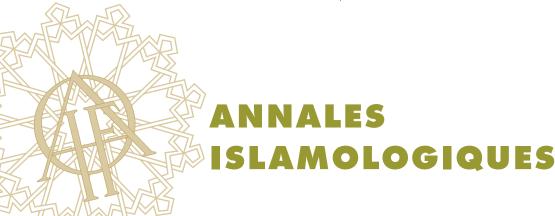
ministère de l'éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche



en ligne en ligne

AnIsl 15 (1976), p. 47-96

Daniel Gimaret

Les Uşūl al-ḥamsa du Qāḍī '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

	9782724710922	Athribis X	Sandra Lippert	
	9782724710939	Bagawat	Gérard Roquet, Victor Ghica	
	9782724710960	Le décret de Saïs	Anne-Sophie von Bomhard	
	9782724710915	Tebtynis VII	Nikos Litinas	
	9782724711257	Médecine et environnement dans l'Alexandrie	Jean-Charles Ducène	
	médiévale			
	9782724711295	Guide de l'Égypte prédynastique	Béatrix Midant-Reynes, Yann Tristant	
	9782724711363	Bulletin archéologique des Écoles françaises à		
l'étranger (BAEFE)				
	9782724710885	Musiciens, fêtes et piété populaire	Christophe Vendries	

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

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

Daniel GIMARET

Des différents ouvrages mu^etazilites édités depuis une vingtaine d'années, le plus séduisant est sans conteste celui publié par 'A.K. 'Utmān (Le Caire, 1965), sous le titre Šarķ al-uṣūl al-ḥamsa (1). Par sa brièveté, d'abord : on trouve là, condensé en moins de 800 pages — d'une typographie au reste élégante et aérée —, ce que le Muġnī, sous sa forme complète, devrait étaler en vingt épais volumes. Ensuite, par sa clarté : en regard de la masse touffue, indigeste du Muġnī, l'ouvrage frappe par le constant souci didactique qui l'anime, l'ordre et la rigueur qui le gouvernent de bout en bout : les définitions y sont nombreuses (notamment, et de façon systématique, au début de chaque chapitre important), les raisonnements conduits avec méthode et netteté (un argument est énoncé, décomposé en ses différentes prémisses, chacune des prémisses est démontrée à tour de rôle), l'enchaînement logique des différentes parties de l'ouvrage toujours soigneusement établi. Cela ne veut pas dire que ce soit un livre facile (2): il me paraît cocasse d'imaginer - comme le suggèrent 'Utman (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 Mugni, 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 ŠUḤ.
- (2) Ayant entrepris, plusieurs années durant, de l'expliquer mot par mot dans mon cours de l'EPHE, je m'y suis plus d'une fois cassé les dents.

9

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 Ğubbā'ī. 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'ima) de manuscrits yéménites en microfilm au Caire, établi par F. Sayyid (1967) ⁽³⁾, enfin une récente visite à l'Institut des Manuscrits arabes. Dans l'impossibilité de classer ces manuscrits par ordre chronologique, faute de toute l'information nécessaire, je les range simplement dans l'ordre des bibliothèques où ils se trouvent.

- 1. Ankara, collection Ismail Saib 4121 (941 H.) (sur cette collection, cf. Sezgin I 748).
- 2. Berlin, collection Burchardt (selon Griffini, RSO, IV, 1022-1023; ms. acquis à Ṣanºā).
- 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. ŠUḤ 28-29).
- 5. MILAN, Ambrosiana B 59 (838 H.) (Griffini, RSO, IV, 1022-1023).
- 6. MILAN, Ambrosiana E 151 (691 H.).
- 7. MILAN, Ambrosiana F 179 (non daté).
- 8. MILAN, Ambrosiana F 181 (814 H.) (4).
- 9. Munich, collection Glaser 149 = Cod. arab. 1287.
- (1) REJ, CXXVIII (1969), 169.
- (2) Ce qui est bien peu. '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'imat al-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya al-muṣawwara bi-l-mīkrūfilm min al-Ğumhūriyyat al-ʿArabiyya al-Yamaniyya, p. 10.
 - (4) Les manuscrits de l'Ambrosienne F 183

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

- ṢANʿĀ, Maktabat al-Ğāmiʿ al-kabīr, kalām 190 (non daté)
 (qā'ima n° 92; RIMA I 203; photographie au Dār al-kutub B 27799; c'est le second des manuscrits utilisés par ʿUtmān, cf. ŠUH 29).
- 11. ṢANʿĀ, al-Maktabat al-mutawakkiliyya, non catalogué (non daté) (qā'ima n° 93; ms. incomplet).
- 12. ṢANʿĀ, Maktabat al-Ğāmiʿ al-kabīr, non catalogué (777 H.) (qā'ima n° 94; ms. acéphale).
- 13. ṢANʿĀ, Maktabat al-Ğāmiʿ al-kabīr (kutub al-waqf), kalām 161 (766 H.) (mission photographique de l'Institut des manuscrits arabes au Yémen, juillet-novembre 1974, microfilm nº 94).
- 14. ṢANʿĀ, Maktabat al-Ğāmiʿ al-kabīr al-ġarbiyya, kalām 31 (VIIe s. H.) (id., microfilm no 194).
- 15. ṢAN°Ā, Maktabat al-Ğāmi° al-kabīr al-ġarbiyya, non catalogué (881 H.) (id., microfilm n° 237) (1).
- VATICAN, arabe 1028 (745 H.)
 (Levi della Vida, 1935, 120).
- 17. VIENNE, collection Glaser 185 = Grünert 47 (ca. 800 H.) (cf. Max Grünert, « Uber Ed. Glaser's jüngsten Arabischen Handschriften Sammlung », Actes du Xe 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 $Q\bar{a}d\bar{i}$ l- $qud\bar{a}t$ mentionnent un $\check{S}arh$ al- $u\bar{s}\bar{u}l$ al-hamsa $^{(2)}$ — 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) Muġnī XX b 258, 6; al-Ḥākim al-Ğušamī, Šarḥ 'uyūn al-masā'il, in F. Sayyid, Faḍl al-i'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 *Ḥamsat al-uṣūl* de l'imām zaydite al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī (m. 246/860). 'Utmān, 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* (ŠUḤ 28).

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

2° que le Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa de ʿAbd al-Ğabbār 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 ʿAbd al-Ğabbār, 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-Ğabbār, mais de quelque autre, une première preuve en est donnée par le titre même de certains manuscrits. Ainsi, le ms. 10 (utilisé par 'Utmān) dit explicitement que l'auteur (al-mu'allif) du livre est le sayyid Mānkdīm (cf. ŠUH 29, 7); de même, les mss. 13 et 16 (1) présentent l'ouvrage comme le ta'līf de Mānkdīm.

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

(1) La formule « glose marginale (*ḥāšiya*) de Mānkdīm », utilisée par Levi della Vida

dans son Catalogue, ne correspond aucunement à la réalité.

al-hamsa (1) li-qādī l-qudāt ʿAbd al-Ğabbār b. Ahmad ʿulliqa ʿan al-sayyid al-imām Qiwām al-dīn Mānkdīm, etc. D'une certaine façon - et bien que la formule normale soit: 'allaqa 'alā — la formule 'ulliqa '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, 'Utman lui-même semble admettre, lorsqu'il présente Mankdim comme le commentateur du Šarḥ (cf. ŠUḤ 25, 4-5 : šurrāḥ; 31, 17 : 'allaga 'alā). Il lui arrive du reste de parler du ta'līq de Mānkdīm (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.). Utman propose alors de comprendre *"ulliqa "an* de la façon suivante : selon lui — et il associe ici, au nom de Mānkdīm, celui de Farrazādī, dont je parlerai plus loin — cela voudrait dire que ces « deux disciples » (2) ont « pris », « recueilli » le livre du Qāḍī, c'est-à-dire 1'ont reçu de lui (*allaqāhu ani l-Qāḍī 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'imâmat, que les « deux disciples », de conviction zaydite, auraient fait œuvre originale, en exposant leur propre théorie de l'imâmat (ŠUH 27, 16 s.). Cette idée d'un ouvrage dicté par 'Abd al-Ğabbar à Mankdim 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-Muḥīṭ 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, 'ulliqa 'an ne peut pas signifier « commenté par »; il faudrait corriger le texte, et lire : 'allaqa 'alayhi. Or la formule 'ulliqa '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 Tāğ al-'arūs, où l'on lit en effet 'allaqahu : ta'allamahu wa aḥadahu. Mais, si l'on voulait dire que Mānkdīm « a reçu » de 'Abd al-Ğabbār le Šarḥ

(2) En réalité, Farrazādī est postérieur à

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

10

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

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

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 (Ṣan a 73): ta la šarḥ al-uṣūl al-hamsa mimmā 'ulliqa 'ani l-šayh al-sa'īd Abī Muḥammad etc.; dans le titre des Ziyādāt de l'imām Abū Ṭālib al-Hārūnī (ms. Leiden Or. 2949) : kitāb ziyādāt šarķ al-uṣūl mimmā 'ulliqa 'ani l-sayyid al-imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq etc.; dans le Šarh 'uyūn al-masā'il d'al-Ğušamī, à propos d'un commentaire du Naqd al-Ma'rifa d'al-Ğubba'i par Abū 'Abdallah al-Başrī, donné par 'Abd al-Ğabbar à l'un de ses disciples : a^eṭānī kitāb ta^elīq Naqḍ al-ma^erifa li-Abī ^eAlī mimmā ^eallaqahu °ani l-šayh Abī °Abdallah bi-haṭṭihi (F. Sayyid, Faḍl al-i°tizāl, 367, 10-11) (ce qui veut dire, visiblement, que 'Abd al-Ğabbār avait lui-même noté par écrit le commentaire d'Abū 'Abdallah). Dans ses Mağāzāt al-nabawiyya, le Šarīf al-Raḍī écrit : wa mimmā ʿallaqtuhu ʿan Qāḍī l-quḍāt [...] ʿinda bulūġī fī l-qirā'a ʿalayhi ilā l-kalām fī l-ru'ya anna etc., c'est-à-dire : « dans ce que j'ai appris (et noté par écrit) du Qāḍī l-quḍāt [...] quand, suivant son enseignement, j'en suis arrivé à la question de la vision de Dieu, il y a que ... » (Le Caire, 1938, 46). Ailleurs, faisant allusion précisément au Šarķ al-uṣūl al-ḥamsa, le Šarīf dit pareillement : wa fīmā °allaqtuhu °an Qāḍī l-quḍāt [...] fīmā qara'tuhu °alayhi min awā'il kitābihi l-ma rūf bi-šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa anna etc., « dans ce que j'ai noté du Qāḍī [...], quand j'étudiais sous sa direction les prolégomènes de son livre [...], il y a que ... » (ibid. 266). J'ai trouvé deux autres exemples encore dans les Ḥadā'iq de Ḥumayd al-Muḥallī, à propos d'al-Mu'ayyad (*allaqa ziyādāt al-šarḥ bi-Isfahān 'an Qādī l-qudāt bi-qirā'ati ġayrihi) et d'Abū Ṭālib (wa lahu fī uṣūli l-dīn ... ziyādāt šarh al-uṣūl ʿallaqahu ʿanhu baʿduhum) (Dār al-kutub, ta'rīh 867, 62 et 81).

