنه يعوض على ذلك بمنافع هي أكثر منه في الآخرة ، ولو لا ذلك لما حسن منه أن يمرض البهائم والأطفال كما لا يحسن منا ^٨ أن نستأجر أجيراً ونتبه ولا نعطيه الأجرة .

فان قيل ^٩ : أفيكون في هذه الأمراض اعتبار ^{١٠} للمكلفين ومصلحة لهم؟
 قيل له : نعم ، لأن الرجل إذا مرض كان أقرب إلى أن يتقي المعاishi خوف النار وإلى فعل الطاعات ^{١١} رغبة في الجنة وعلى هذا الاعتبار قال الله عز وجل : ﴿أَوْلَئِرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ﴾ ^{١٢} إلى آخره .

فان قيل : أفتقولون إن الله عز وجل قد دل كل من خلقه على الحق ودهاه إلى الدين؟
 (512,3) قيل له : نعم ، والدليل على ذلك أنه إذا كان عز وجل حليها رحيمًا لم يجز أن يكلفنا إلا ^{١٣} ويدلنا على ما كلفنا ، ولم يجز أن ينهانا عن المعاishi إلا وينبهنا لها لكي نتجنبها ولا نفعلها ، لأن الله عز وجل يريد صلاحنا ^{١٤} فلا بد أن يبين ويدلنا طريق الرشد لنأتيه وطريق الغي لتتوقه .
 فإذا فعل ذلك ثم أمر العبد وعصى فقد أساء إلى نفسه وهلك عن بيته ، ومتى أطاع فقد

١) الأصل: ويضر به ما . - ٢) نوح ٢٧ . - ٣) الأصل: + أراد - ٤) الأصل: قلت . - ٥) الأصل: - أَنْ ؟ . - ٦) الأصل: - أَ . - ٧) الأصل: مرض . - ٨) الأصل: منه . - ٩) الأصل: قال . -

١٠) الأصل: اعتباراً . - ١١) الأصل: الطاعة . - ١٢) التوبه ١٢٦ . - ١٣) الأصل: - إلَّا . - ١٤) الأصل: + ومتى فعل ؛ ولعل هنا ثغرة .

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

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

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

(530,10) فان قيل : أفتقولون إنه ^٣ قد أنعم الله علينا بأن كلفنا وأمرنا ونهانا وأن الكلام فعله ؟

قيل له : نعم ، لأن الله عز وجل خلق العباد ثم أمرهم ونهفهم وكففهم كما خلقهم ثم أحسن . كما أن الإحسان محدث فكذلك كلامه محدث . قال تعالى : ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّنْ ذَكْرٍ مِّنْ رَّبِّهِمْ مُّحْدَثٌ﴾^٤ ، فوصف الذكر بأنه محدث ، والذكر القرآن لقوله تعالى : ﴿وَهَذَا ذَكْرٌ مِّنْ مَّا رَأَيْتَنَا هُوَ إِلَّا ذَكْرٌ﴾^٥ ، وقوله تعالى : ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذَكْرٌ﴾^٦ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ^٧ . وقال عز وجل : ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْجُولًا﴾^٨ ، والأمر هو القرآن . وقال عز وجل : ﴿أَنَّزَلَ أَخْسَنَ الْحَدِيثَ﴾^٩ ، والحديث لا يكون إلا محدثا . وقال تعالى : ﴿الرَّ كِتَابُ الْحُكْمَتَ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾^{١٠} ، وهذا ^{١١} علامه الحديث . وقال : ﴿وَمَنْ قَبْلَهُ كَتَابٌ مُّوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾^{١٢} ، وما وجد غيره قبله فهو محدث . وعلى أن القرآن سور كثيرة وهو عربي ويتصف 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 : ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُونُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْكَانَ بَعْضُهُمْ لَبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾^{١٣} .

