

Ziad Bou Akl

Une doxographie sunnite du IV^e/X^e siècle

Scientia Graeco-Arabica



Herausgegeben von
Marwan Rashed

Band 33

Ziad Bou Akl

Une doxographie sunnite du IV^e/X^e siècle

Kitāb al-maqālāt d'Abū al-'Abbās al-Qalānisī

DE GRUYTER

Cette recherche a été financée en tout ou en partie par l'Institut français du Proche-Orient, ANR-18-CE091-0004. Dans l'objectif du libre accès, l'auteur a ajouté une licence open access CC-BY à tout manuscrit accepté pour publication (AAM) résultant de cette soumission.

ISBN 978-3-11-073742-4
e-ISBN (PDF) 978-3-11-073274-0
ISSN 1868-7172
DOI <https://doi.org/10.1515/9783110724974>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.
For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Library of Congress Control Number: 2021905009

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2021 Ziad Bou Akl, published by Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
The book is published open access at www.degruyter.com
Printing and binding: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany

www.degruyter.com

À Houda Ayoub
(1954–2017)
In memoriam

إِنَّمَا النَّاسُ سُطُورٌ كُتِبَتْ لِكِنِّ بِمَاءِ

Gibran

Remerciements

Ce livre présente l'édition et la traduction d'un ensemble de fragments doxographiques que j'ai découverts en juillet 2013 dans les marges d'un manuscrit espagnol de l'*Iqtisād* d'al-Ghazālī, lors d'une mission à la bibliothèque de l'Escorial effectuée dans le cadre du programme ERC « Philosophy in Context : Arabic and Syriac manuscripts transmission in the Mediterranean World » (2011-2016) dirigé par Maroun Aouad. En février 2019, lors d'une autre mission à Istanbul, effectuée dans le cadre du projet PhASIF (« Le patrimoine manuscrit philosophique arabe et syriaque en Île-de-France et ailleurs : Trésors à découvrir et circuits de diffusion »), labellisé Domaine d'Intérêt Majeur par la Région Île-de-France et que dirige également M. Aouad, j'ai découvert une autre version d'un chapitre des *Uṣūl al-Dīn* d'al-Baḡdādī qui m'a permis de préciser les dates de l'auteur des fragments. Je voudrais remercier M. Aouad d'avoir rendu tout cela possible. Son travail de longue haleine sur les manuscrits philosophiques de langue arabe a ouvert, et ouvrira encore, de nouveaux horizons pour notre discipline. Je remercie aussi Jawdath Jabbour et Teymour Morel qui m'ont accueilli à la Süleymaniye durant mon séjour en Turquie et m'ont fait profiter de leur vaste connaissance des fonds manuscrits turcs.

Marwan Rashed m'a accompagné dès le début du projet (et bien avant, à vrai dire) et ce jusqu'à la toute fin, en tant qu'éditeur de la très belle collection où il me fait aujourd'hui l'honneur de publier mon texte. C'est grâce à nos longues discussions que j'ai appris à déjouer les pièges des doxographes, ces grands stratèges de l'histoire de la pensée qui nous livrent, sous couvert d'objectivité, une vision totalement personnelle des choses.

En octobre 2014, j'ai présenté les fragments au 9^e colloque international de la SIHSPAI qui s'était tenu cette année-là à Paris. Je voudrais remercier les personnes présentes pour leurs remarques et surtout Gregor Schwarb et James Weaver dont les conseils m'ont été très précieux.

Je remercie enfin Carole Boidin pour sa relecture du texte et ses corrections. Je porte évidemment l'entière responsabilité de toute erreur restante.

Table des matières

Al-Qalānisī et le *kalām* sunnite au III^e/IX^e siècle

Introduction — xiii

Le texte : un traité de *maqālāt* du IV^e/X^e s. — xxii

Les *maqālāt* comme genre — xxii

Présentation du texte — xxiv

Identification de l'auteur — xxv

Son nom — xxvi

Les dates d'al-Qalānisī — xxvii

Une autre version des *Uṣūl* d'al-Baġdādī : al-Qalānisī contemporain d'al-Aṣ'arī — xxix

Sa formation — xxxv

Les sources de l'auteur — xxxvi

Présentation des sources — xxxvi

Analyse des sources — xxxviii

Les doctrines : Ibn Kullāb et les traditionnistes — xliii

Les traditionnistes — xliii

Les traditionnistes dans *Maqālāt al-islāmiyyīn* d'al-Aṣ'arī — xliv

Les traditionnistes dans les *maqālāt* d'al-Qalānisī — xlvii

mutakallimū ahl al-ḥadīth — liii

Ibn Kullāb et les kullābites — lv

La localisation de Dieu — lv

La citation de la parole divine — lviii

Conclusion — lxii

Deux projets doxographiques — lxiv

Introduction textuelle — lxvi

Les *marginalia* — lxvi

Plan des *maqālāt* — lxviii

K. al-maqālāt

I. De Dieu — 4/5

II. De la vision de Dieu — 12/13

III. Des attributs de Dieu — 16/17

IV. Des actes — **20/21**

V. De la capacité — **22/23**

VI. De la Volonté divine — **26/27**

VII. Attributs de l'essence et attributs de l'acte — **28/29**

VIII. De la Parole de Dieu — **32/33**

IX. De la Justice divine — **40/41**

Commentaire — 49

I. De Dieu — **50**

II. De la vision de Dieu — **58**

III. Des attributs de Dieu — **61**

IV. Des actes — **64**

V. De la capacité — **66**

VI. De la Volonté divine — **72**

VII. Attributs de l'essence et attributs de l'acte — **74**

VIII. De la Parole de Dieu — **76**

IX. De la Justice divine — **85**

Bibliographie — 91

Index — 95

Al-Qalānisī et le *kalām* sunnite au III^e/IX^e siècle

Introduction

Le III^e/IX^e siècle abbasside connut la naissance et la consolidation d'un *kalām* sunnite. Ce courant minoritaire et hétéroclite dut se frayer progressivement un chemin entre deux camps qui polarisaient alors le paysage des sciences religieuses : d'une part, le camp des traditionnistes (*ahl al-ḥadīth*, litt. « les gens du hadith »), et d'autre part, celui des savants communément regroupés sous l'appellation de rationalistes, et qui réunit *ahl al-ra'y* (« gens de l'opinion personnelle ») pour ce qui est du droit et les *mutakallimūn* (théologiens rationalistes) pour ce qui est de la théologie. On peut reprocher à une polarisation aussi tranchée entre tradition et raison de ne saisir qu'imparfaitement toutes les nuances des différents acteurs et de s'appliquer indifféremment sur les deux disciplines que sont le droit et la théologie. Pour autant, elle rend bien compte de l'un des principaux enjeux épistémologiques et méthodologiques discutés durant ces premiers siècles : le rôle à assigner d'une part aux données transmises depuis l'époque du Prophète et, de l'autre, aux opérations rationnelles, et cela aussi bien pour les décisions juridiques que pour les questions théologiques. Dans les siècles suivants, cette dialectique du *'aql* et du *naql*, des données rationnelles et des données transmises, deviendra emblématique de toutes les disciplines arabo-islamiques.

Cette opposition trouve historiquement son point de départ dans le droit. Ce n'est que dans un second temps qu'elle s'applique à la théologie. En effet, une histoire générale du premier *kalām* peut très bien faire l'économie des traditionnistes et de leurs méthodes, la présence de ces derniers dans les doxographies de cette époque étant quasi-nulle. Les théologiens méprisaient ces adversaires incapables de saisir les subtilités de la méthode dialectique. Quant aux traditionnistes, ils ne voyaient dans ces débats de théologiens que des innovations blâmables contraires à leur propre conception du savoir religieux, centré autour de la compilation et de l'étude des traditions prophétiques. Durant l'apogée du mu'tazilisme au III^e/IX^e s., l'idée même d'un *kalām* issu des milieux traditionnistes pouvait paraître paradoxale et absurde, tant ces deux courants s'opposaient l'un à l'autre.

Le droit, en revanche, combine nécessairement, dans la pratique même des juristes, des éléments issus d'autorités antérieures (personnelles ou impersonnelles, orales ou écrites), et d'autres relevant d'opérations rationnelles. C'est là que l'opposition entre tradition et raison se pose le plus frontalement, et c'est dans ce contexte qu'on assista historiquement à la naissance de *ahl al-ḥadīth*. Il nous faut donc revenir dans un premier temps à l'émergence de la pensée juridique au II^e/VIII^e s. afin de mieux comprendre leur apparition sur la scène théologique au tout début du III^e/IX^e s., puis, enfin, retracer l'émergence du groupe que les hérésiographes désigneront par « théologiens traditionnistes » (*mutakallimū ahl al-ḥadīth*) et auquel appartient l'auteur de notre texte.

L'opposition entre « gens de l'opinion » et « gens de la tradition » et la synthèse qui s'ensuivit constitue le cadre historiographique de la naissance du droit islamique. Il est largement dû à la tradition islamique elle-même et fut imposé en occident par Joseph Schacht¹. En dépit des critiques et des améliorations qui furent proposées, ce cadre constitue encore un point de départ valide pour la réflexion². Jusqu'au milieu du II^e/VIII^e s., les autorités juridiques des différentes régions de l'empire islamique se fondaient sur des pratiques locales ancrées dans des traditions vivantes qui remontaient aux temps des premières conquêtes. Ces pratiques étaient développées et enrichies par ces autorités juridiques grâce au procédé de *ra'y* (« opinion »), terme générique qui regroupe un ensemble d'opérations rationnelles comme l'analogie ou le raisonnement *a fortiori*. Ce procédé est étroitement associé à la figure d'Abū Ḥanīfa (m. 150/767) et de ses disciples irakiens, les « tenants de l'opinion » et il fut à la base de l'essor que connut la réflexion juridique et qui aboutit à la constitution des premières compilations regroupant les cas d'école qui allaient structurer durablement le droit islamique³.

Au milieu du II^e/VIII^e s. émerge une nouvelle génération de savants qui se met à collecter et à mémoriser les dires du Prophète et des Compagnons. Sillonnant les différentes régions de l'empire en quête de toutes les traces (*āṭār*) des premiers temps de l'Islam, ils commencent à centraliser et à systématiser ce qui risquait de tomber dans l'oubli. Animés par un sentiment de piété et un désir de retrouver la voie des Anciens, ces savants furent à la base de la constitution des sciences du hadith⁴. *Ahl al-ḥadīth* sont donc, avant tout, des « traditionnistes », c'est-à-dire des philologues qui trient et collectent les dires du Prophète et des Compagnons et soumettent à un examen critique les chaînes de transmission des témoins qui les ont

1 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

2 Les principales critiques de ce modèle émanent de Wael Hallaq. Citons-en deux en lien avec notre propos. D'une part, Hallaq conteste la notion de coutumes régionales anonymes et homogènes qui seraient à la base des « écoles personnelles » que l'on connaît, et attribue dès le départ un rôle fondateur à la réflexion personnelle d'autorités juridiques qui se sont imposés dans les différentes régions. Voir Wael B. Hallaq, « From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation », *Islamic Law and Society*, 2001, vol. 8, n° 1, p. 1–26. Ensuite, il remet en cause le rôle attribué à al-Šāfi'ī ainsi que l'impact de sa *Risāla* dans la fondation de la théorie légale dont il situe la réelle émergence à la fin du III^e/IX^e et au début du IV^e/X^e s. dans des milieux juridiques qui ont rétrospectivement fait d'al-Šāfi'ī le fondateur de cette discipline. Voir Id., « Was al-Shāfi'ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence? », *International Journal of Middle East Studies*, 1993, vol. 25, n° 4, p. 587–605.

3 Sur l'importance du *ra'y*, l'évolution du terme et son usage par les partisans et les opposants de ce procédé, voir Janette Wakin et Aron Zysow, « Ra'y », *EP*, 2007, vol. XII [Supplément], p. 706–710.

4 Pour une mise au point des débats récents sur les débuts de la consignation des traditions prophétiques et la question de leur authenticité, voir G. H. A. Juynboll, *Muslim tradition. Studies in chronology, provenance, and authorship of early ḥadīth*, Cambridge/Londres/New York, Cambridge University Press, 1983, p. 1–8. Voir aussi Gregor Schoeler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 1–14.

rapportés. Ce processus complexe culmine à la fin du III^e/IX^e s. avec la constitution des six livres considérés comme canoniques et la création d'un ensemble de disciplines de critique textuelle comme la science des chaînes du hadith et celle de la fiabilité des transmetteurs⁵. En plus de ce trait qui définit leur profession, *ahl al-ḥadīth* adoptent également une posture « traditionaliste » qui accorde au témoignage textuel une importance exclusive dans la gestion de la vie de la communauté⁶. Ces deux aspects sont inséparables l'un de l'autre : la tradition prophétique, maintenue vivante à travers sa mémorisation par les générations successives, était amenée à remplacer l'opinion personnelle des autorités juridiques nécessairement faillible. Dans l'esprit des premiers traditionnistes, le corpus des traditions n'était pas destiné à compléter le raisonnement juridique en fournissant aux juristes un matériau pour leur réflexion mais à s'y substituer complètement. Les deux disciplines de *ḥadīth* et de *fiqh* s'opposent parce que le corpus des traditions prophétiques est censé apporter une réponse à tous les nouveaux cas juridiques. Une connaissance exhaustive et précise de tous les propos du Prophète et des Compagnons rend donc superflues à leurs yeux toutes les opérations mentales des juristes⁷.

À partir de la fin du II^e/VIII^e s., la constitution et la diffusion d'un corpus de traditions prophétiques de plus en plus stable et uni tend à devenir un élément incontournable de la réflexion juridique. Son caractère universel et transrégional lui confère une supériorité sur des pratiques locales et divergentes, et sa nature textuelle, couplée bien sûr à son aura religieuse, lui procure un avantage indéniable. Les juristes s'accommodent de cette nouvelle réalité et commencent à tenir compte du hadith dans leur raisonnement. Avec al-Šāfi'ī (m. 204/820), on assiste à une synthèse qui s'opérera non sans difficulté tout le long du III^e/IX^e s. : le hadith acquiert en tant que source un statut identique à celui du Coran, et l'effort interprétatif ou *iğtihād* des juristes est également érigé en principe. L'attitude herméneutique d'un

5 Voir à ce sujet les différentes études regroupées dans G.H.A. Juynboll, *Muslim tradition, op. cit.*

6 Cette distinction entre traditionnistes et traditionalistes fut introduite par Makdisi pour distinguer les *muḥaddithūn* de profession ou traditionnistes, de *ahl al-ḥadīth* qu'il qualifie de traditionalistes (George Makdisi, « Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History I », *Studia Islamica*, 1962, n° 17, p. 37–80). La distinction entre les deux termes n'est pas systématique dans les sources. Le terme *ahl al-ḥadīth* désigne à la fois la profession et l'idéologie qui lui est associée (Richard Frank, « Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'arī », *Le Muséon*, 1991, vol. 104, p. 142 nt. 3 ; voir aussi les remarques de Christopher Melchert dans « Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law », *Islamic Law and Society*, 2001, vol. 8, n° 3, p. 386). Je préfère pour ma part m'en tenir au terme de « traditionnistes » plus neutre et objectif, y compris dans le syntagme « théologiens traditionnistes » (*mutakallimū ahl al-ḥadīth*) fréquemment utilisé par l'auteur de notre texte.

7 Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries C.E.*, Leyde/New York/Cologne, Brill, 1997, p. 13–18. Pour une comparaison des différents usages du hadith au III^e/IX^e s. dans le raisonnement juridique, voir du même auteur « Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law », art. cit., p. 388–393.

rapport direct avec un texte communiqué par Dieu aux hommes et qu'il faut constamment interpréter date donc de cette époque-là⁸.

L'opposition de *ahl al-ḥadīth* au raisonnement et la primauté qu'ils accordent aux sources ne se cantonne pas au droit mais concerne également la théologie. Du point de vue des traditionnistes, tous les débats théologiques qui connurent un essor spectaculaire dès les débuts de la civilisation musulmane ne servent qu'à faire proliférer les sectes et les hérésies. Conformément à leurs positions politiques souvent légitimistes, les traditionnistes se définissent depuis toujours par une non-appartenance à toutes ces sectes et une condamnation en bloc de toute spéculation théologique⁹. De la part de leurs adversaires théologiens rodés aux joutes dialectiques, ce désintéret n'était qu'un signe de plus de leur bêtise. Les traditionnistes sont à leurs yeux de grossiers anthropomorphistes (*muḡassima*), des littéralistes bornés (*ḥašwiyya*), et des *nābita*, terme popularisé par le mu'tazilite al-Ġāḥiẓ (m. 255/868) dans une célèbre épître qui vise les ḥanbalites sur fond de querelle politique entre partisans de 'Alī et pro-Ommeyyades¹⁰. Pour les grandes questions théoriques du *kalām*, la récitation de traditions prophétiques ne sert à rien : seule la méthode dialectique dont les théologiens sont passés maîtres et qu'ils commençaient à formaliser dans des traités de méthode permet de répondre aux questions qu'ils avaient largement contribué à définir, que ces questions soient strictement théologiques comme la prédestination ou la théodicée ou plus directement philosophiques, comme la physique ou l'ontologie¹¹.

Les querelles entre traditionnistes et théologiens commencent à prendre forme à la fin du deuxième et au début du troisième siècle autour de la question controversée du statut ontologique du Coran qui constitue le point de départ de la théologie sunnite. Dans un premier temps, la question a porté sur l'altérité de la parole divine par rapport à Dieu lui-même, et c'est en ce sens que les traditionnistes s'abstenaient de dire du Coran qu'il est créé. Ils ne s'opposaient pas seulement à des théologiens comme Ġahm b. Ṣafwān (m. 128/745) qui refusait d'admettre que Dieu puisse parler

⁸ Voir à ce sujet Ahmed El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law. A Social and Intellectual History*, New York, Cambridge University Press, 2015. L'auteur tente de réhabiliter, contre les thèses révisionnistes de Wael Hallaq (voir *supra*) et de Norman Calder, l'importance des écrits de l'Imam et leur influence directe sur un réseau de disciples qui se constituèrent en école dès le III^e/IX^e s.

⁹ Pour les premières définitions du terme sunnite, voir G. H. A. Juynboll, « An excursus on the *ahl as-sunna* in connection with Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. IV », *Der Islam*, 1998, vol. 75, n° 2, p. 318–330.

¹⁰ Voir Charles Pellat, « Nābita », *EP*, 1992, vol. VII, p. 845. Sur les *ḥašwiyya*, voir Jon Hoover, « Ḥašwiyya », *EI THREE*, 2016 [en ligne].

¹¹ Pour une approche conjointe de ces deux aspects dans le premier *kalām* en lien avec les autres sciences de l'époque, voir Marwan Rashed, « Les débuts de la philosophie moderne (VIIe-IXe siècle) » dans Philippe Büttgen et al. (eds.), *Les Grecs, les Arabes et nous: enquête sur l'islamophobie savante*, Paris, Fayard, 2009, p. 121–169.

comme les hommes et préférerait dire qu'il « créait une parole », mais aussi à Abū Ḥanīfa qui fondait la thèse de la création ou de l'altérité du Coran par rapport à Dieu sur l'impossibilité juridique de prêter serment sur autre chose que sur Dieu, même si les sources ultérieures hésitent à attribuer une telle position devenue hérétique à une figure du calibre d'Abū Ḥanīfa¹². En 218/833, le débat évolue suite à l'instauration de la *miḥna* par le calife abbasside al-Ma'mūn (m. 218/833) à l'instigation de juristes et théologiens proches du pouvoir¹³. Les traditionnistes, d'abord indécis et peu enclins à se mêler de théologie, s'unissent finalement autour de la thèse du caractère incréé (*ḡayr maḥlūq*) du Coran et entrent pour ainsi dire de force sur la scène théologique.

En somme, le III^e/IX^e s. est un champ de bataille entre deux attitudes opposées face aux sciences religieuses et au savoir en général : celle des traditionnistes centrée autour du hadith, de sa compilation et de son analyse critique, et celle des juristes et des théologiens qui formalisent dès cette époque un ensemble de procédés inférentiels pour saisir la réalité du caché à partir du manifeste ou les nouveaux cas à partir de précédents juridiques. Ces deux attitudes face au savoir sont bien illustrées par les deux types d'exercices à visée gymnastique qui caractérisent ces deux milieux. D'une part, les séances de *muḍākara* (de la racine *ḍkr*, mémoriser) typiques des traditionnistes et consistant à se réciter les uns aux autres des traditions prophétiques ou des noms de transmetteurs suivant des règles fixées à l'avance, et de l'autre, la célèbre *munāzara* (de la racine *nzr*, spéculer) ou *disputatio* qui caractérise à la fois les juristes et les théologiens et les rapprochent aussi bien dans leurs pratiques intellectuelles que dans leurs méthodologies¹⁴. Pour mieux comprendre le

¹² Wilferd Madelung, « The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran » dans J.M. Barral (ed.), *Orientalia hispánica sive Studia F.M. Pareja octogenario dicata. 1, Arabica-islamica. Pars prior*, Leyde, Brill, 1974, p. 504–525.

¹³ Les événements de la *miḥna* sont largement documentés par les sources de l'époque et ont fait l'objet de nombreuses études. En plus de l'étude de Wilferd Madelung (*supra*) qui retrace l'évolution du débat avant et pendant la *miḥna*, on pourra consulter l'analyse politique du rapport de forces entre pro-alides et sunnites à la veille de la *miḥna* dans Dominique Sourdel, « La politique religieuse du calife abbâside al-Ma'mūn », *Revue des Etudes Islamiques*, 1962, vol. 30, p. 27–48. Enfin, pour une vision d'ensemble et une synthèse des événements et des sources, voir Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. A History of Religious Thought in Early Islam*, traduit par John O'Kane et Gwendolin Goldbloom, Leyde/Boston, Brill, 2017, vol. III, p. 483–543.

¹⁴ Sur la *muḍākara* dans les milieux traditionnistes, voir C. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries C.E., op. cit.*, p. 18–22. Pour une présentation détaillée de différents types de *muḍākara* et une description de cette pratique telle qu'elle apparaît dans les sources, voir Munir-ud-Din Ahmed, « The Institution of al-Mudhākara », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1969, Supp. I, part 2, p. 595–603. Sur la *munāzara*, voir Abdessamad Belhaj, *Argumentation et dialectique en islam*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2011.

rapport qu'entretiennent les traditionnistes avec le savoir religieux, il faut se rappeler que ce n'est qu'à la fin du III^e/IX^e s. et au début du IV^e/X^e s. que les grandes compilations de hadith comme celles de Muslim et d'al-Buḥārī voient le jour, et qu'avant de devenir canoniques, elles se sont heurtées à de très grandes résistances de la part de traditionnistes fermement opposés à l'idée d'isoler des traditions considérées comme authentiques et de les consigner une fois pour toutes, craignant qu'elles ne mettent en péril, en la rendant obsolète, toute l'entreprise de critique textuelle permanente qu'ils maintenaient vivante, réversible et critiquable¹⁵.

La figure la plus marquante de ce camp est le célèbre traditionniste Aḥmad Ibn Ḥanbal (m. 241/855), et bien qu'il ne soit pas directement question de lui dans cette étude, son attitude intransigeante vis-à-vis du droit et de la théologie mérite d'être présentée parce qu'elle constitue une sorte de boussole ou, du moins, un pôle extrême avec lequel tous les traditionnistes devaient composer. L'aura et le charisme d'Ibn Ḥanbal, dus à sa très grande piété ainsi qu'à son immense culture en traditions prophétiques, furent renforcées aux yeux des traditionnistes et du peuple de Bagdad par la *miḥna* dont il sortit vainqueur en refusant d'admettre face à ses questionneurs le caractère créé du Coran¹⁶.

S'agissant du droit, Ibn Ḥanbal refuse de faire école et exprime des réticences à voir ses opinions juridiques consignées et collectées : seuls les propos du Prophète et des Compagnons méritent de faire autorité. Son attitude vis-à-vis d'al-Šāfi'ī, qui fut son maître en droit, évolue vers plus d'hostilité à l'issue de la *miḥna*¹⁷, et ce n'est que vers la fin du III^e/IX^e s. que les ḥanbalites commencèrent à nouveau à attribuer rétrospectivement à Ibn Ḥanbal des propos élogieux à l'égard d'al-Šāfi'ī. Le raisonnement juridique d'Ibn Ḥanbal consiste à évaluer et comparer les sources censées parler d'elles-mêmes sans recourir à une quelconque autorité humaine nécessairement faillible¹⁸. Mais il connut le destin des grandes figures de cette époque et, au IV^e/X^e s., une école juridique ḥanbalite vit le jour aux côtés des trois autres. Ce destin paradoxal mérite d'être signalé tant il caractérise les traditionnistes et détermine au sein du champ intellectuel leur stratégie, guidée à la fois par une volonté naturelle de s'imposer en supplantant les autres groupes et un désir de s'effacer derrière la voie des Anciens. Comme nous le verrons en conclusion de notre étude, cette même tension traverse la stratégie hérésiographique d'al-Aš'arī.

En théologie, l'opposition d'Ibn Ḥanbal à tout raisonnement est plus catégorique, parce qu'il ne s'agit pas seulement de rejeter une méthode rationnelle au

¹⁵ Jonathan A. C. Brown, *The Canonization of al-Buḥārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*, Leyde/Boston, Brill, 2007.

¹⁶ Pour une présentation de la vie et de la pensée d'Ibn Ḥanbal, voir Christopher Melchert, *Aḥmad ibn Hanbal*, Oxford, Oneworld, 2006.

¹⁷ A. El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*, op. cit., p. 196–197.

¹⁸ Pour une illustration de ce raisonnement juridique, voir Susan A. Spector, « Aḥmad Ibn Ḥanbal's *Fiqh* », *Journal of the American Oriental Society*, 1982, vol. 102, p. 461–465.

profit de textes qui parlent d'eux-mêmes comme c'est le cas pour le droit, mais de contester l'idée même d'une quête théorique inutile et dangereuse qui ne sert qu'à faire multiplier les sectes et les hérésies. Cela se manifeste le plus clairement par une condamnation non pas des adversaires ġahmites et mu'tazilites instigateurs de la *mihna* (car cela va de soi), mais des traditionnistes issus du propre camp d'Ibn Ḥanbal et qui se sont mis à pratiquer le *kalām* afin de faire triompher la thèse de l'incrédation du Coran. Cette condamnation ne passe pas par une série d'arguments consignés dans des traités de théologie, mais, en cohérence avec le refus ḥanbalite de s'engager dans une quelconque *disputatio*, par un ensemble d'actions hostiles et violentes.

Dans un article dédié à ces théologiens issus des rangs des traditionnistes, Christopher Melchert rapporte les anecdotes illustrant l'attitude d'Ibn Ḥanbal et des ḥanbalites à leur égard. Al-Karābīsī (248/862 ou en 245/859), chef de file des lafziyya, grand disciple bagdadien d'al-Šāfi'ī, est accusé d'hérésie pour avoir introduit l'idée d'une prononciation créée du Coran. Dāwūd al-Iṣfahānī al-Ẓāhirī (m. 270/884), pour avoir distingué entre incrédation et adventicité du Coran, n'est pas reçu par Ibn Ḥanbal lors de son séjour à Bagdad. Les funérailles d'al-Muḥāsibī (m. 243/857) sont boycottées par les ḥanbalites et le peuple de Bagdad. De même, al-Buḥārī (m. 256/870), auteur de l'un des recueils canoniques de hadith, est chassé de Nichapour pour avoir professé des idées proches d'al-Karābīsī. Le célèbre al-Ṭabarī (m. 310/923) est enfermé chez lui par des ḥanbalites¹⁹. De même, lorsque plus tard, al-Aš'arī se rend chez al-Barbahārī (m. 329/941) en espérant être accueilli triomphalement par les ḥanbalites de Bagdad comme le grand défenseur de la sunna, ce dernier refuse de l'accueillir²⁰. Une citation qu'al-Barbahārī attribue au Successeur (*tābi'*) Muḥ. b. Sīrīn résume bien cette attitude ḥanbalite : « Je crains qu'en connaissant [ces débats] il en reste une trace en moi²¹. » À l'époque classique, cette condamnation du *kalām* deviendra la marque distinctive du ḥanbalisme dans sa lutte contre l'aš'arisme, lequel plaçait par conséquent l'obligation d'une investigation rationnelle au cœur de sa propre vision de l'orthodoxie²².

¹⁹ Christopher Melchert, « The Adversaries of Aḥmad Ibn Ḥanbal », *Arabica*, 1997, vol. 44, n° 2, p. 234–253.

²⁰ Michel Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1965, p. 207–209.

²¹ Abū Ya'lā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, 2 vol., éd. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqqī, Le Caire, 1952, vol. II, p. 38–39. Sauf mention contraire, toutes les traductions sont miennes.

²² Les rivalités entre ḥanbalites et aš'arites à l'époque classique ont été longuement abordés par George Makdisi. Voir par exemple G. Makdisi, « Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History I », art. cit., et George Makdisi, « Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History II », *Studia Islamica*, 1963, n° 18, p. 19–39. Voir aussi R. Frank, « Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'arī », art. cit., qui compare les deux systèmes et la relation entre al-Aš'arī et al-Barbahārī.

Christopher Melchert a montré que ces « semi-rationalistes » étaient tous plus ou moins issus des rangs du šāfi‘isme, situé doctrinalement et méthodologiquement entre le ḥanbalisme et les « gens de l’opinion » ḥanafites²³. Al-Šāfi‘ī, dont les propres positions restent insaisissables pour les historiens, a attiré autour de lui des gens venus de tous les horizons, dont des juristes qui s’intéressent au *kalām*. À partir du milieu du III^e/IX^e s., un certain nombre de ces théologiens commencent à se définir comme kullābites et à revendiquer l’héritage théologique d’Ibn Kullāb.

Abū Muḥammad ‘Abdallah b. Sa‘īd Ibn Kullāb (m. 251/855) était en effet la figure la plus importante de ce mouvement. Il était contemporain d’Ibn Ḥanbal, même si ce dernier ne semble jamais l’avoir critiqué personnellement. D’ailleurs, on ne connaît pas grand-chose de sa vie, ce qui signifie que sa notoriété est posthume et qu’elle est due en grande partie à ses disciples. Son intégration dans une histoire du *kalām* sunnite commence avec al-Aš‘arī, qui lui consacre trois longs passages de sa doxographie, et continue avec les historiographes aš‘arites ultérieurs comme ‘Abd al-Qāhir al-Baġdādī (m. 429/1037), qui retrace les débuts de la théologie sunnite dans un texte que nous examinerons plus loin, puis avec al-Šahrastānī (m. 548/1153), pour qui Ibn Kullāb, al-Qalānisī et al-Muḥāsibī préparent le terrain à l’aš‘arisme et s’opposent déjà à la théologie mu‘tazilite, en affirmant notamment la réalité des attributs divins²⁴. Dans une toute autre perspective, Ibn Taymiyya (m. 728/1328) évoquera quelques siècles plus tard la pensée d’Ibn Kullāb et de ses disciples pour mieux réhabiliter celle d’Ibn Ḥanbal. Historiquement, le kullābisme survécut deux générations après al-Aš‘arī avant d’être complètement absorbé par l’aš‘arisme. Ainsi, ‘Abd al-Ġabbār (m. 415/1025) discute encore plus souvent des thèses d’Ibn Kullāb que de celles d’al-Aš‘arī et considère parfois les deux courants comme identiques l’un à l’autre.

Dans sa monographie sur les attributs divins chez al-Aš‘arī parue en 1965, Michel Allard fait d’Ibn Kullāb, d’al-Muḥāsibī et d’al-Qalānisī (suivant en cela al-Šahrastānī), les trois précurseurs sunnites d’al-Aš‘arī²⁵. L’année suivante, Josef van Ess reconstruit la biographie et le système théologique d’Ibn Kullāb dans un article qui fait encore référence, et qu’il complète dans une section de sa *Theologie und Gesellschaft* consacrée aux théologiens sunnites de cette époque et incluant, en plus de notre théologien, des notices sur al-Muḥāsibī, Dāwūd al-Iṣfahānī, al-Karābīsī et al-Buḥārī²⁶. Dans son article, Josef van Ess situe la pensée d’Ibn Kullāb dans le cadre des débats théologiques de l’époque et dans une histoire générale du *kalām*. Il

23 C. Melchert, « The Adversaries of Aḥmad Ibn Ḥanbal », art. cit., p. 247–248.

24 Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, vol. I, traduit par Daniel Gimaret, Peeters/Unesco, 1986, p. 312–313.

25 M. Allard, *Le problème des attributs divins*, op. cit., p. 133–146.

26 Josef van Ess, « Ibn Kullāb et la *miḥna* », *Arabica*, traduit par Claude Gilliot, 1990, vol. 37, n° 2, p. 173–233 [Josef van Ess, « Ibn Kullāb und die Miḥna », *Oriens*, 1965–1966, vol. 18–19, p. 92–142]. Voir aussi J. van Ess, *Theology and Society*, op. cit., vol. IV, p. 203–247.

montre l'influence de l'imamite Hišām b. al-Ḥakam, actif vers la fin du II^e/VIII^e s., sur deux points importants de sa doctrine des attributs : la spécificité de l'attribut « éternité », qui ne peut s'appliquer à d'autres attributs, et le rapport des attributs divins à Dieu, qu'Ibn Kullāb définit comme « ni identiques à Dieu ni autres que Lui ». Cette dernière formule doit également à Abū al-Ḥudayl al-'Allāf (m. 227/841 (?)), son contemporain, qui l'appliquait quant à lui aux attributs entre eux. C'est également dans le sillage de la dissociation faite par Abū al-Ḥudayl entre la parole de Dieu et ses différentes occurrences qu'Ibn Kullāb introduit sa célèbre distinction entre la parole divine, intention ou signification (*ma'nā*) unique et éternelle résidant en Dieu, et ses différentes traces (*rasm*) et expressions (*'ibārāt*) lesquelles sont créées. Ainsi, la multiplicité des langues de la révélation (arabe, hébraïque...) et des actes de langage qu'on y trouve (ordre, information...) ne portent pas atteinte à l'unité de cette parole, qui se situe éternellement en Dieu au-delà de toutes ces manifestations. Ibn Kullāb eut également des débats avec 'Abbād b. Sulaymān (m. fin III^e/IX^e s.), à qui il doit une partie de sa théorie de la localisation de Dieu, qui se démarque de celle des autres sunnites de la même époque en évitant subtilement tout anthropomorphisme. Signalons enfin que sa théorie de l'action s'inscrit dans la continuité de celle d'al-Nağğār (m. 220/835), dont le déterminisme annonce les théories sunnites ultérieures.

Nous aurons l'occasion au cours de cette étude d'examiner de plus près certains aspects de la pensée d'Ibn Kullāb. En effet, les positions de ce théologien et de ses disciples sont amplement abordées dans nos fragments, dont l'auteur n'est autre qu'Abū al-'Abbās al-Qalānisī, le dernier représentant de cette première école de théologiens sunnites.

Le texte : un traité de *maqālāt* du IV^e/X^e s.

Les *maqālāt* comme genre

Les fragments dont nous présentons l'édition sont issus d'un traité de *maqālāt*, litt. « énoncés » ou « thèses ». Les *maqālāt* sont un genre doxographique étroitement associé aux mu'tazilites où les doctrines des théologiens sont arrangées thématiquement en unités de divergence (*iḥtilāf*) : l'énoncé d'une question forme une rubrique suivie d'une énumération de l'ensemble des positions tenues à ce sujet. Ces positions sont parfois attribuées à leurs auteurs, dont les thèses sont ainsi éparpillées tout au long du traité en fonction des thématiques abordées, et parfois, elles sont anonymes et signalent uniquement que telle position a été énoncée par quelqu'un. Formellement proches des traités d'*iḥtilāf* des juristes, genre qui remonte à la fin du II^e/VIII^e s., les *maqālāt* remplissaient une fonction pédagogique dans les cercles d'études théologiques, en rendant possible un repérage de la totalité des positions tenues sur un certain sujet²⁷. En effet, dans le cadre d'une *disputatio*, l'avantage d'un classement qui problématise par avance chaque question et permet d'avoir une vue panoramique des positions déjà « occupées » est évident. Ainsi, au moins dans leur forme primitive, les *maqālāt* sont des aide-mémoires, ces *hypomnemata* dont l'importance dans la diffusion du savoir aux premiers siècles de l'Islam a été montrée par Gregor Schoeler²⁸.

Ce genre est typique des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles, date après laquelle il fut supplanté par celui des *milal wa-niḥal* qui procèdent par auteur ou secte, remplissant d'autres fonctions et correspondant à d'autres pratiques du savoir²⁹. Le texte de *maqālāt* le plus célèbre est incontestablement celui d'al-Aṣ'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-iḥtilāf al-muṣallīn*, dernier spécimen d'une lignée de *maqālāt* mu'tazilites qui commence au III^e/IX^e s. Édité en 1929 par Helmut Ritter à partir de

²⁷ Cette fonction pédagogique est mise en avant par van Ess. Pour une synthèse de la question et une analyse des *maqālāt* d'al-Aṣ'arī, voir James Weaver, « A Footnote to the Composition History of *Maqālāt al-islāmiyyīn*: The Internal Parallels in al-Ash'arī's Material on the Shia », *Journal of Abbasid Studies*, 2017, vol. 4, n° 2, p. 158–161. Sur l'*iḥtilāf* des juristes, voir Joseph Schacht, « Ikhtilāf », *IEJ*, 1970, vol. III, p. 1088–1089.

²⁸ Gregor Schoeler emprunte la distinction entre *hypomnemata* et *syngrammata* à l'antiquité tardive. Elle lui permet d'assigner différentes fonctions aux écrits qui circulaient durant les premiers siècles de l'Islam : d'une part, les aide-mémoires et brouillons, supports d'une transmission essentiellement orale, et de l'autre, les livres destinés à être publiés et diffusés. Voir G. Schoeler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, op. cit., p. 22.