Une autre raison s'oppose à l'hypothèse, admise par Utmān, d'un ouvrage dicté à Mānkdīm par 'Abd al-Ğabbār. 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 Muġnī est un imlā' (le mot figure dans chaque volume sur la page de titre); de même le K. Fadl al-i tizāl (cf. la page de titre du manuscrit dans l'éd. F. Sayyid, 129: min imlā' Qādī l-qudāt; ainsi que 138, 5); de même encore les Masā'il d'Abū Rašid 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-qādī, ou qāla l-šayh. Telle est encore la règle pour le Mutašābih al-Qur'ān de 'Abd al-Ğabbār, lui aussi ouvrage dicté, comme l'indique Mugnī XX b 258, 4-5. Du reste, à lire la liste des ouvrages énumérés par 'Abd al-Ğabbar dans ce même passage du Mugni, il apparaît que tous étaient dictés (ibid., lignes 4 et 11).

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

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

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

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

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

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

Dans le même temps, il apparaît que Mānkdīm ne se contente pas de rapporter la doctrine de 'Abd al-Ğabbār, telle que l'énonce « le livre » $(al-kit\bar{a}b)$ 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 $us\bar{u}l$ $al-d\bar{u}n$ sont au nombre de deux, de quatre, ou de cinq, il cite les différentes opinions soutenues par le Qāḍī sur ce point, et dit laquelle lui paraît la meilleure (122, 14 s.). Sur une question concernant l'intercession $(saf\bar{a}^ca)$, il compare la position de 'Abd al-Ğabbār et celle d'Abū Hāsim, et conclut que la position juste est $peut-\hat{e}tre$ celle du premier (688, 14 s.).

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

Tantôt, c'est le plan (tartīb) suivi par 'Abd al-Ğabbār qui ne lui paraît pas bon. Ainsi en 81, 11-13: « après cela, il entreprend de définir la gratitude (šukr), étant donné qu'il est de la nature de tout bienfait de mériter la gratitude. A vrai dire, le bon ordre (al-tartīb al-ṣaḥīḥ) aurait consisté à définir d'abord la gratitude, et à montrer ensuite comment le bienfaiteur la mérite. Mais il a présenté les choses ainsi, et nous faisons comme lui ». Parfois, comme c'est le cas ici, Mānkdīm suit en définitive l'ordre adopté par 'Abd al-Ğabbār, 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'liq* de Farrazădī montre qu'aux pp. 407-408, Mānkdīm 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 a 15 s.).

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

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

Tantôt, c'est telle ou telle définition proposée par 'Abd al-Ğabbār que Mānkdīm juge nécessaire de récuser ou de rectifier. Ainsi juge-t-il que la définition de la science d'évidence contraignante (al-'ilm al-darūrī) 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 insuf-fisamment précise la définition que 'Abd al-Ğabbār donne de l'acte (fi'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 Mānkdīm 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 uṣūl al-dīn, lui paraît indéfendable : ou bien il faut s'en tenir à deux, comme dans le Muġnī, ou bien en admettre plus de cinq (124, 11 s.; cf. 123, 5-14). Il estime encore mal choisi un exemple utilisé par '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 'Utmān n'est pas qu'une simple « rédaction » du Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa de 'Abd al-Ğabbār, Mānkdīm se contentant de « mettre au propre » ce que lui aurait dicté le Qāḍī l-quḍāt. Nous avons affaire ici — comme l'indiquent les titres de certains manuscrits — à un commentaire (ta'līq) de ce Šarḥ, sans doute fort différent de l'original, tout comme le Maǧmū d'Ibn Mattawayh est un commentaire critique

(1) C'est-à-dire en 698, 13 s.

du $Muh\bar{i}t$, fort différent de lui, et non une simple « version » du $Muh\bar{i}t$, 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 $Muh\bar{i}t$ nous est d'ores et déjà accessible par quelques fragments (2), nous ne connaissons pas le texte original du $\check{S}arh$ (3). Je suis porté à croire, cependant, que cette différence est considérable.

Au niveau général, sans doute, le plan suivi est celui du Šarh: c'est la loi de tout commentaire. D'innombrables références au livre de base, introduites en général par le mot tumma, « ensuite », montrent que Mānkdīm en suit fidèlement toutes les étapes : tumma qāla raḥimahu llah ..., tumma innahu raḥimahu llah sa'ala nafsahu fa-qāla ..., tumma innahu raḥimahu llah bayyana ..., etc. A cette occasion, dans de nombreux cas, Mānkdīm cite textuellement une phrase de 'Abd al-Gabbar, 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 Šarh, 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, Mānkdím 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 Mānkdīm 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 Šarh 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 Mānkdīm, qu'en 459, 15. Toute la partie théorique qui précède (431-459), concernant la nature de la volonté, le moyen de connaître son existence, la question de savoir si Dieu est voulant, s'Il est voulant par Lui-même ou par une volonté, etc., est, je pense, une addition de Mānkdīm. De même, dans la section d'al-wa'd

⁽¹⁾ Cf. mon introduction au tome 2 du Magmū^c, à paraître.

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

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

wa l-wa id (611 s.), la première référence au Šarh apparaît en 647, 17 : elle concerne (comme dans les Uṣūl) le châtiment du fāsiq. Il y a gros à parier que tous les développements antérieurs, de caractère théorique, sur la nature de la louange et du blâme, de la récompense et du châtiment, les conditions de leur validité, le problème de l'annulation des bonnes et mauvaises actions (al-iḥbāṭ wa l-takfīr), etc. ne figuraient pas dans le Šarh. J'incline à penser qu'il en va tout autant de maintes définitions que Mankdim place en début de chapitre; la façon même dont il les introduit me paraît impliquer que, souvent, il les ajoute de sa propre initiative : « ensuite, il démontre que ... Mais, avant d'entreprendre cette démonstration (qabla l-dalāla ʿalā dālika, qabla l-šurūʿ fī hādihi l-mas ʾala, qabla l-ištiġāl 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 Mānkdīm ajoute aux arguments de 'Abd al-Ğabbār d'autres arguments de son cru: ainsi, sur une objection difficile concernant l'argument du tamānu^e, il cite trois réponses (qu'il récuse successivement), celle d'Abū Isḥāq b. 'Ayyāš, celle qu'énonce le Qāḍī l-quḍāt, puis une troisième (280, 15 s.).

Certes, nous ne sommes plus ici que dans l'hypothèse. Mais, une fois admis — et cela, du moins, me paraît indiscutable — que nous avons affaire, non pas au *Šarḥ* de '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 Mānkdīm 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 Mānkdīm, auteur du Ta^clīq Šarḥ al-uṣūl 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-Muḥallı (m. 652 H.), al-Ḥadā'iq al-wardiyya fī manāqib al-a'immat al-zaydiyya, ms. Le Caire, Dār al-kutub, ta'rīḥ 867, 62 s.
 - 2. Aḥmad b. Yaḥyā b. al-Murtaḍā (m. 840

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

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

Mānkdīm appartenait à la communauté zaydite du Daylam (autrement dit, la région de Rayy et Qazwīn). Il semble qu'il ait d'abord vécu à Lanǧā (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-Ğabbār —,

- H.), Yawāqīt al-siyar fī šarḥ kitāb al-ğawāhir wa l-durar, ms. Ṣan'ā, microfilm au Dār al-kutub n° 113, f° 128 a.
- 3. al-Zuḥayf (ouvrage daté de 916 H.) Ma'āṭir al-abrār fī tafṣīl muğmalāt ğawāhir al-aḥbār, ms. Dār al-kutub, ta'rīḥ 1254, 79b 80b.
- 4. Yahyā b. Ḥumayd (m. 990 H.), Nuzhat al-anṣār fī dikr a'immat al-zaydiyya, ms. Ṣanʿā, photographie au Dār al-kutub, B 29098, to 18 a.
- 5. Ibn Ḥābis al-Ṣaʿdī (m. 1061 H.), al-Maqṣad al-ḥasan wa l-maslak al-wāḍiḥ, ms. Ṣanʿā, photographie au Dār al-kutub, B

- 29137, 183 b 184 a.
- 6. Aḥmad b. 'Abdallah al-Ğundārī (m. 1337 H.), *Tarāğim al-riğāl al-madkūrīn fī šarḥ al-Azhār*, Le Caire, s.d., 3-4.

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

- (1) Cf. également Madelung, Der Imām, 245.
- (2) Tel est en tout cas l'avis du P. de Fouchecour.
- (3) Mänk (ou mäng) signifie «lune», et dim «visage».
 - (4) Cf. Ğundārī, Tarāğim, 3.

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

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

Cependant, parmi les biographes anciens, seul l'auteur des *Ma'āţir* mentionne la compétence théologique de Mānkdīm. « 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 ağalli l-kutub al-marğū' ilayhā wa l-mu'tamad 'alayhā*) ». Un point particulièrement curieux est que le nom de Mānkdīm n'apparaît nulle part dans les *Ṭabaqāt al-Mu'tazila* d'al-Ğušamī, ni, du même coup, dans celles d'Ibn al-Murtadā. 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 Ğušami (2)? Il est vrai que, dans le même temps, celui-ci

(1) Cf. al-Ḥākim al-Ğušamī, in F. Sayyid, Faḍl al-i'tizāl, 376-377. Il est à noter que Ğundārī (Tarāǧīm 4, 13-14) attribue à al-Mu'ayyad un commentaire (taʿlīq) du Šarh de Mānkdīm (??). Je ne sais pas ce que vaut l'information. Le même Ğundārī confond par exemple Abū l-Ḥusayn al-Ḥayyāṭ et Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (35, 23).

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

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

consacre deux lignes, pas plus, à Ibn Mattawayh. Il se peut aussi que la renommée du $\check{S}UH$ — qui fut grande, on l'a vu, en milieu zaydite — ait été relativement tardive (\check{G} ušamī est mort en 494/1101).

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

* *

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

Abū Muḥammad Ismā il b. Alī al-Farrazādī in rétait pas, comme le croit Ltmān (ŠUH 26-28) suivi par Peters (God's ... 13, n. 48), un condisciple de Mānkdīm: il y a entre les deux au moins un demi-siècle, sinon un siècle de différence. Nous ne connaissons pas la date de sa mort. Mais, selon la notice des Tabaqāt al-Zaydiyya de Ṣārim al-dīn in 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 comporte une liste de transmetteurs des uṣūl mu tazilites, que Uṭmān a reproduite dans son introduction (ŠUH 24, n. 1). Ismā il b. Alī al-Farrazādī y est dit avoir reçu ces uṣūl d'un certain Muḥammad b. Mazdak (que je n'ai pu identifier), lequel les aurait reçus d'Abū Muḥammad b. Mattawayh (l'auteur du

⁽¹⁾ Madelung, l.c.

⁽²⁾ C'est ce que suppose Vajda, *REJ*, CXXVIII, 172, qui attribue le ŠUH à « un disciple d'un [des] disciples directs [de 'Abd al-Ğabbār]»: autrement dit Mānkdīm, 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 alkutub, B 29099, 85, n° 127; cf. *ibid*. 210, n° 337.

Mağmū fī l-Muḥit), qui les aurait reçus à son tour d'Abū Rašīd al-Nīsābūrī, qui enfin les aurait reçus du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār ⁽¹⁾. Peut-être ne faut-il pas accorder un crédit absolu à cette liste; il n'empêche qu'elle suggère avec vraisemblance une suite de générations de théologiens. Selon F. Sayyid (dont je n'ai pu malheureusement retrouver la source), Ibn Mattawayh serait mort en 469/1076 ⁽²⁾. Si Farrazāḍī a été le disciple de son disciple, il paraît vraisemblable de situer sa mort dans les premières années du VIe s. H. « En aval », la même liste énumère un certain Muḥammad b. Aḥmad b. ʿAlī al-Farrazāḍī, neveu du précédent ⁽³⁾, puis enfin le disciple de celui-ci, Aḥmad b. Abī I-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 Farrazāḍī, Aḥmad b. al-Ḥasan b. ʿAlī b. Isḥāq ⁽⁵⁾, dont le lien de parenté avec l'auteur du Taʿlīq m'est malheureusement inconnu.