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

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

١) الأصل : - من . - ٢) الأصل : + يعطينا . - ٣) الأصل : - إنه . - ٤) الأنبياء ٢ . -

٥) الأنبياء ٥٠ . - ٦) الأصل : إن هذا الذكر . - ٧) يس ٦٩ . - ٨) الأحزاب ٣٧ . -

٩) الزمر ٢٣ . - ١٠) هود ١ . - ١١) الأصل : هذه . - ١٢) الأحقاف ١٢ . - ١٣) الإسراء ٨٨ . -

١٤) الأصل : - إن .

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

فإن قيل : القرآن آيات مخالفات كيف تعلمون بها ؟ مثل قوله : ﴿لَيْسَ كَمَا شَاءَهُ شَيْءٌ﴾^{٦)} ، وقال في موضع آخر : ﴿وَمَا خَاصَّتِ الْجِنَّةِ وَالإِنْسَانُ إِلَّا يَعْبُدُونَ مَا أَرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أَرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونَ﴾^{٧)} ، قوله : ﴿وَلَقَدْ ذَرَّا نَّا بِهِنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالإِنْسَانُ﴾^{٨)} .

قيل له^{٩)} : إن القرآن فيه محكم ومتشبه كما قال تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَآخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^{١٠)} يجب^{١١)} أن تحمل على ما يوافق^{١٢)} العقل [.....]^{١٣)} على الصحيح منه ، فما وافق دليل العقل حكم بصحته وما خالف حمل على ما يوافقه . ولهذا قلنا إن قوله : ﴿لَيْسَ كَمَا شَاءَهُ شَيْءٌ﴾ هو الحكم . / قوله : ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^{١٤)} معناه : وجاء أمر ربك . وقلنا إن قوله : ﴿وَمَا خَاصَّتِ الْجِنَّةِ وَالإِنْسَانُ إِلَّا يَعْبُدُونَ﴾^{١٥)} محكم أنه خلق جميعهم لعبادته ، و قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ ذَرَّا نَّا بِهِنَّمَ﴾^{١٦)} مجاز والمراد أن مصير أمرهم إلى جهنم . ثم [.....]

XIII a ما في كتاب الله عز وجل من المتشابه فلا بد أن يكون في الكتاب^{١٧)} محكم يدل عليه ،

- ١) الأصل : النهاية . - ٢) الأصل : مثل فعل . - ٣) الأصل : - أنه . - ٤) هنا في الأصل في مكان هذه اللفظة بياض ؛ فانظر المنيج ١٦ . ص ٤١٤-٤١٣ . - ٥) الأصل : فارت . - ٦) الشورى ١١ . - ٧) الذاريات ٥٦-٥٧ . - ٨) الأعراف ١٧٩ . - ٩) الأصل : لهم . - ١٠) آل عمران ٧ . - ١١) صحت (؟) ، والأصل : و . - ١٢) الأصل : يوافقه . - ١٣) الأصل : قضيته ؟ - ١٤) الفجر ٢٢ . - ١٥) هنا في الأصل بياض . - ١٦) الأصل : كتاب .

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

(657,1) فان قبل : أفتقولون إن الله قد توعد الفساق بالنار؟ قيل له : نعم ، لأن^{٢)} الله عز وجل قال : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾^{٣)} . وقال : ﴿لَا، تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ يَبْيَسُوكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾^{٤)} الا أن^{٥)} تَكُونَ تَجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مُنْكَرٌ وَلَا تَقْتَلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عَدُوًّا وَإِنَّ وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾^{٦)} . وقال عز وجل : ﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُورَهُ إِلَّا مُتَحَرِّكًا لِتَقْتَالَ أَوْ مُتَحَيَّزًا إِلَى فَتَاهَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَا وَاهَ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾^{٧)} . هذه الآية تدل على أن^{٨)} من ارتكب الكبائر فهو من أهل النار .