²⁹ Le premier traité portant le nom de *milal wa-niḥal* est celui (aujourd'hui perdu) d'al-Baḡdādī. Son résumé du même auteur, *al-Farq bayna al-firaq*, ainsi que les *Fiṣal fi al-milal wa-al-ahwā' wa-al-niḥal* d'Ibn Ḥazm remplissent clairement une fonction apologétique ou normative d'une création de l'orthodoxie. Sur le genre des *milal*, voir Daniel Gimaret, « al-Milal wa-l-niḥal », *IEJ*, 1991, vol. VII, p. 54–56.

plusieurs manuscrits, cette doxographie est, depuis lors, l'une de nos principales sources pour le *kalām* des premiers siècles. Rédigée à la même époque que notre texte, elle nous servira ici de référence aussi bien comme genre, notamment dans la présente étude, que comme source, dans les notes de l'édition³⁰. En 1971, van Ess publie deux autres textes de *maqālāt* : un extrait du *K. Uṣūl al-niḥal* portant sur l'imamat et un extrait d'*al-K. al-Awsaṭ fi al-maqālāt*. Il les attribue au poète et théologien mu'tazilite al-Nāṣi' al-Akbar (m. 293/906), mais Wilferd Madelung a montré par la suite que le premier des deux traités est en réalité un extrait du *K. al-maqālāt* du mu'tazilite bagdadien Ğa'far b. Ḥarb (235/850)³¹. En 2018, Hüseyin Hansu édite la totalité des *maqālāt ahl al-qibla* du mu'tazilite bagdadien al-Balḥi al-Ka'bi (m. 319/931), dont on ne disposait jusque-là que d'une partie relative aux mu'tazilites éditée par Fu'ād al-Sayyid³². Enfin, les *maqālāt* d'al-Ġubbā'i, conservés dans un manuscrit yéménite, sont en cours d'édition par Wilferd Madelung et Hasan Ansari³³.

Tous ces traités ne sont pas exclusivement composés d'unités de divergence et se présentent plutôt sous une forme hybride. C'est notamment le cas des *maqālāt* d'al-Aṣ'arī qui nous sont parvenues dans leur totalité, et qui font alterner une présentation par sectes et une autre par points de doctrines. C'est également le cas des *maqālāt* d'al-Balḥi. Quant à l'extrait de Ğa'far b. Ḥarb qui traite de l'imamat, il procède par « divisions » (*iftirāq*) et énumère à chaque événement politique les divisions en factions qu'il suscita. Enfin, les extraits du *K. al-Awsaṭ* d'al-Nāṣi' al-Akbar contiennent des informations sur les religions non-islamiques classées par sectes ainsi qu'une partie sur les écoles du *kalām* classée en *maqālāt*, et une partie sur les doctrines des philosophes.

Tous ces textes ont été rédigés par des mu'tazilites (al-Aṣ'arī ayant été formé dans un milieu mu'tazilite) et le genre doxographique des *maqālāt* est étroitement associé à ces théologiens et à leurs pratiques intellectuelles.

30 Al-Aṣ'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-iḥtilāf al-muṣallīn*, éd. Helmut Ritter, 3^e édition, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1980 (1929¹) [abrégé en *Maq* suivi du numéro de page puis des lignes de l'édition].

31 Josef van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie*, Beyrouth, Orient-Institut der DMG, 2003.

32 Al-Balḥi (al-Ka'bi), *K. al-maqālāt wa-ma'ahu 'uyūn al-masā'il wa-al-ḡawābāt*, éd. Hüseyin Hansu, Rāḡiḥ Kurdī et 'Abd al-Ḥamīd Kurdī, Istanbul/'Ammān, Kuramer/Dār al-faṭḥ, 2018.

33 Hassan Ansari, « Abū Alī al-Jubbā'i et son livre al-Maqālāt » dans Camilla Adang, Sabine Schmidtke et David Eric Sklare (eds.), *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, Würzburg, Ergon Verlag in Kommission, 2007, p. 21–37.

Présentation du texte

Notre traité de *maqālāt* se présente intégralement sous forme de très courtes unités de divergence. La nature fragmentaire du texte rend impossible toute reconstruction de la structure de l'œuvre et pose problème pour une appréciation générale de l'intention et du projet de l'auteur. Sans une structure d'ensemble du texte et sans pages introductives, nous disposons de très peu d'informations para-textuelles.

À cela s'ajoute une autre difficulté : la cinquantaine d'unités de divergence que nous éditons nous sont parvenues sous forme d'annotations marginales d'un traité d'al-Ġazālī, *al-Iqtīṣād fī al-I'tiqād* (voir *infra* pour l'introduction textuelle et manuscrite). Cette intervention éditoriale d'un copiste du VI^e/XII^e s. qui a assigné à ces unités de divergence une nouvelle fonction détruit la structure d'origine du traité et le réarrange en fonction du plan d'un traité de *kalām* tardif.

Il est cependant possible de situer idéologiquement l'auteur du texte. Lorsqu'il est question des deux sujets les plus sensibles de l'époque de la *miḥna*, à savoir la vision béatifique (§ 10) et la création du Coran (§ 34), ainsi que de la thèse de l'optimum divin typique des mu'tazilites (§ 44), ces derniers sont désignés par *ahl al-qadar*, appellation péjorative par laquelle les traditionnistes puis les aš'arites se réfèrent aux mu'tazilites en allusion à leur doctrine du libre-arbitre, et que chaque camp réserve généralement à ses adversaires³⁴. De même, aux § 5, 8, 31, 34, 36, 37 et 40, on trouve l'expression *wa-sā'ir al-ġahmiyya* (et autres ġahmites) à la suite de la mention des naġġārites ou des mu'tazilites. Ce n'est pas une référence aux disciples du théologien éponyme (comme au § 7 où il est question des disciples de Ġahm et au § 39 d'un groupe de ġahmites) mais d'une tournure hérésiographique typique de *ahl al-ḥadīṭ* et qui désigne les hérétiques³⁵.

Ces deux indices révèlent clairement les allégeances doctrinales de notre doxographe, qui est donc issu des milieux traditionnistes.

Cela est confirmé par la forte présence de *ahl* (ou *aṣḥāb*) *al-ḥadīṭ* ainsi que d'Ibn Kullāb, de loin le théologien le plus cité de la doxographie. La présence récurrente de ce théologien et de ses disciples, les kullābites, et leur constante association aux traditionnistes se présente comme un fil conducteur qui confère son unité au texte

³⁴ Cette appellation péjorative est étroitement associée à une tradition prophétique : « les qadarites sont les mages de cette communauté ». Al-Šahrastānī accuse les mu'tazilites, qu'il qualifie de qadarites, d'avoir rendu ce terme équivoque en l'appliquant aux déterministes sous prétexte que ces derniers affirment que le destin (*qadar*), bon ou mauvais, provient de Dieu. Shahrastani, *Livre des religions*, *op. cit.*, p. 178. Voir aussi Josef van Ess, « Ḳadariyya », *IEP*, 1974, vol. IV, p. 384–388.

³⁵ Dans l'esprit des traditionnistes, les ġahmites sont associées à Bišr al-Marīsī, l'un des architectes de la *miḥna*. *Al-Radd 'alā al-ġahmiyya* était même un genre hérésiographique pratiqué par Ibn Ḥanbal, Abū Sa'īd al-Dārimī (m. entre 280/893 et 282/895) et d'autres. Voir William Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Oxford, Oneworld, 1998, p. 143–148. Voir aussi, du même auteur, « Djahmiyya », *IEP*, 1962, vol. II, p. 398–399.

et écarte l'hypothèse d'une multiplicité de doxographies à l'origine de nos fragments. Cela permet également de mieux cerner le profil théologique de l'auteur, qui semble lui-même issu de cette tradition kullābite.

En somme, nous avons là un texte de *maqālāt* non-mu'tazilite qui aborde la plupart des sujets techniques du *kalām* généralement associés au mu'tazilisme, en présentant toutes les positions théologiques disponibles. Plus que les *maqālāt* d'al-Aš'arī qui sont majoritairement constituées des positions mu'tazilites, nos fragments réunissent de manière assez unique autour d'une même problématique des positions provenant des différents milieux théologiques, mu'tazilites, nağğārites et surtout des milieux traditionnistes.

Les auteurs les plus tardifs sont Abū al-Ḥusayn al-Ḥayyāṭ (m. vers 300/913) et Abū 'Alī al-Ġubbā'ī (m. 303/915–6). Le premier est mentionné comme source pour une thèse sur la capacité (§ 24 h), et le second au sujet de l'acquisition (*iktisāb*) des actes humains qu'il définit comme pouvoir des contraires (§ 23 c). C'est donc la huitième génération (*ṭabaqa*) des mu'tazilites qui constitue le *terminus post quem* du texte.

Identification de l'auteur

Parmi les théologiens des milieux sunnites de cette génération, un seul a rédigé un *K. al-maqālāt* : c'est Abū al-'Abbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Qalānīsī, qu'al-Šahrastānī, comme nous l'avons vu, mentionne parmi les trois prédécesseurs d'al-Aš'arī. Comme j'essaierai de le montrer, c'est lui l'auteur de nos fragments.

Daniel Gimaret a publié en 1989 une étude rassemblant tout ce que l'on connaît sur la vie et la doctrine de ce théologien, en se fondant principalement sur les écrits d'al-Bağdādī et du māturidite Abū al-Mu'in al-Nasafī (m. 508/1115). En voici l'incipit :

Une des énigmes les plus agaçantes de l'histoire de la théologie musulmane aux époques anciennes est assurément celle-ci : mais qui était donc Abū l-'Abbās al-Qalānīsī ? Voilà un personnage qu'à deux reprises, dans son *K. al-Mīlal*, Šahrastānī présente comme l'un des trois plus éminents théologiens sunnites antérieurs à Aš'arī, aux côtés d'Ibn Kullāb (m. 240/854) et de Muḥāsibī (m. 243/857) ; dont Bağdādī, dans ses *Uṣūl ad-dīn*, cite plus de trente fois le nom, tantôt associé à celui d'Ibn Kullāb, les deux théologiens ayant en commun un certain nombre de thèses, tantôt seul, et le plus souvent pour opposer sa doctrine à celle d'Aš'arī et qui cependant, hors de quelques traités de théologie, demeure totalement inconnu³⁶.

D'al-Qalānīsī, nous ne connaissons en effet pas grand-chose. Selon al-Bağdādī, il aurait écrit quelques cent cinquante ouvrages de *kalām* dont des réfutations d'al-

³⁶ Daniel Gimaret, « Cet autre théologien sunnite : Abū l-'Abbās al-Qalānīsī », *Journal Asiatique*, 1989, vol. 277, n° 3–4, p. 227–262.

Nazzām (m. entre 220/835 et 230/845). Il ne reste de ses œuvres que deux titres: un *K. al-Ġāmi'* cité par al-Nasafī afin de corriger un propos qu'al-Baġdādī attribue à notre théologien concernant la question de la promesse et de la menace³⁷, ainsi qu'un *K. al-maqālāt* dont al-Baġdādī cite une phrase dans son *Asmā' Allāh*: « Abū al-'Abbās al-Qalānisī affirme dans son *K. al-maqālāt*: 'Il est possible que la Miséricorde soit un attribut de l'acte et il en va de même pour la Générosité' » (*wa-qad qāla Abū al-'Abbās al-Qalānisī fī K. al-maqālāt yuḥtamal an takūna al-raḥma šifat fi'l, wa-kaḍālika al-ġūd*)³⁸. Comme on le verra, la distinction entre attributs de l'acte et attributs de l'essence est longuement débattue dans nos fragments, et cette phrase trouverait bien sa place autour du § 18.

Pour ce qui est de sa postérité, al-Qalānisī était encore suffisamment connu à l'époque d'Ibn Fūrak (m. 406/1015) pour que ce dernier compose un livre où il compare ses doctrines à celles d'al-Aš'arī (*K. Iḥtilāf al-šayḥayn*)³⁹. De même, al-Nasafī le considère comme le chef de file d'une des trois écoles de « théologiens traditionnistes », aux côtés des kullābites et des aš'arites. Al-Baġdādī lui attribue également des disciples.

Son nom

Même le prénom (*ism*) d'al-Qalānisī est problématique. Les biblio-biographes s'embrouillent en raison de l'existence de deux autres Qalānisī, Abū Ishāq Ibrāhīm b. 'Abd Allāh al-Qalānisī (m. 359/970 ou 361/972), un théologien mālikite aš'arite, et son fils Aḥmad b. Ibrāhīm, qui porte donc le même nom que notre théologien. Al-Murtaḍā al-Zabīdī (m. 1205/1791), dans son commentaire du *Iḥyā'* d'al-Ġazālī, confond ce troisième Qalānisī avec notre théologien et affirme, de plus, que c'est son père Abū Ishāq qui est l'auteur de *K. al-maqālāt*, commettant ainsi une double erreur⁴⁰. Le théologien damascène Ibn 'Asākir (m. 571/1176), quant à lui, nomme al-Qalānisī dans son *Tabyīn kaḍīb al-muftarī* Aḥmad b. 'Abd al-Raḥmān b. Ḥālid. En note du texte d'Ibn 'Asākir, le savant ottoman al-Kawṭarī corrige de manière elliptique la méprise d'al-Zabīdī concernant l'auteur des *maqālāt* (ce n'est pas Qalānisī 2,

³⁷ Al-Nasafī, *Tabširat al-adilla fī uṣūl al-dīn*, éd. Claude Salamé, 2 vol., Damas, Institut Français de Damas, 1990, vol. II, p. 781.ult.

³⁸ British Library Or. 7547, fol. 147v l. 4–6 (microfilm consulté à l'IRHT dans le fonds Gimaret). Cf. D. Gimaret, « Cet autre théologien sunnite », art. cit., p. 251.

³⁹ Al-Nasafī le cite dans sa *Tabšira* sous le titre *K. Iḥtilāf al-šayḥayn*. Voir Al-Nasafī, *Tabširat al-adilla*, op. cit., vol. I, p. 427.18. On trouve le titre complet *K. Iḥtilāf al-šayḥayn al-Qalānisī wa-al-Aš'arī* dans le commentaire du *Iḥyā'* d'al-Murtaḍā al-Zabīdī (*Iḥāf al-sāda al-muttaqīn*, 10 vol., Beyrouth, Mu'assasat al-tāriḥ al-'arabī, 1994, vol. II, p. 5). Cf. W.M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, op. cit., p. 287 nt. 51.

⁴⁰ Al-Murtaḍā al-Zabīdī, *Iḥāf al-Sāda al-muttaqīn*, op. cit., p. 5–6.

le théologien mālikite, qui a rédigé les *maqālāt*, mais un autre Qalānīsī qu'al-Zabīdī confond avec Qalānīsī 3, le fils du théologien)⁴¹. Pour van Ess, qui opte en cela pour la *lectio difficilior*, c'est le nom de ce Qalānīsī 3 qui a contaminé certaines sources, et seul Ibn 'Asākir nous fournit le vrai nom du théologien. Daniel Gimaret reprend le dossier dans son article, mais n'ayant pas eu accès au texte d'al-Zabīdī (comme il le souligne par ailleurs), il ne comprend pas la remarque elliptique d'al-Kawṭarī. De toute façon, il préfère se conformer (à raison à mon avis) à al-Baḡdādī et al-Nasafī qui connaissent bien notre théologien et l'appellent souvent Aḥmad b. Ibrāhīm, plutôt qu'à Ibn 'Asākir qui le cite en passant. Comme ces deux doxographes ont eu un accès direct à ses ouvrages, ils constituent pour nous une source plus fiable que le théologien damascène. En d'autres termes, les chances d'une réelle homonymie entre les deux personnages est plus grande qu'une contamination des sources, et son nom complet serait donc Abū al-'Abbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Qalānīsī al-Rāzī.

Les dates d'al-Qalānīsī

Un problème se pose au sujet des dates d'al-Qalānīsī. Dans son article sur Ibn Kullāb, Josef van Ess en fait un contemporain d'al-Aš'arī, en se fondant toujours sur Ibn 'Asākir, qui corrige al-Ahwāzī et affirme qu'al-Qalānīsī était « un contemporain d'Abū al-Ḥasan et non l'un de ses disciples » (*min mu'āṣirī Abī al-Ḥasan lā min talāmiḍatihi*). Dans la note d'al-Kawṭarī que nous venons juste d'évoquer, on lit : « Il est même antérieur à al-Aš'arī en tant que défenseur de la sunna et appartient à la génération d'avant (*wa-a'lā ṭabaqa minhu*). Il était le porte-parole des sunnites avant la conversion d'al-Aš'arī. » Michel Allard déduit de cette note qu'al-Qalānīsī vécut durant la deuxième moitié du III^e/IX^e s. et mourut dans les premières années du siècle suivant, et qu'il aurait même été le premier maître d'Abū al-Ḥasan en *kalām* sunnite⁴². De même, Daniel Gimaret soutient contre van Ess l'antériorité d'al-Qalānīsī par rapport à al-Aš'arī. Le poids de ce témoignage isolé d'Ibn 'Asākir ne semble pas le convaincre.

Pour préciser sa datation, Gimaret se fonde sur un incident rapporté dans plusieurs sources, déjà cité par Allard, et qui permet de situer chronologiquement notre auteur. Une célèbre discussion entre le traditionniste Ibn Ḥuzayma (m. 311/923) et ses disciples (dont Abū 'Alī al-Ṭaqafī et son disciple Aḥmad b. Ishāq al-Ṣibḡī) eut

⁴¹ Ibn 'Asākir, *Tabayīn kaḍīb al-muftarī fimā nusiba ilā al-imām Abī al-Ḥasan al-Aš'arī*, éd. al-Qudsi, Damas, 1347 [1928], p. 398. Ce texte est une réponse au pamphlet anti-aš'arien d'un contemporain d'al-Baḡdādī, al-Ahwāzī (m. 446/1055). Le pamphlet a été édité et traduit par Michel Allard dans « Un pamphlet contre al-Ash'arī », *Bulletin d'études orientales*, 1970, n° 23, p. 129–165.

⁴² M. Allard, *Le problème des attributs divins*, op. cit., p. 135–139. Cette idée est reprise par Watt dans « The Beginning of Islamic Theological Schools », *Revue des Etudes Islamiques*, 1976, n° 44, p. 15–21.

lieu à Nichapour au sujet de la parole divine, l'obligeant à admettre que la parole divine était créée alors qu'en bon traditionniste, il pensait l'inverse. Cette scène nous est rapportée par al-Bayhaqī, ainsi que par al-Dahabī qui situe l'événement en 309/922. Al-Bayhaqī raconte la suite : le šāfi'ite al-Būšanġī, qui assista à la scène, partit à Rayy et rapporta l'incident à Abū Ḥātim al-Rāzī (m. 322/933), qui s'énerma de ce qu'Ibn Ḥuzayma se mêle de théologie et préféra lui-même ne pas se prononcer sur un sujet qu'il ne maîtrisait pas. Al-Būšanġī consulta alors al-Qalānisī qui soupçonna Ibn Ḥuzayma d'avoir été influencé par certains théologiens qadarites et d'avoir adopté leurs positions à son insu. Al-Būšanġī se rendit ensuite à Bagdad où tous les juristes et théologiens confirmèrent les propos d'al-Qalānisī⁴³.

Al-Qalānisī était donc encore vivant en 309/922. Daniel Gimaret trouve qu'il est vraisemblable, à la lumière du récit, de lui supposer un âge voisin de celui d'Abū Ḥātim al-Rāzī, né en 240, vingt ans avant al-Aš'arī, voire de celui d'Ibn Ḥuzayma, sans doute pour qu'il puisse être considéré comme l'un de leurs pairs.

Une indication d'al-Baġdādī, attestée parallèlement dans le *Farq bayna al-firaq* et dans *Uṣūl al-dīn*, fait d'al-Qalānisī « l'imam de son temps » à l'époque d'Abū 'Alī al-Ṭāqafī, lequel est mort en 328/940. Alors que Josef van Ess y voit une confirmation de la contemporanéité d'al-Qalānisī et d'al-Aš'arī (mort, rappelons-le, en 324/935–6), Gimaret signale qu'al-Ṭāqafī est mort à l'âge de 89 ans, ce qui le ferait naître en 239 H. Ce serait donc également le cas d'al-Qalānisī. De plus, comment un aš'arite aussi zélé qu'al-Baġdādī pourrait-il affirmer qu'au temps d'al-Aš'arī, un autre que ce dernier était l'imam des sunnites ? À cela s'ajoute le fait qu'al-Baġdādī le considère comme un « ancien » théologien sunnite et qu'il le cite à la fin de sa liste de théologiens traditionnistes. Gimaret en conclut qu'al-Qalānisī appartient au moins à la génération immédiatement antérieure et qu'il serait un contemporain d'al-Ġubbā'ī (né en 235). Dans sa monographie sur les hérésiographies islamiques parue en 2011, van Ess finit par donner raison à Gimaret sur la question de la datation et situe les *maqālāt* d'al-Qalānisī un peu avant celles d'al-Aš'arī⁴⁴.

La querelle se joue sur une vingtaine d'années à peu près, entre les années de naissance d'al-Ġubbā'ī (aux alentours de 235) et celles d'al-Aš'arī (aux alentours de 260).

Un nouvel élément textuel vient s'ajouter à ce dossier. Je le présenterai avant de discuter les arguments de Daniel Gimaret.

⁴³ Al-Dahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, Hyderabad, 1374 [1955], p. 725. L'incident est également relaté par al-Ḥākim al-Nīsābūrī dans son *Tārīḥ Nīsābūr*, éd. Māzin al-Bayrūtī, Beyrouth, Dār al-Bašā'ir al-Islāmiyya, 1427 [2006], p. 314–316 [entrée 'Alī b. Aḥ. b. Ibrāhīm al-Būšanġī] et repris par Ibn 'Asākir dans *Tārīḥ madīnat Dimašq*, vol. XLI, éd. Muḥibbidin al-'Amrawī, Beyrouth, Dār al-fikr, 1996, p. 214. Ibn Taymiyya le raconte également dans *Dar' ta'aruḍ al-'aql wa-al-naql*, 11 vol., éd. Muḥammad Rašād Sālim, s. 1., Ġāmi'at al-Imām Muḥ. b. Sa'ūd, 1991, vol. II, p. 81–83.

⁴⁴ Josef van Ess, *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2011, p. 293–294.

Une autre version des *Uṣūl* d'al-Baġdādī : al-Qalānisī contemporain d'al-Aš'arī

Dans certains manuscrits turcs des *Milal wa-niḥal* d'al-Šahrastānī, nous trouvons à la toute fin du livre une section supplémentaire qui commence comme suit⁴⁵ :

وختمت الكتاب بإيراد اصل رابع عشر من كتاب التواريخ للإمام الاجل ابي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي رضي الله عنه وارضاه الاصل الرابع عشر من كتاب التواريخ للإمام الاجل ابي منصور البغدادي رضي الله عنه في معرفة الاخير والائمة والعلماء من السلف وبيان مراتبهم واحكامهم وفيه خمسة عشر مسألة

Je conclus ce livre en consignait le quatorzième chapitre de *K. al-Tawārīḥ* de l'imam Abī Maṣṣūr 'Abd al-Qāhir b. Ṭāhir al-Baġdādī. Quatorzième chapitre du *K. al-Tawārīḥ* de l'imam Abī Maṣṣūr al-Baġdādī : De la connaissance des grands imams et savants parmi les Anciens et de l'établissement de leurs rangs et de leurs statuts, contenant quinze questions.

Al-Baġdādī ne semble avoir écrit aucun livre intitulé *K. al-Tawārīḥ*. Le texte en question est le quatorzième chapitre de son *K. Uṣūl al-dīn*, chapitre consacré aux grands savants sunnites⁴⁶. Comme l'indique le début de l'extrait (*wa-ḥatamtu*), ce chapitre a été délibérément intégré au reste des *Milal* par l'auteur lui-même et non pas par un copiste. Son examen exhaustif dépasse le cadre de cette étude. Signalons uniquement que les différences que l'on trouve entre cette annexe aux *Milal* et le quatorzième chapitre de l'édition d'Istanbul sont trop importantes pour qu'il ne s'agisse pas d'une autre version de *K. Uṣūl al-dīn* (ou du moins de ce quatorzième chapitre) faite par al-Baġdādī lui-même. Cette version aurait circulé du temps d'al-Šahrastānī sous le nom de *K. al-Tawārīḥ*, à moins qu'un *K. al-Tawārīḥ*, perdu et n'ayant laissé aucune autre trace, ne contienne une version remaniée de ce quatorzième chapitre⁴⁷. D'ailleurs, la version du texte à laquelle l'édition d'Istanbul nous donne accès est très problématique : elle nous est connue par un *unicum* issu de la collection du savant ottoman Walī al-Dīn Ğarullah (Süleymaniye, Carullah 2076). C'est une copie en très mauvais état et extrêmement lacunaire : de longs passages man-

⁴⁵ J'ai trouvé ce chapitre lors d'une mission à Istanbul en février 2019. Quatre manuscrits de la Süleymaniye contiennent ce chapitre supplémentaire : Fazil Ahmad Pasa 857 et 859, Mahmud Pasa 302 et Turhanusultan 201.

⁴⁶ Al-Baġdādī, *Uṣūl al-dīn*, s. e., Istanbul, Maṭba'at al-dawla, 1928, p. 294–317. Le chapitre est intitulé *al-aṣl al-rābi' 'aṣar min uṣūl hāda al-kitāb : fi bayān aḥkām al-'ulamā' wa-al-a'imma*. Pour la liste des œuvres d'al-Baġdādī, voir *GAL* S I 666–667 (tr. ang S I 689). Contrairement à ce qu'il y est affirmé, les *Milal wa-niḥal* d'al-Baġdādī sont perdus : 'Āšir Efendi 555 (actuellement Reissultantab 555) n'est autre que les *Milal wa-niḥal* d'Ibn Ḥazm, comme l'a déjà signalé Daniel Gimaret. Voir « al-Milal wa-l-niḥal », art. cit.

⁴⁷ L'hypothèse d'une section qu'al-Baġdādī aurait remaniée et insérée dans un autre ouvrage est peu probable, étant donné le même numéro de chapitre que l'on trouve dans les *Uṣūl*. On serait tenté de supposer qu'al-Baġdādī l'a recopié en le modifiant dans son autre grand ouvrage doxographique perdu, les *Milal wa-niḥal*, qui aurait ainsi circulé sous un autre titre.

quant partout dans le texte ont été rajoutés dans les marges par Ğārullah lui-même à partir d'un autre manuscrit qui était à sa disposition⁴⁸.

Nous avons donc deux versions de *K. Uṣūl al-dīn* : celle qu'utilisait al-Šahrastānī, qui circulait sous le nom de *K. al-Tawārīḥ* et dont il ne nous reste que le quatorzième chapitre dans quatre manuscrits différents, et celle de Ğārullah, contenant la totalité du texte mais qui est en mauvais état.

La dixième section de ce quatorzième chapitre traite des théologiens (*fī tartīb a'immat al-dīn fī 'ilm al-kalām*). Al-Baġdādī y fournit sa propre historiographie du *kalām* sunnite en le définissant par sa fonction apologétique de défense de la sunna contre les hérétiques. Cela lui permet de remonter à la génération des Compagnons et de faire de 'Alī b. Abī Ṭālib le premier défenseur de la sunna face aux ḥārīġites et aux qadarites. En revendiquant pour son propre camp un lignage aussi prestigieux, al-Baġdādī dépossède les mu'tazilites de l'héritage de 'Alī, comme il le dit clairement dans le texte⁴⁹, et s'oppose implicitement aux ḥanbalites qui condamnent le *kalām* et le considèrent comme une innovation que ne pratiquaient pas les pieux Anciens.

Cette section constitue une source importante pour notre connaissance de ces milieux de théologiens traditionnistes du III^e/IX^e s. Pour al-Baġdādī, al-Šāfi'ī lui-même doit être compté parmi les théologiens et il lui attribue d'ailleurs un certain nombre de disciples versés aussi bien en droit qu'en théologie, dont al-Muḥāsibī, al-Karābīsī et Dāwūd al-Iṣfahānī que nous avons évoqués, auxquels s'ajoute le célèbre Ibn Surayġ (m. 235/849), architecte du šāfi'isme au IV^e/X^e s. (et non Ibn Šarīb comme dans l'édition d'Istanbul). De l'époque d'al-Ma'mūn, al-Baġdādī cite Ibn Kullāb, al-Makkī al-Kīnānī (m. 240/854), al-Faḍl al-Baġalī (m. 282/895) et le mystique Ğunayd (m. 298/910).

Al-Qalānīsī est mentionné juste après, parmi les théologiens gravitant autour d'al-Aš'arī. Voici, dans chacune des deux versions, le passage où al-Baġdādī fait d'al-Qalānīsī « l'imam de son temps » à l'époque d'al-Ṭaqafī avec, en bas à gauche du tableau, le passage parallèle du *Farq bayna al-firaq* :

⁴⁸ L'édition d'Istanbul ne contient aucune introduction ou notice. Signalons que les phrases insérées entre crochets et suivies de la mention ḥ sont celles que Ğārullah a rajoutées dans les marges du manuscrit. Elles se font plus rares à la fin du texte.

⁴⁹ Al-Baġdādī, *Uṣūl al-dīn*, *op. cit.*, p. 307.2–9. Cf. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-mu'tazila*, éd. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrouth, Dār al-Munṭaẓar, 1961, p. 9.

K. *al-Tawārīḥ*, quatorzième chapitre (version d'al-Šahrastānī), ms Fazil Ahmad Pasa 857 fol. 206v.

Uṣūl al-dīn Ġārullah/édition d'Istanbul, p. 309–310

ثم بعدهم شيخ النظر وامام الآفاق في الجدل والتحقيق ابو الحسين علي بن اسمعيل الأشعري الذي صار شيخنا في حلوق القدرية والجهمية والنجارية والجسمية والرافضة والخوارج وقد ملأ الدنيا كتبه واصحابه في عهده كان ابو العباس القلانسي الذي ذم المعتزلة والنجارية والله اعلم بعدد تصانيفه ولو لم يكن من اصحاب الأشعري في عصرنا الا ابو الحسن الباهلي وابو عبد الله بن مجاهد وهما اللذان اثرا تلامذة هم اليوم الشموس والافكار والائمة والابرار كالثقفي ابي بكر بن ابي الطيب وابي بكر بن محمد بن الحسين بن فورك وابي اسحق ابراهيم محمد المهراني والحسن الرازي وقبلهم ابو الحسين بن محمد وقبله شيخ الافاق في العلوم على الخصوص والعموم ابو علي الثقفي على سمت هؤلاء الذين ادركنا عصرهم درسنا وعلى منوالهم نسجنا في اصول الدين.

ثم بعدهم شيخ النظر وامام الآفاق في الجدل والتحقيق ابو الحسن علي بن اسمعيل الأشعري الذي صار شيخنا في حلوق القدرية والنجارية والجهمية والجسمية والرافضة والخوارج وقد ملأ الدنيا كتبه وما رزق احد من المتكلمين من التبوع ما قد رزق لان جميع اهل الحديث وكل من لم يتعزل من اهل الرأي على مذهبه. ومن تلامذته المشهورين ابو الحسن الباهلي وابو عبد الله بن مجاهد وهما اللذان اثرا تلامذة هم الى اليوم شمس الزمان وأئمة العصر كابي بكر محمد ابن الطيب قاضي قضاة العراق والجزيرة وفارس وكرمان وسلير حدود هذه النواحي. وابي بكر محمد بن الحسين بن فورك وابي اسحق ابراهيم ابن محمد المهراني وقبلهم ابو الحسن علي بن مهدي الطبري صاحب الفقه والكلام والاصول والادب والنحو والحديث. ومن آثاره تلميذ مثل ابي عبد الله الحسين بن محمد البزازي صاحب الجدل والتصانيف في كل باب من الكلام. وقبل هذه الطبقة شيخ العلوم [على الخصوص والعموم خ] ابو علي الثقفي وفي زمانه كان امام اهل السنة ابو العباس القلانسي الذي زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتابا. وتصانيف الثقفي ونقوضه على اهل الاهواء زائدة على مائة كتاب. وقد ادركنا منهم في عصرنا ابا عبد الله بن مجاهد ومحمد بن الطيب قاضي القضاة ومحمد بن الحسين بن فورك وابراهيم بن محمد المهراني والحسين بن محمد البزازي وعلى منوال هؤلاء الذين ادركناهم شيخنا وهو لاحياء الحق كل وعلى أعدائه غل.

Al-Farq bayna al-firaq, éd. Muḥammad 'Abd al-Ḥamīd, Le Caire, s. d., p. 364

ثم من بعدهم الإمام أبو الحسن الأشعري الذي صار شجى في حلوق القدرية. ومن تلامذته المشهورين أبو الحسن الباهلي وأبو عبد الله بن مجاهد وهما اللذان اثرا تلامذة هم إلى اليوم شمس الزمان وأئمة العصر كابي بكر محمد بن الطيب [الباقلافي] وأبي اسحق ابراهيم بن محمد الإسفراييني وابن فورك. وقبل هذه الطبقة: أبو علي الثقفي وفي زمانه كان إمام السنة أبو العباس القلانسي الذي زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتابا. وقد أدركنا منهم في عصرنا ابن مجاهد وابن الطيب وابن فورك وإبراهيم بن محمد رضي الله عن الجميع وهم القادة السادة في هذا العلم.

Dans la version Ġārullah/Istanbul, al-Baġdādī commence par mentionner al-Aš'arī (*ṭabaqa t₀*) puis deux de ses disciples (*wa-min talāmiḍatihi al-mašhūrīn*), al-Bāhīlī et Ibn Muġāhid, de la génération t₁, puis trois de leurs disciples (*wa-humā alladān athmarā*) de la génération t₂ : al-Bāqillānī, Ibn Fūrak et al-Mahrānī (qui me semble être une erreur pour al-Isfarāyīnī, comme l'atteste la version du *Farq*). Ensuite, il

remonte à nouveau à t_1 (*qabluhum*) et mentionne à nouveau un disciple direct d'al-Aš'arī, Abū al-Ḥasan 'Alī b. Maḥdī al-Ṭabarī. Ensuite, il est fait mention d'un certain Abū 'Abdallāh al-Ḥusayn b. Muḥ. al-Bazāzī (ou al-Bazzāzī) que je n'ai pas pu identifier, et cette mention est précédée de *wa-min āṭārihi tilmīdun miṭlu...* (« et parmi ses exploits, nous trouvons un disciple comme... »). Le pronom de *āṭārihi* peut tout aussi bien renvoyer à la personne qui précède, al-Ṭabarī, situant ainsi al-Bazāzī en t_2 , ou alors à al-Aš'arī lui-même qui est au centre de tout ce paragraphe, auquel cas al-Bazāzī appartiendrait à t_1 . Or juste après, al-Baḡdādī remonte encore d'une génération (*wa-qabla hādīhi al-ṭabaqa*) et mentionne Abū 'Alī al-Ṭaqafī. Ce dernier n'étant certainement pas postérieur à al-Aš'arī, la *ṭabaqa* à laquelle il est fait allusion est bien celle d'al-Aš'arī. Cela fait d'al-Bazāzī un disciple d'al-Aš'arī et un membre de t_1 , comme le confirme d'ailleurs la version d'al-Šahrastānī (voir *infra*). De même, cela signifie que le pronom dans *wa-min āṭārihi* renvoie bien à al-Aš'arī autour duquel gravitent tous ces théologiens. Enfin, c'est aux côtés d'al-Ṭaqafī que notre théologien est mentionné, et son nom est précédé de *wa-fī zamānihi*. Comme al-Ṭaqafī, il appartient donc aux yeux d'al-Baḡdādī à la même *ṭabaqa* qu'al-Aš'arī. À la fin du paragraphe, al-Ṭaqafī est brièvement évoqué à nouveau et al-Baḡdādī conclut cette section en citant parmi ces théologiens ceux qu'il a lui-même côtoyés (*wa-qad adraknā minhum fī 'aṣrinā...*).

Ce classement est corroboré par la version d'al-Šahrastānī. Al-Qalānīsī y est explicitement cité comme un contemporain d'al-Aš'arī (*fī 'ahdihi*, « durant son époque ») et comme appartenant donc indubitablement à la *ṭabaqa* t_0 . Ainsi, la mention *wa-fī zamānihi* de la version Ğārullah/Istanbul peut très bien renvoyer à al-Aš'arī et non à al-Ṭaqafī, comme c'est le cas de *wa-min āṭārihi*. Ensuite, al-Baḡdādī évoque les mêmes deux disciples d'al-Aš'arī (al-Bāhili et Ibn Muḡāhid) de t_1 , puis quatre disciples de la génération t_2 , les trois mentionnés dans la première version (avec al-Mahrānī pour al-Isfarāyīnī) auxquels vient s'ajouter al-Ḥasan al-Rāzī. Ensuite, il remonte à nouveau (*wa-qabluhum*) à t_1 et mentionne Abū al-Ḥusayn b. Muḥ., lequel est fort probablement Abū ['Abdallāh] al-Ḥusayn b. Muḥ. al-Bazāzī de la version Ğārullah/Istanbul, ce qui confirme son appartenance à t_1 . Enfin, al-Baḡdādī remonte à nouveau à t_0 (*wa-qabluhu*) et mentionne Abū 'Alī al-Ṭaqafī.

Que peut-on déduire de ces différentes versions de l'entourage aš'arien ?

Al-Qalānīsī ne fait pas partie du cercle immédiat d'al-Aš'arī et n'entretient pas avec lui des relations de maître ou de disciple. C'est un théologien sunnite de la même époque appartenant à une autre tradition, tout comme d'ailleurs al-Ṭaqafī, raison pour laquelle leur place peut varier d'une version à l'autre. L'information fournie par la version de *Uṣūl al-dīn* qu'utilisait al-Šahrastānī vient corroborer celle que l'on trouve dans le texte d'Ibn 'Asākir ainsi que l'intuition initiale de Josef van Ess. Al-Ṭaqafī d'ailleurs y est également mentionné comme un contemporain d'al-Aš'arī, contrairement à l'affirmation de Daniel Gimaret qui tient à tout prix à le placer dans la *ṭabaqa* antérieure en se fondant sur sa date de naissance qu'il estime

être en 239⁵⁰. Mais durant l'incident de Nichapour de l'an 309, on peut certes supposer qu'al-Qalānisī avait l'âge d'Abū Ḥātim al-Rāzī (né en 240) ou même, comme le dit Gimaret, celui d'Ibn Ḥuzayma (né en 223), mais il peut tout aussi bien avoir celui du šāfi'ite al-Būšanġī. Au fond, il suffit qu'il n'y ait pas de théologien sunnite d'une génération antérieure à la sienne pour qu'il s'impose comme une autorité en la matière indépendamment de son âge, puisque, de l'aveu même d'Abū Ḥātim al-Rāzī, on ne s'improvise pas théologien. Or al-Būšanġī, mort en 347, appartient à la génération d'al-Aš'arī. En 309, al-Aš'arī était sans doute déjà à Bagdad en train d'enseigner sa nouvelle doctrine.