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

Le *Ta'liq* de Farrazādī n'a pas été publié (et ne mérite pas de l'être, au reste). Mais on pourra s'en faire une idée grâce aux quelques extraits qu'en a insérés Abū Rīda dans son édition de l'anonyme mu'tazilite Ṣan'ā 193 (sous le titre *Fī l-tawhīd*, 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 Hāšim, Abū 'Alī l-Ğubbā'ī, etc., pour s'arrêter enfin à Muḥammad b. al-Ḥanafiyya (!) et 'Alī b. Abī Tālib.

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

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

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

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

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

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

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

AR	$\v{S}U \hspace{-0.5em}/ \hspace{-0.5em}/ \hspace{-0.5em}/ \hspace{-0.5em}$	AR	ŠUḪ
45,15	96,12	49,10	102,7
46,1	97,1	49,11	102,17
46,13	97,16	50,3	103,6
47,4	98,10	51,1	100,17
48,7	99,6	52,5	101,11
48,15	100,1	53,10	101,16
49,5	100,14	54,6	102,1

Au niveau du détail, à nouveau maintes différences apparaissent. Des arguments qui sont dans Mānkdīm (par exemple 101, 7-10; 102, 4-6; 102, 11-16) ne sont pas dans 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 Mānkdīm. 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 ŠUḤ 102, 19-20. Il y a du reste maints autres exemples de ressemblance quasi-littérale: ainsi, dans d'autres extraits cités par Abū Rīda, 68, 16 - 69, 19 (cf. ŠUḤ 162, 11 - 163, 11); 70, 1-10 (cf. ŠUḤ 167, 12 - 168, 2); 571, 14 - 572, 10

(cf. $\check{S}UH$ 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 $\check{S}UH$.

Il ne fait donc aucun doute que Farrazādī connaissait parfaitement, avait peutêtre même sous les yeux, le $Ta^c l\bar{l}q$ de Mānkdīm. Et pourtant, il n'y fait pas la moindre allusion!

Les deux seules références à Mānkdīm que j'aie pu trouver dans le ms. de 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 $ta^c l\bar{\iota}q$ à Mānkdīm. Elle se situe au haut du f° 2 a, en marge du passage traitant de la définition de l'acte obligatoire, et de l'objection qui y est faite à partir de l'acte d'impulsion irrésistible ($fi^c l$ al-mulğa') (cf. ŠUḤ 40, 4-16). La note dit : « Ceci est l'objection du šayḥ Abū Rašīd (1). Le sayyid Mānkdīm Šešdiv a dit dans son Šarh et son $Ta^c l\bar{\iota}q$: 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 (arada l-šayḥ an yuṣawwira fīmā laysa bi-wāġib fa-ṣawwarahu fīmā huwa wāġib) ». Or c'est bien ce qu'on lit — transposé à la deuxième personne — en ŠUḤ 40, 15-16 (2).

Si — curieusement — le *Ta°liq* de Farrazādī « ignore » Mānkdīm, il n'en va pas de même de l'ouvrage conservé dans le ms. F 192 de l'Ambrosienne. S'il fallait une preuve de plus que le texte publié par 'Utmān est bien de Mānkdīm, 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 taʿlīq al-faqīh Ḥusām al-dīn Qāsim b. Aḥmad b. Ḥumayd (ḥamida llah saʿyahu) ʿalā šarḥ al-imām al-mašhūr bi-Mānkdīm alladī šaraḥa bihi al-uṣūl al-ḥamsa li-qādī l-qudāt ʿAbd al-Ğabbār b. Aḥmad (raḥima-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 Mānkdīm ne porte pas directement, comme il est dit ici, sur les Uṣūl al-ḥamsa de ʿAbd al-Ğabbār (cf. infra), mais sur son Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa. J'en donnerai la preuve

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

11

plus loin. En somme, nous avons ici un nouveau $Ta^{c}liq$ de ce qui était déjà un $Ta^{c}liq$ Sarh al-uşūl al-hamsa.

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

La notice des $Tabaq\bar{a}t$ mentionne l'éminente compétence d'al-Qāsim en fiqh et en kalām. Elle lui attribue même précisément un ouvrage sur le Sarh al-uṣūl al-ḥamsa, qu'il aurait intitulé al-Ġurar wa l-ḥuǧūl (h); livre « supérieur » $(f\bar{a}'iq)$, ajoute la notice du $Matla^c$. Il s'agit sans aucun doute de notre Ta^cliq , bien que le manuscrit de Milan ne mentionne nulle part un tel titre.

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

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

⁽²⁾ Traini, 20, n° 88.

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

⁽⁴⁾ Ce second mot est laissé en blanc dans

la notice des *Țabaqāt*. Je le lis d'après ia notice correspondante du *Mațla*^e *al-budūr*.

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

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

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

L'intérêt de ce commentaire n'est pas seulement d'aider à la compréhension du 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-Mulā-ḥimī: nous avons là, sur la doctrine théologique d'Abū l-Ḥusayn et de son école, une importante source d'information, à même de compléter ou d'éclairer le Muʿtamad et le Fā'iq d'Ibn al-Mulāḥimī. Du côté zaydite, al-Qāsim fait allusion, un certain nombre de fois, à la doctrine des Muṭarrifiyya (1). Il cite à plusieurs reprises son grand-père, le faqīh Ḥusām al-dīn Ḥumayd (en particulier son K. al-ʿUmda), ainsi que le šayḥ Aḥmad al-Raṣṣāṣ (2). Chez les Ašʿarites, il mentionne fort souvent Faḥr al-dīn al-Rāzī (3).

- (1) Cf. Madelung, Der Imām, 201-204.
- (2) M. 656/1258; cf. Traini, 35, n° 154; Brockelmann, Suppl. I, 700.
- (3) Bien que l'identification fasse problème. Le personnage est toujours appelé: al-Rāzī (sauf une fois en 52 b 12 : qala al-Fahr al-Rāzī). En certains endroits, il ne fait aucun doute qu'il s'agit de l'auteur as arite : ainsi, quand il est cité aux côtés de Ğuwaynī et Ġazzālī (114 a 9); quand il est fait référence explicitement (90 a 2-3) ou non (117 a 9-12) au K. al-Arba'in, ou au K. al-Maḥṣūl (172 a 1). Mais il est fait aussi allusion, à plusieurs reprises, à un Šarh du même (?) auteur (dakarahu l-Rāzī fī šarḥihi: 45 b 16; 48 b 10-11; 123 b 21; 172 a 1), et, du contexte, il paraît bien ressortir que ce Šarh était lui aussi un commentaire, d'inspiration mu tazilite, du Ta'liq de Mänkdīm! Or aucune biblio-

graphie de Fahr al-dīn Rāzī ne mentionne un tel commentaire (cf. la bibliographie établie par Kholeif dans son édition des Munăzarăt, 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 As arites, il mentionne al-Rāzī minhum, autrement dit «le Rāzī aš arite» (124 b 10-11). Mais, s'il y a vraiment deux Rāzī, comment expliquer que l'un et l'autre soient mentionnés tout au long sous le même nom (lequel apparaît environ une quarantaine de fois)? Cf. notamment 172 a 1, où sont cités côte à côte, et sans aucun signe distinctif, Rāzī l'auteur du Šarh et Rāzī l'auteur du K. al-Mahşūl.

* *

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

De ce *Šarḥ* a été composé un commentaire (ta°līq), œuvre du sayyid Mānkdīm (m. 425/1034). C'est l'ouvrage qu'a publié 'Utmān 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 ($ta^c l \bar{l} q$) du même $\check{S}ar h$, fortement inspiré du précédent : celui d'Ismā îl b. Alī al-Farrazādī (ms. de Ṣan ā, kalām 73).

Enfin, environ trois siècles après Mānkdīm (vers 700-750 H.), al-Qāsim b. Aḥmad al-Muḥallī écrit à son tour un commentaire du *Ta^clīq Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* de Mānkdīm (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-Ğabbār? 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-Ğabbār, d'une 'aqīda zaydite, al-Ḥamsat al-uṣūl de l'imām al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī. Cette hypothèse a été, à juste titre, rejetée par 'Utmān (ŠUH 27, 7-11), sans preuves suffisantes, cependant. Madelung, lui, a bien vu — et pour cause — l'erreur de Griffini et Brockelmann, mais s'est contenté de la signaler dans une courte note (Der Imām 182, n. 204), qui a manifestement échappé à Sezgin.

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

que, des « cinq principes » qui y sont énoncés, seuls les trois premiers correspondent vraiment aux cinq principes du Šarḥ, qui sont, eux, les fameux cinq principes mu tazilites (tawḥūd, adl, wa d, manzila, amr bi-l-ma vīf). 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) Faşl muhkam. Je ne pense pas que faşl 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).

12

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'imâmat, mais dans des termes qui rappellent beaucoup plus la revendication proprement chi te d'une ère de justice succédant à l'iniquité des temps présents. Mānkdīm lui-même, bien que zaydite, ne traite aucunement, dans la cinquième section de son Ta liq, de ce qui préoccupe ici l'imâm al-Qāsim.

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

* *

Une autre hypothèse — que 'Utmān, cette fois, se dit prêt à admettre (ŠUĻI 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 Isḥāq b. 'Ayyāš (4) (qui furent eux-mêmes

⁽¹⁾ Des ouvrages portant le même titre sont attribués, indique 'Utmān, à Abū l-Hudayl et Ğa'far b. Ḥarb.

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

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

⁽⁴⁾ Faḍl 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-Uṣūl, qui paraît avoir joui d'une grande réputation, ainsi que d'un K. al-Šarḥ, qui, selon toute apparence, était précisément un commentaire de ces Uṣūl.

L'hypothèse avancée par 'Utmān se fonde sur une phrase de Ğušamī, dans sa notice relative à Abū l-Ṭayyib al-Ḥālidī. 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-Šarḥ quand, étant venu à Baṣra, il rencontra al-Ḥālidī, lequel était de conviction murgi'ite. C'est pour cette raison qu'Ibn Ḥallād aurait placé en tête (1) du Šarḥ la section relative au wa'īd. Ğušamī ajoute alors — mais ceci n'est pas dans le Faḍl, ni dans les Ṭabaqāt d'Ibn al-Murtaḍā — : « [Ibn Ḥallād] mourut sans avoir achevé le Šarḥ. Par la suite, le Qāḍī l-quḍāt dicta le complément (takmila) ». Et de fait, Ğušamī cite, dans la bibliographie de 'Abd al-Ğabbār, un Takmilat al-šarḥ (Faḍl 368, 4-5) (2). C'est pourquoi 'Utmān n'exclut pas la possibilité qu'une partie du Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa 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 Uṣūl, objet du commentaire, soient bien ceux d'Ibn Ḥallād.

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

Mais ici aussi nous avons le moyen de trancher. Si le texte même des *Uṣūl* 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 Mānkdīm).

(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 *Muġnī* (XX b 258, 12), mentionne un *Tahdib al-šarh*.