فان قيل : أفتقولون إنهم مخلدون في النار ويعقون فيها دائمًا أو يخرجون؟ قيل له : بل يخلدون على ما أخبر الله عز وجل في كتابه : ﴿وَمَنْ يَعْصِنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخَلُهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾^{٩)} . قال : ﴿وَمَنْ يَقْتُلُ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ﴾^{١٠)} . وقال : ﴿إِنَّ الْفُجُّارَ لَهُنَّى جَحِيْمٍ يَصْلَوْهُنَّا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهُنَّا بِغَائِبِينَ﴾^{١١)} ، وبين عز وجل أنهم لا يغيبون عنها .

(672,6) فان قيل : فقد روی عن النبي صلی الله علیه وآلہ فی أخبار كثيرة أن قوما يخرجون من النار .

قيل له : أخبار آحادية لا يقطع بها [١٢) أخبار تعارضها ، فإذا تعارضت رجعنا إلى كتاب الله تعالى وقد بينا الآيات^{١٣)} الدالة على الخالد .

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

فان قيل : فقد قال عز وجل : ﴿فَمَاۤ الَّذِينَ شَقُواۤ فَنَفَى النَّارِ لَهُمْ فِيهَا رَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدٍ إِنَّ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾^(674,3). وهذا يدل على أنهم لا يبقون أبدا .

قيل له : لودل هذا على ما قلته⁽⁴⁾ لدل قوله عز وجل : ﴿وَمَاۤ الَّذِينَ سُعِدُوا فَنَفَى الْجَنَّةَ﴾⁽⁵⁾ الآية . وإذا لم يدل ذلك في أهل الجنة فكذلك ما قلت⁽⁶⁾ . وإنما أراد الله تعالى أن يبعد خروجهم من النار بأن علقه بدوام السموات والأرض بعد ذلك عند أهل اللغة ، كما قال الشاعر :

إذا شاب الغراب رجعت أهلي وصار القار كالبن الحليب

فان قيل : فما معنى قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْفُرُ أَن يُشْرِكَ بِهِ وَيَعْفُرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾⁽⁷⁾ ؟

قيل له : معناه أن الله لا يغفر الشرك ، وما دونه إنما يغفر منه ما يشاء وهو الصغار . وقد بين الله ذلك عز وجل : ﴿إِنْ تَجْعَلْنِي سُوَا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفَّرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾⁽⁸⁾ .

فان قيل : أليس قول الله عز وجل : ﴿يَا عَبَادَيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَيَّ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَعْفُرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾⁽⁹⁾ ؟ فما معنى ذلك ؟

قيل له : معناه : لا تقنطوا من رحمة الله مع التوبة ، ولهذا قال تعالى : ﴿وَأَنِيُّوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلٍ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعِذَابُ﴾⁽¹⁰⁾ .

فان قيل : أفتقولون بالشفاعة وتومنون بها ؟

قيل له⁽¹¹⁾ : نعم ، ولكنها للمؤمنين لا للفاسقين ، لأن الله عز وجل قد أخبر أنه يخالد الفاسق في النار . وقال عز وجل : ﴿مَا لِظَّالِمِينَ مِنْ حَمْسِيمٍ وَلَا شَقَاعِيْعٍ يُطَاعُ﴾⁽¹²⁾ وقال : ﴿وَمَا لِظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾⁽¹³⁾ . وقال : ﴿لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ أَرْتَضَى﴾⁽¹⁴⁾ . وكل ذلك يدل على أن الفاسق لا شفاعة له وأن⁽¹⁵⁾ النبي صلى الله عليه وآله يشفع لالمؤمنين .

١) الأصل : وأما . - ٢) الأصل : فسروا . - ٣) هود ١٠٧-١٠٦ . . - ٤) الأصل : قلم . -

٥) هود ١٠٨ . . - ٦) الأصل : + داماً ؟ 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 : - أَنْ .