Ce dont on peut être certain, si l'on tient compte des noms des théologiens les plus tardifs cités dans nos fragments, c'est qu'al-Qalānisī était plus jeune qu'al-Ḥayyāṭ (né aux alentours de 220) et qu'al-Ġubbā'ī (né en 235) puisqu'il intègre leurs thèses dans ses propres *maqālāt*, comme le fait d'ailleurs al-Aš'arī. Les deux doxographies me semblent donc être contemporaines l'une de l'autre. Un seul indice plaiderait en faveur d'une antériorité des *maqālāt* d'al-Qalānisī : al-Aš'arī mentionne deux concepts d'al-Ġubbā'ī concernant les actions humaines, celui d'*iktisāb*, qu'il tenait dans un premier temps de son maître al-Šaḥḥām, et celui de *tašarruf*, plus tardif, qui caractérise sa propre doctrine. Al-Qalānisī ne parle que d'*iktisāb* et n'a sans doute pas eu accès au concept de *tašarruf* lors de la rédaction de son texte. Mais nous devons tenir compte des modes de transmission de cette doctrine qui varient considérablement d'un auteur à l'autre : alors qu'al-Aš'arī avait un accès direct et privilégié aux thèses d'al-Ġubbā'ī qu'il expose dans de longs passages qui lui sont propres et ne sont tirés d'aucune doxographie, al-Qalānisī ne pouvait en avoir qu'une connaissance indirecte et livresque, n'ayant jamais fréquenté lui-même les milieux mu'tazilités. Ce seul indice est donc assez faible pour établir une quelconque antériorité du texte d'al-Qalānisī.

Antériorité doctrinale

Il reste à clarifier cette impression d'antériorité que dégage al-Qalānisī, souvent cité dans les sources comme appartenant à une « ancienne » école de théologiens sunnites et considéré par al-Šahrastānī comme le prédécesseur d'al-Aš'arī. C'est bien cette antériorité qui constitue, au fond, le point de départ de l'objection de Gimaret. Ainsi, lorsqu'al-Baġdādī expose dans ses *Uṣūl al-dīn* les différentes conceptions de la foi, il inclut notre théologien parmi les *mutaqaddimūn min mutakallimī ahl al-ḥadīṯ*⁵¹. De même, al-Nasafī et al-Ġuwaynī font de lui un « ancien » théologien sun-

⁵⁰ D. Gimaret, « Cet autre théologien sunnite », art. cit., p. 231. Signalons d'ailleurs qu'al-Ḍahabī le fait naître en 244. Voir al-Ḍahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 25 vol., éd. Šu'ayb al-Arnā'ūt, Baššār Ma'rūf et al., Beyrouth, Mu'assasat al-risāla, 1982, vol. XV, p. 281.

⁵¹ Al-Baġdādī, *Uṣūl al-dīn*, op. cit., p. 254.16–18.

nite⁵². À cela s'ajoute le fait qu'il est souvent mentionné avec Ibn Kullāb, ce qui semble rapprocher chronologiquement les deux et les éloigner d'al-Aš'arī. Mais toutes ces mentions, qui plaident aux yeux de Gimaret en faveur d'une antériorité chronologique, doivent être prises à mon avis dans un autre sens, celui d'une antériorité doctrinale, et cela à un double titre. D'une part, contrairement à al-Aš'arī, al-Qalānīsī a toujours été sunnite. Ainsi, lorsqu'al-Baġdādī le désigne comme l'imam sunnite de son temps, il se réfère sans doute à l'époque d'avant la conversion d'Abū al-Ḥasan. D'autre part, et c'est le point le plus important, al-Qalānīsī se situe doctrinalement dans la continuité des théologiens traditionnistes du début du III^e/IX^e s. et notamment d'Ibn Kullāb. Il est même le dernier représentant de ce courant « ancien », c'est-à-dire pré-aš'arite. Indépendamment de toute chronologie, c'est donc avant tout pour mieux souligner la rupture aš'arienne qu'un doxographe aussi engagé qu'al-Baġdādī place al-Qalānīsī parmi les « anciens » lorsqu'il discute de doctrines théologiques. En revanche, dans ce quatorzième chapitre où il procède par *ṭabaqāt* et non par doctrines, il l'éloigne d'Ibn Kullāb et de son entourage et le place dans celui d'al-Aš'arī, auquel il est chronologiquement apparenté. C'est cette tension entre les deux aspects chronologique et doctrinal qui est à l'origine du problème. Al-Qalānīsī n'est que le représentant tardif d'un courant de pensée qui remonte à Ibn Kullāb et qui sera supplanté par un courant plus moderne qu'inaugure son contemporain al-Aš'arī⁵³.

De toute façon, nous ne connaissons probablement jamais avec exactitude les dates d'al-Qalānīsī. Tout ce que nous savons, c'est qu'al-Baġdādī le situe dans la même *ṭabaqa* qu'al-Aš'arī. D'ailleurs, en l'absence d'une *ṭabaqa* de théologiens traditionnistes qui leur est immédiatement antérieure, la question perd un peu de son sens. Car peut-être al-Qalānīsī était-il l'aîné d'al-Aš'arī et se rapprochait-il davantage de la génération d'al-Ġubbā'ī, mais cela est en quelque sorte hors de propos : lui et al-Ġubbā'ī ne feront jamais partie de la même *ṭabaqa*, puisque les *ṭabaqāt* ne fonctionnent qu'au sein d'un groupe homogène et qu'al-Ġubbā'ī est exclu de la carte mentale d'al-Baġdādī dans cette section. En réalité, nous devons uniquement conclure de ce passage qu'il a existé au début du III^e/IX^e s. une activité théologique continue dans les milieux traditionnistes, d'abord autour d'al-Šāfi'ī puis autour d'Ibn Kullāb, et que cette activité fut interrompue pendant quelques générations. Historiquement, cette rupture est due à la réaction anti-théologique qui eut lieu sous le calife al-Mutwakkil (m. 247/861) et à l'interdiction du *kalām* en 238/852, cause selon Josef van Ess du déclin de l'école kullābite⁵⁴. Après cela, l'activité théologique des sunnites reprend autour de figures comme al-Aš'arī et al-

52 D. Gimaret, « Cet autre théologien sunnite », art. cit., p. 233.

53 Ainsi, lorsqu'Ibn Fūrak le classe parmi les *muta'ahḥirūn*, par opposition à Ibn Kullāb et al-Muḥāsibī, il pense sans doute en termes chronologiques. *Ibid.*

54 Josef van Ess, « Ibn Kullāb », *EP*², 1982, vol. XII [Supplément], p. 391–392.

Qalānīsī. Face à cette rupture, nos deux théologiens développent deux stratégies opposées, comme nous le verrons au cours de cette étude.

Sa formation

Cette rupture dans l'enseignement de la théologie sunnite pose la question de la formation d'al-Qalānīsī. Comment ce théologien en est-il venu à développer un système théologique aussi complet, traitant aussi bien de *ġalīl al-kalām* que de *daqīqihī*, et à rédiger un traité de *maqālāt* qui n'a rien à envier à celui d'al-Aš'arī, sans avoir fréquenté les milieux théologiques ? Si la question de l'origine de la théologie sunnite ne se pose pas de prime abord pour nous, c'est parce que le parcours d'al-Aš'arī nous a habitués à l'idée que celle-ci a émergé du cœur même du mu'tazilisme dont elle s'est approprié la méthode et le passé tout en renversant les thèses.

En revanche, dans le cas d'al-Qalānīsī, issu a priori de milieux étrangers voire hostiles à toute spéculation théologique, la question de sa formation se pose. S'il y a eu transmission d'un enseignement théologique sunnite au III^e/IX^e s., cela a dû avoir lieu pendant une ou deux générations, celles des disciples directs d'Ibn Kullāb cités par al-Baġdādī. Mais aucune chaîne de maîtres à disciples ne relie ces derniers à al-Qalānīsī, qui se situe, comme nous l'avons vu, dans la première *ṭabaqa* ayant repris, après une rupture de quelques générations, l'enseignement de la théologie sunnite.

Nous ne savons rien des maîtres d'al-Qalānīsī, dans aucune discipline d'ailleurs. Mais la biographie assez fournie de son contemporain Abū 'Alī al-Ṭaqafī permet d'avoir une idée de la manière dont cette génération de traditionnistes s'est initiée au *kalām*. Al-Ṭaqafī fut formé à la mystique, à la science des traditions prophétiques, ainsi qu'au droit. Selon le témoignage d'al-Ḥākīm al-Nisābūrī, « il fut le premier à introduire les sciences d'al-Šāfi'ī et les questions subtiles (*daqā'iq*) d'Ibn Surayġ au Khorasan⁵⁵. » C'est sans doute grâce au droit – tel que pratiqué par un rationaliste comme Ibn Surayġ qui s'intéressait lui-même au *kalām*⁵⁶ – qu'al-Ṭaqafī développa un goût et des compétences pour le *kalām*, comme nous l'indique cette remarque de son disciple al-Šibġī, lui-même théologien : « Nous ne connaissions ni la dialectique ni la spéculation (*al-ġadal wa-al-naẓar*) avant qu'Abū Alī al-Ṭaqafī ne nous revienne d'Irak.⁵⁷ » Dialectique et spéculation renvoient d'une part à une mé-

55 al-Dahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, op. cit., vol. XIV, p. 377.

56 Cet intérêt d'Ibn Surayġ pour le *kalām* est attesté avec ironie dans les sources mu'tazilites. 'Abd al-Ġabbār raconte qu'Ibn Surayġ et deux autres juristes (un mālikite et un ṣāhirite) se rendaient individuellement en secret (*'alā ifrād*) chez al-Ḥayyāṭ pour y étudier le *kalām*. Suit une anecdote où ce dernier, les voyant un jour arriver l'un à la suite de l'autre, les cacha successivement dans différentes pièces avant de les réunir. Voir Ibn al-Murtaḏā, *Ṭabaqāt al-mu'tazila*, op. cit., p. 296–297.

57 al-Dahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, op. cit., p. 281. Al-Šibġī, lui-même šāfi'ite, a rédigé selon al-Ḥākīm al-Nisābūrī *K. al-asmā' wa-al-šifāt*, *K. al-imān wa-al-qadar*, *Faḏl al-ḥulafā' al-arba'a*, *al-imān*,

thode intellectuelle commune aux juristes et aux théologiens qui permet donc de passer d'une discipline à l'autre et, d'autre part, à une compétence ou une disposition commune aux deux, qui diffère de celle des traditionnistes. Certes, nous ne savons rien des compétences réelles d'al-Ṭaqaḥī en théologie. D'après le récit de l'incident de Nichapour précédemment mentionné, il semblait être, ainsi que son disciple al-Šibgī, kullābite, contrairement à Ibn Ḥuzayma. Mais hormis la question du statut du Coran, qui est la question théologique par excellence de ces milieux, on ne lui connaît pas beaucoup de positions théologiques. Il semble loin d'avoir développé un système aussi complet que celui d'al-Qalānīsī et, avant lui, d'Ibn Kullāb.

Les autres théologiens traditionnistes de la même époque semblent s'être intéressés à la théologie par le biais du droit. C'est le cas d'al-Karābīsī, l'un des disciples irakiens les plus brillants d'al-Šāfi'ī, ainsi que de Dāwūd le zāhirite, lui-même issu des milieux šāfi'ites.

Cela permet de se faire une idée de la formation d'al-Qalānīsī, qui a certainement étudié les sciences du hadith ainsi que le droit, mais n'a sans doute pas fréquenté les *ḥalaqāt* de théologiens. Sa culture à ce sujet est donc livresque, ce qui rend encore plus importante la question des sources auxquelles il avait accès puisque celles-ci ne sont pas pour lui le support d'un enseignement oral comme pour al-Aš'arī mais l'unique point d'accès à tous ces débats théologiques.

Les sources de l'auteur

Présentation des sources

On trouve neuf mentions de sources dans les fragments.

1. La source la plus importante est Ibn Kullāb. Au § 7, il rapporte les opinions anthropomorphiques de l'exégète Muqātil b. Sulaymān (m. 150/767) ainsi que des deux imamites, Šayṭān al-Ṭāq (m. 180/796) et Hišām b. al-Ḥakam. La mention de l'Exilarque dans la même unité suggère qu'Ibn Kullāb fait référence à une célèbre réunion qui a eu lieu au cercle du barmécide Yaḥyā b. Ḥālīd (m. 190/805) en présence d'une foule de théologiens dont Hišām, Ḍirār b. 'Amr (m. 180/796) et Sulaymān b. Ġarīr (*fl.* fin II^e/VIII^e s.) et de dignitaires religieux dont l'Exilarque et le Grand Mobad. Il y a notamment été question d'imamat. Cet événement a certainement eu lieu avant la chute des Barmécides en 187/803⁵⁸. On pourrait supposer

al-ru'ya, *al-aḥkām* (qui connut un succès à Bagdad) et *al-imāma*. Tous ces livres (à l'exception de *K. al-aḥkām*) sont des livres de théologie. Al-Ḥākīm al-Nisābūrī, *Tārīḥ Nisābūr*, *op. cit.*, p. 115

⁵⁸ Mais peut-être aussi en 179/795, date présumée de la mort de Hišām. J. van Ess, « Ibn Kullāb et la *miḥna* », art. cit., p. 205. Voir J. van Ess, *Theology and Society*, *op. cit.*, vol. I, p. 414–415 pour les dates controversées de Hišām. L'événement est rapporté par al-Kaššī. Abū Ġa'far Al-Ṭūsī, *Iḥtiyār*

qu'Ibn Kullāb, qui rapporte l'événement et attribue à Šayṭān al-Ṭāq une thèse généralement attribuée à Hišām b. al-Ḥakam (§ 7 c), était présent à cette réunion.

Ibn Kullāb rapporte également une thèse des mu'tazilites de Basra sur la localisation de Dieu (§ 9 d). Il rapporte aussi dans la même unité un propos du murǧī'ite Dāwūd al-Ġawāribī, un contemporain de Hišām (§ 9 e), tout en remettant en cause son authenticité.

On ne connaît d'Ibn Kullāb que trois titres d'ouvrages et aucun traité doxographique⁵⁹. Mais comme nous le verrons plus loin, al-Qalānīsī connaissait de près ses écrits.

2. Ibn al-Rāwandī (m. milieu ou fin III^e/IX^e s.) est la deuxième source la plus citée de nos fragments.

Il rapporte deux propos de Hišām b. al-Ḥakam au sujet des attributs (§ 16 b et 20 c). Al-Aš'arī, ainsi qu'al-Baǧdādī et, à sa suite, al-Šahrastānī, l'utilisent également comme source au sujet du théologien imamite, auquel il a dédié, selon Ibn al-Nadīm, trois ouvrages.

De manière plus inattendue, Ibn al-Rāwandī rapporte également des propos de naǧǧārites, d'affirmationnistes (*muṭbīta*) et de certains spéculateurs traditionnistes (*qawm min nuzzār ahl al-ḥadīṯ*) au sujet de la justice divine (§ 49).

Enfin, l'unité sur la quiddité (*māhiyya*) de Dieu (§ 4) a probablement comme source Ibn al-Rāwandī, qui est le seul auteur connu à attribuer cette thèse à Burǧūt.

Nous avons ensuite trois sources doxographiques citées par les doxographes :

3. Abū 'Īsā al-Warrāq (m. fin III^e/IX^e s.), ami et maître d'Ibn al-Rāwandī, rapporte une thèse anonyme sur les attributs divins (§ 16 a). Ce théologien est l'auteur d'un influent *Maqālāt al-nās wa-iḥtilāfihim*, source importante pour les doxographes ultérieurs notamment pour ce qui est des dualistes ainsi que des chiïtes⁶⁰. D'ailleurs, la thèse qu'il rapporte dans notre texte semble se référer, par la série de doubles négations qu'elle met en jeu, à quelques disciples de Hišām b. al-Ḥakam.

4. Burǧūt (240/855 ou 241/856) rapporte une thèse anonyme au sujet de la capacité (§ 24 e). Le témoignage de cet auteur est souvent invoqué par les doxographes, lui-même ayant sans doute rédigé un *K. al-maqālāt*⁶¹.

5. Zurqān (278/891 ou 279/892), auteur d'un *K. al-maqālāt* souvent cité par al-Aš'arī, rapporte une thèse de son maître al-Nazzām (§ 29 d).

ma'rifat al-riḡāl (Riḡāl al-Kašši), Ġawād Al-Iṣfahānī, Qum, Mu'assasat al-našr al-islāmī, 1427 [2006], p. 222–225.

⁵⁹ *K. al-Šifāt*, *K. Ḥalq al-af'āl*, *K. al-Radd 'alā al-mu'tazila*.

⁶⁰ Voir Samuel Miklos Stern, « Abu 'Īsā al-Warrāq », *EF*, 1954, vol. I, p. 133–134.

⁶¹ Daniel Gimaret, « Sur quelques hypothèses anciennes de W. Montgomery Watt », *Studia Islamica*, 1976, n° 44, p. 12. Sur le personnage voir J. van Ess, *Theology and Society*, *op. cit.*, vol. IV, p. 184–188.

Enfin, quatre autres sources plus rares sont mentionnées :

6. Al-Ḥayyāṭ rapporte une thèse de Hišām b. Sālim al-Ġawālīqī sur la capacité (§ 24 *h*) que l'on retrouve telle quelle, mais anonymisée (*ḥukiya 'an Hišām b. Sālim...*) chez al-Aš'arī (*Maq* 43.10).

7. Al-Muḥāsibī rapporte une thèse des ḡahmites (§ 39 *c*) dont je n'ai pas trouvé de traces ailleurs.

8. Al-'Aṭawī (désigné dans le texte par son *nasab* Ibn 'Abd al-Raḥmān) rapporte une thèse d'al-Naḡḡār sur la parole divine (§ 41 *c*). Ce théologien et poète peu connu faisait en effet partie du cercle d'al-Naḡḡār⁶². Il n'est jamais cité comme source dans les autres doxographies.

9. Enfin, Aḥmad b. al-Ḥasan b. Aḥī Zurqān, neveu de Zurqān, rapporte une thèse de Muqātil b. Sulaymān (§ 28), probablement extraite de son traité de *maqālāt* perdu qu'al-Mas'ūdī considère dans son *Tanbīh* comme l'un des plus influents de son époque⁶³.

En plus de ces sources, on trouve deux mentions d'ouvrages d'al-Nazzām : *K. al-Tawḥīd* (§ 9 *f*) mentionné par Ibn al-Nadīm ainsi que par al-Ḥayyāṭ dans l'*Intiṣār*, et *K. al-ḥikāya al-mašhūra 'anhu* (§ 29 *e*) titre à vrai dire inhabituel et que l'on pourrait rendre par *Livre rapportant ses propos célèbres*, à moins qu'il ne s'agisse d'une périphrase dont le sens m'échappe.

Signalons enfin qu'aux § 24 et 25 consacrés à la capacité, un certain nombre de thèses ne sont pas attestées dans les doxographies habituelles que j'ai consultées. On les trouve toutes dans la même section de *Ḥaqā'iq al-ma'rifa fī 'ilm al-kalām* de l'auteur zaydite Aḥmad b. Sulaymān (566/1171)⁶⁴. Cela est le signe d'une source commune aux deux auteurs et qui n'aurait pas circulé dans tous les milieux.

Analyse des sources

Daniel Gimaret a déjà signalé l'éclectisme de la doctrine théologique d'al-Qalānisī. Celle-ci allie des thèses typiquement sunnites en matière d'attributs divins avec un rationalisme éthique très proche de celui des mu'tazilites. Ce contraste le rapproche d'al-Māturīdī (m. 333/944) et de certains théologiens ḥanafites, avec lesquels il partage par ailleurs certaines autres thèses, comme l'existence de « natures », l'indifférence de la capacité ou la distinction au sein de la vision béatifique entre *ru'ya* et *idrāk*. Mais cela ne fait pas de lui un māturīdite pour autant, car ce sont les

⁶² J. van Ess, *Theology and Society*, *op. cit.*, vol. IV, p. 188–191.

⁶³ J. van Ess, *Theology and Society*, *op. cit.*, vol. IV, p. 138 réunit en un paragraphe le peu qui nous reste de ce théologien. Je remercie Marwan Rashed de m'avoir aidé à retrouver le nom de ce théologien dans ce paragraphe particulièrement indéchiffrable du manuscrit.

⁶⁴ Aḥmad b. Sulaymān, *Ḥaqā'iq al-ma'rifa fī 'ilm al-kalām*, éd. Ḥasan al-Yūsufī, Sanaa, 2003, p. 219–220. Voir à son sujet *GAL S I 699* (tr. ang. S I 723).

aš'arites comme Ibn Fūrak et al-Baġdādī et non les māturīdites comme al-Nasafī ou al-Şaffār (m. 534/1139) qui revendiquent son héritage⁶⁵. Cependant, au sein de cette tradition, al-Qalānisī était un homme à part, tout aussi différent d'al-Aš'arī que d'Ibn Kullāb. Et malgré sa présence presque systématique aux côtés de ce dernier dans les sources ultérieures, Gimaret refuse de le considérer comme un simple disciple de son aîné et insiste sur l'originalité de son système théologique.

L'examen des sources et des fragments doxographiques confirme la pleine appartenance d'al-Qalānisī à la tradition théologique irakienne du centre de l'empire. Son accès à des doxographies répandues et fréquemment citées comme celles d'Abū 'Īsā al-Warrāq, de Zurqān et de Burgūt lui a permis d'acquérir une culture théologique solide que reflète le foisonnement des doctrines et des auteurs dans ces quelques cinquante unités doxographiques qui nous sont parvenues : tout comme al-Aš'arī dans ses *maqālāt*, al-Qalānisī rapporte des débats qui s'étendent sur plus d'un siècle, de la fin du I^e s. (les théologiens imamites autour de Hišām b. al-Ḥakam) jusqu'à sa propre époque, et connaît de près les différences entre les théologiens mu'tazilites, dont il cite à la fois les auteurs les plus célèbres comme al-Nazzām et d'autres, mineurs, comme Şāliḥ Qubba. La complexité et l'épaisseur des questions abordées le rapprochent indubitablement plus de cette tradition du centre que de celle des provinces orientales, théologiquement plus pauvre à la même époque⁶⁶. Les lieux parallèles avec les *maqālāt* d'al-Aš'arī que l'on trouvera en note de notre traduction suffisent à montrer ce rapprochement. D'ailleurs, cette appartenance est confirmée par Ibn Taymiyya, qui compte al-Qalānisī (avec al-Aš'arī, al-Ṭabarī et al-Bāqillānī) dans la branche irakienne des « gens de l'affirmation » disciples d'Ibn Kullāb et soutient qu'ils sont plus proches de la sunna et d'Ibn Ḥanbal que les kullābites du Khorasan⁶⁷.

Cela dit, comme le montrent les autres sources, notamment Ibn al-Rāwandī et le naġġārite al-'Aṭawī, al-Qalānisī s'inscrit malgré tout dans une certaine tradition orientale qui est celle d'al-Māturīdī, ce qui le démarque de la culture du centre et confère à son système toute son originalité.

La réception orientale d'Ibn al-Rāwandī

Ibn al-Rāwandī, originaire du Khorasan, s'installe à Bagdad à un certain moment de sa carrière. Après avoir fréquenté les milieux mu'tazilites de la capitale, il s'oppose à son contemporain al-Ġāḥiẓ et dénonce les mu'tazilites dans *Faḍīḥat al-mu'tazila*, suscitant les critiques acerbes d'al-Ḥayyāṭ et d'al-Ġubbā'ī qui lui valurent cette

65 D. Gimaret, « Cet autre théologien sunnite », art. cit., p. 260–261.

66 Voir à ce sujet les remarques de Ulrich Rudolph sur le contexte théologique d'al-Māturīdī en comparaison avec celui d'al-Aš'arī, dans Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī and the Development of Sunni Theology in Samarqand*, traduit par Rodrigo Adem, Leyde/Boston, Brill, 2015, p. 81–121.

67 Ibn Taymiyya, *Dar' ta'arūḍ al-'aql wa-al-naql*, op. cit., vol. I, p. 270.

image sulfureuse et scandaleuse que l'on retrouve jusque dans les *maqālāt* d'al-Aš'arī (*Maq* 64.2 ; 572.6–15)⁶⁸. Qu'un tel personnage puisse constituer pour al-Qalānīsī une source pour des thèses soutenues par les théologiens traditionnistes est donc assez significatif, et cela à double titre.

D'abord, il s'agit de la seule source des fragments qui désigne collectivement ces individus isolés issus des milieux traditionnistes. Ibn al-Rāwandī est donc en cela un précurseur d'al-Qalānīsī qui poursuit et systématise l'usage du syntagme « théologiens traditionnistes ». Le parcours atypique d'Ibn al-Rāwandī l'amena à se rapprocher au cours de sa carrière des traditionnistes et de soutenir leurs positions concernant l'autorité du hadīth et des informations transmises par *tawātur*⁶⁹. À ce titre, le recours d'al-Qalānīsī à ce théologien extérieur à sa propre tradition afin d'établir des propos tenus par les théologiens traditionnistes s'expliquerait par la rupture dans la transmission de la théologie sunnite que nous avons évoquée.

En second lieu, la figure d'Ibn al-Rāwandī dans les fragments est à l'opposé de l'image négative qui nous est transmise par *K. al-Intiṣār* d'al-Ḥayyāṭ. Elle correspond plutôt à celle qu'avait ce théologien dans les provinces orientales où il se serait fait une réputation avant de rejoindre la capitale⁷⁰. Ainsi, al-Māturīdī reprend ses arguments en faveur de la prophétie, et cela *contre* Abū 'Īsā al-Warrāq alors que ces deux théologiens sont généralement associés l'un à l'autre⁷¹.

Dans nos fragments, il est souvent cité aux côtés des traditionnistes et de leurs théologiens. Al-Qalānīsī est donc tributaire de cette réception orientale du théologien. Ibn al-Rāwandī s'oppose à l'instar des traditionnistes à l'antériorité de la capacité à l'acte (§ 24 *a*) et soutient la thèse très particulière de l'indifférence de la capacité aux deux contraires (son caractère substituable, *'alā al-badal*), notamment soutenue par Abū Ḥanīfa (§ 26 *a*) ainsi que par al-Qalānīsī lui-même⁷². Mais c'est surtout au sujet de la parole divine que l'on peut établir des rapprochements entre lui et Ibn Kullāb, comme cela apparaît aux § 33 *a*, 38 *a*, 39 *b* et 41 *a*. Comme ce dernier, il distinguait la parole divine (qu'il associait au vouloir-dire) des lettres qui l'indiquent, et se positionnait donc dans cet espace intermédiaire entre mu'tazilisme et traditionnisme ḥanbalite. Cependant, si l'on en croit al-Aš'arī (*Maq* 589.10–11), Ibn al-Rāwandī concevait le Coran comme un *ma'nā* et un '*ayn* créé par

⁶⁸ Sur sa biographie, voir Josef van Ess, « Ebn Rāwandī, Abu'l-Ḥosayn Aḥmad », *Encyclopædia Iranica* [publication en ligne en 1997, mis à jour en 2011], ainsi que Id., *Theology and Society*, *op. cit.*, vol. IV, p. 333 sq.

⁶⁹ J. van Ess, *Theology and Society*, *op. cit.*, vol. IV, p. 345.

⁷⁰ J. van Ess, *Theology and Society*, *op. cit.*, vol. IV, p. 335.

⁷¹ U. Rudolph, *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*, *op. cit.*, p. 160–162.

⁷² D. Gimaret, « Cet autre théologien sunnite », *art. cit.*, p. 255.

Dieu, et donc à ce titre comme non éternel⁷³. Cette dernière thèse est singulièrement absente de notre texte (voir § 34).

Les nağğārites dans les provinces orientales

Une autre caractéristique de la culture théologique d'al-Qalānisī se manifeste par la place qu'il accorde à al-Nağğār et aux nağğārites dans sa doxographie. Cela s'explique par la forte présence des nağğārites à Rayy et dans les provinces orientales depuis la fin du règne d'al-Ma'mūn et cela jusqu'à l'époque d'al-Bağdādī qui signale encore leur présence dans ces régions⁷⁴. De même, selon le géographe al-Muqaddasī, la population de Rayy au IV^e/X^e s. était majoritairement nağğārite⁷⁵.

Ainsi, Abū 'Abd al-Raḥmān Muḥ. b. 'Abd al-Raḥmān al-'Aṭawī, disciple mineur d'al-Nağğār et qu'aucun autre doxographe ne semble citer, constitue une source pour al-Qalānisī. Plus généralement, al-Nağğār est le deuxième théologien le plus cité après Ibn Kullāb et, avec ses disciples, il est présent dans plus de la moitié des unités doxographiques. Bien qu'al-Qalānisī distingue les mu'tazilites des nağğārites, ces deux mouvements sont souvent associés l'un à l'autre dans les fragments, suivant une autre particularité régionale de Rayy selon al-Šahrastānī⁷⁶.

De plus, l'un des rares indices d'énonciation du texte concerne les nağğārites. On le trouve au § 49 c, unité dont la source n'est autre qu'Ibn al-Rāwandī. Ce dernier attribue aux nağğārites ainsi qu'aux théologiens traditionnistes la thèse selon laquelle Dieu ne nuit à personne dans les choses de la religion, et l'oppose à celle des affirmationnistes selon qui Dieu nuit à ses ennemis. À la suite de quoi le doxographe ajoute : « Je pense que, de nos jours, la majorité des nağğārites sont de cet avis » (*wa-aḥṣabu anna ġumhūra al-nağğāriyya al-yawm yaqūlu bi-dālika*). Compte tenu de la particularité théologique de Rayy, cette phrase a de très fortes chances d'être un témoignage personnel – et donc, à ce titre, un véritable indice d'énonciation – plutôt qu'une simple information tirée d'une source, d'autant plus qu'elle rectifie le propos d'Ibn al-Rāwandī qui attribue à cette école la position inverse. Al-Qalānisī avait donc une connaissance de première main et sans doute vivante des positions de l'école nağğārite. Ainsi, la thèse anonyme au § 34 d, attribuée à « certains qui ne comprennent même pas ce qu'ils disent et qui veulent induire les ignorants en erreur » trahit par sa formulation un témoignage vivant et non livresque : elle se réfère

⁷³ Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, Paris, Les Editions du Cerf, 2007, p. 205.

⁷⁴ Al-Bağdādī, *Uṣūl al-dīn*, *op. cit.*, p. 334.2–3.

⁷⁵ Al-Muqaddasī, *Aḥṣan al-taqāsīm fī ma'rīfat al-aqālīm*, Leyde, Brill, 1906, p. 395. Cf. J. van Ess, *Theology and Society*, *op. cit.*, vol. II, p. 716 et vol. IV, p. 183–184. Voir aussi Shahrastani, *Livre des religions*, *op. cit.*, p. 298 nt. 2. Sur l'importance d'al-Nağğār pour al-Māturīdī, voir U. Rudolph, *Al-Māturīdī and the Development of Sunni Theology in Samarqand*, *op. cit.*, p. 163–166.

⁷⁶ Shahrastani, *Livre des religions*, *op. cit.*, p. 298.

sans doute aux za‘farāniyya, sous branche nağğārite fortement présente à Rayy⁷⁷. De même, on trouve aux § 36 et 37 des positions nağğārites concernant la parole divine que l’on ne trouve nulle part ailleurs et qui proviennent de sources auxquelles notre doxographe semble avoir un accès privilégié.

En somme, la culture théologique d’al-Qalānīsī reflète assez bien l’éclectisme de sa pensée et la position singulière qu’il occupe sur l’échiquier théologique sunnite entre les deux grands systèmes que sont l’aš‘arisme et le māturīdisme. Cependant, la source la plus importante qui le distingue du reste des théologiens de sa génération et définit en propre son projet intellectuel reste Ibn Kullāb et son entourage traditionniste, auquel nous consacrerons le reste de l’étude.

77 *Ibid.*

Les doctrines : Ibn Kullāb et les traditionnistes

D'un point de vue doctrinal, le principal apport de ce texte réside dans l'éclairage qu'il nous fournit sur un ensemble de débats théologiques qui se sont déroulés au III^e/IX^e s. dans des milieux traditionnistes souvent dépeints comme hostiles ou indifférents aux grandes questions du *kalām*. En suivant le découpage du doxographe, nous pouvons répartir ces milieux en trois groupes que j'aborderai tour à tour dans ce chapitre : le groupe des traditionnistes, dont je comparerai les thèses avec celles que leur prêtre al-Aš'arī dans ses *maqālāt* ; celui des théologiens traditionnistes, expression dont nous trouvons ici la première attestation et qui est absente des doxographies de la même époque ; et enfin, celui d'Ibn Kullāb et de ses disciples, pilier central de la doxographie. L'exposé des doctrines permettra dans un second temps d'émettre quelques hypothèses sur la circulation des textes théologiques traditionnistes à cette époque, sur les sources d'al-Aš'arī à ce sujet et, en dernier lieu, sur les deux projets doxographiques d'al-Qalānisī et d'al-Aš'arī.

Les traditionnistes

Les traditionnistes apparaissent généralement comme se tenant à l'écart des grands débats théologiques des premiers siècles de l'Islam auxquels ils ont beaucoup moins contribué que les théologiens professionnels. Cela est particulièrement vrai des traditionnistes bagdadiens regroupés autour d'Ibn Ḥanbal, lequel affichait une hostilité explicite vis-à-vis du *kalām*, alors que l'attitude globale de ces milieux était plus variée. L'anecdote d'al-Būšanḡī rapportée plus haut met en scène un traditionniste de l'acabit d'Abū Ḥātīm al-Rāzī qui refuse de se prononcer sur un sujet qu'il ignore et blâme Ibn Ḥuzayma de l'avoir fait, non par hostilité de principe à ces débats mais en raison d'une indifférence ou d'une incompétence envers une discipline qui a sa propre méthodologie.

Il est difficile de savoir à qui notre texte fait référence lorsqu'il est question des traditionnistes, puisqu'aucun nom propre n'est mentionné. Encore plus que les autres écoles théologiques, leur répartition géographique et leurs prises de positions politiques étaient diverses, comme l'attestent les *maqālāt* de Ḡa'far b. Ḥarb, seule doxographie à nous fournir des informations historiques précises sur les différences régionales des traditionnistes concernant la question de l'imamat entre les écoles de Koufa, de Basra et de Bagdad (ces derniers se caractérisant par une position radicale contre l'imamat de 'Alī b. Abī Ṭālib)⁷⁸. Cependant, mis à part ce texte, les tradition-

⁷⁸ J. van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie*, *op. cit.*, p. 65–67. Le nom d'Ibn Ḥanbal figure parmi les traditionnistes de Bagdad qui rejettent l'imamat de 'Alī, mais sa position définitive con-

nistes apparaissent dans les sources théologiques et notamment dans les *maqālāt* d'al-Aš'arī comme un groupe homogène et anonyme. Passons en revue les doctrines théologiques que ce dernier leur attribue afin de mieux mesurer le changement de perspective que permettent d'opérer nos fragments.

Les traditionnistes dans *Maqālāt al-islāmiyyīn* d'al-Aš'arī

Structure du texte d'al-Aš'arī

Les *maqālāt* d'al-Aš'arī se divisent en trois parties : la première, qui s'étend jusqu'à la page 300 de l'édition de Ritter, expose les doctrines suivant une liste de dix groupes annoncés en début d'ouvrage (*Maq* 5.5–6)⁷⁹. Mais la longue section sur les mu'tazilites (*Maq* 155–278), classée par unités de divergence, est interrompue à deux reprises : une première fois par une section traitant des attributs divins et contenant un exposé détaillé des positions d'Ibn Kullāb (*Maq* 169–170), qui possède par ailleurs deux autres sections assez longues (*Maq* 298–299 sur l'ensemble de ses doctrines et *Maq* 584–585 sur sa conception de la parole divine) ; et une seconde fois par une section sur le corporalisme contenant essentiellement des thèses non-mu'tazilites. C'est dans cette première partie des *maqālāt* consacrée aux « questions claires » (*ḡalīl al-kalām*) (*Maq* 300.ult.) que se trouve le fameux credo de *ahl al-ḥadīṭ* (*Maq* 290–297) qui se termine par une adhésion explicite d'al-Aš'arī à leurs thèses (*Maq* 297.7–9).

La deuxième partie, jusqu'à la page 482, est consacrée aux « questions subtiles » (*daqīq al-kalām*), comme l'indique sa rubrique initiale. Cette partie procède exclusivement par *maqālāt* et elle est presque entièrement consacrée aux mu'tazilites, qui monopolisaient le champ des « questions subtiles ». La troisième et dernière partie, à partir de la page 483, commence par une eulogie marquant une césure avec les deux précédentes et reprend souvent des éléments exposés auparavant. Elle se caractérise par un ton critique et virulent vis-à-vis des mu'tazilites.

Compte tenu de sa structure complexe, la datation du texte a fait l'objet d'un débat longuement exposé par James Weaver dans un récent article où le lecteur trouvera toutes les références⁸⁰. En résumé, pour Makdisi, la présence de la profession de foi de *ahl al-ḥadīṭ* dans la première partie de l'œuvre est la preuve que celle-ci, contrairement au reste du texte, est postérieure à la conversion d'al-Aš'arī. Allard pense au contraire que cette partie est antérieure à sa conversion, car *ahl al-ḥadīṭ* y

siste à admettre l'imamat des quatre premiers califes. Pour une présentation des positions politiques d'Ibn Ḥanbal voir C. Melchert, *Ahmad ibn Hanbal, op. cit.*, p. 93–96.

⁷⁹ Pour une présentation de ce découpage en comparaison avec les autres doxographies de la même période, voir Henri Laoust, « L'hérésiographie musulmane sous les Abbassides », *Cahiers de civilisation médiévale*, 1967, n° 38, p. 162–166.