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'imâm zaydite Abū Ṭālib al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq, frère et successeur de l'imâm al-Mu'ayyad bi-llah. Ce texte est conservé dans un ms. de Leiden (Or. 2949) (1). Que l'auteur du « livre » (al-kitāb) qui fait l'objet du commentaire est bien Ibn Ḥallād, cela est attesté en deux endroits, et de la façon la plus nette : en 170 b 20 (*alā l-wağhi lladī dakarahu l-šayḥ Abū *Alī b. Ḥallād fī l-kitāb) (2), et en 204 b 15-16, au début de l'appendice relatif au problème de l'imâmat (lammā faraġū *an taḥṣīl ziyādāt šarḥ al-uṣūl li-l-šayḥ Abī *Alī b. Ḥallād).

Or voici le plan de ces $Ziy\bar{a}d\bar{a}t$ — dont nous avons toutes raisons de supposer que, comme tout commentaire, elles suivent le plan de l'ouvrage de base.

```
1 (1 b)
1 (1 b)
2 (4 a 10)
2 (4 a 10)
3 (14 a 1)
3 (14 a 1)
4 (25 a 1)
4 (25 a 1)
4 (25 a 1)
5 (32 a 11)
5 (32 a 11)
6 (38 a 11)
7 (47 b 8)
7 (47 b 8)
8 (66 b 17)
9 (73 a 12)
9 (73 a 12)
10 (82 a 19)
11 (85 b 9)
12 (89 b 10)
14 (89 b 10)
15 (14 a 1)
16 (18 b 10)
17 (18 b 10)
18 (19 b 10)
19 (19 b 10)
10 (19 b 10)
11 (10 b 10 b 10)
11 (10 b 10 b 10)
12 (10 b 10)
12 (10 b 10)
13 (10 b 10)
15 (10 b 10)
16 (10 b 10)
17 (10 b 10)
18 (10 b 10)
19 (
```

⁽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.

⁽¹⁾ Que Dieu possède chacune de ces qualifications du fait de Son essence, et non du fait d'une entité (ma^enā).

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

```
(113 b 13) باب الكلام على الهود (1)
    (117 b 15) باب الكلام على الكلابية (2)
                16 (138 a 6) باب الإرادة
       (3) باب التعديل والتجوير (3) 17 (150 a 5)
(4) باب آخر في التعديل و التجوير (4) 18 (162 a 14)
(165 b 12) باب آخر في التعديل و التجوير (5)
            (169 a 4) باب خلق الأفعال
              21 (177 a 9) باب الاستطاعة
                 راك 182 (182 b) باب الوعيد
(199 b 2) باب الحروج عن النار والشفاعة
        (200 b 5) باب الأسماء والأحكام
             (201 b 16) ياب في الآجال
               (202 b 7) باب الأرزاق
          (203 b 11) باب القضاء والقدر
                 تم الكتاب
                               204 b 8
            204 b 9 المختصر في الامامة
                 214 b 13 تم المختصر
```

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

- (1) Où l'on démontre la possibilité de l'abrogation des lois divines (nash al-šarā'i°).
- (2) Sur la nature du Coran : que Dieu n'est pas parlant par une parole éternelle.
- (3) Que Dieu ne fait pas le mal; le problème des douleurs (158 a 6).
 - (4) Si Dieu peut imposer de croire à celui

dont Il sait qu'il ne croira pas.

- (5) Sur la signification des versets coraniques où il est dit que Dieu «égare», «dirige», «scelle les cœurs», etc.
- (6) Il n'y a pas, chez Mānkdīm, de chapitre correspondant au chapitre ici numéroté 19.

alors que le $\check{S}UH$ suit l'ordre inverse. Il est donc clair que le $\check{S}arh$ al-uşūl al-hamsa n'est pas un commentaire des Uṣūl d'Ibn Ḥallād (1).

Cela est d'autant plus certain que, par ailleurs, 'Abd al-Ğabbār a bien composé un commentaire de ces $U s \bar{u} l^{(2)}$, et que, de cet autre commentaire, d'importants fragments subsistent. Comme l'a noté Madelung, les $Z i y \bar{u} d \bar{u} t$ comportent, en plus du texte initial d'Ibn Hallād, trois commentaires superposés, qu'il n'est pas toujours facile de démêler : le premier est précisément le commentaire de 'Abd al-Ğabbār; viennent ensuite des compléments ($z i y \bar{u} d \bar{u} t$) à ce commentaire, œuvre de l'imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq; enfin, des interventions d'un certain sayyid Abū l-Qāsim, disciple d'al-Nāṭiq, à peu près inconnu par ailleurs (3).

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

(1) Cela ne veut pas dire qu'il n'y a aucune ressemblance entre le Šarķ al-uṣūl al-ḥamsa et les Uşūl d'Ibn Hallād. 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-Ğubbā'ī. Dans le Fadl, (319, 15-17), 'Abd al-Ğabbar rapporte une formule des Uşūl d'Ibn Hallād (al-ğism muğtami fī ḥālin 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 Uşūl d'Ibn Hallād se présentaient sous forme continue de questions et réponses (in qila ... qila lahu ...), comme ce sera le cas, on va le voir, des Uṣūl al-hamsa de 'Abd al-Ğabbār. Il y a tout lieu de penser qu'en composant ses Uşūl al-ḥamsa, puis son Šarh al-uṣūl al-hamsa, 'Abd al-Ğabbār 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 *Taqrīb al-uṣūl* dont parle 'Abd al-Ğabbār dans *Muġnī* XX b 258, 12.

(3) Ğušamī (qui a été son élève) fait allusion à lui dans sa notice sur 'Abd al-Ğabbār (Fadl, 369, 10-11). Son nom complet, d'après un autre passage de Ğušamī (signalé par Madelung), serait Muḥammad b. Aḥmad b. Mahdī al-Hasanī (Fadl 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-Nāţiq (4 a 20; 6 a 2; 7 a 15; etc.). Mais il arrive aussi que des propos lui soient attribués en propre (qāla l-sayyid raḥimahu llah): cf. 23 a 14; 25 a 4; 28 a 7; etc. La formule 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 raḥimahu llah kāna yaqūlu etc.).

qu'il s'agissait là d'un commentaire d'un ouvrage d'Abū 'Alī b. Hallād (cf. son introduction, 12-14), celui-ci étant nommément désigné, dans le cours du livre, comme le sāḥib 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. Hallād 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 (San 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-Nāṭiq bi-l-ḥaqq, autrement dit le plan des Uṣūl 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-šarā'i') et porte pareillement le titre de « réfutation des Kullābiyya ». On notera également que, dans le fragment édité par Abū Rīda, la démonstration de l'adventicité des corps par les « quatre théorèmes » présente la même inversion (par rapport à Mānkdīm) que les Ziyādāt (3). Reste la question de savoir qui est l'auteur de cet autre commentaire. Abū Rīda, et de même R. Martin, croient pouvoir l'identifier à Abū Rašīd al-Nīsābūrī. Je pense en réalité qu'il s'agit d'un auteur plus tardif. Je pense d'autre part que le commentaire porte non pas directement sur les Uṣūl d'Ibn Ḥallād (comme semble le croire Martin), mais sur son Šarķ al-uṣūl. Je m'en expliquerai dans un prochain article.

* *

Ainsi donc, la source du Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa n'est à chercher ni dans les Hamsat al-uṣūl d'al-Qāsim al-Rassī, ni dans les Uṣūl d'Abū 'Alī b. Ḥallād. Elle se trouve en réalité chez 'Abd al-Ğabbār lui-même, dans un Kitāb al-Uṣūl 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.

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

(3) AR 61: al-kalām fī anna l-ǧism lā yaḥlū
min al-iǧtimā etc. AR 169: al-qawl fī ḥudūṭ
al-a rāḍ.

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

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

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

Peut-être trouvera-t-on étonnant que ces $U \circ \bar{u}l$ al-hamsa ne soient pas mentionnés tels quels (et non par le truchement du Sarh) dans les bibliographies traditionnelles de 'Abd al-Ğabbār (Ğušamī et Ibn al-Murtaḍā) (1). Cependant, je ne vois pas ce qui pourrait faire douter de leur authenticité : rien n'y contredit ni la doctrine du Qāḍī, ni sa « manière ». On pourrait être surpris de lui voir employer parfois la première personne du singulier, ce qui, me semble-t-il, n'apparaît jamais dans le Mugni: « Dieu m'a créé vivant, Il m'a donné la puissance », etc. Mais une citation de 'Abd al-Ğabbār dans le $ta^c liq$ de Mānkdīm montre qu'il en faisait autant dans le Sarh (SUH 77, 1-2). Par ailleurs, ce sont bien partout les mêmes arguments, les mêmes formules que dans SUH.

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

que Dieu la possède « de toute éternité et à jamais » (fimā lam yazal wa fimā 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-Ğabbar 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-Ğabbar prend le temps d'énumérer les miracles du prophète Muḥammad. Dans le bāb al-wa'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 $\check{S}UH$).

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

On perçoit donc l'intention de 'Abd al-Ğabbār dans ces *Uṣūl*: 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 Mānkdīm, ce passage (122-148) a un aspect plutôt secondaire : on ne voit pas trop à quoi il sert. Dans les *Uṣūl*, en revanche, c'est le passage central : après les considérations préliminaires quant à l'existence de Dieu et au raisonnement qui y conduit, '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-Ğabbār 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 *taʿlīq* de Mānkdīm serait directement le commentaire (*Der Imām*, 181).

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

Le plus étonnant est qu'une telle confusion devrait être dissipée dès les premiers mots du ta'līq 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 Šarh al-uṣūl al-ḥamsa n'est pas un véritable commentaire, pour la raison que, dans la bibliographie de Ğušamī, reproduite par Ibn al-Murtaḍā, l'ouvrage n'est pas compté parmi les šurūḥ. Mais — si vraiment cette indication

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

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

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

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

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

* *

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

chaînes d'uşūl et de šurūḥ, qui partent, l'une, d'Abū 'Alī b. Ḥallād, l'autre, de 'Abd al-Ğabbār.

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-Šarḥ. Nous n'avons ni l'un ni l'autre de ces deux textes. Je pense (j'y reviendrai une autre fois) que les mss. Ṣan ʿā 193 (le Fī l-tawḥīd d'Abū Rīda) et Or. 8613 du British Museum (identifié par R. Martin) sont des commentaires du Šarḥ d'Ibn Ḥallād.

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

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

De ce Šarḥ a été composé un premier commentaire (ta'līq), œuvre du sayyid zaydite Mānkdīm: c'est le texte publié par 'Utmān; puis un second, fortement inspiré du précédent, celui d'Ismã'īl al-Farrazādī (ms. Ṣan'ā kalām 73).

Enfin, du $Ta^{\circ}l\bar{i}q$ même de Mānkdīm, a été composé un nouveau commentaire, œuvre d'al-Qāsim al-Muḥallī (ms. Milan, Ambros. F 192).

* Note sur le texte arabe du *K. al-Uṣūl al-ḥamsa:*Les chiffres romains indiquent les pages du manuscrit.
Les chiffres arabes renvoient aux passages correspondants du *Taclīq* de Mānkdīm, éd. 'Utmān, Le Caire, 1965.

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

كتاب الأصول الخمسة

للقاضى العلامة عبد الجبار رحمة الله عليه ورضوانه

بسم الله الرحمن الرحيم

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

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

فان قيل : ولم قلتم إن ذلك واجب ؟

قيل له : لأننا نخشى إن لم نعرفه أن نعصيه فنهلك ، فيجب أن نعرفه لنتجنب المعاصى ونفعل الطاعات .