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

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

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

(701,17) فان قيل : فلم قلت إن من زنى وقتل فهو فاسق ليس بمؤمن ؟
 قيل له^٤ : لأن قولنا « مؤمن » في الشريعة اسم لل مدح ، فذلك ما ذكره الله عز وجل
 في كتابه وعلقه بمدح فقال تعالى : ﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴾^٥ الآية . وقال : ﴿ إِنَّمَا
 الْمُؤْمِنُونَ السَّلِيمُونَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ ﴾ ، إلى قوله : ﴿ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًا ﴾^٦ .
 ولهذا إذا أراد الرجل أن يمدح غيره قال : « هو مؤمن فاضل^٧ ». فإذا صرحت ذلك وقد
 ثبت / أن الفاسق يستحق الذم واللعن والاستخفا ففيجب أن لا نسميه مؤمناً كما لا نسميه
 بأنه فاضل . ومتى أردنا^٨ أن الرجل يسميه بذلك من جهة اللغة ويريد به أنه مصدق الله
 عز وجل فيجب أن نقيد كلامه^٩ فنقول : هو مومن بالله عز وجل وبرسوله وبشريعته .

b (712,2) فان قيل : فلم قلت إن الفاسق ليس بكافر ؟
 قيل له : لو كان كافراً بحرت أحكام الكفار من الجزية والخماربة والسي ، ولو جب
 أن لا يدفن في مقابر المسلمين ولا يصلى عليه ، ولو جب إذا حدث منه الفسق بعد الصلاح
 أن يكون مرتدًا يستتاب فان تاب وإلا قتل كما يفعل بالكافار . فإذا بطل ذلك بالجماع الأمة
 علمتنا أنه ليس بكافر .

١) الأصل : العظيمة . - ٢) الأصل : فيشفع . - ٣) الأصل : بخبر ؟ - ٤) الأصل : - له . -

٥) المؤمنون ١ . - ٦) الأنفال ٤-٢ . - ٧) الأصل : هو فاضل . - ٨) كذا في الأصل ، ولعله : عرفنا . - ٩) الأصل : بكلامهم .

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

(730,1) فإذا قيل : فـا قولكم في عذاب القبر ، أـ٦) تؤمنون به ؟
 قيل له^{٧)} : نـعـم ، لأن^{٨)} الله عـز وجل قد قال ما يـدل عليه ، وهو قوله تعالى : ﴿رَبَّنَا
 أَمْتَنَّا الشَّتَّى﴾^{٩)} ، وقوله تعالى : ﴿النَّارُ يُعَرَضُونَ عَلَيْهِمَا غُدُودًا وَعَشَبِيًّا
 وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فَرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾^{١٠)} . وقد رويت^{١١)} عن
 النبي صـلـى اللهـ عـلـيـهـ وـآـلـهـ أـخـبـارـ كـثـيرـةـ أـيـضاـ نحوـ^{١٢)} ما روـىـ فيـ قـصـةـ منـكـرـ وـنـكـيرـ ،ـ وـأـنـ المسـاعـةـ
 تـقـعـ فـيـ القـبـرـ ،ـ وـنـحـوـ^{١٣)} ما روـىـ فـيـ المـيزـانـ أـنـهـ^{١٤)} فـيـ الـقيـامـةـ تـوزـنـ أـعـمـالـ العـبـادـ ،ـ وـإـنـ كـانـ
 لـاـ يـصـحـ لـأـنـهـ قـدـ عـدـمـتـ وـمضـتـ^{١٥)} ،ـ وـأـنـ اللهـ عـزـ وـجلـ يـجـعـلـ فـيـ أـحـدـ الـكـفـتـينـ عـلـامـةـ
 نـورـ وـيـجـعـلـهـ لـلـحـسـنـاتـ وـفـيـ الـأـخـرـىـ عـلـامـةـ ظـلـمـةـ وـيـجـعـلـهـ لـلـسـيـئـاتـ ،ـ فـاـذـاـ رـجـحـتـ كـفـةـ النـورـ
 عـلـمـنـاـ أـنـهـ مـنـ أـهـلـ الـجـنـةـ ،ـ وـإـنـ رـجـحـتـ كـفـةـ الـظـلـمـةـ عـلـمـنـاـ أـنـهـ مـنـ أـهـلـ النـارـ .ـ وـيـقـولـونـ
 إـنـ اللهـ عـزـ وـجلـ يـحـاسـبـ وـيـسـأـلـ .ـ وـنـقـولـ بـالـصـرـاطـ ،ـ فـاـنـهـ طـرـيقـ إـلـىـ الـجـنـةـ وـطـرـيقـ إـلـىـ النـارـ .