⁸⁰ J. Weaver, « A Footnote », art. cit.

sont mentionnés à un certain moment au nombre des corporalistes. Seule la troisième partie est selon lui postérieure à la conversion, en raison de sa teneur antimu'tazilite qui tranche avec la neutralité des parties précédentes. La souscription d'al-Aš'arī au credo des traditionnistes serait, selon cette hypothèse, un simple ajout ultérieur de l'auteur. Richard Frank, qui souscrit à la thèse d'Allard, est le seul à ne pas voir de véritable césure au niveau de la page 482 : la première partie est antérieure à la conversion et tout le reste y est postérieur. Enfin, Josef van Ess reprend à nouveaux frais le problème et place la seule césure du texte au niveau de la page 482, qui inaugure une annexe au livre principal, lequel est composé de deux parties. Concernant la datation, le tout a été rédigé selon van Ess après la conversion d'al-Aš'arī sur la base d'un matériau antérieur qu'il a retravaillé. Les deux premières parties du livre rassemblent des informations objectives destinées à l'enseignement et la transmission du savoir, tandis que l'annexe remplit une fonction spécifique, orientée vers la joute dialectique, d'où son ton critique.

Maintenant que nous disposons de la totalité des *maqālāt* d'al-Balḥī, rédigées par un mu'tazilite de la même époque et ayant de plus servi de source à al-Aš'arī, nous pouvons affirmer sans hésitation que ce dernier a écrit et retravaillé l'ensemble du texte après sa conversion. En effet, l'absence de remarques péjoratives sur *ahl al-ḥadīth* (indépendamment même de sa souscription à leur profession de foi) tranche avec le ton méprisant d'al-Balḥī qui les présente comme « idolâtrant les traditions prophétiques (*yatadayyanūna bihi*) »⁸¹. Cela nous rappelle combien cette neutralité, dans un genre aussi étroitement associé au *kalām* mu'tazilite, est en soi un choix engagé et militant de la part d'al-Aš'arī. De même, l'absence d'un groupe spécifiquement kullābite dans la division des sectes d'al-Balḥī, pour qui tous les traditionnistes appartiennent au même groupe, révèle en creux que le découpage d'al-Aš'arī n'allait pas de soi et que l'insertion d'un théologien sunnite distinct des traditionnistes à la tête de l'un des dix groupes de la communauté est un choix délibéré de sa part qui vise à étendre la méthode dialectique du *kalām* à des milieux qui en sont exclus dans une optique mu'tazilite. Il en va de même pour la masse (*al-āmma*), associée par al-Aš'arī aux traditionnistes dans son énumération initiale des sectes en *Maq* 5.5–6 (mais il n'en sera plus question plus tard). Cette proximité entre les deux groupes correspond certes à la réalité sociologique des ḥanbalites de Bagdad, très actifs dans les milieux populaires à travers leur discours anti-théologique, et l'on pourrait croire à première vue que cette association de la masse aux traditionnistes relève d'un réflexe mu'tazilite élitiste. Cependant, al-Balḥī, qui fait de la *āmma* l'un des six groupes de musulmans, leur consacre un court passage favorable où il leur attribue les bases de la pensée mu'tazilite, c'est-à-dire l'unicité, la justice et l'optimum divin, dont ils doivent se contenter en raison de leurs occupations commerciales et des nécessités vitales qui les empêchent de se consacrer aux

⁸¹ Al-Balḥī, *K. al-maqālāt*, *op. cit.*, p. 203.19–20.

questions subtiles de la théologie⁸². Cela nous rappelle à quel point, en tant que gardiens de la foi, tous ces théologiens avaient en fin de compte besoin d'une forme d'approbation de la part du peuple auquel était destiné au moins une partie de leur discours, et que le geste d'al-Aš'arī n'a donc rien de mu'tazilite et s'inscrit bien au contraire dans une stratégie de défense des traditionnistes.

Une comparaison détaillée de ces deux doxographies dépasserait le cadre de cette étude, mais nous pouvons d'ores et déjà affirmer que le traitement qu'al-Aš'arī réserve aux traditionnistes ressemble plus à celui d'al-Qalānisī, malgré les différences qui les séparent, qu'à celui d'al-Balḥī qui reste un modèle d'une doxographie pleinement mu'tazilite.

Ahl al-ḥadīṭ dans les *maqālāt* d'al-Aš'arī

Ahl al-ḥadīṭ apparaissent dans les trois parties des *maqālāt* d'al-Aš'arī.

Dans la première partie, ils figurent parmi les dix groupes de la communauté islamique, mentionnés aux côtés de la *'amma* (*al-'amma wa-ahl al-ḥadīṭ* ; *Maq* 5.5–6). Al-Aš'arī leur consacre une longue section (*Maq* 290–297). On y trouve principalement leurs positions concernant Dieu, Son assise sur le Trône et Ses noms (*Maq* 290), Sa Justice (*Maq* 292), Sa Parole et la vision béatifique (*Idem*), l'intercession du Prophète, la définition de la foi (*Maq* 293), l'imamat (*Maq* 294), le Jugement dernier et l'attitude face à un gouvernement injuste (*Maq* 295), la question de la vie, des délais et de la souffrance des enfants (*Maq* 296). À la fin de cette section, al-Aš'arī exprime sa pleine adhésion à ces thèses :

Voici l'ensemble de ce qu'ils enjoignent [à croire], de ce qu'ils emploient [pour arriver à cette fin] (*wa-yasta'milūnahu*) et de ce qu'ils considèrent [comme vrai]. Nous adhérons pleinement à tout ce qui vient d'être mentionné. Dieu est le seul Guide... (*Maq* 297.7–9)

Richard Frank a analysé cette section afin de montrer qu'al-Aš'arī s'est toujours démarqué des ḥanbalites et qu'il est resté un théologien à part entière. Cette section n'assimile pas selon lui traditionnistes et ḥanbalites mais présente plutôt une version plus inclusive et modérée de la théologie des *ahl al-ḥadīṭ*, celle que représentent des figures comme al-Ṭabarī, al-Buḥārī ou Ibn Qutayba (m. 276/889). On n'y trouve pas, par exemple, une condamnation du *kalām* ou du *qiyās* à la manière d'al-Barbahārī, mais seulement du *ḡadal* inutile (*Maq* 294.4–6). De même, la thèse de la prononciation incréée du Coran, qui représente une tendance radicale du ḥanba-

⁸² Al-Balḥī, *K. al-maqālāt*, *op. cit.*, p. 83.2 et 203.5–12.

lisme, est remplacée par la thèse de l'incrédation du Coran qui fait l'unanimité parmi les traditionnistes (*Maq* 292.9–11)⁸³.

Ahl al-ḥadīṭ sont également évoqués dans la première partie des *maqālāt* au sujet des noms de Dieu (*Maq* 172.6, repris de la profession de foi énoncée en *Maq* 293.15) et de l'anthropomorphisme (en *Maq* 211.2 où leurs positions sont majoritairement constituées de versets coraniques établissant que Dieu est assis sur le Trône, qu'Il est Lumière, qu'Il possède un visage, des mains, des yeux, et qu'Il viendra le jour du Jugement, et en *Maq* 217.12 au sujet du *bilā kayf*).

Dans la deuxième partie du livre, ils sont mentionnés à deux reprises : une première fois (de manière assez inattendue) au sujet de la vision (*Maq* 434.3–5) et une deuxième fois au sujet de la question dite « de l'épée », c'est-à-dire de la rébellion face à un pouvoir injuste où ils expriment une position légitimiste (*Maq* 452.2, repris du credo en *Maq* 295.13) qui rejoint leurs positions générales concernant l'imamat.

Dans la troisième partie du livre, celle orientée vers la joute dialectique, al-Aṣ'arī mentionne uniquement une thèse de « certains » (*qawm*) traditionnistes selon qui la *prononciation* du Coran est incréée, et cela contre les *lafziyya* et les « hésitateurs » (*Maq* 602.9–13). Il s'agit clairement de la thèse ḥanbalite de l'éternité de la prononciation du Coran.

Les traditionnistes dans les *maqālāt* d'al-Qalānisī

La situation est bien différente dans nos fragments. La position des traditionnistes est présentée aux côtés des autres groupes dans vingt-quatre des cinquante-deux unités qui nous restent. À titre de comparaison, les mu'tazilites apparaissent dans trente-et-une unités. Proportionnellement, la présence des traditionnistes est donc sans commune mesure avec ce que l'on trouve dans la doxographie d'al-Aṣ'arī.

Les traditionnistes apparaissent dans trois grandes sections du texte. Leurs positions sont toujours présentées en début de chaque unité doxographique.

Premièrement : de la nature divine. Ils sont mentionnés avec *ahl a-ra'y* dans quatre unités, où leurs positions s'alignent sur celle d'un bloc majoritaire. Au § 2 *a*, ils affirment que Dieu est le seul créateur de ce qui se trouve dans le monde, contre les différentes théories mu'tazilites à ce sujet. Au § 3 *a*, ils soutiennent avec la majorité et contre Abū al-Huḍayl, que Dieu diffère de Sa créature ; au § 5 *a*, qu'Il ne ressemble pas à Ses créatures, contre les corporalistes et certains théologiens (*ahl al-naẓar*) ; au § 7 *a*, dans l'unité rapportée par Ibn Kullāb (voir *supra*), qu'Il n'est pas

⁸³ R. Frank, « Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'arī », art. cit., p. 181. D'après al-Ḍahabī, cette section est inspirée du credo du traditionniste basrien al-Sāḡī (307/920). Al-Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, op. cit., p. 709. Cf. J. van Ess, *Der Eine und das Andere*, op. cit., p. 469–470.

un corps, et cela contre Hišām b. al-Ḥakam et d'autres théologiens anthropomorphistes.

Deuxièmement : de la vision béatifique. On les trouve ensuite dans le bloc relatif à la vision béatifique (§ 10 à 15) et, avant cela, aux § 8 et 9.

Au § 8 *b*, ils se distinguent de la majorité qui soutient que Dieu est une lumière différente des autres lumières par une nuance au sujet de la nature même de cette lumière : « on ne sait pas s'Il est rayon (*šū'ā'*) ni s'Il est lueur (*ḍaw'*). » Malgré sa forme agnostique, cette thèse reflète un engagement dans une réflexion absente de ce que l'on trouve à ce sujet chez al-Aš'arī, selon qui les traditionnistes affirment simplement « qu'Il est Lumière conformément à Sa parole : 'Dieu est la lumière des cieux et de la terre' [*Cor. XXIV, 35*] ».

Leur position au § 9 concernant la localisation de Dieu sera abordée en détail dans la section consacrée à Ibn Kullāb.

Quant à la question de la vision béatifique, elle occupe six unités (§ 10 à 15). Les mu'tazilites (ainsi que les naḡḡārites) qui nient toute possibilité de vision béatifique sont exclus dès le § 10. Les traditionnistes affirment avec Ibn Kullāb et Hišām que Dieu peut parler à ceux qui Le regardent au moment de la vision (§ 12 *a*), et cela contre al-Makkī al-Kīnānī selon qui Dieu ne parle pas à ceux qui le regardent ; avec Ibn Kullāb, que cet acte est acquis et non contraint de la part de l'homme (§ 14 *a*), et enfin, que l'on ne sait que Dieu est éternel qu'en Le regardant (§ 15 *a*). Al-Qalānīsī intercale également dans les deux unités restantes de cette section les positions des « théologiens traditionnistes » : contre Hišām, que Dieu n'est pas vu dans un lieu (Ibn Kullāb soutient à ce sujet une position intermédiaire), et avec Ibn Kullāb et toujours contre al-Kīnānī, qu'il est possible de voir Dieu ici-bas s'il raffermit le regard des hommes (§ 13 *a*). Cette dernière thèse, attribuée ici aux *nuzzār ahl al-ḥadīṯ*, est typique d'al-Qalānīsī selon qui, si Dieu est invisible aux créatures, c'est en raison d'une faiblesse (*ḍu'f*) de leur vue⁸⁴.

Troisièmement : de la parole divine. C'est dans ce très long bloc (§ 33 à § 43) que les traditionnistes sont les plus présents et cela reflète l'intérêt de ces milieux pour la question de la création du Coran. Ils partagent avec Ibn Kullāb un certain nombre de thèses concernant essentiellement le caractère incréé et non adventice de la parole divine qu'ils définissent comme un attribut « ni autre que Dieu ni différent de Lui » (§ 34 *a*) qui subsiste en Dieu (§ 38 *a*). La parole divine est audible en elle-même (§ 39 *a*, mais le théologien a soutenu également la thèse contraire) et elle n'est pas prononçable mais seulement récitable et lisible (§ 42 *a* contre al-Karābīsī et Dāwūd). Mais au-delà de ces thèses qui rappellent fortement les débats tels qu'ils nous ont été transmis, le doxographe leur attribue aussi des positions similaires à Ibn Kullāb concernant l'ontologie de cette parole (§ 33 *a*) et surtout la thèse typiquement kullābite, et que reprendra al-Qalānīsī, d'une parole qui n'est en soi ni ordre ni dé-

⁸⁴ Voir D. Gimaret, « Cet autre théologien sunnite », art. cit., p. 252-253.

fense ni information (§ 40). En revanche, ils s'opposent à deux reprises à Ibn Kullāb. Au § 41, dans le débat qui oppose les kullābites (ainsi que Mu'ammār, Ibn al-Rāwandī et Abū 'Īsā al-Warrāq) à certains mu'tazilites, nağğārites et ġahmites, les uns soutenant que la parole de Dieu n'est pas composée de lettres et les autres qu'elle l'est, les traditionnistes affirment qu'elle est audible, lisible, scriptible, tout en s'abstenant de dire si elle est composée ou non de lettres (§ 41 e). De même, ils nient au § 43 a la thèse de la « citation » de la parole de Dieu qu'Ibn Kullāb soutient avec certains autres théologiens (voir *infra*). Enfin, ils sont mentionnés sans Ibn Kullāb aux § 36 a et § 37 a où ils s'opposent aux mu'tazilites, nağğārites ainsi qu'à Dāwūd en affirmant que la parole de Dieu n'est pas une langue (*laysa bi-luġa*) – question que je n'ai trouvée nulle part formulée de cette manière – et qu'elle ne peut se différencier (*lā yağūzu 'alayhi al-taġāyur*). Cette dernière thèse est attribuée par al-Aš'arī à Ibn Kullāb lui-même (*Maq* 584.12–14). Comme nous le verrons plus bas, cela est un signe qu'al-Aš'arī n'avait pas accès à l'œuvre d'Ibn Kullāb mais à une compilation ou un commentaire ultérieur reprenant diverses thèses de ces milieux de théologiens traditionnistes.

À ces trois grandes sections s'ajoutent deux autres unités qui méritent d'être examinées de près parce qu'on y trouve, chose assez remarquable, des définitions de concepts théologiques que le doxographe attribue aux traditionnistes.

Attributs de l'essence et attributs de l'acte

La distinction entre attributs de l'essence et attributs de l'acte est associée dans les sources aux mu'tazilites, qui la fondent sur un critère logique. Lorsqu'on peut qualifier Dieu d'un attribut ainsi que de son contraire ou d'une puissance de ce contraire, il s'agit d'un attribut de l'acte. Ainsi en est-il de la Volonté, puisqu'on peut attribuer à Dieu une Nolonté (ou Refus) ainsi qu'une puissance à refuser. En revanche, cela n'est pas possible des attributs de l'essence : on dit de Dieu qu'Il est savant, mais on ne pourrait lui attribuer ni l'ignorance ni une puissance à ignorer (*Maq* 508–509). Seuls les attributs de l'essence sont éternels ; ceux de l'acte sont créés dans le temps (*Maq* 179.12–15 ; 186.11–17)⁸⁵.

Cette distinction semble jouer un rôle important dans le texte dont sont issus les fragments. Tout d'abord, la seule citation qui nous reste de nos *maqālāt* dans *Asmā' Allāh al-ḥusnā* d'al-Bağdādī concerne le statut des deux attributs de Miséricorde et de Générosité et semble trouver sa place aux alentours du § 18 dédié à cette question. De même, le § 31 examine les positions des théologiens envers onze noms divins en fonction de ce même critère, et les divergences ne se cantonnent pas aux mu'tazilites mais incluent tout aussi bien les traditionnistes que Sulaymān b. Ğarīr, al-Nağğār et Ibn Kullāb. Ce dernier soutient même à l'instar des mu'tazilites que la

⁸⁵ M. Allard, *Le problème des attributs divins*, *op. cit.*, p. 115–116.

Nolonté est un attribut de l'acte (§ 31 *h*). De même, la Bienfaisance (*tafaḍḍul*), d'après « ceux qui sont dans le vrai », est également un attribut de l'acte contrairement à ce que prétend Sulaymān b. Ğarīr.

Ce point est fondamental en ce qu'il remet en cause l'idée selon laquelle seuls les mu'tazilités, et à leur suite les aš'arites, opéraient une pareille distinction en classant certains attributs comme attributs de l'acte. Les autres groupes, nous dit-on, en rangeant tous les noms de Dieu sous Son essence, rendaient cette distinction inutile. C'est bien al-Aš'arī qui est à l'origine de cette idée, puisqu'il associe cette distinction aux mu'tazilités et attribue à Ibn Kullāb une longue liste de noms divins qui sont tous des attributs de l'essence (*Maq* 546). Al-Šahrastānī est encore plus explicite lorsqu'il affirme que les *Salaf*, dont sont issus les « attributistes », ne distinguaient pas entre attributs de l'essence et attributs de l'acte et les énuméraient tous à la suite de la même façon⁸⁶. Ce texte vient remettre en cause la version que nous livre al-Aš'arī des attributs selon Ibn Kullāb et les traditionnistes. Al-Qalānīsī nous fournit même, au § 32, plusieurs définitions de cette distinction qui viennent s'ajouter à la seule que nous connaissons, à savoir celle des mu'tazilités (en *b*) :

Ils s'opposent quant à la signification (*ma'nā*) des attributs de l'essence.

- a. Selon certains, toute chose qui, lorsqu'elle n'existe pas, ne saurait <qualifier> l'Éternel, à la manière dont <l'Éternité> doit qualifier l'Éternel et l'adventicité <l'adventice>, est un attribut de l'essence. C'est la thèse de la plupart des traditionnistes.
- b. Selon certains, tout ce qui ne saurait servir à qualifier Dieu, exalté soit-Il, à un moment (*ḥāl*) à l'exclusion <d'un autre> ou tout ce dont le contraire ne saurait servir à qualifier Dieu est un attribut de l'essence. C'est la thèse de certains qadarites.
- c. Selon al-Nağğār, parmi [les attributs] qui Le qualifient, les attributs <de l'essence> sont ceux dont [Dieu] n'est pas qualifié comme ayant la puissance d'accomplir.
- d. Selon Ibn Kullāb, parmi [les attributs] qui qualifient Dieu, les attributs de l'essence sont ceux qui ne peuvent être attribués (*yudāf*) à d'autres qu'à Lui.

Le texte est malheureusement perturbé à cet endroit et les reconstructions conjecturales. La définition attribuée aux mu'tazilités (appelés ici qadarites) retient le critère de nécessité logique que nous trouvons chez al-Aš'arī (les attributs de l'essence excluent toute attribution de l'attribut contraire) et lui rajoute un critère de nécessité temporelle qui exclut toute intermittence dans cette attribution (les attributs de l'essence sont perpétuellement appliqués à Dieu). Ce critère diffère de celui que fournit al-Aš'arī qui traite du problème de l'éternité ou non des attributs de l'acte⁸⁷.

⁸⁶ Shahrastani, *Livre des religions*, *op. cit.*, p. 308. Josef van Ess suppose que cette distinction est trop tardive pour qu'Ibn Kullāb, qui se conforme en cela à Abū al-Huḍayl, ait pu en tenir compte. En revanche, pour Daniel Gimaret, il n'existe pas de preuves formelles, quoi qu'en dise al-Šahrastānī, qu'Ibn Kullāb ait confondu ces deux catégories de *ṣifāt*. Il donne d'ailleurs l'exemple de l'*in'ām* (Bienfaisance), absent de la liste qu'al-Aš'arī attribue à Ibn Kullāb, comme exemple possible d'un attribut de l'acte. Le *tafaḍḍul* dans nos fragments vient confirmer cette intuition.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 253 nt. 23.

Ibn Kullāb aborde (en *d*) la question sous l'angle de l'univocité de l'attribution : les attributs de l'essence ne peuvent s'appliquer à nul autre qu'à Dieu – sauf, faudrait-il sans doute ajouter, de manière métaphorique. Cela rejoint une des définitions des attributs de l'essence données par al-Nāṣi' al-Akbar dans son *K. al-Awsaṭ*⁸⁸. Mais comment cette définition s'applique-t-elle à la Volonté, qu'il considère d'après le § 29 *a* comme un attribut de l'essence, et non à la Nolonté qu'il classe au § 31 *i* parmi les attributs de l'acte, alors même qu'al-Aṣ'arī semble dire que, selon lui, il y a un lien logique entre ces deux attributs (*Maq* 547.11–12)⁸⁹ ?

Quant à la définition des traditionnistes (en *a*), elle est malheureusement indéchiffable. Cependant, si *ahl al-ḥaqq* mentionnés aux § 31 *f* renvoient bien à ce groupe, cela signifie qu'ils considèrent la Bienfaisance (*tafaḍḍul*) comme un attribut de l'acte.

En somme, cette unité montre que le débat sur la classification des attributs dépassait le cadre des théologiens mu'tazilités et que les traditionnistes étaient eux aussi engagés dans la définition des critères à retenir pour cette classification.

Acte et acquisition

Le concept d'acquisition des actes (*iktisāb*) remonte au mu'tazilite hétérodoxe Ḍirār b. 'Amr qui l'introduisit dans sa théorie de l'action afin de poser deux agents pour un acte unique (*fi'l wāḥid li-fā'ilayn*) : Dieu qui le crée et l'homme qui l'acquiert. Il sera repris par al-Naḡḡār et infléchi dans un sens déterministe, puis par les aṣ'arites selon lesquels seul Dieu est le véritable agent des actes et l'homme n'en est que l'acquéreur⁹⁰.

Al-Qalānīsī consacre une unité doxographique (§ 23) aux différentes définitions de l'agent « acquéreur » :

Ils s'opposent au sujet du sens de l'acquéreur.

- a. Selon certains traditionnistes, c'est la conviction interne [à l'agent] ([?] 'aqd qalbihi) d'avoir accompli la chose.
- b. Selon 'Abdallāh b. Kullāb et ses disciples, ainsi que certains disciples d'al-Naḡḡār, l'acquéreur signifie celui qui accomplit l'acte qui est en lui-même.
- c. Selon al-Ġubbā'ī, cela signifie qu'il fait soit ce qui s'oppose [à l'acte] soit ce qui s'y conforme.
- d. Selon certains, l'acquéreur est celui qui accomplit la chose par une puissance (*qudra*) autre que lui. C'est la thèse des mu'tazilités.

⁸⁸ J. van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie*, *op. cit.*, p. 91 § 62.

⁸⁹ J. van Ess, *Theology and Society*, *op. cit.*, vol. IV, p. 213.

⁹⁰ Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris/Leuven, J. Vrin/Peeters, 1980.

Ce texte appelle plusieurs remarques. D'abord, comme pour les attributs de l'essence, la présence d'une définition de l'acquisition par les traditionnistes – même si le texte est là aussi difficilement déchiffrable – est remarquable et n'a pas d'équivalent dans les *maqālāt* d'al-Aš'arī où leurs positions sur le *qadar* sont abordées en termes plus traditionnels (*Maq* 291.11–292.8). Même la définition de l'acquisition que ce dernier attribue à *ahl al-ḥaqq* en *Maq* 538.15 et qui oppose la puissance éternelle de Dieu qui crée à celle adventice de l'homme qui acquiert diffère de celle d'al-Qalānīsī, qui semble, si ma lecture est correcte, dégager un critère subjectif qui n'oppose pas l'acquisition (*iktisāb*) à la création (*ḥalq*) mais plutôt à la contrainte (*iḍtirār*), comme cela sera le cas dans la théorie aš'arienne de l'action.

La définition d'Ibn Kullāb en *b* mérite elle aussi d'être signalée. Son usage de ce concept se limite d'après al-Aš'arī au contexte très particulier de la lecture du Coran, où il oppose la chose lue (*maqrū'*) éternelle à la lecture elle-même (*qirā'a*) qui est adventice et qu'il définit comme « acquisition » de l'homme (*Maq* 602.2). Mais al-Aš'arī ne semble pas connaître de près sa théorie de l'action qu'il identifie tout simplement à celle des traditionnistes (*Maq* 298.12–14). Or la définition qu'il fournit ici du *muktasib* semble s'opposer au *tawallud* mu'tazilite et corrobore l'inscription de sa théorie de l'action dans un cadre naḡḡārite (*Maq* 284.9–12)⁹¹.

Enfin, la définition attribuée à al-Ġubbā'ī dans la seule mention de ce théologien dans les fragments est inhabituelle. L'idée rapportée d'un pouvoir des contraires est certes ḡubbā'ite, mais le concept qu'Abū 'Alī utilise généralement pour désigner ce pouvoir des contraires est celui de *tašarruf*, en rupture avec la tradition mu'tazilite antérieure. C'est en effet chez al-Šaḥḥām, le maître d'al-Ġubbā'ī, qu'il est question d'*iktisāb* pour désigner l'acte volontaire par opposition à l'acte contraint (*Maq* 199.7–9 et 549.12–14)⁹². Comme je l'ai signalé plus haut, cela signifie qu'à la différence d'al-Aš'arī, al-Qalānīsī n'avait qu'une connaissance livresque et donc, comme c'est le cas ici, parfois caduque, des doctrines mu'tazilites de son temps.

Ainsi, les traditionnistes dans nos fragments sont des acteurs à part entière des débats théologiques de leur époque au même titre que les autres groupes. Leurs prises de positions ne se ramènent pas à une glose des traditions prophétiques ou de versets du Coran et prennent comme point de départ les concepts du *kalām* tels qu'ils contribuèrent à les élaborer et les développer avec les autres groupes. Que ce soit concernant la parole divine, sujet central pour le premier *kalām* sunnite, ou les définitions des attributs de l'essence et de l'acquisition des actes, leurs positions se démarquent des autres y compris d'Ibn Kullāb. Ce dernier les côtoie sans pour autant constituer leur unique porte-parole. D'ailleurs, contrairement à l'impression d'isolement qu'ils dégagent dans les *maqālāt* d'al-Aš'arī, ils semblent ici entourés

91 J. van Ess, *Theology and Society*, op. cit., vol. IV, p. 205–206.

92 D. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, op. cit., p. 72.

d'un groupe de penseurs ou spéculateurs (*nuzzār, fuṭṭān*) qui constituent, littéralement, leurs porte-parole (*mutakallimūn*), c'est-à-dire, suivant l'une des étymologies du terme *mutakallim*, des orateurs professionnels qui défendent face aux autres groupes leurs thèses et leurs positions⁹³. C'est ainsi que nous comprenons la fonction de ces *mutakallimū ahl al-ḥadīṭ*, littéralement les « théologiens des [milieux] traditionnistes », qui constituent pour notre doxographe un groupe à part, différent aussi bien du groupe des traditionnistes eux-mêmes que d'Ibn Kullāb, lequel cependant en fait partie.

mutakallimū ahl al-ḥadīṭ

En réalité, nous trouvons dans notre texte l'attestation la plus ancienne du syntagme *mutakallimū ahl al-ḥadīṭ* qui nous était jusqu'à présent connue uniquement grâce à al-Baḡdādī et al-Nasafī. Le premier l'utilise dans *Uṣūl al-dīn* pour désigner les premiers théologiens sunnites regroupés autour d'Ibn Kullāb, comme nous l'avons déjà vu, tandis que le second lui donne une extension plus large incluant kullābites, qalānistes et aš'arites⁹⁴. Avant ces sources, nous ne trouvons cette expression ni dans les textes mu'tazilites, ni chez les traditionnistes, ni même dans les *maqālāt* d'al-Aš'arī, qui se contente de parler d'une école kullābite, sans l'inscrire dans le groupe plus large de théologiens sunnites. Dans notre texte, cette expression a parfois comme synonyme *nuzzār ahl al-ḥadīṭ* (§ 13, 30, 45, 46 et 49) ainsi que *fuṭṭān ahl al-ḥadīṭ* (§ 51 et 52), deux expressions moins nettes dans l'affirmation de l'appartenance disciplinaire de ce groupe.

Un passage des fragments nous permet de remonter vers un usage précédent de ce syntagme. Le § 49, rapporté sous l'autorité d'Ibn al-Rāwandī, parle de *qawmun min nuzzār ahl al-ḥadīṭ*. Selon toute vraisemblance donc, Ibn al-Rāwandī a déjà isolé, au sein de ces milieux qu'il fréquenta au cours de sa carrière, un groupe de « spéculateurs » aux positions distinctes. Notre doxographe, qui reprend cette expression, lui substitue généralement celle de *mutakallimū ahl al-ḥadīṭ* qu'il utilise de manière plus fréquente. C'est probablement chez al-Qalānisi qu'al-Baḡdādī a trouvé cette expression et s'est mis à l'utiliser systématiquement. Cela montre clairement que ce syntagme n'est pas une invention aš'arite tardive appliquée rétrospectivement aux traditionnistes du III^e/IX^e s. pour mieux légitimer le *kalām* face à ses détracteurs ḥanbalites, mais qu'il s'agit d'une appellation propre à ce groupe déjà conscient de sa singularité et qu'al-Qalānisi a formalisé et systématisé dans ses *maqālāt*.

Al-Baḡdādī nous a laissé une liste de ces théologiens. Nous les retrouvons tous dans nos fragments, cités individuellement, à l'exception d'al-Baḡalī : al-Makkī au

⁹³ J. van Ess, *Theology and Society*, op. cit., vol. I, p. 58.

⁹⁴ Al-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla*, op. cit., vol. II, p. 553–554.

sujet de la vision béatifique (§ 12 *b* et 13 *b*), al-Karābīsī au sujet de la prononciation du Coran (§ 42 *b*), al-Muḥāsibī comme source d'une thèse ḡahmite sur la parole divine (§ 39 *c*) et, bien sûr, Ibn Kullāb qu'al-Qalānisī compte parmi ce groupe, comme le montre explicitement le § 19 *b*.

Mais c'est surtout l'appellation collective qui prime (vingt occurrences). Signalons qu'exception faite du § 8, les traditionnistes et leurs théologiens ne figurent jamais dans la même unité doxographique. On observe plutôt une alternance des deux groupes au sein des différentes sections : les théologiens sont plutôt présents dans la section III sur les attributs de Dieu (mais *ahl al-ḥadīṭ* aussi, au sujet des attributs, dans la section VII), des actes et de la capacité humaine (section IV et V), de la Volonté divine (section VI) et, de manière exclusive, sur les questions de justice divine (section IX).

À cinq reprises, al-Qalānisī prête à ces théologiens des thèses très spécifiques que la tradition ultérieure lui attribuera à lui : la possibilité de voir Dieu ici-bas s'il raffermir notre regard (§ 13 *a*)⁹⁵, la qualification des attributs divins de *azaliyya* pour signifier qu'elles sont *qadīma* (§ 19 *a*)⁹⁶, la thèse de l'indifférence (*'alā al-badal*) de la capacité à l'obéissance et à la mécréance également soutenue par Abū Ḥanīfa et Ibn al-Rāwandī (§ 26 *a*)⁹⁷, ainsi que deux thèses sur la justice divine aux relents mu'tazilites, l'une selon laquelle Dieu ne peut être qualifié d'une puissance à être injuste (§ 48 *a*) et l'autre que Dieu ne nuit à personne en ce qui concerne sa religion (§ 49 *a*). Sans avoir exactement soutenu ces deux dernières thèses, al-Qalānisī se distinguait néanmoins des autres théologiens traditionnistes et, bien entendu, des traditionnistes eux-mêmes par son affirmation d'un fondement rationnel du bien et du mal duquel s'ensuivaient que Dieu ne peut mentir, qu'on peut le connaître rationnellement et qu'il existe des motifs à l'action divine qui en justifient la sagesse, autant de thèses qui rapprochent ses vues sur le *'adl* de ceux des mu'tazilites⁹⁸.

La pensée d'al-Qalānisī se déploie donc en dialogue avec une tradition qui le précède. En reprenant et développant dans d'autres ouvrages un ensemble de thèses qu'il retrouve chez ses prédécesseurs et qu'il consigne dans sa doxographie, il semble s'inscrire explicitement dans le sillage de cette théologie sunnite dont il deviendra le plus célèbre représentant après Ibn Kullāb, lequel lui doit, comme nous le verrons maintenant, une grande partie de sa notoriété posthume.

⁹⁵ D. Gimaret, « Cet autre théologien sunnite », art. cit., p. 252–253.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 239.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 255.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 257.

Ibn Kullāb et les kullābites

Ibn Kullāb est incontestablement le théologien le plus cité de nos fragments. Il figure à lui seul dans vingt-six unités doxographiques et, avec son école, dans trente-quatre des cinquante-deux unités. L'ensemble du texte est construit autour de son système, lequel nous est présenté de manière dialectique, c'est-à-dire défendable dans une *munāzara* entre théologiens. D'ailleurs, et avec toutes les réserves qu'un *argumentum a silentio* doit susciter dans le cas de fragments, l'absence notable d'unités portant sur la définition de la foi et sur les questions physiques, lesquelles ont pourtant occupé al-Qalānisi, s'expliquerait par le peu d'intérêt que leur portait Ibn Kullāb, qui ne s'est presque jamais prononcé à leur sujet⁹⁹.

La localisation de Dieu

Le § 9 contient une remarque personnelle du doxographe sur Ibn Kullāb et constitue un bon point de départ pour apprécier la place de celui-ci dans les fragments. L'unité est consacrée à la question de la localisation (*makān*) de Dieu. Les mu'tazilites affirment dans leur majorité, depuis Abū al-Huḍayl, que Dieu est partout (*fi kull makān*) non dans Son essence mais en tant qu'Il gouverne (*mudabbir*) le Tout. Cependant, pour certains parmi eux (al-Fuwaṭi, 'Abbād et Abū Zufar), Il n'est pas en un lieu particulier (*lā fi makān*) mais il est toujours là où il a été depuis l'éternité (*Maq* 157.6–7). Al-Ka'bī expose en détail cette position d'al-Fuwaṭi et d'Abū Zufar, lesquels s'abstiennent de dire que Dieu est en tout lieu malgré leur accord de principe avec les autres mu'tazilites¹⁰⁰. Quant aux traditionnistes, ils affirment selon al-Aš'arī qu'Il est sur le Trône *bilā kayf* (*Maq* 211.4–6), alors qu'al-Qalānisi et al-Ka'bī leur attribuent une position plus clairement localiste : Dieu est en un endroit à l'exclusion d'un autre (*fi makān dūna makān*).

La position d'Ibn Kullāb nous est présentée par al-Aš'arī comme suit : « Il prétendait que Dieu *a* ne cesse d'être dès avant la création ni dans un lieu ni dans un temps, *b* qu'Il est toujours là où Il a été depuis l'éternité, *c* qu'Il est assis (*mustawin*) sur le Trône comme Il l'affirme et *d* qu'Il est au-dessus de tout » (*Maq* 298.ult.–299.2). Nous retrouvons dans cette affirmation la position mu'tazilite minoritaire (*b*) ainsi qu'une affirmation de l'assise (*c*) interprétée dans le sens topologique d'élévation (*fawqiyā*) que renient les mu'tazilites pour qui l'*istiwā'* doit être pris au

⁹⁹ J. van Ess, *Theology and Society*, op. cit., vol. IV, p. 219.

¹⁰⁰ Al-Balḥī, *K. al-maqālāt*, op. cit., p. 245.

sens métaphorique et politique de domination (*istīlā'*), comme c'est le cas pour eux de tous les attributs révélés¹⁰¹.

Dans ses *maqālāt*, al-Ka'bi présente la position d'Ibn Kullāb comme suit :

Quant à Ibn Kullāb, il tient des propos incompréhensibles (*yaqūlu bimā <lā> yufham*, en intercalant un *lā* pour donner un sens à la phrase) lorsqu'il prétend qu'Il est sur le Trône et non dans un lieu, [mais] il n'entend pas par « Trône » la souveraineté (*al-mulk*). Il affirme [pourtant] qu'Il n'est pas un corps mais qu'Il voit néanmoins par un Œil et entend par une Ouïe et ne cesse d'être parlant par une Parole résidant en Lui.¹⁰²

Ce paragraphe met en avant de manière explicite et très critique, en pointant toutes les incohérences qu'on y trouve, la tension qui traverse l'affirmation d'Ibn Kullāb, à la fois proche de certains mu'tazilites par la négation de toute localisation et des traditionnistes par son refus de conférer un sens métaphorique-politique au Trône et son interprétation littérale-topologique de l'élévation (*fawqiyā*) de Dieu. Il en va de même des autres attributs révélés : la position intermédiaire des *ṣifatiyya*, qui considèrent que la Main et la Face de Dieu ne sont ni des métaphores ni des membres mais des attributs, est présentée comme une solution contradictoire¹⁰³.

Concernant la *fawqiyā*, signalons enfin qu'elle est attribuée à Ibn Kullāb et al-Qalānīsī par al-Baġdādī, qui l'oppose à la fois aux thèses agnostiques d'anciens sunnites comme Mālik et à la thèse aš'arite qui nie tout mouvement de la part de Dieu¹⁰⁴. De même, un passage d'Ibn Fūrak conservé par Ibn Qayyim al-Ġawziyya retranscrit un long débat entre Ibn Kullāb et les ġahmites au sujet de la *fawqiyā*¹⁰⁵.

Voici l'ensemble de l'unité doxographique (§ 9) qu'al-Qalānīsī consacre à cette question :

Ils s'opposent à Son sujet : Lui est-il possible d'être en tout lieu ?

- a. Selon l'une des deux thèses de 'Abdallāh b. Sa'īd b. Kullāb à ce sujet, et selon un groupe de mu'tazilites tardifs et d'autres encore – il s'agit des tenants du Décret divin –, il n'est pas

101 Al-Baġdādī, *Uṣūl al-dīn*, *op. cit.*, p. 112.7–9. Voir aussi Shahrastānī, *Livre des religions*, *op. cit.*, p. 309 et notes correspondantes.