(69,12) فان قيل : ولم صار النظر أول الواجبات ؟ قيل له : لأن سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى عز وجل . ألا ترى أنه لا يحسن أن نصلي ولا نعرف من نصلي له ؟

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

قيل له: ذلك مما لا أحضيه. وفي الجملة أنه خلقني حيا وأعطاني القدرة والآلة وأكمل خلقي وأعطاني الشهوة ومكنني من أنواع اللذات ثم أمرني ونهاني ١١ لأَصِل إلى درجة الثواب وأدخــُـل الجنات. وعند ذلك يلزمني إثباته و٢٠ معرفته لأعبـُـده وأشكره وأتبع مرضاته وأتجنب معاصيه.

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

١) الأصل: نمانى (؟). - ٢) الأصل: - و.

13

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

فان قيل : فما الدليل الذي يؤدى النظر فيه إلى معرفة الله ؟

قيل له: نفسي وما أشاهده من الأجسام.

فان قيل : كيف تدل نفسك على الله تعالى ؟

قيل له: لأنى وجدتُ نفسى فى حال الكمال ولا يمكننى أن أخلق مثل نفسى ولا مثل بعضى فبأن لا يمكننى فى حال ما كنت نطفة أن أخلق نفسى أولى ، علمت أن لى خالقا مصورا محسنا مخالفا لى وهو الله عز وجل .

فان قيل : وكيف يدل ذلك على الله تعالى ؟

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

فان قيل : أخبرني عن الجملة التي يلزمك معرفتها في أصول الدين .

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

فان قمل: فما التوحيد؟

قيل له : هو العلم بما تفرد به الله تعالى عز وجل من الصفات التي لا يشاركه فيها أحد من المخلوقين . وتفسير ذلك أن تعلم أن لهذا العالم صانعا صنعه وأنه موجود فيما لم يزل وفيما الا يزال باق لا يجوز عليه الفناء ، والواحد منا موجود بعد العدم يجوز عليه الفناء . وتعلم أنه قادر فيما لم يزل وفيما لا يزال ولا يجوز عليه العجز . وتعلم أنه عالم فيما لم يزل وفيما لا يزال ولا يجوز عليه الجهل . وتعلم أنه عالم بالأشياء كلها ما كان وما يكون وما لا يكون لوكان كيف كان يكون . وتعلم أنه حي فيما لم يزل وفيما لا يزال ولا تجوز عليه الآفات والآلام " . وتعلم أنه راء الممرئيات مدرك للمدركات ولا يحتاج إلى حاسة ولا إلى آلة . وتعلم أنه غنى فيما لم يزل وفيما لا يزال ولا يجوز عليه الأجسام ولا يجوز عليه فيما لم يزل وفيما لا يزال ولا تجوز عليه الحاجة . وتعلم أنه لا يشبه الأجسام ولا يجوز عليه

١) الأصل : الحركاتِ . - ٢) الأصل : - فيا . - ٣) الأصل : الالات .

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

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

قيل له: هو العلم بتنزيه الله سبحانه وتعالى عن كل قبيح وأن أفعاله كلها حسنة . وتفسير ذلك أن تعلم أن جميع أفعال العباد من الظلم والجور وغيره لا يجوز أن يكون من خلقه . ومن أضاف ذلك إليه فقد نسب إليه الظلم والسفه وخرج من القول بالعدل . وتعلم أن الله عز وجل لا يكلف العبد ما لا يطيق وإنما أتى ٤ الكافر في اختياره الكفر من قبل نفسه لا من قبل الله عز وجل وعلا . وتعلم أنه تعلى لا يريد المعاصي ولا يشاءها ولا يرضاها ولا يختارها بل يكرهها ويسخطها وإنما يريد الطاعات ويرضاها ويحبها ويختارها . وتعلم أنه الطاعات ويرضاها ويحبها ويختارها . وتعلم أنه لا يعذب أطفال المشركين في النار بذنوب الطاعات ويرضاها يحبها ويختارها . وتعلم أنه لا يعذب أحدا الطاعات ويرضاها ويحبها ويختارها . وتعلم أنه لا يعرب أحدا بذنب غيره لأن ذلك قبيح ، تعلى الله عن ذلك علوا كبيرا . وتعلم أنه لا يجور في حكمه ، و المنه لا "كرض أو يُسقم إلا لينتفعه . وكل من قال خلاف ذلك فقد جوز على الله الظلم وأنه قد ونسب اليه السفه ١ . وتعلم أنه أحسن نظرا لخلقه ١ الذين كلفهم منهم لأنفسهم وأنه قد ونسب اليه السفه ١ . وتعلم أنه أحسن نظرا لخلقه ١ الذين كلفهم منهم لأنفسهم وأنه قد دلسم على ما كلفهم وبين لهم طريق الحق لنأتيه وبين لهم طريق الباطل لنتوقاه ١٠ فن يهلك دلسم على ما كلفهم وبين الله الله الله المنا الله عن بينة . وتعلم أن كل نعمة بنا فن الله عز وجل كما قال تعالى : ﴿ وَمَا بِكُم مِن عَدْمَة قَمْن الله عَن الله العدل . هذا صَرت عالماً بالعدل .

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

قيل له : العلم بأن كل ما وعد الله به من الثواب من ١٣٠ أطاعه وتوعد من العقاب من عصاه ١٤٠ فسيفعله لا محالة ، ولا يبدل القول لديه ولا يجوز عليه الخلف في وعده ووعيده

أظن أن هنا في الأصل ثغرة ؛ أو لعل الصواب : وتصوير الجارحة . - ٢) الأصل : بهن (؟) . الأصل : + الله . - ٤) الأصل : اتا . - ٥) الأنعام ١٦٤ . - ٢) الأصل : - و ؛ وأكثر الظن أن هنا في الأصل ثغرة . - ٧) الأصل : - لا . - ٨) الأصل : الى السفه . - ٩) الأصل : بخلقه . الأصل : الباطن لنتلقاه . - ١١) النحل ٥٠ . - ١٢) الأصل : ما ا . - ١٣) الأصل : بمن ؟ كذا صححت ، والأصل : وتوعد للعقاب بمن (؟) عصاه .

ولا الكذب في أخباره بخلاف ما ذهبت إليه المرجئة .

فان قيل : أخبرنى عن المنزلة بين المنزلتين ما هي ؟

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

فان قيل : أخبرني عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما هما ؟

قيل له : الأمر بالمعروف على ضربين ، أحدهما واجب وهو الأمر بالفرائض إذا ضيعها المرء ، والآخر نافلة وهو الأمر بالنوافل إذا تركها المرء . فأما النهى عن المنكر فكله واجب لأن المنكر كله قبيح . ويجب إن أمكن أن يتوصل إلى أن لا أ) يقع المنكر بأسهل الأمور ولا يتجاوز إلى ما فوقه لأن الغرض أن لا يقع المنكر لا غير ، وإن أمكن التوصل إلى أن يقع المعروف بالأمور السهلة فالإقدام على الصعب لا يحل . وكذلك قال الله عز وجل : هو إن طائه تنان من المؤ منين اقتتكوا فأصلحوا بينه ما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقات أمور الله عن المرائى أنه يؤدى إلى زيادة المعاصى وإقدام على ضرر أبلغ منه ، المنكر إذا لم يغلب على الرأى ذلك لم يجب الهوالكف عنه أولى .

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

قيل له : لأنها لا تخلو من الحركة والسكون والمفارقة والمجاورة وهذه كلها حوادث (95,9) مما لم تخل منها ، فيجب أن تكون محدثة ^{٤)} مثلها .

> . فان قيل : فما الدليل على أن لها محـدثا ؟

قيل له: لأن الكتابة والبناء والصناعة ^{ه)} تحتاج إلى فاعل من حيث كانت حادثة فيجب أن يكون لها محمدث ، وكل محمدث يحتاج إلى محممدث وفاعل .

فان قيل : فما الدليل على أنه قادر ؟

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

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

- (156,11) فان قيل: فما الدليل على أنه تعالى عالم ؟ قيل له: لأن الأفعال المحكمة كالكتابة والصناعة \(^1\) لا تصح إلا من عالم ، وقد صح من الله ما يزيد عليها في الإحكام في خلقه الإنسان على عجائب ما فيه من الصنعة فيجب أن يكون عالما .
 - (161,1) فان قيل : فما الدليل على أنه حى ؟ قيل له : إن كل من صح أن يقدر ويعلم يجب أن يكون حيا .
- (168,10) فان قيل : فما الدليل على أنه سميع بصير مدرك ^٢ للمدركات ؟ قيل له : لأنه حى لا آفة به والآفات تستحيل عليه ، وكل من هذه صفته وجب أن يكون سميعا بصيرا مدركا للمدركات كما نعقله ^٣ فى 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 ⁽⁾ يتعلق بالمقدور ، فيجب أن يكون موجودا وإلا فتح باب الجهالات الكثيرة .
- (213,13) فان قيل : فما الدليل على أنه غنى لا تجوز عليه الحاجة ؟ قيل له : لأن من جازت عليه الحاجة واللذة والمنفعة والشهوة فلا بد أن يكون جسما مما يجوز عليه الزيادة والنقصان ، والله عز وجل ليس بجسم فيجب أن يكون غنيا .
- (218,15) فان قيل : فما الدليل على أنه ليس بجسم ؟ قيل له : لأنه لوكان جسما لوجب أن يكون محدثنا لأن الجسم لا يخلو من الحوادث ، ولكان لا يصلح أن يفعل الجسم كما لا يصبح منا أن نفعل الأجسام .
 - (233,12) فان قيل: فما الدليل على أنه تعالى لا يدري؟ |
- XI b قيل له : لأن الله تعالى قال : ﴿ لاَ تُدُرْكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ '' وإدراك الأبصاره و الرؤية ''، فيجب أن لا يرى به إلا ما كان فى جهة دون جهة وتعالى الله عن ذلك لأن ذلك علامة الحدوث . فيجب أن لا يرى جل وعلا بالأبصار ، وإنما يرى بالقلوب والمعرفة والعلم .
- ١) أو: الصياغة . ٢) الأصل: مدركا . ٣) الأصل: بعدله ؟ ٤) الأصل: لــه . ٥) الأصل: وأن . ٦) الأصل: قيل له . ٧) الأنعام ١٠٣ . ٨) الأصل: البصر رؤية .

14

وقوله عز وجل : ﴿ وُجُـُـوهُ * يَـوْمـَــَـِـذِ نَـاضِرَة * إِلَى ۖ رَبِّـهَا نَـاظِـرَة * ﴾ أَ تأويلها أَن تنتظر ثواب الله تعالى أو تنتظر رحمته على ما روى عن المفسرين حتى يكون موافقا لدليل العقل أُ والكتاب .

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

قيل له: لوكان معه ثان ٣ قديم لوجب أن يكون مثله في القدم والقديم يكون قديما لنفسه. فكان يجب أن يكون قادرا لنفسه، ولوكانا قادرين لأنفسهما لصح أن يريد أحدهما تحريك جسم والآخر تسكينه، وكان لا يخلو إذا [.....] كا ذلك من وجوه ثلاثة: إما أن يوجد مراداهما أو ذلك محال لاتضادهما، أو لا يوجد مراداهما أو ذلك محال لأنه يؤدى إلى ضعفهما، والإله لا يجوز عليه الضعف. فلم يبق إلا أن يوجد مراد أحدهما، وذلك يوجب أنه قوى والآخر ضعيف، والضعيف لا يكون قديما ولا إلها. وثبت أنه عز وجل واحد. ولهذا قال عز وجل: ﴿ لَـوْ كَـانَ فيهـمـا آلهــة الله الله المنفية الذين يقولون بالنور والظلمة وأنهما قديمان. وما دلنا به على أن وجهذا يبطل قول الثنوية الذين يقولون بالنور والظلمة وأنهما قديمان. وما دلنا به على أن الأجسام محدثة ولها محيدث يبطل أو وجن القدس، لأنا قد بينا أنه واحد ولأن الواحد في الحقيقة تعالى ثان يكون ثلاثة في الحقيقة.