(741,2) فـانـ قـيلـ :ـ أـ١٧)

فـتـقـولـونـ إـنـ مـنـ لـمـ يـنـهـ عـنـ الـمـنـكـرـ فـقـدـ عـصـىـ اللهـ عـزـ وـجلـ ؟
 قـيلـ لـهـ :ـ إـنـ أـمـكـنـهـ ذـلـكـ وـلـمـ يـخـفـ عـلـىـ نـفـسـهـ وـمـالـهـ وـظـنـ أـنـهـ يـقـبـلـ مـنـهـ يـلـزـمـهـ ذـلـكـ وـبـتـرـكـهـ
 يـكـوـنـ عـاصـيـاـ .ـ كـذـلـكـ الـأـمـرـ بـالـمـعـرـوفـ ،ـ فـاـنـ خـشـىـ عـلـىـ نـفـسـهـ فـاـنـهـ لـاـ يـلـزـمـهـ .ـ فـاـنـ قـامـ بـعـدـ
 ذـلـكـ بـيـانـكـارـ الـمـنـكـرـ وـإـظـهـارـ الـحـقـ فـقـدـ أـحـسـنـ .ـ وـإـنـ لـمـ يـكـنـ ذـلـكـ وـجـبـ عـلـيـهـ

(749,8) فـانـ قـيلـ :ـ فـاـ قولـكـ فـيـ الـإـمـامـ ؟
 قـيلـ لـهـ^{١٨)} :ـ نـقـولـ إـنـ إـلـمـامـ بـعـدـ الرـسـولـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآـلـهـ أـبـوـ بـكـرـ شـمـ عـمـانـ ثـمـ
 عـلـىـ بـنـ أـبـيـ طـالـبـ ،ـ عـلـىـ مـاـ يـثـبـتـ بـقـولـهـ إـنـ عـلـىـ بـنـ أـبـيـ طـالـبـ عـلـيـهـ السـلـامـ إـلـمـامـ^{١٩)} لـمـ ثـبـتـ

-) الأصل : - إنه . -) الأصل : - له لا . -) هنا في الأصل بياض . -) الأصل : فاسق . -
-) الأصل : أو . -) الأصل : - أ . -) الأصل : - له . -) الأصل : ان . -) غافر . -)
-) غافر . -) الأصل : روـىـ . -) الأصل : - نحوـ . -) هذه الكلمة مشتبه فيها . -
-) الأصل : لأنـ . -) الأصل : لأنـ قدـ عدمـ وـمضـيـ . -) الأصل : أوـ . -) الأصل : - أـ . -
-) الأصل : - له . -) كـذـلـكـ فـيـ الأـصـلـ ،ـ وـالـمـعـنـيـ غـيـرـ وـاضـحـ .

في الأخبار والآثار . فاما الكلام في التفصيل فلا دليل على أهيم^١ هو الأفضل ، وإن قوى في الظن وأخطأ^٢ من بريء منه كالرافضة والخوارج .