102 Al-Balḥī, *K. al-maqālāt*, *op. cit.*, p. 245.2–4.

103 Dans son traité satirique qui met en scène le diable comme allié des traditionnistes, al-Ġišūmī attribue cette solution intermédiaire à Ibn Kullāb et al-Qalānīsī. Elle leur aurait été suggérée par le diable pour résoudre l'aporie dans laquelle s'étaient enfoncés les traditionnistes durs comme Dāwūd, Ibn Ḥanbal et Ibn Rāhawayh qui ont pris ces termes dans leur sens littéral. Voir al-Ġišūmī, *Risālat Iblīs ilā iḥwānīhi al-manāḥīs*, éd. Ḥusayn al-Mudarrisī, Beyrouth, Dār al-muntaḥab al-'arabī, 1995, p. 41–42.

104 Al-Baġdādī, *Uṣūl al-dīn*, *op. cit.*, p. 113.5–7.

105 Ibn Qayyim al-Ġawziyya *Iġtimā' al-ġuyūš al-islāmiyya 'alā ġazū al-mu'aṭṭila wa-al-ġahmiyya*, éd. Zā'id al-Nuṣayrī, [Jeddah], s. d., 433–434. Voir aussi J. van Ess, *Theology and Society*, *op. cit.*, vol. IV, p. 219.

possible que Dieu soit dans Son essence en tout lieu ni dans un lieu à l'exclusion d'un autre, mais [Il est] plutôt non dans un lieu. C'est l'un des deux points (*ḥuṣṣa*) qui oppose Abū Muḥammad b. Kullāb aux traditionnistes, l'autre étant sa thèse sur la citation [de la Parole de Dieu] et la chose citée. À part cela, je ne lui connais aucune thèse que récuseraient les traditionnistes.

- b. On rapporte également que, selon lui, [Dieu] est sur le Trône, c'est-à-dire au-dessus du Trône, et que rien d'autre que Dieu n'est au-dessus du Trône. Il est donc au-dessus du Trône non dans un lieu.
- c. Selon les traditionnistes, il n'est pas possible pour Dieu d'être en tout lieu car cela est [une chose] impossible et inconcevable, mais il Lui est possible d'être dans un lieu à l'exclusion d'un autre, avec une séparation de Sa créature faisant office de limite, de point de contiguïté et de contact.
- d. Au rapport d'Ibn Kullāb, selon certains Basriens, Dieu, exalté soit-Il, est en tout lieu et Il lui est possible de voir [Sa création].
- e. [Ibn Kullāb] rapporte également d'al-Ġawāribi que Dieu ne voit pas ce qu'Il a créé avant de se retourner. [Mais] il ajoute : Personne, à ma connaissance, n'affirme l'avoir entendu dire une chose pareille.
- f. Dans son *K. al-Tawḥīd*, al-Nazzām affirme que [Dieu] est en toute chose et qu'il ne Lui est pas possible de ne pas être en tout lieu.
- g. Selon les ḡahmites et les naḡḡārites qui partagent leur point de vue, il est possible que l'Éternel, exalté soit-Il, soit en tout lieu, et il n'est pas possible qu'un lieu En soit dépourvu – les lieux étant, selon eux, dotés de limite.

D'après ce texte, Ibn Kullāb a tenu deux propos différents. Un premier propos (en *a*) qu'il partage avec les mu'tazilites tardifs que sont sans doute 'Abbād (avec qui, rappelons-le, il a eu une *munāzāra*) et al-Fuwaṭī et selon lequel Dieu est non dans un lieu, et un second propos (en *b*) affirmant la *fawqiyya* de Dieu sur le Trône. La dernière phrase de *b* fait la synthèse des deux positions telle qu'on la trouve à peu près dans le texte d'al-Aṣ'ārī. Cependant, ces deux propos n'ont pas le même statut aux yeux du doxographe. Le premier pose un problème doctrinal qui pousse le doxographe à la fin de la *maqāla a* à justifier les positions du théologien en réduisant à deux points l'écart qui sépare ce dernier des traditionnistes. Le second, en revanche, bien que conforme à l'opinion des traditionnistes ou du moins ne posant pas de problème à leurs yeux, pose un problème d'authenticité puisqu'il lui est parvenu de manière indirecte (*fī mā ḥukiya 'anhu*), alors même que nous savons par *d* et *e* qu'Ibn Kullāb est une source pour cette unité en particulier (et pour beaucoup d'autres par ailleurs) et que, n'ayant pas écrit de doxographies, c'est dans ses monographies qu'al-Qalānīsī puise ses informations.

Compte tenu de la position d'al-Qalānīsī au sein du kullābisme, de sa connaissance fine et de première main des écrits du théologien et de sa pleine appartenance à ce mouvement, il me semble devoir donner la priorité à son témoignage pour tenter d'expliquer les divergences entre ces versions. En considérant donc nos fragments comme le témoignage le plus fidèle de la pensée d'Ibn Kullāb, nous pouvons affirmer que ce dernier a soutenu dans ses écrits la thèse mu'tazilite d'al-Fuwaṭī et de

‘Abbād, et que la *fawqiyya* est une thèse posthume attribuée par l’école kullābite à son fondateur dans le cadre d’une évolution et d’une structuration de la théologie traditionniste, d’où les réserves d’al-Qalānīsī au sujet de son authenticité. La circulation de ces deux versions et leur synthèse ultérieure est donc à l’origine de cette tension entre élévation et non-localisation que nous retrouvons de manière implicite chez al-Aṣ‘arī et de manière explicite et critique chez al-Ka‘bī, lesquels ont donc accès à une littérature scolaire kullābite et non aux textes d’Ibn Kullāb lui-même. Quant à al-Baġdādī, qui affirme que cette thèse commune à al-Qalānīsī et à Ibn Kullāb a été énoncée par ce dernier dans son *K. al-Ṣifāt*, il me semble déduire cela de la lecture d’un traité de théologie d’al-Qalānīsī où ce dernier, défendant la thèse de la *fawqiyya* qu’il soutenait, l’attribue également à Ibn Kullāb. Une étude plus détaillée de la place qu’occupe Ibn Kullāb dans les doxographies d’al-Baġdādī est nécessaire pour pouvoir trancher la question, mais il me semble que la présence presque systématique chez le théologien aṣ‘arite d’al-Qalānīsī aux côtés d’Ibn Kullāb montre qu’il avait une connaissance indirecte de la pensée de ce dernier qui passait par les écrits d’al-Qalānīsī. De même donc pour Ibn Fūrak, qui avait accès à un traité d’école reconstruisant un débat entre Ibn Kullāb et les ġahmites et non pas directement à *K. al-Ṣifāt* – comme le suppose van Ess – un peu à la manière d’al-Baġdādī. *K. al-Ṣifāt*, qui est vraisemblablement la source d’al-Qalānīsī pour cette unité, contient quant à lui la thèse mu‘tazilite d’Ibn Kullāb qui ne survit que dans ces *maqālāt*.

Cet éloignement progressif du mu‘tazilisme que subit à titre posthume la pensée d’Ibn Kullāb transparait également dans le deuxième point controversé mentionné par al-Qalānīsī et portant sur la citation de la parole de Dieu.

La citation de la parole divine

Le concept de *ḥikāya*, citation, reproduction ou imitation, fut introduit par Ġa‘far b. Mubaššir (m. 234/849) dans le cadre d’un débat interne au mu‘tazilisme afin de définir le lien entre la parole divine telle que conservée dans la « Table bien gardée » et la multiplicité de ses occurrences lorsqu’elle est écrite, mémorisée ou récitée. Ce problème fut d’abord soulevé par Abū al-Huḍayl selon qui le Coran existe en lui-même en tous ces endroits à la fois et cela sans transfert ni mouvement (*Maq* 598.11–16). Pour les tenants de la *ḥikāya*, c’est-à-dire Ġa‘far b. Mubaššir, Ġa‘far b. Ḥarb et plus tard Abū Hāšim et les bahšamites ainsi qu’al-Ka‘bī et les mu‘tazilites de Bagdad, les différentes occurrences sont des « citations » de cette parole et non la parole elle-même (*Maq* 599.ult.–600.12). Al-Ġubbā‘ī, qui suit en cela Abū al-Huḍayl, considère que le terme de *ḥikāya* est inapproprié car *ḥakā* signifie imiter (comme dans la *mimēsis/muḥākāt* des philosophes) et ne saurait donc s’appliquer à la récita-

tion de la parole de Dieu (*Maq* 599.7–11)¹⁰⁶. Al-Aš‘arī et al-Qalānīsī refusent également de parler de *ḥikāya* pour les mêmes raisons¹⁰⁷.

Pour les traditionnistes, la distinction que le concept de *ḥikāya* permet d’opérer entre une parole en soi et ses manifestations (toutes deux créées dans une optique mu‘tazilite) devient une brèche qui leur permet de dissocier sur le plan ontologique la parole, éternelle, de ses manifestations créées. Al-Karābīsī aborde le problème sous l’angle d’une théorie de l’action en distinguant le Coran en soi et ses différentes « prononciations » par nous, mais c’est surtout Ibn Kullāb dont la pensée évolue en débat constant avec le mu‘tazilisme, qui servira de point de départ à la théologie sunnite. Al-Aš‘arī nous fournit un exposé détaillé de sa doctrine sur ce point (*Maq* 584.9–585.11). La parole de Dieu est un attribut résidant en Lui, exempt de toute multiplicité et altération ainsi que de toute matérialité (ni lettres ni sons). C’est un *ma‘nā* unique résidant en Dieu, ni identique ni différent de Lui. Seules les expressions (*‘ibārāt*), terme propre à Ibn Kullāb, la trace (*rasm*, concept qu’il reprend à Hišām b. al-Ḥakam) ou la récitation (la *qirā‘a* mu‘tazilite) de cette parole subissent un changement, une différenciation et une altération, et c’est seulement à ce moment qu’apparaissent les différentes langues et les différents types de discours. En soi, la parole de Dieu n’est ni arabe ni hébraïque ni ordre ni information, et elle ne devient telle qu’en raison d’une cause (*li-‘illa*)¹⁰⁸. Al-Aš‘arī n’associe à aucun moment le terme de *ḥikāya* à Ibn Kullāb, qui lui aurait toujours préféré celui de *‘ibāra*¹⁰⁹. Seuls des ḥanbalites comme Ibn ‘Aqīl mettront plus tard sur le même plan ces deux concepts pour mieux discréditer les aš‘arites¹¹⁰.

Voici ce que nous dit al-Qalānīsī au § 43 :

Ils s’opposent au sujet de ce qu’on lit (*yuqra‘*) : est-ce ou non une citation de la Parole de Dieu ?

- a. Selon les traditionnistes, les chiites et les mu‘tazilites qui les ont suivis en cela, comme [Abū al-Huḍayl] al-‘Allāf et al-Iskāfī, ce que nous entendons et lisons, c’est la Parole de Dieu au sens propre et non au sens figuré.
- b. Selon ‘Abdallāh [b. Kullāb] et ses disciples, Yaḥyā b. Aṣḥaḥ et [Yaḥyā] b. Kāmil, on lit et on entend une citation de la Parole de Dieu. La plupart des théologiens sont de cet avis.

106 D. Gimaret, « Cet autre théologien sunnite », art. cit., p. 317–318. Voir J. van Ess, *Theology and Society*, op. cit., vol. IV, p. 70–71 pour les origines du concept chez Ġa‘far b. Muḃaššir.

107 Al-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla*, op. cit., vol. I, p. 301.5–6.

108 L’unicité de la parole divine en dépit de ses différentes manifestations linguistiques (et donc des révélations successives) semble poser un problème théologique aux kullābites. En effet, dans son *K. al-Ṭabaqāt al-sab‘ allatī intaḥalat anna al-qur‘ān ḡayr maḥlūq*, al-Ṭalḡī affirme (sans doute sous forme d’*ilzām*) que pour Ibn Kullāb et ses disciples, on ne peut pas dire que le Coran est différent de la Tora ni des Évangiles. Voir al-Balḡī, *K. al-maqālāt*, op. cit., p. 271.ult.

109 J. van Ess, *Theology and Society*, op. cit., vol. IV, p. 207.

110 *Ibid.*, vol. IV, p. 685.

Selon notre doxographe, la thèse d'un rapport direct avec la parole divine, que nous entendons et lisons en elle-même, fut d'abord soutenue par les traditionnistes que suivirent les quelques mu'tazilites qui s'abstiennent de parler de *ḥikāya*. En revanche, comme annoncé au § 9, al-Qalānīsī attribue à Ibn Kullāb la thèse mu'tazilite de la citation de la parole de Dieu, qui est celle, nous dit-il, de la plupart des théologiens. S'il avait des doutes quant à son authenticité, d'autant plus qu'il la désapprouve lui-même, il ne l'aurait pas rapportée sans émettre quelques réserves.

Un autre témoignage d'un usage du concept de *ḥikāya* dans les milieux traditionnistes nous est transmis par al-Nasafī. Celui-ci affirme dans la *Tabṣira* que ses anciens maîtres utilisaient indifféremment *ibāra* et *ḥikāya* pour parler des manifestations de la parole de Dieu, et cela avant qu'al-Aš'arī et al-Qalānīsī ne s'abstiennent de le faire en raison des connotations « mimétiques » du concept de *ḥikāya* que nous avons mentionnées plus haut. Nous avons là sans doute une allusion à Ibn Kullāb et son entourage qui vient corroborer le témoignage d'al-Qalānīsī. Al-Nasafī fournit par la même occasion un argument mu'tazilite sous forme d'*ilzām* qui permet de comprendre l'évolution de la doctrine des traditionnistes à ce sujet et leur abandon du concept de *ḥikāya*. Selon cet argument, la *ḥikāya*-ressemblance entraîne nécessairement une similitude ontologique entre la citation et son objet et implique donc que toutes deux sont créées¹¹¹. Nous pouvons supposer que c'est sous la pression de ce type d'arguments et dans la volonté d'accentuer le décalage ontologique entre la parole éternelle et ses manifestations créées que les kullābites finirent par effacer complètement la dichotomie *ḥikāya-maḥkī* pour ne garder que celle de *ma'nā-ibāra* (ou *rasm*), d'où l'absence de ce concept de *ḥikāya* dans la source kullābite concernant la parole divine à laquelle avait accès al-Aš'arī (*Maq* 584–585). Ainsi, la thèse originale d'Ibn Kullāb sur la parole divine, tout comme sa thèse sur la localisation de Dieu, contenait donc des éléments mu'tazilites qui furent retravaillés et abandonnés par ses disciples afin de donner à la théologie sunnite une identité propre.

En somme, l'analyse comparative des thèses d'Ibn Kullāb dans différentes sources nous permet de formuler deux conclusions qu'une étude plus exhaustive des fragments devrait confirmer : d'une part, nos fragments attestent d'une grande proximité entre Ibn Kullāb et les mu'tazilites, et d'autre part, il existait une école kullābite active au III^e/IX^e s. qui a perfectionné et retravaillé la pensée du théologien en essayant de la démarquer du mu'tazilisme. Cette activité théologique est confirmée par les divergences au sein du kullābisme que l'on retrouve aussi bien chez al-Qalānīsī que chez al-Aš'arī. D'ailleurs, ce dernier n'avait sans doute à sa disposition que des écrits scolaires lissés et expurgés de certains éléments mu'tazilites comme la *ḥikāya*, la non-localisation de Dieu dissociée de la *fawqīyya* et l'établissement de certains attributs de l'acte, trois éléments que nous retrouvons dans notre texte. Quant à al-Bağdādī, qui semble connaître très bien cette première phase du *kalām*

111 Al-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla*, op. cit., vol. I, p. 301.8–10.

sunnite, nous pouvons supposer, en attendant une étude plus exhaustive du kullābisme dans ses écrits, qu'al-Qalānisī était son seul accès à la pensée d'Ibn Kullāb, d'où son association quasi-systématique des deux théologiens.

Enfin, si cette doxographie nous donne un accès privilégié aux sources kullābites sans toute l'évolution scolaire à laquelle al-Qalānisī a lui-même participé et qu'il a transmis à la postérité, c'est en raison de la nature même des *maqālāt* destinés à transmettre un savoir théologique en vue d'une *disputatio* et donc à fournir aux étudiants tous les éléments permettant de comprendre le système à défendre, y compris en livrant ses points faibles qu'un bon disciple doit connaître et que l'on ne retrouverait pas dans les monographies théologiques exposant le système de l'école et destinés avant tout à la publication et à la diffusion. Il ne s'agit là que d'une hypothèse, formulée à l'occasion de l'analyse de ces fragments et qu'il conviendrait de tester par la suite, mais elle permettrait de retrouver l'opposition entre écrits ésotériques et écrits exotériques dans la distinction entre différents genres d'écrits destinés à des publics différents.

Conclusion

Ces fragments nous donnent accès à des débats théologiques qui se sont déroulés au III^e/IX^e s. dans les milieux sunnites entre des traditionnistes, des théologiens issus de leurs rang et le cercle plus étroit des kullābites. L'implication des traditionnistes dans les débats théologiques est surprenante et s'oppose à l'image à la fois véhiculée par les autres doxographies ainsi que par la littérature traditionniste elle-même. Cela pose la question de l'identité du groupe auquel al-Qalānisī fait référence et des sources auxquelles il a accès.

Je ne passerai pas en revue dans le cadre de cette étude l'ensemble de la littérature traditionniste de l'époque. D'un point de vue interne au texte et compte tenu des sources identifiées, il me semble probable qu'al-Qalānisī tire son matériau sur *ahl al-ḥadīth* des traités d'Ibn Kullāb. Non pas nécessairement de traités doxographiques – puisqu'Ibn Kullāb n'en a écrit aucun – mais bien de monographies où les positions des traditionnistes sont citées dans le cadre du déploiement de la pensée du théologien et ainsi intégrées pour la première fois dans l'univers du *kalām*. Après cette première formalisation du débat, notre doxographe a accompli la deuxième étape du processus en les extrayant des traités monographiques pour les intégrer sous forme de *maqālāt* dans sa doxographie. En plus d'Ibn Kullāb, Ibn al-Rāwandī pourrait également avoir servi d'intermédiaire pour notre doxographe. Cela expliquerait la singularité du matériau que l'on trouve au sujet des traditionnistes dans nos fragments et qui aurait donc circulé tout le long du III^e/IX^e s. dans les traités des théologiens proches de ces milieux.

En plus de ces emprunts, al-Qalānisī semble par moments extraire ou déduire des positions qu'il attribue à certains groupes, sans nécessairement les recopier d'un texte antérieur. La structure très particulière du § 3 permet d'illustrer ce procédé :

Ils s'opposent à Son sujet : est-Il différent de Sa création ?

- a. Les tenants de l'opinion personnelle et les traditionnistes, la majorité des mu'tazilites, les ḥārīḡites, la majorité des chiites, les kullābites, les naḡḡārites et les ḡahmites disent qu'Il diffère de Sa création et que le créé diffère de l'Éternel.
- b. Selon Abū al-Huḏayl, Il ne peut être différent de Sa création ni différer d'elle car le différent ne l'est que par une différence lui appartenant et cette différence ne peut être dans un différent. Il en va de même pour la convenance.
- c. Il affirme pourtant que le savant n'est savant que par une science et que la Science de Dieu est [identique à] Dieu.

Cette unité semble avoir été créée de toute pièce par le doxographe autour de la thèse d'Abū al-Huḏayl qu'il entend réfuter. La formulation de la rubrique initiale reprend un concept propre à Abū al-Huḏayl, lequel est connu pour avoir traité en

détail la question de la différence et de la similitude¹¹². Ensuite, le doxographe regroupe en *a* l'ensemble des positions qui s'opposent à celle d'Abū al-Huḍayl et que l'on ne retrouve pas telles quelles dans les autres doxographies, puis présente la thèse d'Abū al-Huḍayl en *b* et la critique en *c* pour son incohérence. Ainsi, il aurait déduit la thèse des traditionnistes (et d'autres groupes) par leur opposition à celle d'un théologien sans les avoir repris d'une doxographie antérieure, contribuant ainsi à « créer » une nouvelle *maqālā*. Le style lapidaire qui caractérise l'ensemble du texte, lequel prend la forme d'un aide-mémoire où des groupes et des individus très différents l'un de l'autre soutiennent une thèse souvent très courte me semble plaider en faveur de ce procédé pour certaines unités, qui coexistent avec d'autres où l'information provient de doxographies ou de monographies antérieures.

La plus grande partie de ces sources utilisées par al-Qalānīsī se focalisent sur Ibn Kullāb, qui se présente comme l'autorité théologique centrale du texte. D'ailleurs, de toutes les doxographies qui nous sont restées, aucune n'est aussi clairement centrée autour d'une seule figure. Tout le projet d'al-Qalānīsī est conçu en fonction du système d'Ibn Kullāb dont il replace les thèses dans le contexte plus large des débats de l'époque. Ce projet intellectuel visant à ressusciter une autorité ancienne peut être étendu à toute l'œuvre d'al-Qalānīsī, comme en témoigne l'association constante de son nom à celui de son prédécesseur. Il n'est pas sans rappeler celui que poursuivaient à la même époque les juristes et qui donnera naissance, au IV^e/X^e s., aux *maqāhib* tels que nous les connaissons. À travers un ensemble de traités scolaires et à travers surtout une réécriture et une réinterprétation des avis juridiques de prédécesseurs prestigieux qui furent érigés en figures d'autorité, les différents *maqāhib* se sont progressivement structurés, ont érigé chacun une figure juridique fondatrice et se sont situés les uns par rapport aux autres à travers un jeu de différenciation doctrinale¹¹³. Au cœur de cette entreprise, qui a notamment eu lieu au sein de l'école ṣāfi'ite, on trouve la figure d'Ibn Surayḡ que nous avons déjà évoquée. Le nom de ce contemporain d'al-Qalānīsī sera associé au ṣāfi'isme et éclipsé par celui du fondateur éponyme de l'école, lequel lui doit, cependant, une grande partie de son autorité et des positions qui lui seront associées par la suite¹¹⁴. L'analyse de ces fragments laisse entrevoir une entreprise similaire en théologie. Al-Qalānīsī est un théologien à part entière et n'est certainement pas un « simple disciple » d'Ibn Kullāb, comme l'a noté à juste titre Daniel Gimaret. Cependant, il développe son système théologique dans la continuité d'une tradition qu'il ressuscite après une période de rupture et qu'il contribue à restructurer et à modifier. Son nom sera ainsi systématiquement associé à celui de son aîné Ibn Kullāb,

¹¹² J. van Ess, *Theology and Society*, op. cit., vol. III, p. 263–264.

¹¹³ Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2001.

¹¹⁴ Voir à ce sujet *Ibid.*, p. 24–56.

lequel lui doit une grande partie de son autorité et dont le système ne nous est parvenu qu'à travers la réécriture qu'en a fait al-Qalānisī.

Deux projets doxographiques

Pour terminer, comparons cette stratégie doxographique et théologique d'al-Qalānisī avec celle que déploie son contemporain al-Aš'arī dont le nom éclipsera celui de notre théologien. Al-Aš'arī, comme nous le montrent ses propres *maqālāt*, ne s'empare d'aucune figure théologique antérieure qu'il place au centre de son projet doxographique. Celui-ci d'ailleurs ne se présente pas clairement au lecteur, qui se trouve en face d'une présentation neutre et apparemment très objective de l'ensemble des positions théologiques tenues par les différentes sectes. La seule approbation explicite de la part du doxographe, qui intervient à l'issue de la profession de foi des traditionnistes, reste à l'écart du projet doxographique et comme en négation de ce dernier, puisqu'il ne vise que quelques thèses isolées des grandes questions abordées tout le long du livre. Ce caractère déroutant de ces *maqālāt*, couplé au parcours théologique de l'auteur, fut à la base des débats que nous avons évoqués concernant la datation du texte. Comme nous l'avons déjà signalé, une comparaison avec les *maqālāt* d'al-Balḥī dissipe tout soupçon de mu'tazilisme chez al-Aš'arī : ce dernier ne qualifie jamais les traditionnistes des adjectifs péjoratifs typiquement mu'tazilités que l'on retrouve chez al-Balḥī et isole, contrairement à ce dernier, une école de théologiens traditionnistes, les kullābites, à laquelle il consacre de longs passages, comme pour signaler qu'il existe un *kalām* sunnite différent des professions de foi traditionnistes. Pourtant, si malgré tout cela, il ne suit pas explicitement Ibn Kullāb, dont il reprend par ailleurs quelques thèses centrales, c'est parce qu'il entretient, contrairement à al-Qalānisī, un rapport ambigu avec le *kalām*, fortement influencé par la condamnation ḥanbalite de cette discipline dont il fera d'ailleurs personnellement les frais et à laquelle il était particulièrement sensible pour des raisons de proximité géographique.

Comme le remarque Josef van Ess, c'est cette prudence dont fait preuve al-Aš'arī à ne revendiquer aucune tradition qui aurait contribué à sa réussite, contrairement à al-Qalānisī qui se serait attiré très rapidement les foudres des ḥanbalites de son temps, hostiles à toute forme de kullābisme¹¹⁵. Cela permet de mesurer l'impact de la condamnation ḥanbalite de toute pratique dialectique, qui se traduit par une tension qui traverse la définition même du sunnisme au sein des *maqālāt* d'al-Aš'arī. Ces *maqālāt* se présentent en effet à nous comme le fruit d'une érudition sans précédent qui présente magistralement l'histoire du *kalām* dans toute sa complexité mais sans nous indiquer une voie de sortie du mu'tazilisme que le doxographe con-

115 J. van Ess, « Ibn Kullāb et la *miḥna* », art. cit., p. 229–230.

damne pourtant dans la dernière partie de l'ouvrage. Tout se passe comme si al-Aš'arī maintenait constamment ouverte l'alternative entre un *kalām* non-mu'tazilite, auquel se destine par nature un traité de *maqālāt*, et un non-*kalām* à la manière d'Ibn Ḥanbal qui se traduit dans le texte par cette profession de foi à laquelle il souscrit pleinement et qui, en toute logique, rend complètement inutile tout le reste du traité. Toutes ces lignes de tension qui traversent les *maqālāt* d'al-Aš'arī contribuent à situer cette œuvre, historiquement et symboliquement, au cœur d'une opération d'*Aufhebung* que lui seul réussit à effectuer : dernier spécimen d'un genre et d'une pratique typiquement mu'tazilite dont elle représente l'apogée, cette œuvre conserve les débats théologiques des premiers siècles dans toute leur complexité et leur épaisseur tout en annonçant, par le parcours de son auteur, leur total dépassement. Un parcours lui-même ambigu, comme l'atteste la postérité controversée d'al-Aš'arī : d'abord chez ses premiers successeurs et apologètes qui oscillaient entre déni de toute originalité conformément à l'esprit des traditionnistes et affirmation d'une nouvelle *via media* entre mu'tazilisme et *ḥašwiyya*¹¹⁶ ; et ensuite chez les chercheurs contemporains qui divergent quant à l'évaluation de cette figure que Wensinck a qualifié de « man with two faces »¹¹⁷. Cette ambivalence n'est en rien due au hasard mais s'inscrit pleinement dans une stratégie réussie si on la mesure au succès de l'aš'arisme qui s'est imposé au cœur de l'orthodoxie islamique.

Après tout, ce n'est pas un hasard si c'est dans les marges d'une copie de l'*Iqtisād*, un traité de *kalām* typiquement aš'arite, que se trouvent les seuls fragments qui nous restent d'al-Qalānisi, dernier représentant de ce mouvement théologique oublié qu'est le kullābisme. Cette marginalité n'est en effet qu'une reproduction codicologique d'une position objective dans le champ religieux de l'époque. Car en s'inspirant des juristes de son temps et en voulant ériger une figure du III^e/IX^e s. en autorité théologique comparable à celle des grandes autorités du droit, al-Qalānisi a sous-estimé l'influence durable du ḥanbalisme sur le *kalām* sunnite. Il nous a ainsi livré une magistrale doxographie où des traditionnistes débattent de toutes les grandes questions théologiques avec les autres sectes pour faire triompher leur point de vue en jouant pleinement le jeu de la méthode dialectique.

¹¹⁶ M. Allard, *Le problème des attributs divins*, op. cit., p. 73 sq.

¹¹⁷ Le débat est résumé par George Makdisi dans « Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History I », art. cit. Lui-même dépeint al-Aš'arī comme un traditionniste, alors que Daniel Gimaret et Richard Frank, plus sensibles à ses arguments théologiques, estiment qu'il est pleinement ancré dans le *kalām*, à la manière d'al-Qalānisi. Voir notamment les arguments de Daniel Gimaret à ce sujet dans Daniel Gimaret, « Un document majeur pour l'histoire du kalām: Le *Muğarrad maqālāt al-Aš'arī* d'Ibn Fūrak », *Arabica*, 1985, vol. 32, n° 2, p. 185–218.

Introduction textuelle

Les *marginalia*

Ces extraits des *maqālāt* d'al-Qalānisī se trouvent dans les marges d'une copie de l'*Iqtīṣād fī al-I'tiqād* d'al-Ġazālī. Le traité occupe les 83 premiers folios d'un recueil factice contenant également les *Luma' fī uṣūl al-fiqh* d'Abū Ishāq al-Šīrāzī et conservé dans le fonds arabe de la bibliothèque de l'Escorial (1486, Casiri 1480).¹¹⁸

Le colophon du texte, au fol. 83 v, nous fournit quelques informations au sujet de la copie :

تم الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد خاتم النبيين وعلى اله وصحبه اجمعين كتبه عبد الله بن يوسف لنفسه وهو يسئل التوفيق الى مصالح التحقيق ويصل على نبيه صلى الله عليه وعلى اله وسلم وكان الفراغ منه في الشهر الثاني من سنة ثلاثة واربعين وخمسة مائة بالإسكندرية

Le livre est achevé. Grâce soit rendue à Dieu et prière à Muḥammad, le sceau des prophètes, à sa famille et à ses Compagnons. Il a été consigné par 'Abdallāh b. Yūsuf pour son usage personnel, implorant le secours de Dieu et priant pour Son Prophète. Il fut achevé le second mois de l'année 543 [1148] à Alexandrie.

Au VI^e/XII^e s., à Alexandrie, nos *maqālāt* étaient entre les mains d'un certain 'Abdallāh b. Yūsuf, qui achevait une copie du traité de dogmatique d'al-Ġazālī, *al-Iqtīṣād fī al-I'tiqād*, pour son usage personnel (*li-nafsihi*), comme il l'affirme lui-même. Sans doute pour cette raison, l'écriture du texte n'est pas très soignée et celui-ci est à peine rubriqué. Mais 'Abdallāh, après avoir consigné, lors d'une révision, les phrases omises durant la copie, a également annoté son texte d'extraits de ce *K. al-maqālāt* d'al-Qalānisī, le sauvant ainsi partiellement de l'oubli.¹¹⁹

Il n'explique nulle part l'objectif de son entreprise. Peut-être agissait-il simplement en étudiant ou intellectuel scrupuleux qui rattachait les arguments théologiques de son temps à ceux qui le précèdent ou, plus précisément, comme il semble lui-même le dire, « aux divergences des gens » qui précèdent (voir *infra*). Peut-être

118 Il s'agit, avec celle de Chester Betty, de l'une des plus anciennes copies de l'*Iqtīṣād* qui nous soit parvenue, recopiée quelques cinquante ans après la rédaction du texte. La copie de Chester Betty (3372), qui date de l'an 517 H., est utilisée dans la nouvelle édition de Jeddah préparée par A.M.'A. al-Šīrfāwī [s. d.]. L'ancienne édition de Ankara, faite par A. Çubukçu et H. Atay en 1962, se base exclusivement sur des manuscrits turcs.

119 Les omissions du texte de l'*Iqtīṣād* précèdent les annotations marginales, puisqu'elles constituent dans certains cas les bornes du bloc d'écriture et sont enjambées dans d'autres cas par le copiste (voir les marges extérieures des fol. 13v, 27r, 29r, 33r, 35v et 37v). Il existe également d'autres annotations, ultérieures aux deux copies réunies dans ce recueil factice, et qui s'étendent sur les marges des deux textes, ainsi que sur les pages de garde.

aussi, compte tenu de la présence massive de *ahl al-ḥadīṭ* dans ce texte qu'il a choisi de recopier dans les marges, poursuivait-il un objectif idéologique visant à rattacher al-Ġazālī à *ahl al-ḥaqq* ou à mettre à l'épreuve l'orthodoxie de ses arguments théologiques, durant ce VI^e/XII^e s. qui connut une réception controversée du grand théologien aš'arite sur tout le pourtour sud-méditerranéen¹²⁰.

À part le colophon, qui nous fournit quelques informations sur le personnage, on trouve dans la marge inférieure du fol. 51v, correspondant au début du chapitre de l'*Iqtisād* sur la véracité des noms divins issus des sept attributs (correspondant à la page 157 de l'édition d'Ankara), la mention suivante :

وقد ذكرت في أول باب إثبات السمع والبصر اختلاف الناس في باب [باب: قراءة ظنية] هذه الصفات
السبع من الجود والكرم والتفضل والإنعام والعزّ والبذل وأمثاله فليطب

J'ai déjà mentionné au début du chapitre établissant l'Ouïe et la Vision la divergence des gens au sujet [*fī bāb*, lecture conjecturale] de ces sept attributs que sont la Munificence, la Générosité, la Bienfaisance, la Pure Faveur, la Puissance, le Don, etc.

Signalons avant tout que le texte est obscur. Les « sept attributs » consacrés par la tradition et dont il est question dans l'*Iqtisād* ne correspondent en rien aux six énumérés par la suite, lesquels appartiennent tous au même champ sémantique de la générosité et du don. Dans un premier temps, j'ai intégré ce passage aux fragments. L'usage de la première personne *ḍakartu* se présente en effet de prime abord comme un renvoi interne de l'auteur au texte lui-même. Mais, d'une part, le texte n'apporte aucune nouvelle information et semble mal être extrait d'un texte de *maqālāt* – et encore moins être recopié, vu sa faible valeur informative, par le copiste qui aurait annoté son texte par une phrase récapitulative. D'autre part, la section correspondante de l'*Iqtisād* « au début du chapitre sur l'ouïe et la vue » se trouve au fol. 35v et est effectivement annotée en marge par des extraits de notre doxographie (et correspondant, dans l'édition, au § 30 qui traite de certains noms divins). C'est donc plutôt une référence externe du copiste lui-même qui renvoie, pour ce chapitre de l'*Iqtisād*, aux notes qu'il a déjà consignées plus tôt. Si 'Abdallāh n'a pas jugé bon de mentionner le nom de l'auteur ou d'utiliser la 3^e personne, c'est parce qu'il s'est approprié le texte recopié en marge et qu'il le traite comme une source vivante d'informations sur

¹²⁰ Même si le cœur de la polémique autour d'al-Ġazālī concernait l'*Ihyā'* plutôt que l'*Iqtisād*, lequel est au fond le plus aš'arite de ses traités. On peut consulter à ce sujet l'article d'Anna Akasoy, « The al-Ghazālī Conspiracy: Reflections on the Inter-Mediterranean Dimension of Islamic Intellectual History » dans Y. Tzvi Langermann (ed.), *Avicenna and His Legacy: a Golden Age of Science and Philosophy*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 117-142. L'article restitue ce paysage intellectuel à travers la figure d'al-Ṭurṭūšī. Ce dernier, qui a rencontré al-Ġazālī en Orient avant de s'installer à Alexandrie au début du XII^e s., était au centre d'un véritable réseau d'intellectuels occidentaux qui sillonnaient la Méditerranée. L'article se concentre sur la réception polémique de la mystique d'al-Ġazālī.

les différents courants théologiques dans la continuité directe des arguments de l'*Iqtiṣād* qu'il vient étoffer, plutôt que comme une œuvre à conserver ou à reconstituer.

Les extraits de la doxographie s'étendent sur dix-neuf pages. L'écriture des *marginalia* est minuscule, et souvent dépourvue de tout point diacritique. Par moments, lorsque les passages recouvrent la totalité des marges, l'interlignage devient très étroit et la lecture du texte d'autant plus difficile. Mais cela montre que le copiste a tenu à annoter des sections bien précises de l'*Iqtiṣād* et que son texte ne pouvait être étalé sur n'importe quelle marge du manuscrit, même si aucun signe dans le corps du texte ne vient annoncer l'appel de notes, comme c'est le cas par exemple des phrases de l'*Iqtiṣād* omises puis rajoutées lors d'une révision à un endroit précis du texte. Cela est dû au fait que nos *marginalia* ne se situent pas dans la continuité directe d'une phrase mais dans l'entourage d'un paragraphe ou d'un début de chapitre dont elles partagent la thématique. Afin de reconstituer le contexte de leur circulation telle que l'a conçue 'Abdallāh b. Yūsuf, j'ai inséré dans le commentaire du texte, au début de chaque section, une traduction française des premières lignes de la section correspondante de l'*Iqtiṣād*. Cela met bien en évidence le contraste entre les longs arguments de l'*Iqtiṣād*, typique des traités de *kalām* post-avicennien, et le foisonnement des doctrines et des noms de ces cinquante-deux unités de divergence que contiennent les fragments.

Plan des *maqālāt*

Nous ne pouvons pas reconstituer avec ces seuls témoins le plan de la doxographie. Aucune relation ne peut être établie entre les différentes unités qui composent le texte, lesquelles ont été choisies et ordonnées par le copiste. Faute de pouvoir reconstituer la structure initiale, j'ai donc respecté leur ordre d'apparition dans le manuscrit de l'*Iqtiṣād*.

Les dix-neuf pages annotées du manuscrit forment treize séquences textuelles. Dispersées tout au long du texte, leur découpage est assez naturel, à deux exceptions près : le fol. 15r traite de la corporalité de Dieu, et le folio suivant (15v) de sa nature lumineuse et de sa localisation. De même, les fol. 29r et 30v traitent respectivement des actes humains et de la capacité humaine. Dans les deux cas, on pourrait les considérer comme formant une seule séquence étalée sur deux pages, comme c'est le cas ailleurs. Mais à la lecture du texte correspondant de l'*Iqtiṣād*, il m'a paru qu'il s'agissait, dans les deux cas, de deux sujets distincts correspondant à deux appels de notes distincts. En revanche, à trois reprises, une même séquence s'étend sur plusieurs pages (respectivement deux, quatre et trois). On aboutit ainsi au découpage suivant : fol. 9v ; 13v ; 15r ; 15v ; 21r ; 27r ; 29r ; 30v–31r ; 32v ; 33r ; 35v ; 37r–37v–38r–38v ; 60v–61r–61v.