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

قيل له: لأنه عالم بقبح القبائح كلها ويعلم أنه غنى عنها ولا يجوز أن يفعلها ، لأن العالم منا بقبح الظلم أ والكذب إذا أن علم أنه غنى عنهما أن ولا حاجة إليهما لا يجوز أن أن يختارهما من حيث كان عالما بقبحهما وغناه عنهما . فيجب إذا كان الله عز وجل غنيا عن كل قبيح غير محتاج إليه أن لا يجوز أن يختاره مع علمه بقبحه . وهذا يوجب أن كل قبيح يقع فى العالم فهو من أفعال العباد والله يتعالى عن فعله . وقد نزه الله سبحانه عن ذلك بقوله تعالى ألنساس فهو من أفعال العباد والله يتعالى عن فعله . وقد نزه الله سبحانه عن ذلك بقوله تعالى ألنساس في ومنا الله يُريدُ ظُلُهُما لله عباد في القبيح لم نأمن أن يعذب الأنبياء والصالحين ويدُخلهم شميناً في أن ولو جوزنا أن يفعل القبيح لم نأمن أن يعذب الأنبياء والصالحين ويدُخلهم

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

النار ، ولانأمن أن يكون كلامه كذبا وأمرا ١ باطلا ، ولأوجب ذلك أن لا نثق بوعده ووعيده. ولا نأمن أن يُدخل الأنبياء النار وبدخل الأعداء ٢ والكفار الحنة ، ومن كان هذا سبيله لم تلزمنا طاعته لأنا لا نأمن من شره وأن يبلغنا في طاعته كل مبلغ ٣. ويجب أن يجوز أن يبعث الله إلى العباد من ٤) يدعوهم إلى الكفر والضلال ويسُظهر عليه ٥) المعجزات والأدلة ، لأنه إذا جاز أن يفعل القبيح فما الذِّي يمنع أن يفعل ذلك كله ؟ وهذا القول يؤدي إلى أن لا نثق بكتاب ولا سُـنة 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 ٠ (332,8) فان قيل : فما الدليل على أن أفعال العباد ليست بمخلوقة لله تعالى وأنها من أفعالهم بعلمه ؟ قيل له ٢٠ : لوكانت فعلا لله لما حسن أن يأمر بحسنها وينهى عن قبيحها وأن يُمدح على الطاعة ويثيب عليها ويذم على فعل المعصية ويعاقب عليها ، كما لا يحسن أن يأمر بأفعاله ٧٠ فينا كاللون ^ والهيئة والصحة والمرض أو ينهى عن ذلك أو يذم عليه . وأيضا فلوكان الله عز وجل يفعل أفعالنا لما وقعت بحسب قصودنا ودواعينا ٩ . وأيضا فان الحكيم لا يجوز أن يخلق سب نفسه وشتمه وسوء الثناء عليه ، فكيف يقال إن كل سب وسوء الثناء عليه من فعله ؟ وأيضا من فعل الظلم والجور وجب أن يكون ظالما و١٠٠ جائرا ، فلوكان الله عز وجل تعالى فعل الظلم لكان ظالمًا كما أنه لو فعل العدل لكان ١١١ عادلًا ، وهذا كفر من قائله . وقوله تعالى : ﴿ مَـَا ۚ تَرَى فَسَى خَـَلْقُ الرَحْمَانِ مِن ۚ تَـفَـَاوُت ﴾ ١٢) ، وقوله : ﴿ الَّذَى أَحْسَنَ كُلَّ شَـنْيَ خَلَقَهُ ﴾ ١٣)، وقوله: ﴿ صُنْعَ الله الَّذِيُّ أَتْقَنَ كُلَّ شَيَّءُ ١٤٠ ﴾ ، يدل على أن هذه الأفعال القبيحة لا يخلقها الله تعالى وأنها من أفعال العباد وبذلك يستحقون عليها الذم والعقوبة . فكيف يجوز أن يخلق الله تعالى الضلال فيهم ثم يعاقبهم ، فيقول : لم كفرتم ؟ وهل هذا إلا بمنزلة من ١٥٠ يأمر غلامه بفعل ثم يعاقبه عليه ١٦٠ ؟ وهذا بين الفساد. فان قيل: فما الدليل على أن القدرة قبل الفعل؟

قيل له: لأنها لوكانت مع الفعل لوجب أن لا يقدر الكافر على الايمان ، ولو لم يقدر عليه لم يحسن من الله تعالى أمره (١٧) ، لأن الله تعالى لا يكلف العباد ما لا يطيقون ، لقوله

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

تعالى: / ﴿ لا يُسكنلُ الله نَهُ سُمَّ اللَّ وُسعَهَا الله و اللَّمَا آتاها ﴿ ٢] . ولو جاز أن يكلف على العباد ما لا يطيقونه لجاز أن يكلف العاجز الفعل والزمن العدو والضرير نقط المصحف على وجه الصواب ويكلفنا صعود السطح من غير سلم ، وكل ذلك واضح البطلان . فنبت أنه لا يكلف أحدا من عباده إلا ما يقدر عليه ، وأن الكافر قادر على الإيمان والكفر وإنما أتى من قبل نفسه في فعل الكفر ٣ فهو اختياره ٤ . كما أنا إذا أعطينا رجلا سكينا يستعملها في منافعه فقتل نفسه بها فالذي أعطاه السكين قد أحسن إليه وهو مسىء إلى نفسه من استعمال السكين فيا يضره ولم يستعمله فيا ينفعه ، كذلك الكافر أعطاه القوة واستعملها في هلاك نفسه وأساء إليها . ومما يدل على أنه لا يكلف نفسه ولم يستعملها في الإيمان فهو الذي أهلك نفسه وأساء إليها . ومما يدل على أنه لا يكلف العبد ما لا يطيقه أنه لا يجوز أن يأمر من لا مال له بالزكاة لأن الزكاة لا تصح بلا مال ، وكذلك لا يأمر العبد بالإيمان وهو لا يقدر عليه لأن الإيمان لا يصح إلا بالقدرة . ومما يدل على أن القدرة متقدمة للفعل أن الآلة التي يقع بها الفعل يجب كونها متقدمة كاليد والرجل ، وكذلك القدرة .

فان قيل : فما الدليل على ⁰ أن الله تعالى لا يريد المعاصى ، وما أنكرتم أن كل شيء (459,9) يقع فى العالم فبإرادة الله ومشيئته ؟

١) البقرة ٢٨٦ . - ٢) الطلاق ٧ . - ٣) يكرر الأصل من بعد: من قبل نفسه . - ٤) يكرر الأصل من بعد: وفعل الكفر اختياره . - ٥) الأصل : - على . - ٦) الأصل : العباد . - ٧) الأصل : أنه . - ٨) غافر ٣١ . - ٩) الذاريات ٥٠ . - ١١) الإسراء ٣٨ . - ١١) الأصل : المكيم . - ١٢) الأصل : - إن . - ٣١) لعله : من .

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

لا ذنب له فكيف بقال إن الله عز وجل بعاقبه ؟

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

قيل له: ليس قول بعض الناس حجة. ولو جاز الاحتجاج بقولهم هذا ألم بلحاز الاحتجاج بقولهم : « لا مرد للأمر الله » على أن ما أمر به لا يجوز أن يُرد ، وقد ثبت أن الكفار يرد ون أمر الله . فتأويل ذلك : لا مرد لا يفعله . كذلك تأويل قولهم أن « 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 ؟
قيل له: معاذ الله أن يجوز عليه ذلك ، لأنه ظلم وسفه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا.
ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وَزْرَ أُخْرَى ﴾ ، وقال: ﴿ لتَجُزَّى ٧ كُلُّ نَفْسِ إِلّا عَلَيْهَا ﴾ .
كُلُّ نَفْسِ بَمَا تَسْعَى ﴾ ، و: ﴿ لاَ تَكْسِبُ كُلُ نَفْسِ إِلّا عَلَيْهَا ﴾ . وقال: ﴿ مَا تَسْعَى ﴾ ، و: ﴿ لاَ تَكْسِبُ كُلُ نَفْسِ الله عليه عَلَى الله عليه وآله : ﴿ رُفع القلم من ثلاثة ، عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق » . ومن رفع عنه القلم لا ذنب له فيعذب عليه . وأيضا فان العذاب لا يحسن إلا لمن أذنب كما يعاقب في الشاهد من أساء ، والطفل عليه . وأنه عليه وأله الله عليه وأله الله عليه وأله أذنب كما يعاقب في الشاهد من أساء ، والطفل

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

XII b

فان قيل: يعاقبه بذنب أبيه.

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

فان قيل : أليس الله قال : ﴿ وَلا َ يَلْدُوا إِلَّا َفَاجِراً كَفَدَّاراً ﴾ ٢٠؟

قيل له: إنه ٣ عز وجل أراد أنهم لا يُلدون إلا من َ إذا بلغ صار فاجرا كفارا ولم يرد أنه في حال ما يلدوا بهذه الصفة .

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

قيل له: لوجاز ما قلته على الله الله على إذا زنى أن اله يجلد هو وإذا قتل أن يقتل هو لأن حكمه حكم أبيه في غير العقاب، وإنما في العقوبات / فمعاذ الله!

فان قيل : فهذه الأسقام والأمراض أ^{١٦} فعلها الله تعالى لتعويضهم عليها أم لا ؟ و485,13 قيل له : إنه عز وجل إذا أمرض ^٧ فانه يعوض على ذلك بمنافع هي أكثر منه في الآخرة ، ولولا ذلك لما حسن منه أن يمرض البهائم والأطفال كما لا يحسن منا ^{٨)} أن نستأجر أجيرا ونتعه ولا نعطه الأجرة .

فان قيل ^٩): أفيكون في هذه الأمراض اعتبار ^١) للمكلفين ومصلحة لهم ؟ قيل له: نعم ، لأن الرجل إذا مرض كان أقرب إلى أن يتقى المعاصى خوف النار وإلى فعل الطاعات ^{١١)} رغبة في الجنة وعلى هذا الاعتبار قال الله عز وجل: ﴿ أُولاً يَرَ وْنَ أَنَّهُمُ مُ يُفْتَدَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ ﴾ ^{١٢} إلى آخره.

فان قيل : أفتقولون إن الله عروجل قد دل كل من خلقه على الحق وهداه إلى الدين ؟ (512,3) قيل له : نعم ، والدليل على ذلك أنه إذا كان عز وجل حليما رحيما لم يجز أن يكلفنا إلا ١١٣ ويدلنا على ما كلفنا ، ولم يجز أن ينهانا عن المعاصى إلا وينبهنا لها لكى نتجنبها ولا نفعلها ، لأنه عز وجل يريد صلاحنا ١٤٤ فلا بد أن يبين ويدلنا طريق الرشد لنأتيه وطريق الغى لنتوقاه . فاذا فعل ذلك ثم أمر العبد وعصى فقد أساء إلى نفسه وهلك عن بينة ، ومتى أطاع فقد

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

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

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

قيل له: نعم ، أحيانا وأقدرنا وأعطانا الآلات ومكننا من ١ اللذات وأعطانا الصحة والعافية والحواس ورزقنا أنواع الرزق ثم كلفنا ونهانا لكى 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 ، فان الله هو الذي خلق ذلك وجعلنا بحيث نملك وجعلنا ٢ حيث يصلح أن نعطى ونهب . فكذلك إن كل نعمة بنا من الله عز وجل .