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

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

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

قيل له : نقول إن الله عز وجل قضى كل ما خلقه من الرخاء والشدة وغيرهما . فأما المعاصي والكفر فعاذ الله أن يكون خلقها وقدرها وقضائها ، إلا بمعنى أنه أعلمنا إياها وأخبرنا عنها ، كما قال تعالى : ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْنَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾^٩ بمعنى^{١٠} : أعلمناهم . فأما أن يقال في ذلك أنه قضى بمعنى خلق وألزم^{١١} فمحال . وكيف يصح ، وقد رضى الكفر ثم ألب عليه^{١٢} ؟ وكيف يجوز فيقضاء الله عز وجل أن^{١٣} لا يحيل الرضا به ، وقد ثبت بين الأمة أن الرضا بقضاء الله واجب ؟

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

قيل له : نعم ، لأن^{١٥} الله تعالى قال : ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَّاهًا آخَرَ﴾ إلى قوله : ﴿عَمَلًا صَالِحًا﴾^{١٦} . كما يجب فيمن^{١٧} أساء إلى غيره ثم اعتذر اعتذاراً صادقاً أن يقبل عذرها فكذلك إذا تاب العبد إلى الله عز وجل قبلت توبته .

فان قيل : فما صفة التوبة ؟

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

١) الأصل : أيهما . - ٢) الأصل : نططا ؟ - ٣) الأصل : - أ . - ٤) الأصل : الإثنين . -

٥) الأصل : الفروع . - ٦) الأصل : ضابط . - ٧) الأصل : تأولنا . - ٨) الأصل : من . -

٩) الإسراء ٤ . - ١٠) الأصل : إن بمعنى . - ١١) الأصل : ألزمنا . - ١٢) كذا في الأصل ،

والمعنى غير واضح . - ١٣) الأصل : و . - ١٤) الأصل : - إن . - ١٥) الأصل : أمر؟ -

١٦) الفرقان ٦٨ والتالية . - ١٧) الأصل : إن من . - ١٨) الأصل : - له .

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

فان قيام : أفتقولون إن من تاب سقط عقابه وصار من أهل الجنة ؟

قال له : إذا صحت توبته خرج^٥ 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 ^٦ توجب نقصان عقابه ، كما قال الله عز وجل :
 ﴿إِنْ تَبَجُّتَ نَذْبِيْرًا كَبَائِرَ مَا تُسْنِهَوْنَ عَنْهُ﴾ ^٧.

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

قال له : «نعم ، لأن كل واجب هو إيمان كان قوله باللسان أو عملاً بالجوارح أو اعتقاداً بالقلب . ولهذا قال الله تعالى : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجَلَّتْ قُلُوبُهُمْ﴾ إلى قوله : ﴿هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًا﴾^٩ ، فجعل الزيادة في الإيمان والنقصان يصح . وقال النبي صلى الله عليه وآله : «لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أُمَانَةَ لَهُ» . وقد ثبت أن كل ما ذكرناه إيمان يزيد وينقص ، لأن عبادة بعض العباد أكثر من بعض ،

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

تم ذلك . والحمد لله العزيز الوهاب وصلي الله على سيدنا محمد وآلـه وسلم .

نسخ يوم الأربعاء [.....] ^{١١} ثالث شهر شوال سنة ١١٠٨ بعنابة سيدى القاضى العارف شرف الدين الحسن بن محمد الماخدى القاضى العارف بمحروس مدينة عمران وفقنا الله وإياه لصالح الأعمال بحق النبي اختبار وآل الأطهار والحمد لله رب العالمين .

يحيط الفقير إلى ربه المعرف بذنبه على عبد الله العناري (؟)

- ١) الأصل: لغيرها. - ٢) هناف الأصل بياض. - ٣) ما فهمت هذه الكلمة. - ٤) كلمة غير مقرؤة. -
 ٥) الأصل: وخرج. - ٦) الأصل: كان. - ٧) النساء ٣١. - ٨) الأصل: - أقتلوون. -
 ٩) الأنفال ٤٠. - ١٠) الأصل: وما. - ١١) كلمة غير مقرؤة: لعل؟.