J'ai respecté dans l'édition du texte le découpage du copiste qui correspond à chaque fois à une unité thématique forte, sauf pour les quatre premières séquences

que j'ai regroupées par commodité en une seule section intitulée *De Dieu*. Il y a donc au total neuf sections. Par ailleurs, le fol. 32v (sur la connaissance divine) ne contient qu'une seule unité doxographique isolée du plan général : il figure en annexe isolé de la section qui la précède (section V). Toutes les autres séquences sont plus longues et contiennent plusieurs unités doxographiques. Il n'y a aucune raison de remettre en cause l'ordre interne de chacune des séquences (ni aucun moyen, dans le cas contraire, de le reconstituer). Certes, la thématique des séquences correspond à chaque fois à celle de l'*Iqtiṣād*, mais les questions abordées par ces premiers théologiens s'éloignent tellement du texte d'al-Ġazālī et des préoccupations du *kalām* du v^e/xi^e s. qu'aucune correspondance exacte n'aurait pu déterminer le copiste à arranger les unités d'une même séquence suivant un ordre différent du texte qu'il recopiait. Leur désordre, pour ainsi dire, est le meilleur garant de la fiabilité de la copie et n'est pas sans rappeler celui des *maqālāt* d'al-Aṣ'arī, où de longues sections thématiques regroupent dans le désordre un ensemble de questions. La seule intervention possible du copiste serait l'omission de certaines questions, suivant un critère de pertinence subjective ou d'intérêt personnel. Cette possibilité n'est pas à exclure.

Comme nous l'avons dit, l'ordre des questions est conforme à celui d'un traité de *kalām* post-avicennien, dont l'*Iqtiṣād* est un modèle. Si cette intervention nuit à la reconstitution du texte d'origine, elle a le mérite de rendre à nos yeux l'ensemble plus cohérent et plus structuré. Voici le plan de l'*Iqtiṣād*, avec en gras les sections où viennent s'insérer nos *marginalia*, suivies entre crochets des numéros et des titres des sections¹²¹.

Préliminaires : Nature du *kalām*. Importance. Méthodologie.

A. *L'essence divine* :

1. **Dieu existe** [I. *De Dieu* ; 9v],
2. **Il est éternel** [I. *De Dieu* ; 13v],
3. Permanent,
4. Non substantiel,
5. **Incorporel** [I. *De Dieu* ; 15r],
6. Non accidentel,
7. **Indéfini** [I. *De Dieu* ; 15v],
8. Non localisé,
9. **Visible** et cognoscible [II. *De la vision de Dieu* ; 21r],
10. Un.

121 Je reprends dans ses grandes lignes le plan fourni par Gardet et Anawati dans leur *Introduction à la théologie musulmane*, en y apportant de légères modifications. Voir Louis Gardet et Georges Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, 1981 (1948¹), p. 159–160.

- B. **Les attributs de Dieu** [III. *Des attributs de Dieu* ; 27r] :
1. Les attributs en eux-mêmes :
 - a. Puissance (trois questions, la deuxième porte sur **les puissances des créatures** [IV. *Des actes humains* ; 29r], et **la théorie de l'iktisāb** [V. *De la capacité* ; 30v–31r]),
 - b. **Science** [Annexe : *sur la connaissance divine* ; 32v]
 - c. Vie
 - d. **Volonté** [VI. *De la Volonté divine* ; 33r]
 - e. **Ouïe et Vue** [VII. *Attributs de l'essence et attributs de l'acte* ; 35v]
 - f. **Parole** [VIII. *De la Parole de Dieu* ; 37r–37v–38r–38v]
 2. Le statut des attributs :
 - a. Ils ne sont pas l'essence
 - b. Ils sont dans l'essence
 - c. Ils sont éternels
 - d. **Les noms divins** [renvoi du copiste à la section VII ; 51v]
- C. *Les actes de Dieu* :
1. Dieu peut ne pas créer ni imposer légalement ses créatures
 2. Il peut leur imposer ce qu'elles ne peuvent pas accomplir
 3. Il peut faire souffrir les animaux innocents
 4. **Il peut ne pas octroyer l'optimum à ses créatures** [IX. *De la Justice divine* ; 60v–61r–61v]
 5. Il peut ne pas récompenser ceux qui lui obéissent
 6. L'obligation de connaître Dieu vient de la Révélation seule
 7. L'envoi des prophètes est possible (ni impossible ni obligatoire)
- D. *Les envoyés de Dieu* :
1. Muḥammad
 2. Eschatologie
 3. Imamāt
 4. Les sectes

La majorité des questions se situent au niveau des deux parties A et B, de Dieu et de ses attributs, à part la dernière qui traite de la justice divine et vient annoter la quatrième question de la partie C consacrée aux actes de Dieu. De manière générale, la quasi-totalité des grandes questions des *maqālāt* sont abordées dans ces fragments, à deux exceptions près : les questions « subtiles » (*daqīq al-kalām*) de physique et d'ontologie et les questions relatives à l'imamat. Concernant les premières, cette absence est probablement due au désintérêt que leur portait Ibn Kullāb, comme je l'ai signalé plus haut. Quant aux questions relatives à l'imamat, qui devaient également figurer dans le texte d'origine et qui auraient très bien trouvé leur place en note de la quatrième section de l'*Iqtiṣād*, leur absence peut s'expliquer par un désintérêt personnel du copiste, à moins qu'il ne s'agisse d'une tâche remise à plus tard et jamais achevée par 'Abdallāh b. Yūsuf.

K. al-maqālāt

الرموز

{ } : نقترح حذفه

< > : نقترح إضافته

... : عبارة غير مقروءة

[] : عبارة غير مفهومة

1. أجمع أهل الإسلام واليهود والنصارى وعمامة المجوس وأكثر البراهمة أنّ العالم محدث مخلوق. 9 ظ حاشية خارجية

وقالت الدهريّة والثويّة وعمامة الملحدّين إنّ العالم قديم.

2. واختلف القائلون بمحدث العالم في صانع كلّ ما في العالم.

5 فقال أصحاب الحديث والرأي والشيعة وأكثر الخوارج وأصحاب النجّار إنّ صانع العالم بجميع ما فيه ربّ العالمين.

9 ظ حاشية عليا وقالت المعتزلة: اكلّ ما في العالم من أفعال العباد مخترعه ومحدثه العباد وليس لله فيه فعل.

وزعم ثمانية أنّ جميع ما يوجد من متولّدات أفعال العباد في العالم فهو محدث لا خالق لها.

10 لها.

وقال عبّاد بن سليمان وهو من مشايخ المعتزلة إنّ العالم محدث، ثمّ زعم أنّ ما في العالم

ينقسم قسمين فكلّ جسم يجوز أن يكون فيه فعل المحدث لا يجوز أن يُقال إنّ صانعه ربّ

العالمين، وذلك مثل الكافر والمؤمن والتحرّك المختار. فإنّ الكفر والإيمان والحركة والعلم يجوز

9 ظ حاشية داخلية أن يكون حدوثها من غير الله، وإذ كان ذلك كذلك لم يجوز أن يُقال إنّ الله جعلها ولا إنّها لم يخلقها. 15

3. واختلفوا فيه: هل هو مخالف لخلقه؟

13 ظ حاشية سُفلى

فقال أصحاب الرأي وأصحاب الحديث وأكثر المعتزلة والخوارج وأكثر الشيعة والكلّابيّة

والنجاريّة والجهميّة إنّهُ بخلاف خلقه وإنّ المخلوق بخلاف القديم.

وقال أبو الهذيل: ليس يجوز أن يكون مخالفاً لخلقه ولا أن يكون بخلاف خلقه لأنّ

20 المخالف لا يكون مخالفاً إلّا بخلاف له والخلاف لا يكون في مخالف. وكذلك قوله في الوفاق.

وهو مع ذلك يقول إنّ العالم لا يكون عالماً إلّا بعلم وإنّ علم الله هو الله.

4. واختلفوا في ماهيّة الربّ.

13 ظ حاشية خارجية

I. De Dieu

Éternité et création du monde

1. *a.* Les musulmans, les juifs, les chrétiens, l'ensemble des mazdéens et la majorité des brahmanes s'accordent à penser que le monde est adventice et qu'il est créé.

b. Pour les matérialistes, les dualistes et l'ensemble des hérétiques, le monde est éternel.

Qui est l'Artisan des choses du monde

2. Ceux pour qui le monde est adventice s'opposent quant à savoir qui est l'Artisan de tout ce qui existe dans le monde.

a. Ainsi, les traditionnistes et les partisans de l'opinion personnelle, les chiïtes, la majorité des ḥārīḡites et les disciples d'al-Naḡḡār soutiennent que l'Artisan du monde et de tout ce qui s'y trouve est Dieu.

b. Selon les mu'tazilites, ce sont les hommes qui créent et font advenir les actes humains [qui se trouvent] dans le monde. Dieu n'y prend aucune part.

c. Ṭumāma prétend que l'ensemble des [actes] engendrés par les actes humains dans le monde sont adventices et n'ont pas de créateur.

d. Selon 'Abbād b. Sulaymān, l'un des maîtres mu'tazilites, le monde est adventice. Puis il prétendit que tout ce qui s'y trouve est de deux sortes [et qu'] on ne saurait dire d'un corps susceptible de recevoir un acte [provenant d'un être] adventice qu'il est fabriqué par Dieu. Ainsi en est-il du mécréant, du croyant et des [corps] qui se meuvent de leur libre choix, et cela parce que la mécréance, la croyance, le mouvement et la science peuvent advenir de quelqu'un d'autre que Dieu. Puisqu'il en est ainsi, on ne peut dire ni que Dieu les rend tels ni qu'Il ne les a pas créés.

Est-Il différent de Sa Création ?

3. Ils s'opposent à Son sujet : est-Il différent de Sa création ?

a. Les tenants de l'opinion personnelle et les traditionnistes, la majorité des mu'tazilites, les ḥārīḡites, la majorité des chiïtes, les kullābites, les naḡḡārites et les ḡahmites disent qu'Il diffère de Sa création et que le créé diffère de l'Éternel.

b. Selon Abū al-Huḍayl, Il ne peut être différent de Sa création ni différer d'elle car le différent ne l'est que par une différence lui appartenant et cette différence ne peut être dans un différent. Il en va de même pour la convenance.

c. Il affirme pourtant que le savant n'est savant que par une science et que la Science de Dieu est [identique à] Dieu.

De la quiddité de Dieu

4. Ils s'opposent au sujet de la quiddité du Seigneur.

فقال قوم : للربّ ماهية لا يعلمها إلا هو، وهو قول ضرار وبرغوث وحفص الفرد، ويقال أنّه قول أبي حنيفة.

وقال متكلمو أهل الحديث والمعتزلة والنجارية وغيرهم : القول بالماهية في الله عزّ وجلّ قول محال.

5. اختلفوا فيه : هل يشبه أفعاله وصنعتة ؟

فقال أهل الحديث والرأي والمعتزلة والخوارج وأكثر الشيعة وأصحاب بن كلاب والنجار وسائر الجهمية إنّ الله لا يشبه الأشياء و<لا> تشبه الأشياء وليس ذلك بجائز أصلاً. 13 ظ حاشية علياً
وقال بعض المشبهة أنّه يشبه الأشياء في الصورة.

وقال بعض أهل النظر : لست أقول إنّ يشبه ولا إنّ لا يشبه لأنّ القول بالشبه محال والمحال لا يقع عليه النفي والإثبات. فإذا قيل : الربّ هل يشبه خلقه ؟ قلت : ذلك محال والمحال لا يُقال فيه ا يكون أو لا يكون. 10

13 ظ حاشية داخلية

6. القدم والحياة والبقاء صفات بان بها عن المحدث ليست هي الله ولا غيره، وهو قول أهل الحق.

وقالت المعتزلة بنفي هذه الصفات.

وقال بعض أصحاب سليمان بن جرير : هو باق حيّ بنفسه {دون} قديم دون أن يكون له حياة أو بقاء أو قدم. وكان يقول : له علم وقدرة وسمع وبصر وإرادة. 15

15 و حاشية خارجية

7. واختلف فيه : هل هو جسم أم لا ؟

فقال أصحاب الحديث والرأي والمعتزلة وأكثر الخوارج وأبو محمد بن كلاب وأصحابه والنجارية وأصحاب جهم إنّ ليس بجسم ولا محدود ولا يجوز وصفه بذلك.

وقال هشام {الجواليقي} بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي وأبو جعفر الأحول والمقاتل 20
السكّك : هو جسم له مقدار، طويل عريض <عميق> عند أكثر هؤلاء.

15 و حاشية علياً

وحكى بن كلاب عن أبي جعفر شيطان الطاق أنّه كان يقول : جسم على صورة الإنسان وهو سبعة أشبار.

وحكى عن هشام بن الحكم من أنّه كان يقول : هو سبعة أشبار.

19 جهنم] وقد تُقرأ جهنم 20 الجواليقي¹] خطّ فوق الكلمة لحذفها 21 عميق] اقترح م. راشد 24 هو] فوق السطر

a. Selon certains, le Seigneur possède une quiddité qu'Il est seul à connaître. C'est la thèse de ʿIḥwān al-ʿIrāqī, de Burğūṭ et de Ḥafṣ al-Fard, et l'on dit que c'est [également] celle d'Abū Ḥanīfa.

b. Selon les théologiens traditionnistes, les mu'tazilites, les nağğārites et d'autres, parler de la quiddité de Dieu, exalté soit-Il, est [une chose] impossible.

Dieu ressemble-t-Il à Ses actes et à Ses artefacts ?

5. Ils s'opposent à Son sujet : ressemble-t-Il à Ses actes et Ses artefacts ?

a. Les traditionnistes et les tenants de l'opinion personnelle, les mu'tazilites, les ḥārīğites, la majorité des chiïtes, les disciples d'Ibn Kullāb, al-Nağğār et l'ensemble des ġahmites disent que Dieu ne ressemble à nulle chose et nulle chose ne Lui ressemble, et que cela n'est même pas possible.

b. Selon certains assimilationnistes, Il ressemble aux choses par la forme.

c. Certains spéculateurs disent : « Je ne dis pas qu'Il ressemble [à Ses créatures] ni qu'Il ne [leur] ressemble pas, car parler de ressemblance est impossible et l'impossible ne fait l'objet ni de négation ni d'affirmation. Si donc l'on demande : 'Le Seigneur ressemble-t-Il à Sa création ?', je réponds : 'Cela est impossible, et on ne dit de l'impossible ni qu'il est ni qu'il n'est pas'. »

Des attributs de Dieu

6. a. L'Éternité, la Vie et la Durée sont des attributs qui Le séparent du créé et qui ne sont ni [identiques à] Dieu ni autres que Lui. C'est la thèse de ceux qui sont dans le vrai.

b. Les mu'tazilites nient l'existence de tels attributs.

c. Selon certains disciples de Sulaymān b. Ğarīr, Il est durant, vivant par lui-même et éternel, sans posséder de Vie, de Durée ou d'Éternité. [Sulaymān] dit également : Il possède une Science, une Puissance, une Ouïe, une Vue et une Volonté.

Dieu est-Il ou non un corps ?

7. Il y a opposition à Son sujet : est-Il ou non un corps ?

a. Selon les traditionnistes et les tenants de l'opinion personnelle, les mu'tazilites et la majorité des ḥārīğites, ainsi qu'Abū Muḥammad b. Kullāb et ses disciples, les nağğārites et les disciples de Ğahm, Il n'est pas un corps, Il n'a pas de limite et il n'est pas possible de Lui attribuer de telles choses.

b. Selon Hišām b. al-Ḥakam, Hišām b. Sālīm al-Ġawālīqī, Abū Ğa'far al-Aḥwal, Muqāṭil et al-Sakkāk, Il est un corps doté de dimensions, long, large (et profond) pour la majorité d'entre eux.

c. Au rapport d'Ibn Kullāb, Abū Ğa'far Šayṭān al-Ṭāq dit qu'Il est un corps à forme humaine, et Il mesure sept empens.

d. Il rapporte également que Hišām b. al-Ḥakam dit : Il mesure sept empens.

- وحكى بن كلاب عن مقاتل بن سليمان أنه على العرش وأنه أكبر الأشياء إلا أنه ا 15 وحاشية داخلية
جسم.
- وقالت طائفة من اليهود ومنهم رأس الجالوت بمثل مقالة مقاتل، إلا أن اليهود تقول إنه
أبيض الرأس واللحية.
8. واختلفوا فيه : هل هو نور أم لا ؟ 5
فقال متكلمو أصحاب الحديث وغيرهم وأبو محمد بن كلاب وهشام وعمامة المتشعبة إنه
نور لا كالأنوار،
غير أن أهل الحديث يقولون : ليس يُدرى شعاع ولا ضوء.
وقال قوم من المعتزلة والشيعة وسائر الجهمية : ليس بنور.
9. واختلفوا فيه : هل يجوز أن يكون في الأماكن كلها ؟ 10
فقال عبد الله بن سعيد بن كلاب في أحد قوليهِ وجماعة من متأخري المعتزلة وغيرهم
وهم أصحاب القضاء : لا يجوز أن يكون الله بذاته في الأماكن كلها ولا في مكان دون
مكان، ولا كنه لا في مكان. وهذه إحدى الخصلتين التي خالف بها أبو محمد بن كلاب
أصحاب الحديث، والخصلة الأخرى قوله بالحكاية والحكي. ولست أعرف له بعد ذلك قولاً
ينكره أصحاب الحديث. 15
- وقد قال أيضاً فيما حكي عنه إنه على العرش بمعنى أنه فوقه، وليس فوق العرش شيء
غير الله فهو فوق العرش لا في مكان.
- وقال أصحاب الحديث : ليس يجوز أن يكون الله في الأماكن كلها لأن ذلك محال 15
ممتنع ولا كنه يجوز أن يكون في مكان دون مكان، مع بينونة بخلقه على سبيل الحدِّ
والملاصقة والمماسّة. ا 20
- وحكى بن كلاب عن بعض البصريين أن الله عز وجل في كل مكان وأن الرؤية عليه
جائزة.
- وحكى عن الجواربي أنه قال إن الله لا يرى ما خلقه حتى يلتفت. قال : ولم أسمع أحداً
يقول : سمعت هذا منه.
- وقال النظام في كتاب التوحيد إنه في كل شيء ولا يجوز أن لا يكون في كل مكان. 25

e. Au rapport d'Ibn Kullāb, Il est selon Muqātil sur le Trône et il s'agit de la plus grande des choses ; mais Il est néanmoins un corps.

f. Un groupe de juifs, dont l'Exilarque, défendent une thèse similaire à celle de Muqātil, à ceci près que, pour eux, Il a la barbe et les cheveux blancs.

Dieu est-Il ou non lumière ?

8. Ils s'opposent au sujet de [Dieu] : est-Il ou non lumière ?

a. Selon les théologiens traditionnistes et d'autres, Abū Muḥammad b. Kullāb, Hišām, et l'ensemble des chiites, Il est une lumière différente des autres lumières.

b. Toutefois, selon les traditionnistes, on ne sait pas s'Il est rayon ni s'Il est leur.

c. Selon un groupe de mu'tazilites et de chiites ainsi que l'ensemble des ḡahmites, Il n'est pas lumière.

Dieu est-Il en tout lieu ?

9. Ils s'opposent à Son sujet : Lui est-il possible d'être en tout lieu ?

a. Selon l'une des deux thèses de 'Abdallāh b. Sa'id b. Kullāb à ce sujet, et selon un groupe de mu'tazilites tardifs et d'autres encore – il s'agit des tenants du Décret divin –, il n'est pas possible que Dieu soit dans Son essence en tout lieu ni dans un lieu à l'exclusion d'un autre, mais [Il est] plutôt non dans un lieu. C'est l'un des deux points qui oppose Abū Muḥammad b. Kullāb aux traditionnistes, l'autre étant sa thèse sur la citation [de la Parole de Dieu] et la chose citée. À part cela, je ne lui connais aucune thèse que récuseraient les traditionnistes.

b. On rapporte également que, selon lui, [Dieu] est sur le Trône, c'est-à-dire au-dessus du Trône, et que rien d'autre que Dieu n'est au-dessus du Trône. Il est donc au-dessus du Trône non dans un lieu.

c. Selon les traditionnistes, il n'est pas possible pour Dieu d'être en tout lieu car cela est [une chose] impossible et inconcevable, mais il Lui est possible d'être dans un lieu à l'exclusion d'un autre, avec une séparation de Sa créature faisant office de limite, de point de contiguïté et de contact.

d. Au rapport d'Ibn Kullāb, selon certains Basriens, Dieu, exalté soit-Il, est en tout lieu et Il Lui est possible de voir [Sa création].

e. [Ibn Kullāb] rapporte également d'al-Ġawāribī que Dieu ne voit pas ce qu'Il a créé avant de se retourner. [Mais] il ajoute : Personne, à ma connaissance, n'affirme l'avoir entendu dire une chose pareille.

f. Dans son *K. al-Tawḥīd*, al-Nazzām affirme que [Dieu] est en toute chose et qu'il ne Lui est pas possible de ne pas être en tout lieu.

وقالت الجهميّة ومَن تابعها من النجاريّة: يجوز أن يكون القديم عزّ وجلّ في الأماكن كلّها 1 وليس يجوز أن يخلو منه مكان. والأماكن عندهم محدودة.

15 ظ حاشية خارجيّة

g. Selon les ṣahmites et les naḡḡārites qui partagent leur point de vue, il est possible que l'Éternel, exalté soit-Il, soit en tout lieu, et il n'est pas possible qu'un lieu En soit dépourvu – les lieux étant, selon eux, dotés de limite.

10. المسطور في الكتاب قول أهل الحديث ومقلدوها وهشام بن الحكم وأصحابه وعمامة الشيعة وجماعة من الخوارج. قالوا: يجوز أن يرى الله بالبصر ويُنظر إليه. وقال ضرار: يعطي الله العبد يوم القيامة حاسة سادسة نُدرِكُ بها القديم عَرَّ وجلّ. وقال قوم: لا يجوز أن يرى الله بالبصر. وهذا قول أهل القدر ومَن وافقهم على ذلك من التجارية واليهود وغيرهم. 5
11. واختلف الذين زعموا أنه يرى: هل يرى في مكان أم لا في مكان؟ فقال متكلمو أهل الحديث: العباد ينظرون إليه وهو على العرش فيروونه لا في مكان وغير محدود، وقد يجوز أن يروونه لا في مكان. وقال عبد الله بن كلاب وأصحابه: يرى الله لا في مكان وهو غير محدود. وقال هشام بن الحكم: من نظر إلى الله رآه محدوداً في مكان. 10
12. اختلفوا في الناظر إليه: هل يجوز أن يكلمه في تلك الحال؟ فقال أهل الحديث وبن كلاب وهشام بن الحكم إنه يجوز أن يكلم الله من ينظر إليه في حال النظر. وقال المتكلمون: لا يكلمهم في وقت ما ينظرون إليه. 15
13. واختلفوا في جواز النظر إليه في دار الدنيا. فقال نظار أهل الحديث وعبد الله بن كلاب: يجوز أن ينظر العباد إليه في دار الدنيا وفي الآخرة إذا قوى الله أبصارهم. وقال المتكلمون: إنما ينظر العباد إليه بعين البقاء وليس يجوز أن يبصروا إليه بعين الفناء. وتابعه على ذلك جماعة من الصوفية. 20
14. واختلفوا فيمن ينظر إليه: مضطراً أو مكتسباً؟ 21

II. De la vision de Dieu

Est-Il vu par les regards ?

10. *a.* Consignée dans le Livre, la thèse des traditionnistes et de ceux qui se conforment à [leurs vues], de Hišām b. al-Ḥakam et ses disciples, de l'ensemble des chiites et d'un groupe de ḥārīgītes : selon eux, Dieu peut être vu et regardé par les regards.

b. Selon Ḍirār, Dieu confère à Son serviteur le Jour de la Résurrection un sixième sens par lequel nous appréhendons l'Éternel, exalté soit-Il.

c. Certains soutiennent que Dieu ne peut être vu par les regards. C'est la thèse des qadarites et de ceux qui partagent leur opinion sur ce point, comme les nağğarītes, les juifs et d'autres [groupes].

Dieu est-Il vu dans un lieu ?

11. Il y a opposition parmi ceux qui soutiennent qu'on peut voir [Dieu] : est-Il vu dans un lieu ou non dans un lieu ?

a. Les théologiens traditionnistes disent que lorsque les hommes Le regardent sur Son Trône, ils Le voient non dans un lieu et [en tant qu'Il est] non délimité, et qu'il est [tout à fait] possible de Le voir non dans un lieu.

b. Selon 'Abdallāh b. Kullāb et ses disciples, Dieu est vu non dans un lieu et [en tant qu'Il est] non délimité.

c. Selon Hišām b. al-Ḥakam, celui qui regarde Dieu Le voit délimité dans un lieu.

Statut de celui qui regarde Dieu

12. Ils s'opposent au sujet de celui qui regarde [Dieu] : Ce dernier peut-Il lui adresser la parole dans cet état ?

a. Selon les traditionnistes, Ibn Kullāb et Hišām b. al-Ḥakam, Dieu peut adresser la parole à ceux qui Le regardent au moment du regard.

b. Selon al-Makkī, Il ne leur parle pas pendant qu'ils Le regardent.

Vision de Dieu ici-bas

13. Ils s'opposent quant à Sa vision ici-bas.

a. Selon les spéculateurs traditionnistes et 'Abdallah b. Kullāb, il est possible aux hommes de Le voir ici-bas et dans l'au-delà si Dieu raffermit leurs regards.

b. Selon al-Makkī, les hommes Le regardent uniquement avec « l'œil permanent ». Il ne leur est pas possible de Le voir avec « l'œil corruptible ». Un groupe de mystiques partageaient son opinion à ce sujet.

Statut de l'acte en question

14. Ils s'opposent au sujet de celui qui regarde [Dieu] : est-il contraint ou acquiesçant [son acte] ?

فقال أهل الحديث وعبد الله بن كلاب : هو مكتسب لأنه قادر على التغميض،
والآخرة ليست دار تكليف.

وقال قوم : هم مضطرون إلى ذلك.

15. واختلفوا في الذي ينظر إليه : هل يعلم أنه قديم في حالة النظر؟

فقال أهل الحديث وغيرهم : لا يعلم إلا بالنظر.

وقال قوم : يعلم من غير نظر لأن القديم يُخالف المحدث في الصفات.

- a.* Selon les traditionnistes et ‘Abdallāh b. Kullāb, il est acquérant parce qu’il peut fermer les yeux et que l’on n’est pas légalement chargé dans l’au-delà.
- b.* Selon certains, [les hommes] sont contraints [de Le regarder].

Sait-on au moment du regard qu’Il est Éternel ?

15. Ils s’opposent au sujet de celui qui regarde [Dieu] : sait-il qu’Il est Éternel au moment où il Le regarde ?

- a.* Selon les traditionnistes et d’autres [groupes], on ne le sait qu’en Le regardant.
- b.* Selon certains, on le sait sans regarder car l’Éternel diffère de l’adventice par Ses attributs.

16. وحكى محمد أبو عيسى الوراق عن قوم أنّ الصفات ليست موجودة ولا معدومة 27 وحاشية سُفلى

ولا مذكورة ولا معلومة ولا مجهولة.

وحكى بن الروندي أيضاً عن هشام أنّها ليست موجودة ولا معدومة.

وعلى هذا الاختلاف : هل هي شيء أم لا ؟

17. وكذلك الاختلاف : هل تتغير أم لا ؟

فقال قوم : صفات القديم وصفات المحدث مغايرة.

وقال قوم : ليست مغايرة.

وقال قوم : صفات القديم ليست مغايرة، أما صفات المحدث فهي متغايرة.

18. واختلفوا في أنّ الصفة ... أم لا ؟ وكذلك اختلفوا في الرحمة : من صفات الفعل أم 27 وحاشية خارجية

10 من صفات الذات ؟ وكذلك الجود والكرم : أمن صفات الفعل أو من صفات الذات ؟

وكذى القول في الحكمة.

19. اختلفوا في الصفات : هل يجوز أن يُقال إنّها قديمة أم لا ؟

فقال بعض متكلمي أهل الحديث وبعض الكلابية وغيرهم إنّ صفات الله قديمة بمعنى

أنها أزلية لا بمعنى أنّها موصوفة بالقدم.

وقال قوم من هؤلاء، منهم عبد الله بن سعيد بن كلاب : لا يجوز أن يُقال إنّ 15

الصفات قديمة ولكن يُقال الموصوف قديم بصفاته.

وقال عبد الله بن كلاب وهشام بن الحكم وقوم من المتشيعّة ا وغيرهم : صفات 27 وحاشية عليا

القديم ليست بقديمة ولا محدثة.

20. واختلفوا هل هي معلومة أم لا ؟

1 أبو بن 6 صفات] مكررة 9 الصفة] + كلمة أو كلمتين غير مقروءتين 10 وكذلك] كذلك 15 هؤلاء] هاوولا

III. Des attributs de Dieu

Les attributs ne sont ni existants ni inexistantes

16. *a.* Au rapport de Muḥammad Abū ʿĪsā al-Warrāq, certains disent que les attributs [de Dieu] ne sont ni existants ni inexistantes, ni exprimables, ni connaissables ni inconnaissables.

b. De même, Ibn al-Rāwandī rapporte que selon Hišām, ils ne sont ni existants ni inexistantes.

c. D'où le désaccord : sont-ils ou non des choses ?

Se distinguent-ils les uns des autres ?

17. De même pour cet autre désaccord : [les attributs] se distinguent-ils ou non les uns des autres ?

a. Selon certains, les attributs de l'Éternel ainsi que ceux des [êtres] adventices se distinguent les uns des autres.

b. Selon certains autres, ils ne se distinguent pas les uns des autres.

c. Et selon d'autres, les attributs de l'Éternel ne se distinguent pas les uns des autres (*muḡāyira*) alors que ceux des [êtres] adventices se distinguent les uns des autres (*mutaḡāyira*).

Répartition de certains attributs en attributs de l'essence et de l'acte

18. Ils s'opposent quant à savoir si l'attribut est ... ou non. De même pour leur opposition au sujet de la Miséricorde : compte-t-elle parmi les attributs de l'acte ou les attributs de l'essence ? De même pour la Générosité et la Munificence : comptent-elles parmi les attributs de l'acte ou les attributs de l'essence ? Et il en va de même pour la Sagesse.

Les attributs sont-ils éternels ?

19. Ils s'opposent au sujet des attributs : faut-il dire ou non qu'ils sont éternels ?

a. Selon certains théologiens traditionnistes et certains kullābites et d'autres, les attributs de Dieu sont éternels (*qadīma*) en tant que pré-éternels (*azaliyya*) et non en tant qu'ils sont qualifiés par l'éternité.

b. Parmi eux, certains comme ʿAbdallāh b. Saʿīd b. Kullāb disent : « Il ne faut pas dire que les attributs sont éternels. On dit que Celui qui est qualifié est éternel avec les attributs [qui le qualifient] ».

c. Selon ʿAbdallāh b. Kullāb, Hišām b. al-Ḥakam et certains chiites et d'autres, les attributs de l'Éternel ne sont ni éternels ni adventices.

Les attributs sont-ils connaissables ? Existants ?

20. Ils s'opposent quant à savoir si [les attributs] sont ou non connaissables.

فقال متكلّموا أصحاب الحديث والكلاّبيّة وغيرهم إنّ صفات الله معلومة لمن علمها مجهولة لمن جهلها.

وقال قوم ليست بمعلومة ولا مجهولة.

وقال هشام بن الحكم : هي معلومة ومجهولة، فيما حكى عنه ا بن الروندي. وعلى هذا 27 و حاشية داخلية
5 الاختلاف في العدم والوجود فقال عبد الله بن كلاب ومتكلّموا أصحاب الحديث وهشام بن الحكم إنّ صفات الله <غير> موجودة غير معدومة.

a. Selon les théologiens traditionnistes, les kullābites et d'autres, les attributs de Dieu sont connaissables pour ceux qui les connaissent et inconnaissables pour ceux qui les ignorent.

b. Selon certaines personnes, ils ne sont ni connaissables ni inconnaissables.

c. Selon Hišām b. al-Ḥakam, au rapport d'Ibn al-Rāwandī, ils sont connaissables et inconnaissables.

d. Il en va de même pour l'opposition quant à leur inexistence et leur existence. Ainsi, selon 'Abdallāh b. Kullāb, les théologiens traditionnistes et Hišām b. al-Ḥakam, les attributs de Dieu ne sont ⟨ni⟩ existants ni inexistantes.

21. قال متكلمو أهل الحديث وأصحاب بن كلاب والنجارية وأكثر المعتزلة والشيعة : 29 و حاشية خارجية كل فاعل فله فعل وليس يجوز أن يكون فاعلاً لا فعل له.

وقال الأصم : ليس للفاعل فعل ولا للمصلي صلاة ا بل المصلي مصلي بنفسه، وكذلك 29 و حاشية عليا كل فاعل غير الله فهو فاعل لا فعل له.

5 وقال أكثر الثنوية : الفاعل يفعل وليس له فعل، وبه يقول أكثر المتشعبة.

22. واختلفوا في ماهية الفعل وتغايره.

فقال متكلمو أهل الحديث وعبد الله بن كلاب وأصحابه والنجار ومن قال بقوله وأكثر المعتزلة : كل فاعل ففعله غيره وفعل المحدث لا يكون جسماً وليس يجوز أن يفعل المحدث إلا بعض الأعراض.

10 وقال هشام بن الحكم : لا يجوز أن يفعل الجسم المحدث ا جسماً وإنما يفعل المحدث الحركات وكل فعل ليس بجسم فليس يُغير الفاعل.

وقال قوم : ليس يفعل القديم إلا الأجسام والجواهر والإرادة التي ليست بجسم ولا

عرض ا 29 و حاشية سفلى

وليس يجوز أن يفعل الحي المختار عرضاً، قديماً كان الحي أو محدثاً، والإنسان ليس

15 يجوز أن يفعل إلا الإرادة، وهذا قول أصحاب الطباع والأفعال عندهم غير الفاعلين.

23. واختلفوا في معنى المكتسب.

فقال بعض أهل الحديث : هو عقد قلبه أنه فعل الشيء في نفسه.

وقال عبد الله بن كلاب وأصحابه وجماعة من أصحاب ا النجار : معنى المكتسب أن 29 و حاشية خارجية

يفعل الفعل الذي في نفسه.

20 وقال الجبائي : معناه أن يفعل ما بضده أو بوقفه.

وقال قوم : المكتسب من يفعل الشيء بقدره هي غيره وهذا قول المعتزلة.

IV. Des actes

L'acte appartient-il à l'agent ?

21. *a.* Selon les théologiens traditionnistes, les disciples d'Ibn Kullāb, les nağğarites, la plupart des mu'tazilites et des chiïtes, à tout agent appartient un acte et il ne peut y avoir d'agent sans acte.

b. Selon al-Ašamm, aucun acte n'appartient à l'agent. Ainsi, la prière n'appartient pas à l'orant et ce dernier est orant par lui-même. De même, tout agent autre que Dieu est un agent sans acte.

c. Selon la plupart des dualistes, l'agent agit mais aucun acte ne lui appartient. La plupart des chiïtes partagent ce point de vue.

De la différence entre l'acte et l'agent

22. Ils s'opposent au sujet de la quiddité de l'acte ainsi que de sa différence [avec l'agent].

a. Les théologiens traditionnistes, 'Abdallāh b. Kullāb et ses disciples, al-Nağğār et ses partisans, ainsi que la plupart des mu'tazilites disent que l'acte d'un agent est autre que lui, que l'acte d'un [être] adventice ne [saurait] être un corps et qu'un [être] adventice ne peut produire que certains accidents.

b. Selon Hišām b. al-Ḥakam, un corps adventice ne peut pas produire [d'autres] corps mais seulement des mouvements. Les actes n'étant pas des corps, ils n'altèrent pas l'agent [qui les produit].

c. Selon certains, l'Éternel ne produit que les corps, les substances et la volonté, laquelle n'est ni corps ni accident.

d. Le vivant doté de libre choix, qu'il soit éternel ou adventice, ne peut pas produire d'accidents, et l'homme ne peut produire que sa volonté. C'est la thèse des naturalistes. Selon eux, les actes sont autres que les agents.

De l'acquisition

23. Ils s'opposent au sujet du sens de l'acquéreur.

a. Selon certains traditionnistes, c'est la conviction interne [à l'agent] d'avoir accompli la chose.

b. Selon 'Abdallāh b. Kullāb et ses disciples, ainsi que certains disciples d'al-Nağğār, l'acquéreur signifie celui qui accomplit l'acte qui est en lui-même.

c. Selon al-Ğubbā'i, cela signifie qu'il fait soit ce qui s'oppose [à l'acte] soit ce qui s'y conforme.

d. Selon certains, l'acquéreur est celui qui accomplit la chose par une puissance autre que lui. C'est la thèse des mu'tazilites.

24. اختلف الناس في الاستطاعة.

30 ظ حاشية خارجية

قال متكلمو أصحاب الحديث وعبد الله بن كلاب وأصحابه والحسين النجّار وبرغوث ويحيى بن كامل ويحيى بن أصفح وأبو حنيفة وابن الروندي وبشر المريسي وجماعة من الخوارج وغلوّ من المتشيعّة: الاستطاعة مع الفعل ومحال وجودها قبل الفعل وهي عرض. وقال أبو الهذيل وبشر بن المعتمر وجعفر بن حرب والإسكافي: الاستطاعة قبل الفعل إلا أنّ بشر يقول هي عرض.

5

وقال حفص الفرد وصالح قبة: الاستطاعة قبل وهي في الوقت مشغولة بالفعل، و[تاب] ذلك المعترلة.

وقال سليمان بن جرير: هي قبل الفعل ولا تصلح للفعل إلا في وقت وجوده.