(585,17) فان قيل : أتقولون إن ع^{١١٤)} محمدا صلى الله عليه نبى 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 لذكر. - ٧) يس ٢٩. - ٨) الأحـزاب 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 أوطانهم وديارهم دل ذلك على أنهم لم يكن فى قدرتهم فعل مثل ١) القرآن ، وأن الله عز وجل جعله معجزة لرسوله صلى الله عليه وآله وسلم لنعلم بذلك أنه رسول صادق ، كما علمنا أن إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص معجزة لعيسى ، وكما جعل فلق البحر وقلب العصا معجزة لموسى بن عمران . ويدل على ذلك أنه ١٣ أطعم الجماعة من طعام يسير ، ودعا شجرة فجاءت من غير جاذب ولا دافع ، ووضع يده على ميضأة ٤) فيها ماء ففار ٥ من بين أصابعه حتى شرب الناس منه وتوضؤا ، وسبح الحصى فى كفه ، وكل ذلك ليس فى مقدور البشر . فثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم نبى صادق ، وأنه يلزمنا أن نقبل منه ما أمرنا به ونهانا عنه ، وأن القرآن كلام الله عز وجل يلزمنا أن نعمل بما فيه .

فان قيل : القرآن آيات مختلفات كيف تعملون بها ؟ مثل قوله : ﴿ لَيْسَ كَمَمْثُلَيهِ (598,14) شَيْءٌ ٢٠ ﴾ ، وقال في موضع آخر : ﴿ وَمَا خَلَقَتُ الْجِينَ ۖ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ مَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعُدِهُ وَنَ ٢٠ ﴾ ، وقوله : ﴿ وَلَقَدَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعُدِهُ وَنَ ٢٠ ﴾ ، وقوله : ﴿ وَلَقَدَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعُدِهُ وَنَ ٢٠ ﴾ ، وقوله : ﴿ وَلَقَدَ وَالَّهُ اللَّهِ اللَّهُ اللّ

قيل له ١٩ : إن القرآن فيه محكم ومتشابه كما قال تعالى : ﴿ هُوَ النَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكَتَابَ مَنْهُ آيَاتُ مُحْكَمَاتُ هُونَ أَمُ الْكَتَابِ وأَخَرُ مُتَشَابِهَاتُ ﴾ ١٠) يجب ١١) أن تحمل على ما يوافق ١٦) العقل [.] ١١ على الصحيح منه ، فما وافق دليل العقل حكم بصحته وما خالف حمل على ما يوافقه . ولهذا قلنا إن قوله : ﴿ لَيْسَ كَمَشُلِهِ تَشَيْءٌ ﴾ هو الحكم . / وقوله : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾ ١٤) معناه : وجاء أمر ربك . وقلنا إن قوله : ﴿ وَمَا علله علم المِادِينَ وَالانْسَ الآ لِيَعْبُدُونِ ﴾ محكم أنه خلق جميعهم لعبادته ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدَدُ ذُرَأُنَا لِلَهُ مَنَ المَتشابه فلا بد أن مصير أمرهم إلى جهنم . ثم [] ١٥) ما في كتاب الله عز وجل من المتشابه فلا بد أن يكون في الكتاب ٢١١ محكم يدل عليه ،

1) الأصل: النهاية. - ٢) الأصل: مثل فعل. - ٣) الأصل: - أنه. - ٤) هنا في الأصل في مكان هذه اللفظة بياض ؛ فانظر المغنى ج. ١٦ ص ١١٣. ١٤٤. - ٥) الأصل: فارت. - ٦) الشورى ١١. - ٧) الذاريات ٥٠١. - ١٥) الأعراف ١٧٩. - ٩) الأصل: لهم. - ١٠) آل عمران ٧ ؛ والأصل: آيات محكمات وأخر متشابهات هن أم الكتاب (!) - ١١) صححت (؟) ، والأصل: و. - ١٤) الأصل: يوافقه. - ١٣) الأصل: مقضيته ؟ - ١٤) الفجر ٢٢. - ١٥) هنا في الأصل بياض. - ١٦) الأصل: كتاب.

وإن لم يكن فالعقل كاف يدل عليه . وإنما جعل الله بعض القرآن محكما وبعضه 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 قيل: أفتقولون إن الله قد توعد الفساق بالنار؟

قيل له: نعم ، لأن ١٢ الله عز وجل قال: ﴿ إِنَّ السَّدِينَ يَأْكُلُونَ أَمُوالَ اليَتَامَى ظُلُمُ الله عَلَيْ الله عز وجل قال: ﴿ إِنَّ السَّعِيراً ﴾ ١٣. وقال: ﴿ لا أَن كُلُوا أَمُواللَّهُ مَا يَأْكُلُوا مَنْكُمُ مُ اللَّهُ كَالُوا وَسَيَصْلُونَ سَعِيراً ﴾ ١٤ أَن تَلَكُونَ تَجَارَةً عَن تَرَاضَ مَنْكُمُ وَلاَ تَقَتُدُونَ تَجَارَةً عَن تَرَاضَ مَنْكُمُ وَلاَ تَقَتُدُلُوا أَنْفُسَكُمُ إِنَّ الله كَانَ بِكُمُ رَحِيهاً وَمَن يَفُعَلُ دَلِكً عَدُواناً وَلاَ تَقَتُدُلُوا أَنْفُسَكُمُ وَإِنَّ الله كَانَ بِكُمُ وَحِيهاً وَمَن يَفُعَلُ دَلِكً عَدُواناً وَطِل عَلَى الله يَسِيراً ﴾ ١٦ . وقال عز وجل : ﴿ وَمَن يُومَنَي نَو مُنْكِم وَ عَلَى الله يَسِيراً ﴾ ١٦ . وقال عز وجل : ﴿ وَمَن يُومَن يُولِهُم مَ يُومَنَي دُرُوه إِلّا مُتَحَرِّفاً لِمَتَال أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فَئَة قَدَد بَاءَ بِغَضَب مِنَ الله وَمُأْوَاه مُ جَهَنّم و بِنُدْسَ الْمُصَير ﴾ ١٠ . هذه الآية تدل على أن من ارتكب بغضب من أهل النار .

فان قيل : أفتقولون إنهم مخلدون في النار ويبقون فيها دائمًا أو يخرجون ؟

قيل له: بل يخلدون على ما أخبر الله عز وجل في كتابه: ﴿ وَمَـن يَعـُصِ الله وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَدَ حُدُودَهُ يُدُوحُهُ عَلَى مَا أُخبر الله عز وجل في كتابه: ﴿ وَمَـن يَقَدُّدُ أَ الله وَرَسُولَهُ مَا عَدُومَناً حُدُودَهُ يَدُوحُهُ عَلَيهُ ﴾ مُؤْمِناً مُتَعَدَّداً فَجَزَاؤُهُ تَجهَنَّمُ خَالِداً فَيهَا وَعَنَضِبَ الله عَلَيه ﴾ ١٠ . وقال: ﴿ إِنَّ اللهُ عَلَيه ﴾ ١٠ . وقال: ﴿ إِنَّ اللهُ جَلَر لَقَى تَجحيم يَصُلُونَهَا يَوْمَ الدِّدِينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِمِينَ ﴾ ١١ ، وبين عز وجل أنهم لا يغيبون عنها .

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

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

١) الأصل: محاججة - ٢) الأصل: ان. - ٣) النساء ١٠. - ٤) الأصل: و لا. - ٥) الأصل: بالباطل بينكم . - ٦) النساء ٢٩. - ٧) الأنفال ١٦. - ٨) النساء ١٩. - ٩) الأصل: قتل . - ١١) النساء ٩٣. - ١١) الانفطار ١٤- ١٦. - ١٢) هنا في الأصل بياض . - ١٣) الأصل: في الآيات .

فان قيل : فقد قال عز وجل : ﴿ فَأُمَّا ١ اللَّذِينَ شَقُوا ٢ فَفَى النَّارِ لَهُمُ ۚ فِيهِمَا (674,3) وَوَيْرُ وَشَهِمِينَ خَالِدِينَ فِيهَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ ۚ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكُ ﴾ ٣. وهذا يدل على أنهم لا يبقون أبدا .

قيل له: لو دل هذا على ما قلته على لدل قوله عز وجل: ﴿ وَأَمَـّا اللَّذِينَ سُعُـدُوا فَتَى اللَّهِ مَا قلت أراد فَقَى الجَنَّة ﴾ أو الآية . وإذا لم يدل ذلك في أهل الجنة فكذلك ما قلت أن . وإنما أراد الله تعالى أن يبعد خروجهم من النار بأن علقه بدوام السموات والأرض لبعد ذلك عند أهل اللغة ، كما قال الشاعر:

إذا شباب الغراب رجعت أهلى وصبار القبار كاللبن الحليسب فان قيل : فما معنى قوله تعمالى : ﴿ إِنَّ الله لاَ يَعْفُرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفُرُ (676,8) مَا دُونَ ذَلَكَ لَمَن ْ يَشَاءُ ﴾ ؟ ٢)

فان قيل : أليس قول الله عز وجل : ﴿ يَمَا عِبَادِيَ النَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَاللهِ تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَغْفُرُ اللهُ نُوبَ جَمَيعاً ﴾ ٩٩؟ فما معنى ذلك ؟ قيل له : مَعناه : لا تقنطوا من رحمة الله مع التوبة ، ولهذا قال تعالى : ﴿ وَأَنْيَبِسُوا إِلَى رَبِّكُمُ وَأَسْدِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيكُمُ العَدَابُ ﴾ ١٠٠. فان قبل : أفتقو لون بالشفاعة و تؤمنون بها ؟

(687,17)

قيل له ¹¹ : نعم ، ولكنها للمؤمنين لا للفاسقين ، لأن الله عز وجل قد أخبر أنه يخلد الفاسق في النار . وقال عز وجل : ﴿ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمَيْمٍ وَلاَ شَفَيْمٍ يَنُطَاعُ ﴾ ¹¹ وقال : ﴿ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴾ ¹¹ . وقال : ﴿ لاَ يَشْفَعُونَ إِلّا لَمَن أَنْصَارٍ ﴾ ¹¹ . وقال : ﴿ لاَ يَشْفَعُونَ إِلّا لَمَن الله عليه وَآلهُ النّا الفاسق لا شفاعة له وأن ¹⁰ النبي صلى الله عليه وآله يشفع للمؤمنين .

١) الأصل: وأما. -- ٢) الأصل: فسقوا. - ٣) هود ١٠٦. ١٠٠ . - ٤) الأصل: قلتم. - ٥) هود ١٠٨ . - ٦) الأصل: + دائما ؟ ولعل هنا ثغرة. - ٧) النساء ٤٨ . - ٨) النساء ٣١ . - ٩) الزمر ٣٥ . - ١٠) الزمر ٤٥ . - ١١) الأصل: لهم . - ١٢) غافر ١٨ . - ٣١) البقرة ٢٧٠ . - ١٤) الأنبياء ٢٨ . - ١٥) الأصل: - أن .