وقال أبو بكر الأصبمّ: ليس للإنسان استطاعة والمستطيع هو السليم الجوارح.

وقال هشام بن حروّل الأرميني: كلّ ما لا يُنال الفعل إلاّ به مثل السلم والإبرة

10

والفأس فهو استطاعة وقوة.

30 ظ حاشية عليا

وحكى برغوث أنّ قومًا يقولون إنّ الاستطاعة عرض وأنّ قومًا يقولون: هو سكون، وأنّ قومًا يقولون إنّ اعتدال الطباع هو القدرة.

وحكى الخياط أنّ هشام بن سالم يقول: هي جسم وهي بعض الإنسان.

15

وقال النّظام: الإنسان مستطيع حيّ بنفسه ليست له قوّة بها <يقوى> ولا حياة بها يحيا.

25. وهل هي الصّحة أم لا؟

قال أصحاب الحديث وعبد الله بن كلاب والنّجارية وأبو الهذيل العلاف والنّجار

وأصحابه وغيرهم: هي عند الصّحة.

30 ظ حاشية داخلية

وقال بشر بن المعتمر وجعفر بن ا حرب: الاستطاعة هي الصّحة والسلامة.

20

وقال هشام بن الحكم وأصحابه: هي عند الصّحة.

وقال الأرميني: الصّحة استطاعة من استطاعات كثيرة.

30 ظ حاشية سفلى

وقال فضل الرقائشي: هي سلامة الجوارح.

وأجمعوا أنّها لا تنشغل بالفعل إلاّ في وقت وجود الفعل،

V. De la capacité

Définition de la capacité

24. Les gens s'opposent au sujet de la capacité.

a. Les théologiens traditionnistes, 'Abdallah b. Kullāb et ses disciples, al-Ḥusayn al-Nağğār, Burğūt, Yaḥyā b. Kāmil, Yaḥyā b. Aṣṣfaḥ, Abū Ḥanīfa, Ibn al-Rāwandī, Bišr al-Marīsī, un groupe de ḥārīğites et des chiites disent que la capacité est contemporaine à l'acte, qu'il est impossible qu'elle lui soit antérieure et que c'est un accident.

b. Selon Abū al-Huḍayl, Bišr b. al-Mu'tamir, Ğa'far b. Ḥarb et al-Iskāfī, la capacité est antérieure à l'acte. Toutefois, selon Bišr, c'est un accident.

c. Selon Ḥaṣṣ al-Fard et Šāliḥ Qubba, la capacité est antérieure [à l'acte] et elle est liée à lui au moment de sa production. Les mu'tazilites ont ... cela.

d. Selon Sulaymān b. Ğarīr, elle est antérieure à l'acte et elle ne lui est apte qu'au moment où il existe.

e. Selon Abū Bakr al-Aṣamm, l'homme n'est pas doté d'une capacité. La [personne] capable est celle dont les membres sont intègres.

f. Selon Hišām b. Ḥarwal al-Armanī, tout ce qui est indispensable à l'obtention de l'acte, comme l'échelle, l'aiguille ou la hache, est capacité et puissance.

g. Au rapport de Burğūt, certains disent que la capacité est un accident, d'autres qu'elle est repos et d'autres encore que la puissance est la tempérance des humeurs.

h. Au rapport d'al-Ḥayyāṭ, Hišām b. Sālim disait qu'elle est corps et que c'est une partie de l'homme.

i. Selon al-Nazzām, l'homme est capable et vivant par lui-même sans être doté d'une puissance par laquelle (il peut) ou d'une vie par laquelle il vit.

La capacité est-elle la santé ?

25. [La capacité] est-elle ou non la santé ?

a. Selon les traditionnistes, 'Abdallāh b. Kullāb, les nağğarites, Abū al-Huḍayl al-'Allāf, al-Nağğār et ses disciples, et d'autres encore, [la capacité] existe avec la santé.

b. Selon Bišr b. al-Mu'tamir et Ğa'far b. Ḥarb, la capacité consiste en la santé et l'intégrité [des membres].

c. Selon Hišām b. al-Ḥakam et ses disciples, elle existe avec la santé.

d. Selon al-Armanī, la santé n'est qu'une capacité parmi tant d'autres.

e. Selon Faḍl al-Raqqāšī, c'est l'intégrité des membres.

f. Ils s'accordent tous à dire qu'elle n'est liée à l'acte qu'au moment où il existe,

إلا العالاف فإنه يفعل بها في الحال الأول والفعل لا يوجد إلا في الثانية، فقال يفعل عنده غير حال فعل.

وقال قوم من معتزلة بغداد إن الإنسان يقدر في الحال الأول أن يفعل في الحال الثانية قبل كونها إلا في حال القدرة فإذا وقعت <في> الحال الثانية فهي بعينها حال يفعل لا غيرها. 5

31 و حاشية عليا

26. واختلفوا هل تصلح للطاعة والكفر أم لأحدهما؟

فقال متكلمو أهل الحديث وأبو حنيفة وابن الروندي: الإستطاعة تصلح للفعالين جميعاً على البذل.

وقال النجّار: ما صلح للكفر لا يصلح للإيمان، وبه قال داود الإصبهاني.

وقالت المعتزلة: ما صلح أن يفعل به الإيمان صلح لفعل الكفر. 10

27. واختلفوا في الاستطاعة: هي جنس واحد أم أجناس مختلفة؟

فقال قوم من متكلمي أهل الحديث وغيرهم من المعتزلة وغيرها إن أجناسها مختلفة، فما يكون بها الكلام ليست من جنس ما يكون بها المشي. وكذلك القول في الأفعال المختلفة الأجناس.

30 ظ حاشية خارجية

وقال قوم: كلّها ا جنس واحد، وأحسبهم من المعتزلة. 15

32 ظ حاشية خارجية

28. حكى أحمد بن الحسن بن أخي زرقان عن مقاتل بن سليمان أنه كان يقول إن الله عزّ وجلّ لا يعلم من الأشياء إلا ما يحسّه بجوانبه أو بخبر الكرام الكاتبين له ولو كان يعلم الأشياء من غير هذين الوجهين كان بعثه الكرام الكاتبين عبثاً.

g. à l'exception d'al-'Allāf [selon] qui [l'homme] agit par [une capacité] dans le premier instant bien que l'acte n'existe que dans le second. En effet, selon lui, l'instant *faire* est autre que l'instant *avoir fait*.

h. Selon certains mu'tazilites de Bagdad, l'homme peut, dès le premier instant, accomplir l'acte [qui se produira] au second instant, avant [même] que cet instant ne se produise, sauf dans le cas de la puissance. En effet, lorsque celle-ci se produit dans le second instant, elle est la même que celle qui s'est produite à l'instant *faire*.

La capacité vaut-elle pour l'obéissance et la mécréance ?

26. Ils s'opposent quant à savoir si [la capacité] vaut [à la fois] pour l'obéissance et la mécréance ou [seulement] pour l'un des deux [actes].

a. Selon les théologiens traditionnistes, Abū Ḥanīfa et Ibn al-Rāwandī, la capacité vaut indifféremment pour les deux actes.

b. Selon al-Nağğār, ce qui vaut pour la mécréance ne vaut pas pour la croyance. C'est également la thèse de Dāwūd al-Iṣfahānī.

c. Selon les mu'tazilites, ce qui vaut pour accomplir la foi vaut pour accomplir la mécréance.

La capacité forme-t-elle un même genre ?

27. Ils s'opposent au sujet de la capacité: [forme-t-elle] un même genre ou [plusieurs] genres différents ?

a. Selon certains théologiens traditionnistes et certains mu'tazilites et d'autres [groupes], les genres [que forme la capacité] sont différents : [la capacité à l'origine] de la parole n'appartient pas au même genre que celle qui est à l'origine de la marche, et ainsi de suite pour les [autres] actes appartenant à différents genres.

b. Selon certains – je pense qu'il s'agit de mu'tazilites –, toutes [les capacités] appartiennent à un seul genre.

Annexe

De la Science divine

28. Au rapport de Aḥmad b. al-Ḥasan b. Aḥī Zurqān, Muqātil b. Sulaymān disait que Dieu, exalté soit-Il, ne connaît des choses que ce qu'Il ressent par Ses côtés ou ce que Lui rapportent les anges scribes. Si, en effet, Il connaissait les choses par d'autres moyens, Son envoi des anges scribes serait un acte vain.

29. قال متكلمو أهل الحديث وسليمان بن جرير وعبد الله بن كلاب والنجارية وبعض 33 و حاشية خارجية المعتزلة إنّ الإرادة من صفات الذات.
- وقال برغوث: الإرادة من الله على ضربين، إرادة أمر فهي صفة <فعل> وإرادة من صفات القدرة وهي صفات في الذات.
- 5 وقال قوم: الإرادة من الله من صفات الفعل وهو خلق غير مخلوق وهو أمر الله وقوله، وهذا قول أبي الهذيل العلاف.
- وقال النظام: الإرادة من الله على ثلاثة ضروب، إرادة أمر وهو أمره الطاعة وإرادة حكم وهي للولاية والعداوة وإرادة ثواب هي للتوبة>، هكذا حكى عنه ا زرقان صاحبه. 33 و حاشية عليا
- وقال قوم إنّ الله مرید على الاتّساع والمجاز دون الحقيقة، وهذا قول جماعة من المعتزلة 10 وبه يقول صاحب المقالات، وهذا قول النظام في كتاب الحكاية المشهورة عنه.
30. واختلفوا فيها من وجه آخر.
- فقال الكلابية ونظار أهل الحديث وسليمان بن جرير: إرادة الله صفة له في ذاته ليست هي الله ولا غيره ا ولا بالله.
- 33 و حاشية داخلية وقال من قال من المعتزلة والنجارية إنّ الإرادة صفة لله في ذاته على معنى أنّ الله 15 مرید وليست له إرادة.
- وقال كل من زعم أنّ الإرادة من صفات <الذات> ا إنّ الله مرید له إرادة وإرادته 33 و حاشية سُفلى غيره.

VI. De la Volonté divine

La Volonté de Dieu est-elle un attribut de l'essence ou de l'acte ?

29. *a.* Selon les théologiens traditionnistes, Sulaymān b. Ğarīr, 'Abdallāh b. Kullāb, les naġġārites et certains mu'tazilites, la Volonté est un attribut de l'essence.

b. Selon Burġūt, la Volonté de Dieu est de deux sortes : une Volonté-ordre qui est un attribut (de l'acte), et une Volonté qui appartient aux attributs de la Science, lesquels sont des attributs de l'essence.

c. Selon certains, la Volonté provenant de Dieu est un attribut de l'acte. C'est un acte créateur qui est [lui-même] incrée, et c'est l'ordre de Dieu et Sa Parole. C'est la thèse d'Abū al-Huḍayl al-'Allāf.

d. Selon al-Nazzām, la Volonté provenant de Dieu est de trois sortes : une Volonté-ordre, à savoir l'ordre de Lui obéir, une Volonté-décret, qui concerne l'amitié et l'inimitié, et une Volonté-rétribution, pour la repentance. C'est ce que rapporte de lui son condisciple Zurqān.

e. Selon certains, Dieu veut au sens large et figuré et non au sens propre. C'est la thèse d'un groupe de mu'tazilites et du doxographe. C'est aussi la thèse d'al-Nazzām consigné dans le livre qui rapporte ses propos célèbres.

Autre question sur la Volonté

30. Ils s'opposent aussi sur d'autres aspects [de la Volonté].

a. Selon les kullābites, les spéculateurs parmi les traditionnistes et Sulaymān b. Ğarīr, la Volonté de Dieu est un attribut de Lui dans Son essence, qui n'est ni [identique à] Dieu, ni autre que Dieu, ni en Dieu.

b. Selon quelques mu'tazilites et naġġārites, la Volonté est un attribut de Dieu dans Son essence dans le sens que Dieu est voulant et non qu'Il possède une Volonté.

c. Pour tous ceux selon qui la Volonté est un attribut (de l'essence), Dieu est voulant, possède une Volonté et cette Volonté est autre que Lui.

35 ظ حاشية خارجية

31. السمعة صفة تُدرَكُ بها المسموعات عند أهل الحقّ.

وقال قوم من المعتزلة: السميع معناه العليم وهو قول التجارّية وسائر الجهميّة.

وقال أبو الهذيل: السميع هو أن يسمع المسموعات وليس معناه العلم.

وأما العظمة فصفة للذات عند أهل الحقّ.

وقال بعض المعتزلة: صفة للفعل.

وأما التفضّل فعند أهل الحقّ صفة الفعل.

وقال سليمان بن جرير: من صفات {الفعل} الذات.

وهكذا يقول سليمان في الكراهة.

وقال عبد الله بن كلاب والمعتزلة: من صفات الفعل.

وقالت التجارّية: الكراهية هي ألاّ يريد الشيء

وبعض أصحاب الحديث توقّف في ذلك.

والسنخ والرضا من ا صفات الذات عند أهل الحقّ.

35 ظ حاشية عليا

وقال قوم: من صفات الفعل وهو الثواب والعقاب، وهو قول بعض المعتزلة.

وقال قوم: السنخ والرضا هو مدحه الشيء وذمّه له، وهو قول برغوث وغيره.

وكذى الحبّ والبغض من صفات الذات عند أهل الحديث وعند أهل القدر من

صفات الفعل.

وكذى الولاية والعداوة من صفات الذات وعند قوم من صفات الفعل.

والعزة من صفات الذات عند عامّة المتكلمين وقال التجارّ من صفات الفعل والذات.

32. واختلفوا في معنى صفات الذات.

35 ظ حاشية داخلية

VII. Attributs de l'essence et attributs de l'acte

Statut de certains attributs : sont-ils des attributs de l'acte ou de l'essence.

31. *Al-sama'*

a. L'Ouïe est, pour ceux qui sont dans le vrai, un attribut pour appréhender les choses audibles.

b. Selon certains mu'tazilites, tout-audient signifie omniscient, et c'est [également] la thèse des nağğarites et de l'ensemble des ğahmites.

c. Selon Abū al-Huḍayl, l'audient est celui qui écoute les choses audibles. Cela ne désigne pas la Science.

Al-'azama

d. Quant à la Supériorité, c'est un attribut de l'essence pour les tenants de la vérité.

e. Pour certains mu'tazilites, c'est un attribut de l'acte.

Al-tafaḍḍul

f. La Bienfaisance est, pour ceux qui sont dans le vrai, un attribut de l'acte.

g. Selon Sulaymān b. Ğarīr, c'est un attribut de l'essence.

Al-karāha

h. Sulaymān soutient la même position au sujet de la Nolonté.

i. Selon 'Abdallāh b. Kullāb et les mu'tazilites, il s'agit d'un attribut de l'acte.

j. Selon les nağğarites, la Nolonté c'est de ne pas vouloir la chose.

k. Certains traditionnistes suspendent leur jugement à ce sujet.

Al-saḥṭ, al-riḍa

l. La Colère et le Consentement sont des attributs de l'essence pour ceux qui sont dans le vrai.

m. Selon certains, ce sont des attributs de l'acte, celui de la rétribution et du châtement. C'est là la thèse de certains mu'tazilites.

n. Selon d'autres, la Colère et le Consentement sont la louange et le blâme [que Dieu adresse] à autrui. C'est la thèse de Burğūṭ et d'autres.

Al-ḥubb, al-buğḍ

o. Il en va de même pour l'Amour et l'Aversion : pour les traditionnistes, ce sont des attributs de l'essence et pour les qadarites, des attributs de l'acte.

Al-walāya, al-'adāwa

p. Il en va de même pour l'Amitié et l'Inimitié : ce sont des attributs de l'essence, et pour certains, des attributs de l'acte.

Al-'izza

q. La Force est l'un des attributs de l'essence pour l'ensemble des théologiens, et selon al-Nağğār, c'est un attribut de l'acte et de l'essence.

Définition des attributs de l'acte et de l'essence

32. Ils s'opposent quant à la signification des attributs de l'essence.

فقال قوم : معنى ذلك أنّ كلّ شيء لا يجوز <أن يوصف به> القديم مع عدم ذلك الشيء كما يجب أن يوصف القديم <بالقدم> 1 أو <المحدث بال> حدث فهو صفة ذاته، وهذا قول أكثر أهل الحديث.

وقال قوم : معنى ذلك أنّ كلّ شيء لا يجوز أن يوصف الله عزّ وجلّ به في حال دون <حال> 5 أو لا يجوز أن يوصف بضدّه فهو صفة ذاته، وهذا قول بعض أهل القدر.

وقال النجّار : صفات <الذات> هو ممّا لا يوصف الله بالقدرة عليه ممّا يوصف به.

وقال بن كلاب : صفات الذات ما لا يجوز أن يُضاف إلى غير الله ممّا يوصف الله

<به>.

a. Selon certains, toute chose qui, lorsqu'elle n'existe pas, ne saurait (qualifier) l'Éternel, à la manière dont (l'Éternité) doit qualifier l'Éternel et l'adventicité (l'adventice), est un attribut de l'essence. C'est la thèse de la plupart des traditionnistes.

b. Selon certains, tout ce qui ne saurait servir à qualifier Dieu, exalté soit-Il, à un moment à l'exclusion (d'un autre) ou tout ce dont le contraire ne saurait servir à qualifier Dieu est un attribut de l'essence. C'est la thèse de certains qadarites.

c. Selon al-Nağğār, parmi [les attributs] qui Le qualifient, les attributs (de l'essence) sont ceux dont [Dieu] n'est pas qualifié comme ayant la puissance d'accomplir.

d. Selon Ibn Kullāb, parmi [les attributs] qui qualifient Dieu, les attributs de l'essence sont ceux qui ne peuvent être attribués à d'autres qu'à Lui.

33. واختلفوا فيه : جسم هو أم عرض ؟

فقال أهل الحديث وعبد الله بن كلاب وهشام بن الحكم وابن الروندي : ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر.

وقال الجاحظ والأصم والنظام وغيرهم : هو جسم.

وقال أكثر المعتزلة والنجارية : هو عرض.

وقال قوم : هو جسم وعرض يُحدده الله في كل وقت.

وحكي عن النظام إنه الصوت والصوت جسم.

وحكي عن معمر إنه جواهر مجتمعة مؤلفة والجوهر هو الجرم.

34. عبد الله بن كلاب وكلّ أهل الحديث موافقون للصدر الأوّل مثل علي بن أبي

طالب وابن عباس والتابعون مثل علي بن الحسين و>الـمشائخ عمرو بن دينار [وعمر بن

ديار] وغيرهم ثم مالك بن أنس والثوري وجعفر بن محمد وغيرهم من الناقلة والمتفقهة أنّ

كلام الله غير مخلوق وغير محدث وأنه صفة لله في ذاته ليس بغيره ولا بسواه.

وقال أصحاب الرأي : لا ندري أم مخلوق هو أم غير مخلوق ولا أنه الله أو سواه.

وقال قوم : كلام الله غيره وسواه وهو عندهم محدث مخلوق، وهذا قول متكلمي

القدرية والنجارية وباقي الجهمية.

وقال قوم لا يفقهون ما يقولون أو يلبسون على الجهلة : كلام الله غير الله وسواه وهو

محدث ولا نقول إنه مخلوق، ومن دينهم أنّ الله الخالق وما سواه مخلوق. ا

وقال الثلجي : هو محدث ولا أدري هو مخلوق أو غير مخلوق.

وحكي عنه وعن زهير الأثري أنه محدث غير مخلوق، وأحسب أنّ زهير الأثري يقول

حدث وخلق غير مخلوق.

35. واختلفوا فيه : هل هو صفة لله أم لغير الله ؟

فقال أصحاب الحديث وعبد الله بن كلاب وهشام بن الحكم وأصحابه وغيرهم : هو صفة

لله وليس يجوز أن يكون صفة لغير الله. ا

37 و حاشية سُفلى

37 و حاشية خارجية

37 و حاشية عليا

37 و حاشية داخلية

VIII. De la Parole de Dieu

Est-elle corps ou accident ?

33. Ils s'opposent au sujet de [la Parole de Dieu] : est-elle un corps ou un accident ?

a. Selon les traditionnistes, 'Abdallāh b. Kullāb, Hišām b. al-Ḥakam et Ibn al-Rāwandī, ce n'est ni un corps, ni un accident, ni une substance.

b. Selon al-Ġāḥiẓ, al-Aṣamm, al-Nazzām et d'autres, c'est un corps.

c. Selon la plupart des mu'tazilites et des naġġārites, c'est un accident.

d. Selon certains, c'est un corps et un accident que Dieu détermine à chaque instant.

e. On rapporte d'al-Nazzām qu'il s'agit d'un son ; or le son est un corps.

f. On rapporte de Mu'ammār qu'il s'agit de substances assemblées et composées ; or la substance est un corps (*ġirm*).

Est-elle ou non créée ?

34. a. 'Abdallāh b. Kullāb et tous les traditionnistes sont en accord avec la première génération comme 'Alī b. Abī Ṭālib et Ibn 'Abbās, ainsi qu'avec les Suivants comme 'Alī b. al-Ḥusayn, les docteurs [comme] 'Amr b. Dīnār et d'autres, et avec Mālik b. Anas, al-Ṭawrī, Ġa'far b. Muḥammad et d'autres rapporteurs et savants que la Parole de Dieu est incréée, qu'elle n'est pas adventice, que c'est un attribut de Dieu dans Son essence, qui n'est ni autre que Dieu ni différent de Lui.

b. Les tenants de l'opinion personnelle disent : « Nous ne savons pas si elle est créée ou incréée ni si elle est Dieu ou autre que Lui. »

c. Selon certains, la Parole de Dieu est autre que Dieu et elle est selon eux adventice et créée. C'est l'opinion des théologiens qadarites, naġġārites et autres ḡahmites.

d. Certains, ne comprenant même pas ce qu'ils disent ou voulant induire les ignorants en erreur, disent : « La Parole de Dieu est autre que Dieu et elle est adventice, mais nous ne disons pas qu'elle est créée », alors que selon leur dogme, seul Dieu est créateur et le reste est créé.

e. Al-Ṭalġī dit : « Elle est adventice et je ne sais pas si elle est créée ou incréée. »

f. On rapporte de lui et de Zuhayr al-Aṭarī qu'elle est adventice et incréée. Il me semble que selon Zuhayr, c'est un événement et une création incréée.

Est-elle un attribut de Dieu ?

35. Ils s'opposent au sujet de [la Parole] : est-elle un attribut de Dieu ou d'autre chose que Dieu ?

a. Selon les traditionnistes, 'Abdallāh b. Kullāb, Hišām b. al-Ḥakam et ses disciples, ainsi que d'autres, [la Parole] est un attribut de Dieu et elle ne peut être attribut d'autre chose que Dieu.

وقالت المعتزلة وبعض النجارية: كل كلام لله وصف به نفسه فهو صفة لله وما وصف به غيره هو صفة لتلك الأشياء الموصوفة به مثل الكلب والخنزير.

37 ظ حاشية سُفلى

36. واختلفوا في كلام الله: ألغة أم لا ليس بلغة؟

فقال أصحاب الحديث: ليس بلغة لأن اللغة إما أن تكون لغة لهم أو لغيرهم وليس كلام الله لغة لأحد وإنما يُقرأ باللغات المختلفة.

5

وقال قوم: هو لغة وهو قول المعتزلة والنجارية وسائر الجهمية وداود الإصبهاني، وهو عند داود مختلف غير مخلوق وصفة ذاتية.

37. واختلفوا في التغاير: هل يجوز عليه أم لا؟

37 ظ حاشية خارجية

فقال أصحاب الحديث: لا يجوز عليه التغاير وإنما يقع التغاير بالنسبة إلى ما أُخبر عنه مثل الخمر والنار.

10

وقال متكلمو المعتزلة والنجارية وسائر الجهمية: هو متغاير مختلف لأنه أشياء محدثة مصنوعة.

وقال داود: هو متغاير محدث.

38. واختلفوا في كلام الله: هل يقوم بغيره؟

فقال أصحاب الحديث وعبد الله بن كلاب بن الروندي وغيرهم: هو قائم بالله لا يجوز قيامه بغير الله.

15

وقال قوم: كلام الله لا يقوم بشيء أصلاً وإنما هو قائم بنفسه لأنه عندهم جسم والأجسام تقوم بأنفسها.

37 ظ حاشية عليا

وقال قوم: هو قائم بالجسم الذي يحلّه، وهؤلاء أصحاب الأعراض ممن يقول بحلول القرآن.

20

39. واختلفوا هل يُسمع أم لا؟

فقال متكلمو أصحاب الحديث وعبد الله بن كلاب في إحدى الروايتين عنه وعمامة المعتزلة والنجار والمنتشعة إن كلام الله مسموع على الحقيقة.

b. Selon les mu‘tazilites et quelques nağğārites, toute parole divine dont Il s’est qualifiée est un attribut de Lui, mais tout ce dont Il a qualifié les autres choses est un attribut de ces choses, comme le chien et le porc.

Est-elle une langue ?

36. Ils s’opposent au sujet de la Parole de Dieu : est-elle ou non une langue ?

a. Selon les traditionnistes, elle n’est pas une langue car les langues appartiennent à certains [groupes] à l’exclusion d’autres, alors que la Parole de Dieu n’est une langue pour personne [en particulier] mais peut être lue dans les différentes langues.

b. Selon certains, c’est une langue. C’est la thèse des mu‘tazilites, des nağğārites et de l’ensemble des ġahmites, ainsi que de Dāwūd al-Iṣfahānī.

c. [Cependant], selon Dāwūd, elle est variée (*muḥtalif*), créée et c’est un attribut de l’essence.

Peut-elle se différencier ?

37. Ils s’opposent quant à savoir si elle peut se différencier en elle-même (*tağāyur*).

a. Selon les traditionnistes, elle ne peut se différencier en elle-même. Seules les choses qui peuvent faire l’objet d’un énoncé informatif, comme le vin ou le feu, se différencient les unes des autres.

b. Selon les théologiens mu‘tazilites, nağğārites, et l’ensemble des ġahmites, elle se différencie en elle-même et varie parce qu’elle consiste en choses adventices et fabriquées.

c. Selon Dāwūd, elle se différencie en elle-même et elle est adventice.

Subsiste-t-elle en autre chose que Lui ?

38. Ils s’opposent au sujet de la Parole de Dieu : subsiste-t-elle en autre chose que [Dieu] ?

a. Selon les traditionnistes, ‘Abdallāh b. Kullāb, Ibn al-Rāwandī et d’autres, elle subsiste en Dieu et ne peut subsister en autre chose que Lui.

b. Selon certains, la Parole de Dieu ne subsiste en rien ; elle subsiste [uniquement] en elle-même. En effet, selon eux, elle est un corps et les corps subsistent en eux-mêmes.

c. Selon certains, elle subsiste dans le corps où elle inhère. Ceux-là sont les tenants des accidents qui affirment l’inhérence du Coran.

Est-elle ou non audible ?

39. Ils s’opposent quant à savoir si elle est ou non audible.

a. Selon les théologiens traditionnistes, ‘Abdallāh b. Kullāb (d’après l’une des deux versions de sa thèse), l’ensemble des mu‘tazilites, al-Nağğār et les chiites, la Parole de Dieu est audible au sens propre.

وقال بن الروندي وأبو عيسى الوراق إنّ كلام الله لا يُسمع على الحقيقة.
وحكى المحاسبي أنّ قوماً من الجهمية يقولون إنّ الله يفهم كلامه جبريل فيفهمه.
وروي عن عبد الله بن كلاب أنّ كلام الله يُسمع بمعنى أنّه يُفهم.

38 و حاشية خارجية

40. واختلفوا في كلام الله : أمر أم ليس بأمر ؟

5 فقال أصحاب الحديث وعبد الله بن كلاب : إذا أمر الله بكلامه فهو أمر وإذا نهى أو أخبر أو سأل عبده فهو نهى وخبر وسؤال، وأمّا قبل أن يأمر ويُخبر ويسأل فهو صفة لله لم تزل وكلام له مسموع قائم به ليس بأمر ولا نهى ولا خبر ولا قصص في نفسه، إلاّ أنّ عبد الله بن كلاب لا يقول إنّ مسموع كما يقول الباقر.

وقال قوم من الكلابية : كلامه ليس بأمر ولا نهى في الحقيقة ولا خبر ولا سؤال بل

10 يأمر الله بكلامه الذي لم يزل صفة له في ذاته. فإذا أمر به لم يكن الكلام أمر، وكذلك قالوا

38 و حاشية عليا

1 في النبي وغيره من أقسام الكلام.

وقال قوم من أصحاب بن كلاب بمثل مقالة أهل الحديث.

وقال قوم : كلام الله أمر أو نهى أو خبر أو سؤال، وهم المعتزلة وغيرهم من الجهمية.

41. واختلفوا في كلام الله : حروف أم ليس بحروف ؟

15 فقالت الكلابية : كلام الله ليس بحروف، وبذلك قال معمر بن الروندي وأبو

عيسى الوراق.

38 و حاشية داخلية وقال قوم : كلام الله حروف مؤلفة، 1 وهذا قول بعض المعتزلة والتجارية وأكثر

الجهمية.

حركة. وقال آخرون : حركة قائمة في الصوت والحركة عند هؤلاء <عرض> فيما

38 و حاشية سفلى

20 أحسب وهذا قول التجار في ما حكى عنه بن 1 عبد الرحمن.

وقال داود الإصهاني : كلام <الله> حروف مؤلفة وهو غير مخلوق إلاّ أنّه محدث ...

وقال أصحاب الحديث : كلام الله مسموع مقروء مكتوب ولا نقول إنّ حروف ولا إنّ

ليس بحروف.

الكلابية وغيرهم يقولون : كلام <الله> ليس بصوت.

25 وأكثر التجارية وغيرهم يقولون : صوت.

2 يقولون] في الهامش | الله] فوق السطر 5 نهى] نها 13 كلام الله] مكررة 19 هؤلاء] هاولا 20 بن] مكررة 21 محدث] + كلمتين غير مقروءتين 25 وأكثر] فوق السطر

b. Selon Ibn al-Rāwandī et Abū ʿĪsā al-Warrāq, la Parole de Dieu n'est pas audible au sens propre.

c. Au rapport d'al-Muḥāsibī, certains ḡahmites affirment que Gabriel comprend la Parole de Dieu et la transmet.

d. On rapporte d'Ibn Kullāb que la Parole de Dieu est audible dans le sens de compréhensible.

Est-elle ou non un ordre ?

40. Ils s'opposent au sujet de la Parole de Dieu : est-elle ou non un ordre ?

a. Selon les traditionnistes et ʿAbdallāh b. Kullāb, lorsque Dieu ordonne par Sa Parole, elle est ordre, et lorsqu'Il défend, informe ou questionne l'homme, elle est défense, information et question. Cependant, avant qu'Il n'ordonne, n'informe ou ne questionne, c'est un attribut de Dieu qui n'a pas cessé d'être et une Parole audible qui subsiste en Lui et qui n'est en soi ni ordre, ni défense, ni information, ni récits. Toutefois, Ibn Kullāb n'utilise pas [le terme] « audible » dans le sens où l'entendent les autres.

b. Selon certains kullābites, Sa Parole n'est ni ordre ni défense au sens propre, ni information ni question. Dieu ordonne par Sa Parole qui n'a pas cessé d'être un attribut de Son essence (*ṣifa lahu fī dātihī*). Ainsi, lorsqu'Il ordonne par Sa Parole, celle-ci ne devient pas ordre [pour autant] ; et ils ont étendu cela à la défense et aux autres parties du discours.

c. D'autres disciples d'Ibn Kullāb partageaient la thèse des traditionnistes.

d. Selon certains— la Parole de Dieu est ordre, défense, information ou question. Ceux-là sont les muʿtazilites et autres ḡahmites.

Consiste-t-elle ou non en lettres ?

41. Ils s'opposent au sujet de la Parole de Dieu : consiste-t-elle ou non en lettres ?

a. Selon les kullābites, la Parole de Dieu ne consiste pas en lettres. Il en va de même pour Muʿammar, Ibn al-Rāwandī et Abū ʿĪsā al-Warrāq.

b. Selon certains, la Parole de Dieu consiste en lettres composées. C'est la thèse de certains muʿtazilites, des naḡḡarites et de la plupart des ḡahmites.

Mouvement

c. Selon d'autres, c'est un mouvement qui subsiste dans la voix, et il me semble que pour ceux-là, le mouvement est (un accident). C'est la thèse d'al-Naḡḡār au rapport de Ibn ʿAbd al-Raḥmān.

d. Selon Dāwūd al-Isfahānī, la Parole (de Dieu) consiste en lettres composées. Elle est créée mais adventice ...

e. Les traditionnistes disent : « La Parole de Dieu est audible, lisible, scriptible, et nous ne disons ni qu'elle consiste en lettres ni qu'elle ne consiste pas en lettres. »

f. Selon les kullābites et d'autres, la Parole (de Dieu) n'est pas un son.

g. Selon la majorité des naḡḡarites et d'autres groupes, c'est un son.

وقال النظام : هو الصوت المؤلف المقطع.

38 ظ حاشية خارجية

42. واختلفوا في كلام الله : هل يُلفظ به أو لا ؟

فقال أصحاب الحديث والكلابية وغيرهما : كلام الله يُتلى ويُقرأ ولا يُلفظ به.

وقال قوم : كلام الله يُلفظ به، وهو قول داود الإصبهاني والحسين الكرايسي.

وقال قوم من مقلدي أهل الحديث : مَنْ قرأ كلام الله تَلَفَّظَ به.

5

43. واختلفوا في الذي يُقرأ : حكاية عن كلام الله أم لا ؟

فقال أصحاب الحديث وَمَنْ تابعهم من الشيعة والمعتزلة مثل العلاف والإسكافي إنّ ما

نسمعه ونقرأه كلام الله على الحقيقة دون المجاز.

وقال عبد الله وأصحابه ويحيى بن أصفح وابن كامل إنّ المقروء والمسموع حكاية عن

10 كلام الله، وعليه أكثر أهل الكلام.

h. Selon al-Nazzām, c'est le son composé et articulé.

Est-elle ou non prononçable ?

42. Ils s'opposent au sujet de la Parole de Dieu : est-elle ou non prononçable ?

a. Selon les traditionnistes, les kullābites et d'autres, la Parole de Dieu peut être récitée et lue mais elle n'est pas prononçable.

b. Selon d'autres, elle est prononçable. C'est la thèse de Dāwūd al-Iṣfahānī et d'al-Ḥusayn al-Karābīsī.

c. Selon certains, qui imitent les traditionnistes, lire la Parole de Dieu, c'est la prononcer.

La lecture est-elle une citation de la Parole de Dieu ?

43. Ils s'opposent au sujet de ce qu'on lit : est-ce ou non une citation de la Parole de Dieu ?

a. Selon les traditionnistes, les chiïtes et les mu'tazilites qui les ont suivis en cela, comme al-'Allāf et al-Iskāfī, ce que nous entendons et lisons, c'est la Parole de Dieu au sens propre et non au sens figuré.

b. Selon 'Abdallāh [b. Kullāb] et ses disciples, Yaḥyā b. Aṣfaḥ et [Yaḥyā] b. Kāmil, on lit et on entend une citation de la Parole de Dieu. La plupart des théologiens sont de cet avis.