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

قيل له: يزيدهم الله بشفاعته رفعة ومنزلة في الجنة ، ويكون ذلك كرامة لرسول الله صلى الله عليه وآله. فتلك الفائدة لعظمة ١٠ .

فان قيل : إنما تكون الشفاعة لمن هو فى ضرر وحبس فيشفع ^{٢)} لزوال ذلك عنه . فلم قلتم : لا شفاعة للفاسقين ؟

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

فان قيل: قال صلى الله عليه وآله: «شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى ». فهلا قلتم بذلك؟ وإن صح قيل له: لا يجوز أن يترك ظاهر كتاب الله عز وجل لخبر " لا يقطع بصحته. وإن صح فعناه أن من ارتكب الكبائر ثم تاب فهو من أهل الشفاعة ، لئلا يتوهم المتوهم أن الشفاعة لا تكون إلا لمن أطاع الله أبدا ولم تكن منه معصية كبيرة ولا صغيرة.

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

قيل له ٤٤ : لأن أولنا «مؤمن» في الشريعة اسم للمدح ، فبذلك ما ذكره الله عز وجل في كتابه وعلقه بمدح فقال تعالى : ﴿ قَدَهُ أَفُلْمَحَ المُؤْ مِنُونَ ﴾ الآية . وقال : ﴿ إِنَّمَا المُؤْ مِنُونَ النَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ ﴾ ، إلى قوله : ﴿ أُولَا تَبَكَ هُمُ المُؤْ مِنُونَ حَمَقًا ﴾ أ. المُؤْ مِنُونَ حَمَقًا ﴾ أ. ولهذا إذا أراد الرجل أن يمدح غيره قال : «هو مؤمن فاضل أ) » . فاذا صح ذلك وقد

XIII فيجب أن الفاسق يستحق الذم واللعن والاستخفاف فيجب أن لا نسميه مؤمنا كما لا نسميه بأنه فاضل . ومتى أردنا ^(۱) أن الرجل يسميه بذلك من جهة اللغة ويريد به أنه مصدق لله عز وجل فيجب أن نقيد كلامه ^(۱) فنقول : هو مومن بالله عز وجل وبرسوله وبشريعته .

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

قيل له: لو كان كافرا لجرت أحكام الكفار من الجزية والمحاربة والسبى ، ولوجب أن لا يدفن فى مقابر المسلمين ولا يصلى عليه ، ولوجب إذا حدث منه الفسق بعد الصلاح أن يكون مرتدا يستتاب فان تاب وإلا قتل كما يفعل بالكفار. فاذا بطل ذلك باجماع الأمة علمنا أنه ليس بكافر.

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

فان قيل : فهل قلتم إنه ١١ منافق ؟

قيل له: لا، ٢ لأن المنافق اسم لمن أبطن الكفر وأظهر الإسلام، وهذا الفاسق لم يبطن خلاف ما أظهره فكيف [] ٣ يقال إنه منافق؟ فاذا بطل كل ذلك علمنا أنه فاسق. وإنما نسميه فاسقا ٤ خروجه من ولاية الله إلى عداوته ومن طاعة الله إلى معصيته، كما يقال في الفارة « فويسقة » إذا خرجت من حجرها لتضم و٥ تفسد.

فاذا قيل : فما قولكم في عذاب القبر ، أ ٢٠ تؤمنون به ؟

قيل له ١٠ : نعم ، الأن ١٠ الله عز وجل قد قال ما يدل عليه ، وهو قوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا اثْنَتَانَ ﴾ ١٠ ، وقوله تعالى : ﴿ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُدُواً وَعَشيبًا وَيَوْمَ تَقَدُومُ السَّاعَةُ أَدْ خِلُوا آلَ فَرْعَوْنَ أَشَدَ الْعَلَابِ ﴾ ١٠ . وقد رويت ١١ عن النبي صلى الله عليه وآله أخباركثيرة أيضاً نحو ١١ ما روى في قصة منكر ونكير ، وأن المساءلة تقع في القبر ، ونحو ١١ ما روى في الفيامة توزن أعمال العباد ، وإن كان لا يصح لأنها قد عدمت ومضت ١٠ ، و ١٦ أن الله عز وجل يجعل في أحد الكفتين علامة نور ويجعلها للحسنات وفي الأخرى علامة ظلمة ويجعلها للسيئات ، فإذا رجحت كفة النور علمنا أنه من أهل الخنة ، وإن رجحت كفة الظلمة علمنا أنه من أهل النار . ويقولون إن الله عز وجل يحاسب ويسأل . ونقول بالصراط ، فإنه طريق إلى الخنة وطريق إلى النار .

فان قيل : أ⁽¹⁾ فتقولون إن من لم ينه عن المنكر فقد عصى الله عز وجل ؟ قيل له : إن أمكنه ذلك ولم يخف على نفسه وماله وظن أنه يقبل منه يلزمه ذلك وبتركه يكون عاصيا . كذلك الأمر بالمعروف ، فان خشى على نفسه فانه لا يلزمه . فان قام بعد ذلك بإنكار المنكر وإظهار الحق فقد أحسن . وإن لم يكن كذلك وجب عليه

فان قيل : فما قولكم فى الإمامة ؟ قيل له ^{١٨} : نقول إن الإمام بعد الرسول صلى الله عليه وآله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على بن أبى طالب ، على ما يثبت بقوله إن على بن أبى طالب عليه السلام الإمام ١٩٩ لما ثبت

١) الأصل: - إنه. - ٢) الأصل: - له لا. - ٣) هنا في الأصل بياض. - ٤) الأصل: فاستى. ٥) الأصل: أو. - ٢) الأصل: - أ. - ٧) الأصل: - له. - ٨) الأصل: ان. - ٩) غافر ٢١. ١١) غافر ٢٤. - ١١) الأصل: روى. - ١٢) الأصل: - نحو. - ١٣) هذه الكلمة مشتبه فيها. ١٤) الأصل: لأن. - ١٥) الأصل: لان قد عدم ومضى. - ١٦) الأصل: أو. - ١٧) الأصل: - أ. ١٨) الأصل: - له. - ١٩) كذا في الأصل، والمعنى غير واضح.

فى الأخبار والآثار . فأما الكلام فى التفضيل فلا دليل على أيهم ١ هو الأفضل ، وإن قوى فى الظن وأخطأ ٢ من برىء منه كالرافضة والخوارج . فان قيل : فما قولك فى الأخبار التى يروون ، أ^٣ تقبل كلها أم لا ؟

(768,1) فان قيل : فما قولك في الأخبار التي يروون ، أ[™] تقبل كلها أم لا ؟
قيل له : كل ما يثبت بالأخبار المتواترة ، وعلمنا أن رسول الله صلى الله عليه
و آله قال بذلك وعلمنا به ، قلنا به . وما رواه الواحد والإثنان ٤ ومن يجوز عليه الغلط لم
يقبل في الديانات ويقبل في فروع ١ الفقه إذا كان الراوى ثقة ضابطا ١ عدلا ولم يخالف
ما رواه الكتاب ولم يمنع من قوله مانع . وما روى ممـــا يخالف الكتاب ودلالة العقل
تأولناه ٢ على الوجه الصحيح كما نتأول كتاب الله تعالى على ما يوافق دلالة العقل لا على
ما خالفها .

(770,8) فان قيل : أفتقولون إن الله قضى كل شيء وقدره من خير وشر وحلو ومر (٢٠٠) وقيل له : نقول إن الله عز وجل قضى كل ما خلقه من الرخاء والشدة وغيرهما . فأما المعاصى والكفر فمعاذ الله أن يكون خلقها وقدرها وقضاها ، إلا بمعنى أنه أعلمنا إياها وأخبرنا عنها ، كما قال تعالى : ﴿ وَقَصَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْدِيكَةَ الله عنى ١٠٠ : أعلمناهم . فأما أن يقال في ذلك أنه قضى بمعنى خلق وألزم (١١) فمحال . وكيف يصح ، وقد رضى الكفر ثم ألب عليه ٢١) ؟ وكيف يجوز في قضاء الله عز وجل أن ١١٣ لا يحل الرضا به ، وقد ثبت بين الأمة أن الرضا بقضاء الله واجب ؟

(789,4) فان قيل : أفتقولون إن من ١٤) عصى الله وكفروفسق ثم تاب تقبل توبته له ؟ قيل له : نعم ، لأن ١٥) الله تعالى قال : ﴿ وَالسَّذِينَ لاَ يَكَ عُسُونَ مَعَ الله إلاَهَا آخرَ ﴾ إلى قوله : ﴿ عَمَالاً صَالِحاً ﴾ (١٦). كما يجب فيمن ١٧) أساء إلى غيره ثم اعتذر اعتذارا صادقا أن يقبل عذره فكذلك إذا تاب العبد إلى الله عز وجل قبلت توبته .

فان قيل : فما صفة التوبة ؟

قيل له ١١٨ : أن يندم على ما فات منه من المعصية لأنها معصية . فلو ندم على المعصية

1) الأصل: أيهما. - ٢) الأصل: لخطا؟ - ٣) الأصل: - أ. - ٤) الأصل: الإثنين. - ٥) الأصل: البوثنين. - ٥) الأصل: الفروع. - ٦) الأصل: ضابط. - ٧) الأصل: تأولنا. - ٨) الأصل: من. - ٩) الإسراء ٤. - ١٠) الأصل: ان بمعنى. - ١١) الأصل: ألزمنا. - ١٢) كذا في الأصل، والمعنى غير واضح. - ٣١) الأصل: و. - ١٤) الأصل: - إن. - ١٥) الأصل: امر؟ - ١٦) الفرقان ٢٨ والتالية. - ١٧) الأصل: ان من. - ١٨) الأصل: - له.

لغيره ١٠ لم يقبل ، كما إذا اعتذر أحدنا إلى / من أساء إليه [] ٢ وبذلك نصره ٣ xɪv a أو [. . . .] ٤ يستفيد بها لم يجب أن يقبل اعتذاره .

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

قيل له: إذا صحت توبته خرج ° من أن يكون من أهل النار وصار من أهل الجنة ، إلا أن يعود إلى معصية الله.

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

قيل له : لا يستَحق الثواب ، وإن كانت ^٦ توجب نقصان عقابه ، كما قال الله عز وجل : ﴿ إِنْ تَـَجُـٰتَـنَـبُـُوا كَـبَـائــرَ مَـا تُـنــُـهـَــوْنَ عَـَـنــُهُ ﴾ ٢ .

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

قيل له: نعم، لأن كل واجب هو إيمان كان قولا باللسان أو عملا بالجوارح أو اعتقادا بالقلب. ولهذا قال الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا المُؤْمِنُونَ النَّذِينَ إِذَا ذُكرَ اللهُ وَجلَتُ قُلُوبُهُمْ ﴾ إلى قوله: ﴿ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقَّا ﴾ ، فجعل الزيادة في الإيمان والنقصان يصح. وقال النبي صلى الله عليه وآله: ﴿ لا إيمان لمن لا أمانة له ». وقد ثبت أن كل ما ذكرناه إيمان يزيد وينقص ، لأن عبادة بعض العباد أكثر من بعض ، وما ١٠٠ يفعله بعضم أكثر مما يفعله بعض .

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

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

نسخ يوم الأربعاء [....] ^{۱۱} ثالث شهر شوال سنة ۱۱۰۸ بعناية سيدى القاضى العارف شرف الدين الحسن بن محمد الماخدى القاضى العارف بمحروس مدينة عمران وفقنا الله وإياه لصالح الأعمال بحق النبى المختار وآله الأطهار والحمد لله رب العالمين.

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

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