44. قال قوم : مَنْ بَلَّغَهُ اللهُ وَعَصَمَهُ حَتَّى أَتَى بِالْفَرَائِضِ وَتَرَكَ الْمَعَاصِيَ وَمَاتَ عَلَى ذَلِكَ فَقَدْ فَعَلَ بِهِ مَا هُوَ أَصْلَحُ لَهُ، وَمَنْ بَلَّغَهُ حَتَّى كَفَرَ وَعَصَا فَدَخَلَ النَّارَ فَقَدْ فَعَلَ اللهُ بِهِ مَا لَيْسَ بِأَصْلَحَ لَهُ وَلَوْ اخْتَرَمَهُ وَأَمَاتَهُ قَبْلَ الْبُلُوغِ كَانَ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَتْرَكَهُ حَتَّى يَعْصِيَ فَيَسْتَحِقَّ النَّارَ وَالْعَذَابَ الدَّائِمَ. وَلَيْسَ مِنْ صَلَاحِ يَفْعَلُهُ اللهُ بَعَادَهُ إِلَّا وَهُوَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَفْعَلَ بِهِ مَا هُوَ أَصْلَحُ وَلَيْسَ لِمَا يَقْدِرُ اللهُ عَلَيْهِ غَايَةٌ وَلَا نِهَايَةٌ، وَهَذَا قَوْلُ مُتَكَلِّمِي أَهْلِ الْحَدِيثِ وَبَنِي كَلَّابٍ وَأَصْحَابِهِ وَجَمَاعَةٍ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ وَغَيْرِهَا وَعَامَّةِ الْمُتَشَبِّعَةِ وَنَفَرٍ مِنَ الْخَوَارِجِ.
- 5 وقال قوم وهم من المعتزلة أهل القدر: ليس أحدًا إلا وقد فعل الله به الأصلح في دينه وليس يُوصَفُ بالقدرة على صلاح فوق الذي فعل بهم وإذا لم يُمِتَّ اللهُ الطفل الذي يعلم أنه يكفر إذا بَلَّغَهُ أَصْلَحَ لَهُ مِنْ أَنْ يُمِيتَهُ وَهُوَ طِفْلٌ قَبْلَ أَنْ يَبْلُغَ فَيَكْفُرَ، وَإِنَّ عَذَابَ أَهْلِ النَّارِ أَصْلَحَ لَهُمْ مِنْ إخراجهم من النار.
- 10 <قال جعفر بن حرب>: عند الله لطفًا لو أتى به المؤمن لآمنوا اختيارًا إيمانًا لا يستحقون من الثواب ما يستحقون به إذا آمنوا مع عدم ذلك اللطف. وزعم هذا <الجاهل أن الأصلح لهم ما فعل بهم من تركه إعطائهم ذلك.
- 15 وقال بشر بن المعتمر: عند الله لطفًا لو أعطاه الكافر لآمنوا إيمانًا يستحق عليه من الثواب مثل ما يستحق به لو آمن مع عدمه وأكثر منه، وليس على الله أن يفعل بعباده أصلح الأشياء وذلك محال لأنه لا غاية لما يقدر الله عليه من الصلاح، وإتمامًا عليه أن يفعل بهم ما هو صلاح في دينهم.
- 60 ظ حاشية خارجية
- 60 ظ حاشية داخلية
- 60 ظ حاشية سفلى
- 20 45. واختلفوا فيمن يعلم الله أنه مؤمن: هل يجوز أن يُمِيتَهُ قَبْلَ الْبُلُوغِ؟

IX. De la Justice divine

La grâce et l'avantage maximal

44. a. Selon certains, lorsque Dieu laisse [un homme] atteindre la majorité et qu'Il le protège [de toute tentation], [le laissant ainsi] accomplir ses devoirs, omettre les péchés puis mourir dans cet état, Il lui aura octroyé l'avantage maximal. [En revanche], lorsqu'Il le laisse atteindre la majorité et que [l'homme] mécroit, désobéit et finit en enfer, Il ne lui aura pas octroyé l'avantage maximal. [Dans ce cas], il serait préférable que [Dieu] le fasse périr et le laisse mourir avant la majorité, plutôt que de le laisser mécroire de sorte à mériter [de séjourner] en enfer et [de subir] un tourment perpétuel. Il n'est aucun avantage octroyé par Dieu à Ses serviteurs qu'Il ne puisse surpasser par un plus grand avantage, et il n'y a nulle fin ni limite au pouvoir de Dieu. C'est la thèse des théologiens traditionnistes, d'Ibn Kullāb et de ses disciples, d'un groupe de mu'tazilites et d'autres personnes, de l'ensemble des chiites et d'un groupe de ḥārīġites.

b. Selon d'autres – et ce sont les mu'tazilites tenants du *qadar* –, il n'est personne à qui Dieu n'ait octroyé l'avantage maximal en ce qui concerne sa religion. On ne peut attribuer à [Dieu] la puissance d'[octroyer] un avantage supérieur à celui qu'Il a octroyé [aux hommes]. Et si Dieu ne fait pas mourir un enfant dont Il sait qu'il mécroirait s'Il le laissait atteindre la majorité, [c'est que] cela est plus avantageux pour [l'enfant] que de mourir jeune, avant d'atteindre la majorité et de mécroire. [De même], les tourments des hommes [qui séjournent] en Enfer leur sont plus avantageux qu'une sortie de l'Enfer.

c. (Selon Ġa'far b. Ḥarb), Dieu détient une grâce telle que, s'Il l'accordait aux croyants, ils croiraient volontairement d'une foi qui ne leur vaudrait pas une récompense égale à celle qu'ils auraient méritée s'ils avaient cru sans cette grâce. Cet ignorant prétend aussi que l'avantage maximal pour eux, c'est ce que [Dieu] leur a fait en omettant de leur donner cela.

d. Selon Bišr b. al-Mu'tamir, Dieu détient une grâce telle que, s'Il l'accordait au mécréant, il croirait d'une foi qui lui vaudrait une récompense égale, voire supérieure, à celle qu'il aurait méritée s'il avait cru sans cette grâce. Dieu n'est pas tenu d'octroyer à Ses serviteurs les choses les plus avantageuses ; cela est [même] impossible, car il n'y a pas de limite au pouvoir de Dieu en matière d'avantages. Il est uniquement tenu de leur octroyer ce qui est avantageux pour leur religion.

e. Selon al-Naġġār, le mécréant ne détient pas la puissance de croire, et si Dieu la lui accordait, il croirait, car celle-ci, venant de Dieu, entraîne nécessairement la foi. De même, la puissance de mécroire entraîne nécessairement la mécréance.

Dieu peut-Il faire mourir avant la majorité celui dont Il sait qu'il croira ?

45. Ils s'opposent au sujet de celui dont Dieu sait qu'il croira : peut-Il le faire mourir avant sa majorité ?

فقال قوم منهم نظار أهل الحديث والكلائية والنجارية وغيرهم إن ذلك جائز.

وقال قوم من المعتزلة: ليس له أن يفعل ذلك. وهو قول جمهورهم.

61 و حاشية عليا

46. واختلفوا فيمن علم الله أنه يزداد إيماناً: هل له أن يميتته قبل ذلك؟

فقال قوم من أصحاب بن كلاب ونظار أهل الحديث والنجارية وبشر <بن> المعتمر

5 وعامة الشيعة وأكثر أهل النظر إن ذلك جائز.

وقالت المعتزلة: لا يجوز ذلك وليس لله أن يفعل ذلك.

47. واختلفوا في لو يترك العدل إلى عدل.

فقال قوم من متكلمي أهل الحديث، منهم بن كلاب وأصحابه والنجار وأصحابه: يجوز

ذلك ويجوز ترك صلاح إلى صلاح مثله.

وقال عبّاد إن ذلك غير جائز.

10

وقال قوم من المعتزلة: يجوز ذلك.

61 و حاشية خارجية

48. واختلفوا في قدرة <الله> على الظلم وترك العدل.

فقال متكلمو أهل الحديث وأصحاب بن كلاب والنظام وغيرهم: لا يُوصَفُ الله بالقدرة

على أن يجور ويظلم.

وقال قوم منهم أبو الهذيل وغيره بقدرة الله على الظلم والجور كما يقدر على العدل

15

والصلاح، إلا أنهم ربما احترزوا فيقولون يقدر الله على العدل وعلى ضده.

وقال بشر بن المعتمر إن الله يقدر أن يُعذّب الطفل غير أنه لو عذّبه لكان بالغا.

وقال الإسكافي: يقدر أن يظلم ويجور غير أنه لو ظلم وجار لكان يظلم من لا عقل له.

فأما بن كلاب فقال إن الله يُوصَفُ بالقدرة على ذلك.

49. واختلفوا فيمن يخلقه الله: هل له أن يُضرب به؟

20

a. Selon certains, comme les spéculateurs traditionnistes, les kullābites et les nağğārites, cela est possible.

b. Selon certains mu‘tazilites – et c’est leur opinion majoritaire –, Il ne peut faire une chose pareille.

Celui dont la foi augmentera peut-il mourir ?

46. Ils s’opposent au sujet de celui dont Dieu sait que la foi augmentera : peut-Il le faire mourir avant cela ?

a. Selon certains disciples d’Ibn Kullāb, les spéculateurs traditionnistes, les nağğārites, Bišr (b.) al-Mu‘tamir, l’ensemble des chiïtes et la plupart des spéculateurs, cela est possible.

b. Selon les mu‘tazilites, cela n’est pas possible et Dieu ne peut pas faire cela.

Dieu peut-Il omettre une justice en vue d’une autre ?

47. Ils s’opposent au sujet de la possibilité [pour Dieu] d’omettre une justice en vue d’une autre.

a. Selon certains théologiens traditionnistes, dont Ibn Kullāb et ses disciples, et [selon] al-Nağğār et ses disciples, cela est possible tout comme il est possible d’omettre un avantage en vue d’un autre avantage qui lui est équivalent.

b. Selon ‘Abbād, cela n’est pas possible.

c. Selon certains mu‘tazilites, cela est possible.

Dieu peut-Il commettre l’injustice ?

48. Ils s’opposent au sujet de la puissance (divine) de commettre l’injustice et d’omettre la justice.

a. Selon les théologiens parmi les traditionnistes, les disciples d’Ibn Kullāb, al-Nazzām et d’autres, on ne peut attribuer à Dieu la puissance de commettre l’injustice et l’iniquité.

b. Selon certains, dont Abū al-Huḍayl et d’autres, Dieu peut commettre l’injustice et l’iniquité tout comme Il accomplit la justice et ce qui est avantageux, mais sans doute évitent-ils [d’affirmer cela] et parlent-ils [plutôt] de la puissance de Dieu à commettre la justice et son contraire.

c. Selon Bišr b. al-Mu‘tamir, Dieu peut tourmenter un enfant, mais s’Il le faisait [réellement], [l’enfant serait en réalité] une personne majeure.

d. Selon al-Iskāfī, Il peut commettre l’injustice et l’iniquité mais s’Il le faisait, ce serait à l’égard d’une [personne] dépourvue de raison.

e. Quant à Ibn Kullāb, on peut selon lui attribuer cette puissance à Dieu.

Peut-Il nuire à Sa propre créature ?

49. Ils s’opposent quant à savoir si Dieu peut nuire à ce qu’Il a créé.

- فقال قوم من نظار أهل الحديث وجماعة من النجارية¹ فيما حكى بن الروندي إن الله لا يُضّر أحداً في دينه.
- وقالت المعتزلة إن الله لا يُضّر بأحد.
- وقال قوم من المثبتة في>ما< حكى بن الروندي إن الله يُضّر بأعدائه في دينهم، وقد فعل ذلك. 5 وأحسب أن جمهور النجارية اليوم يقول بذلك.
50. واختلفوا في دوام إيلاء من لا جرم له.
- فقال بعض متكلمي أهل الحديث وبعض المعتزلة إن الله لا يُديم إيلاء من لا جرم له.
- وقال النجار: يجوز أن يُديم عقاب الطفل في جهنم، ولو فعل لم يكن دار عقاب. 61 و حاشية داخلية
- وقال برغوث وجهم: لله أن يؤلم الطفل ويُعذبه دائماً بنار جهنم ولو فعل لكان حكيماً.
51. اختلف الناس في الآلام. 10
- فقال فطان أهل الحديث والنجارية وبعض المعتزلة وغيرها إن الله يؤلم الأطفال والبهائم من غير ذنب ولا جنابة وهو حكيم في ذلك.
- وقالت الثنوية إن الحكيم لا يكون الآلام والأوجاع والأسقام.
- وقال بكر بن أخت عبد الواحد إن البهائم والأطفال لا يألمون ولا يتوجعون.
52. واختلفوا في التعويض على الألم. فقال بعض فطان أهل الحديث: كل من آلمه الله من الأطفال والبهائم فإتما يفعل ذلك ليعتبر به المعترفون ويزداد به المؤمن إيماناً ويمتحن به من المتكلمين من شاء من أبوي الطفل <أ> وأحدهما ومالك البهيمة وغيره بمن شاء من خلقه 1 ثم يعوض الطفل والبهيمة بما شاء بما يوازي الألم الذي حلّ به أو يفضل عليه. 61 ظ حاشية عليا
- وكل من آلمه الله من المكلفين فإتما يؤلمه لأنه... منه يكون ذلك الوجع عقابه جزاءه ومولاه نخبث منه ولحنه، وبمثل هذا يقول أكثر المعتزلة. 20

13 الثنوية] قراءة ظنية 15 أهل] مكررة 16 إيماناً] امانا 17 أحدهما] قراءة ظنية 19 لأنه] + كلمة غير مقروءة 20 نخبث] قراءة ظنية

a. Au rapport d'Ibn al-Rāwandī, selon certains spéculateurs parmi les traditionnistes et un groupe de nağğārites, Dieu ne nuit à personne en ce qui concerne sa religion.

b. Selon les mu'tazilites, Dieu ne nuit à personne.

c. Selon certains affirmationnistes, au rapport d'Ibn al-Rāwandī, Dieu nuit à Ses ennemis dans leur religion et Il l'a déjà fait. Je pense que, de nos jours, la majorité des nağğārites sont de cet avis.

Les souffrances imméritées sont-elles pérennes ?

50. Ils s'opposent au sujet de la pérennité des souffrances de ceux qui n'ont commis aucun crime.

a. Selon certains théologiens traditionnistes et certains mu'tazilites, Dieu n'éternise pas les souffrances de celui qui n'a pas commis de crime.

b. Selon al-Nağğār, Il lui est possible d'éterniser le châtement d'un enfant en Enfer, mais s'Il le faisait, l'Enfer ne serait plus la demeure du châtement.

c. Selon Burgūt et Ğahm, Dieu peut châtier à jamais un enfant et lui infliger des souffrances en Enfer, et s'Il le faisait, Il serait sage.

Questions au sujet des souffrances

51. Les gens s'opposent au sujet des souffrances.

a. Selon les traditionnistes les plus perspicaces, et selon les nağğārites, les mu'tazilites et d'autres, Dieu fait souffrir les enfants et les bêtes qui n'ont commis aucune faute ni aucun crime et, [même] en cela, Il fait preuve de sagesse.

b. Selon les dualistes, le Sage ne crée pas les souffrances, les maux ni les maladies.

c. Selon Bakr b. Uḥt 'Abd al-Wāḥid, ni les bêtes ni les enfants n'éprouvent la souffrance.

La compensation des souffrances

52. Ils s'opposent au sujet de la compensation des souffrances.

a. Selon certains traditionnistes perspicaces, Dieu n'inflige de souffrances aux enfants et aux bêtes que pour servir de leçon aux hommes, pour augmenter la foi des croyants ou pour éprouver, parmi ceux à qui Il impose obligation, les deux parents de l'enfant, ou l'un des deux, ou le propriétaire de la bête, ou quiconque d'autre à Sa guise. Ensuite, Il compense [les souffrances de] l'enfant et de la bête par ce qu'Il veut, que ce soit par l'équivalent [en félicité] de la souffrance endurée ou par une quantité [de félicité] supérieure. Dieu n'inflige de souffrances aux hommes que ... Cette douleur est leur châtement et leur salaire. Il lui inflige une souffrance en raison d'une malice [de l'homme] ou pour le mettre à l'épreuve. La plupart des mu'tazilites soutiennent une thèse similaire.

b. Selon certains d'entre eux, [Dieu] inflige des souffrances aux hommes afin qu'ils accèdent grâce à cela à des niveaux [supérieurs] du Paradis. Dieu ne saurait les

وقال قوم منهم: إنما يولم العباد لينالون به درجات في الجنة وليس يجوز أن يوصلهم الله إلى تلك الدرجة إلا بذلك الأثم، ولا يُوصَف الله بالقدرة على أن يبلغ بهم تلك الدرجة إلا بذلك الأثم.

وقال عبّاد إنّ نعيم الأطفال ليس بعوض والأطفال والبهائم لا يعوّضون على الأثم الذي يحلّ بهم لأنّ التعويض لا يكون إلا على كسبه المعوّض عمله.

وقال النجّار: لله أن يولم الطفل من غير أن يعوّضه وبه يقول أهل النظر من أنصار الحديث.

conduire à de tels niveaux sans cette souffrance et on ne peut dire qu'il a puissance à les faire accéder à ces niveaux par autre chose que par cette souffrance.

c. Selon 'Abbād, le Paradis pour les enfants n'est pas une compensation. [En effet], les souffrances que les enfants et les bêtes endurent ne sont pas compensées car il n'y a compensation que lorsque la [personne] compensée recueille [le fruit] de son travail.

d. Selon al-Nağğār, Dieu peut infliger une souffrance à l'enfant sans compensation. Cette [thèse] est soutenue par les spéculateurs du camp des traditionnistes.

Commentaire

Les références figurent sous forme abrégée (nom de l'auteur et premiers mots du titre). Les chiffres romains renvoient aux volumes et les chiffres arabes aux pages des ouvrages et articles consultés.

Références abrégées aux doxographies fréquemment citées (avec leur numéro d'ordre dans la bibliographie) :

<i>Awsaṭ</i>	24	Al-Nāšī' al-Akbar, <i>al-Kitāb al-Awsaṭ fī al-maqālāt</i>
<i>Farq</i>	5	Al-Baġdādī, <i>al-Farq bayna al-firaq</i>
<i>Fiṣal</i>	16	Ibn Ḥazm, <i>al-Fiṣal fī al-milal wa-al-ahwā' wa-al-niḥal</i>
<i>Intiṣār</i>	12	Al-Ḥayyāṭ, <i>Kitāb al-Intiṣār wa-al-radd 'alā Ibn al-Rāwandī al-mulḥid</i>
<i>Livre des religions</i>	26	Shahrastani, <i>Livre des religions et des sectes</i>
<i>Maq</i>	4	Al-Aš'arī, <i>Maqālāt al-islāmiyyīn wa-iḥtilāf al-muṣallīn</i>
<i>Mq</i>	8	al-Balḥī (al-Ka'bī), <i>Kitāb al-maqālāt</i>
<i>Muġnī</i>	1	'Abd al-Ġabbār, <i>al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa-al-'adl</i>
<i>Tab</i>	23	Al-Nasafī, <i>Tabṣīrat al-adilla fī uṣūl al-dīn</i>
<i>Uṣūl</i>	7	Al-Baġdādī, <i>Uṣūl al-dīn</i>

I. De Dieu

Iqtiṣād A 1 : Dieu existe

Fol. 9v l. 16–18 : Première thèse : Son existence. Preuve par l'adventicité du monde. Démonstration : pour toute chose adventice, il existe une cause d'advention. Or, le monde est adventice. Il s'ensuit de cela qu'il possède une cause. Par monde, nous entendons toute existence excepté Dieu. Par toute existence excepté Dieu, nous entendons l'ensemble des corps et leurs accidents. (= éd. Ankara, p. 24.6–8)

§ 1 Éternité et création du monde

[1 a] Sur l'affirmation par les mazdéens de la création du monde, voir *Muḡnī* V 71.8 : « Ils s'accordent à dire que le monde est adventice. » Comme c'est le cas ici, les mazdéens étaient parfois classés à part des autres religions dualistes et considérés comme plus proches des monothéismes. Voir Monnot, « Thanawiyya », *EF*. Sur les brahmanes, surtout connus chez nos hérésiographes pour leur négation de la prophétie, voir Crone, « Barāhima », *EI THREE*.

[1 b] Sur les matérialistes, voir Crone, « Dahrīs », *EI THREE*. Pour les *mulḥida* et l'évolution de ce terme (qui signifie à l'époque qui nous concerne hérétique, déviationniste ou plus spécialement athée), voir Madelung, « Mulḥid », *EF*.

§ 2 Qui est l'Artisan des choses du monde

[2 a] Cette position est celle de tous ceux qui s'opposent à la théorie de l'advention des actes que soutiennent les mu'tazilites. Voir à ce sujet Gimaret, *Théories*. Le groupe des « tenants de l'opinion personnelle » (*aṣḥāb al-ra'y* ou *ahl al-ra'y*) désignent les juristes partisans d'Abū Ḥanīfa. Voir *Livre des religions* 582–585 et *supra*, xiii–xvi. Ils se rallient dans ces fragments aux positions des « tenants de la tradition » ou traditionnistes (*aṣḥāb* ou *ahl al-ḥadīth*), sauf au sujet de la Parole divine (en 33 b).

[2 b] C'est la position classique des mu'tazilites au sujet des actes humains. Néanmoins, l'unanimité concerne plutôt l'adventicité (*ḥudūt*) des actes. En effet, avant al-Ḡubbā'ī, les mu'tazilites s'abstenaient d'appliquer le terme problématique de *ḥāliq* à l'homme. Voir Gimaret, *Théories*, 7 sq.

[2 c] Le mu'tazilite Ṭumāma b. Ašras al-Numayrī (m. 218/828) parlait en effet de *tawallud* ou « génération » des actes par l'intermédiaire des actes des hommes. On trouve une formulation différente dans *Maq* 407.9–11 : « Selon Ṭumāma, l'homme n'a d'autres actes que sa volonté, tout le reste est adventice sans aventeur (*ḥadaṭ lā min muḥdiṭ*) » ; et dans *Mq* 167.1–2 : « ... et tout le reste ne peut être attribué à un agent (*lā yunsab ilā fā'il*) ». On trouve dans les *Milal* d'al-Šahrastānī (*Livre des religions* 245), à la suite d'al-Baḡdādī (*Farq* 173.1 et *Uṣūl* 138.16), une formulation plus proche de notre texte : les actes engendrés sont des actes sans agents (*af'al lā fā'ila lahā*). Sur cette théorie de Ṭumāma, voir Gimaret, *Théories*, 30. Sur Ṭumāma, voir van Ess, *Theology and Society*, III 171–185.

[2 d] Cf. *Maq* 228.3–4 : « 'Abbād a nié que Dieu ait produit la mécréance d'une manière ou d'une autre ou qu'il ait créé le mécréant et le croyant. » Cf. *Livre des religions* 252, qui rapporte uniquement la partie concernant la mécréance : « Il s'interdisait de dire expressément que Dieu crée le mécréant car, [disait-il], le mécréant est [à la fois] mécréance et homme ; or Dieu ne crée par la mécréance. » Al-Baḡdādī pose la même thèse de mécréance et en infère par *ilzām* celle de croyance : « Par analogie, il lui faudrait (*yalzumuhu*) s'interdire de dire que Dieu Très-Haut a créé le croyant, puisque « croyant » est un nom qui désigne deux choses : l'homme et sa croyance, et que Dieu selon lui n'est pas le créateur de la croyance [de l'homme] ; et il s'ensuit pour lui, par analogie sur ce principe (*aṣl*), de ne pas pouvoir dire qu'Untel a tué un mécréant ou l'a battu, parce que le mécréant désigne l'homme et la mécréance, et que celle-ci n'est ni tuée ni battue » (*Farq* 161.3–7). Comme le signale Gimaret (*Théories*, 7), al-Ḥayyāṭ attribue à 'Abbād la thèse inverse selon laquelle quiconque nie que Dieu crée le mécréant est conduit à nier qu'il crée l'homme, étant donné que le mécréant est à la fois homme et mécréance, ce qui est une impiété (*Intiṣār*, 90–91). La théorie imputée ici à 'Abbād distingue entre *ḥalaqa* (créer) proprement dit qui ne peut pas se dire de Dieu (conformément à la version d'al-Ḥayyāṭ), et *ḡa'ala* et *šana'a* de l'autre qui ne peuvent être dit de Dieu pour la mécréance (conformément à la tradition rapportée dans *Maq* et confirmée dans *Farq* et *Milal*). Pour ce sens de *ḡa'ala*, qui signifie conférer à l'acte son identité (comme faire que la mécréance soit mécréance), voir Gimaret, *Théories*, 4 sq. Sur 'Abbād, voir van Ess, *Theology and Society*, IV 20–51.

Iqtiṣād A 2 : Dieu est éternel

Fol. 13v l. 11–19 : Deuxième thèse. Nous affirmons que la cause de l'existence du monde, que nous avons précédemment établie, est éternelle. En effet, si elle était adventice, elle aurait besoin d'une autre cause et ainsi de suite. Soit cela se succède jusqu'à l'infini, ce qui est impossible, soit ça s'arrête inévitablement en un être éternel qui y mettrait fin. C'est ce dernier qui fait l'objet de

notre recherche et que nous appelons Artisan du monde. Il nous faut donc l'admettre nécessairement. Par éternel, nous entendons seulement que son existence n'est précédée d'aucun néant, car le terme d'éternel recouvre uniquement l'affirmation d'un existant et la négation d'un néant qui le précède. Ainsi, ne pense surtout pas que l'éternité soit une entité surajoutée à l'essence de l'Éternel, de sorte qu'il faille admettre que cette entité soit elle-même éternelle par une éternité surajoutée, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. (= éd. Ankara, p. 35.3–10)

§ 3 Est-Il différent de Sa Création ?

[3 a] La formulation de la question posée est propre à Abū al-Huḍayl (voir *b*), et le doxographe semble s'y plier en extrayant lui-même le reste des positions que l'on ne trouve nulle part à ma connaissance telles quelles. Certes, en *Maq* 181.5–182.4, il est question de quatre positions mu'tazilites au sujet de l'altérité de Dieu et de sa création (*Allāh ḡayr al-ašyā'*) mais non pas de leur différence.

[3 b] La fin de la phrase est peut-être perturbée. Voir *Maq* 351.8–9 : « [Abū al-Huḍayl] ne disait pas que Dieu est différent du monde. » Voir aussi *Fiṣal* III 129.8–9 : « On dit également qu'Abū al-Huḍayl affirmait que Dieu n'est pas différent (*ḥilāfan*) de Sa création, et qu'il accusait de mécréance quiconque affirmait que Dieu est différent de Sa création. » Au sujet de cette question spécifique à Abū al-Huḍayl, voir van Ess, *Theology and Society*, III 263–264.

[3 c] Cette affirmation semble être une objection propre au doxographe qui souligne l'incohérence entre la thèse d'Abū al-Huḍayl énoncée en *b*, essentiellement ontologique selon al-Aš'arī (*Maq* 350.9 *sq.*) et sa célèbre thèse sur les attributs divins qui vise à maintenir l'existence d'attributs substantifs tout en niant leur multiplicité conformément au credo mu'tazilite. On retrouve cette dernière thèse en *Maq* 165.5 : « Il est savant par une Science qui est [identique à] Lui, puissant par une Puissance qui est [identique à] Lui et vivant par une Vie qui est [identique à] Lui. » Voir aussi *Livre des religions* 190 et nt. 9. Sur la théorie des attributs divins d'Abū al-Huḍayl, voir Frank, « The Divine Attributes ». Voir aussi *infra*, § 16–20. À titre de comparaison, Ibn Ḥazm réfute différemment la thèse d'Abū al-Huḍayl : il la rapproche de l'anthropomorphisme (*tašbīh*) car, en niant toute différence (*ḥilāf*) et opposition (*ḍidd*) entre deux choses, on admet forcément leur similitude (*mitl*).

§ 4 De la quiddité de Dieu

[4 a] La thèse de l'intime quiddité de Dieu est généralement attribuée à ʿAmr et Ḥaḥḥ al-Fard (au sujet desquels voir respectivement van Ess, *Theology and Society*, III 34–40 et II 816–822). Seul Ibn al-Rāwandī l'attribue aussi à Burġūt (ainsi qu'à al-Naġġār, Sufyān b. Saḥtān et ʿUmāma ; *Intiṣār* 133.15) sans qu'al-Ḥayyāṭ ne le corrige à ce sujet (voir Gimaret, « Quelques hypothèses », 13 n. 1). Cela fait de lui une source probable du doxographe pour cette unité (même si en *b* il attribue aux naġġārites une thèse opposée à celle qu'Ibn al-Rāwandī attribue à al-Naġġār).

Quant à Abū Ḥanīfa, al-Baġdādī lui attribue explicitement cette thèse et la condamne (*Uṣūl* 312.6–7), alors qu'al-Balḥī la lui attribue et semble vouloir la justifier (*Mq* 266.17–19). On la retrouve donc chez al-Šahrastānī (*Livre des religions* 304). En revanche, la réserve de notre doxographe à l'attribuer à Abū Ḥanīfa (« et l'on dit que c'est... ») rejoint la longue réflexion d'al-Nasafi à ce sujet qui refuse catégoriquement de le faire et mentionne les doxographies d'al-Balḥī et d'al-Nawbaḥtī comme véhiculant cette erreur dont la source serait le théologien Ġassān (au sujet duquel voir *Livre des religions* 423–425). Voir *Tab* I 161–164. Voir la mise au point de Gimaret à ce sujet dans *Livre des religions* 304 nt. 5.

[4 b] Al-Baġdādī attribue également la thèse d'une négation de la *māhiyya* à *aṣḥāb al-ḥadīṭ* (*Uṣūl* 312.5–6). Ibn Ḥazm, en revanche, qui y adhère et la défend, l'attribue à *ahl al-sunna* (*Fīṣal* II 13). Pour les mu'tazilites, voir *Maq* 206.16–17 : « Les mu'tazilites sont unanimes à nier la quiddité et [le fait] que Dieu possède une quiddité que les fidèles ne connaissent pas. Ils disent : 'Croire cela au sujet de Dieu Très-Haut est faux et invalide' (*ḥaṭa' wa-bāṭil*). » Voir aussi *Mq* 266.10–16.

§ 5 Dieu ressemble-t-Il à Ses actes et à Ses artefacts ?

[5 a] Cette position anti-anthropomorphiste est historiquement associée à Ġahm b. Ṣafwān puis aux mu'tazilites. Voir par ex. *Livre des religions* 121 pour les mu'tazilites et 292 pour les ġahmites. Les traditionnistes tenaient initialement des positions anthropomorphistes liées à leur lecture littérale de certaines traditions prophétiques qu'ils finirent par abandonner ou interpréter différemment, comme le montre cette unité qui oppose leurs positions à celle des assimilationnistes (en *b*). Sur l'évolution du débat, voir Gimaret, *Dieu à l'image*, 26–38.

[5 b] *ṣūra*, forme ou image. Cette notion de *ṣūra* comme fondement de l'anthropomorphisme ne se trouve pas telle quelle dans le Coran (cf. *Cor.* VII, 11 et *Cor.* LXIV, 3) mais elle est devenue, par l'entremise du *ḥadīṭ* (dont le célèbre « Il a créé Adam selon la forme du Miséricordieux »), le point de départ d'une spéculation

théologique à ce sujet. Voir van Ess, « Tašbīh wa-tanzih », *EF* et *Livre des religions* 342–343.

[5 c] On pourrait rapprocher cette position, dont je n'ai pas trouvé d'équivalent exact, de celle de certains traditionnistes qui se prévalaient de la doctrine du *bilā kayf* pour d'éviter tout anthropomorphisme sans devoir recourir à une lecture métaphorique des versets en question. Gimaret, *Dieu à l'image*, 35 sq.

§ 6 Des attributs de Dieu

[6 a] La définition des attributs comme ni identiques à Dieu ni autres que lui est associée à Ibn Kullāb (voir par ex. *Maq* 169.12–15 et *Maq* 546.11). Elle remonte à Hišām b. al-Ḥakam et se présentait originellement, selon van Ess, comme une réponse à un dilemme ḡahmite ('Le Coran est-il identique à Dieu ou autre que Dieu?') visant à faire admettre le caractère créé de la Parole de Dieu, transféré par la suite aux autres attributs. Voir à ce sujet van Ess, « Ibn Kullāb et la *miḥna* », 198 sq. Sur Hišām b. al-Ḥakam, voir *Maq* 37.10–11 : « [Selon les disciples de Hišām b. al-Ḥakam], la Science est l'un de Ses attributs qui n'est ni [identique à] Lui ni autre que Lui ni une partie de Lui. » (= *Maq* 222.1–2 et *Maq* 493.15–494.2). Sur les attributs, voir *infra*, § 16–20.

[6 b] La négation d'attributs co-éternels à Dieu est un point commun aux mu'tazilites, selon qui Dieu est savant ou puissant par lui-même et non par une Science ou une Puissance. Voir Allard, *Le problème des attributs*, 115 sq.

[6 c] Sulaymān et ses disciples semblent distinguer entre des attributs constitutifs de la divinité (Vie, Durée, Éternité) que Dieu ne saurait posséder comme des choses à part, et d'autres qui peuvent lui être attribués. Cf. cette citation d'al-Aš'arī en *Maq* 70.8–11 qui n'évoque que le deuxième groupe d'attributs (dans lesquels la Vie est cependant incluse) : « Les disciples de Sulaymān b. Ḡarīr al-Zaydī prétendent que le Créateur connaît d'une Science qui n'est ni [identique à] Lui ni autre que Lui et que Sa Science est une chose ; qu'Il est puissant par une Puissance qui n'est ni [identique à] Lui ni autre que Lui, et que Sa Puissance est une chose. Il en va de même selon eux du reste des attributs de l'âme, comme la Vie, l'Ouïe, la Vue et les autres attributs de l'essence. Et ils ne disent pas que les attributs sont des choses » (= *Maq* 547.13–14). Sur Sulaymān, voir Madelung, « Sulaymān b. Djarīr al-Raḡḡī », *EF* et van Ess, *Theology and Society*, II 534–547.

Iqtiṣād A 5 : Dieu est incorporel

Fol. 15r l. 11–20 : Cinquième thèse : nous affirmons que l'Artisan du monde n'est pas un corps. En effet, s'Il était un corps, Il serait composé de deux substances localisées. Et puisqu'il est impossible [en vertu de la quatrième thèse] qu'Il soit une substance, il est impossible qu'Il soit un corps. C'est en effet la seule signification que nous donnons au [terme] corps. La discussion avec ceux qui l'appellent corps tout en donnant à ce terme une autre signification est d'ordre lexical ou légal et non rationnel, car l'intellect ne juge pas de l'application des expressions et de l'agencement des lettres, lesquelles relèvent d'une convention <qui ne change rien aux choses intelligibles> [ajout du manuscrit absent des deux éditions]. De plus, s'Il était un corps, Il serait doté d'une certaine mesure spécifique et pourrait ainsi lui être supérieur ou inférieur, si bien qu'aucune des deux possibilités ne préleverait sur l'autre sans un facteur de spécification et de prévalence, comme nous l'avons mentionné. Il aurait ainsi besoin d'un facteur de spécification qui disposerait de Lui et Le doterait d'une mesure spécifique, et serait donc un artefact plutôt qu'un Artisan et une chose créé plutôt qu'un Créateur. (= éd. Ankara, p. 39.6–14)

§ 7 Dieu est-Il ou non un corps ?

[7 a] C'est la position générale des négateurs du corporalisme (*taḡṣīm*) qu'al-Aš'arī récapitule en introduction de sa section sur le corporalisme. Voir *Maq* 207.2–3 : « Nous avons rapporté des négateurs du corporalisme qu'ils disent que Dieu Très Haut n'est pas un corps et qu'il n'a ni limite ni fin. » Le texte renvoie à *Maq* 155–156 où al-Aš'arī énonce en détail la position mu'tazilite au sujet de Dieu puis affirme qu'elle est partagée par les ḥāriḡites, des groupes de murḡi'ites et de chiïtes (*Maq* 156.15–17).

[7 b] Sur la position de Hišām, voir *Maq* 207.7–8 : « Hišām b. al-Ḥakam dit que Dieu est un corps limité, large, profond et long, dont la longueur est comme la largeur et la largeur comme la profondeur » (= *Maq* 31.11–13). La position de Hišām à cet égard est difficile à cerner et a peut-être varié au cours de sa carrière. Son corporalisme était sans doute très différent d'un simple anthropomorphisme. Voir la mise au point de Gimaret dans *Livre des religions* 532 nt. 58. Al-Sakkāk est un disciple de Hišām. Voir à son sujet van Ess, *Theology and Society*, I 460–461. Quant à Abū Ġa'far al-Aḥwal (m. 180/796 ?), dit Šayṭān al-Ṭāq, son anthropomorphisme est relevé par certaines sources. Voir Gimaret, « Šayṭān al-Ṭāq », *EF*. Sur le corporalisme d'al-Ġawālīqī, voir *Maq* 34.7–8 : « ... les disciples de Hišām b. Sālīm al-Ġawālīqī prétendent que leur dieu est à l'image de l'homme » (= *Maq* 209.11 sq.). Voir aussi au sujet

de ces deux théologiens, van Ess, *Theology and Society*, I 402–408. À propos des disciples de Muqātil b. Sulaymān, voir *Maq* 153.1–3 : « que Dieu est un corps, qu'il a une chevelure (*ḡumma*) et qu'il est à l'image de l'homme, [composé] de chair, de sang, de poils, et d'os, doté de membres et d'organes (*ḡawāriḥ wa-a'ḍā'*) – d'une main, d'un pied, d'une tête, d'yeux – qu'il est massif. Malgré cela, Il ne ressemble à rien et rien ne Lui ressemble » (= *Maq* 209.7–12).

[7 c] Cette thèse est généralement attribuée à Hišām b. al-Ḥakam (voir *d*). Seul Ibn Kullāb l'attribue à Šayṭān al-Ṭāq.

[7 d] « ...de Son propre empan », comme le précisent al-Aš'arī et al-Šahrastānī. Voir *Maq* 33.10 : « [Hišām b. al-Ḥakam] prétendit une fois qu'il [mesurait], de Son propre empan, sept empan » (= *Maq* 208.16–17). Voir *Livre des religions* 532 et *Tab* I 119.14. Selon al-Baḡdādī, il faut y voir une analogie avec l'homme qui mesure habituellement sept empan de son propre empan (*Farq* 65.20–21).

[7 e] Sur la doctrine de session sur le trône chez Muqātil et ses implications anthropomorphistes, voir Gilliot, « Muqātil, grand exégète », 65 et van Ess, *Theology and Society*, II 595–596.

[7 f] Pour les théologiens musulmans, les juifs représentent les anthropomorphistes par excellence : les cheveux blancs sont une allusion à la vision de Daniel (Daniel 7,9) souvent citée dans les doxographies musulmanes (*Livre des religions* 311 nt. 20 et van Ess, *Theology and Society*, IV 426). La présence de Hišām b. al-Ḥakam et de l'Exilarque dans une même unité doxographique fait penser à la séance organisée par le barmécide Yaḥyā b. Ḥālid en présence de Sulaymān b. Ḡarīr, Hišām b. al-Ḥakam, Dirār, le ibādīte 'Abdallāh b. Yazīd, le grand Mōbad et l'Exilarque. Cet événement se situe avant la chute des Barmécides (186/802) et peut-être, selon van Ess, l'année de la mort de Hišām b. al-Ḥakam (179/795). Voir van Ess, « Ibn Kullāb et la *miḥna* », 205.

Iqtiṣād A 7 : Dieu est indéfini

Fol. 15v l. 11–14 : Septième thèse. Nous affirmons qu'Il ne se trouve en aucune des six directions en particulier. Quand on connaît le sens des termes « direction » et « particulier », on comprend parfaitement qu'il est impossible [d'attribuer] une direction à autre chose qu'aux substances et aux accidents. En effet, le lieu, concept intelligible, est ce qui spécifie la substance, et il ne devient direction que lorsqu'on l'ajoute à une autre chose localisée. (= éd. Ankara, p. 41.1–5)

§ 8 Dieu est-Il ou non lumière

[8 a] *Nūr* est l'un des noms divins qui vient du célèbre « verset de la lumière ». Voir *Maq* 211.5–7, à propos des traditionnistes : « Nous disons que Dieu s'est assis [sur le Trône] *bilā kayf* et qu'Il est lumière, conformément à Sa parole : 'Dieu est la lumière des cieux et de la terre' [*Cor.* XXIV, 35]. »

[8 b] Sur les différentes interprétations de ce nom divin, voir Gimaret, *Les noms divins*, 372–374. Selon Hišām b. al-Ḥakam, Dieu est lumière étincelante (*nūr sāṭi'*) (*Maq* 32.1 = *Maq* 207.8) et rayon (*šū'ā'*) (*Maq* 33.1–4 = *Maq* 221.12–14). La thèse attribuée aux traditionnistes s'inscrit donc directement dans ce débat.

[8 c] C'est-à-dire, probablement, qu'Il n'est pas lumière au sens propre mais au sens métaphorique. Ainsi, selon al-Ġubbā'i (et al-Naġġār), Dieu est lumière dans le sens de guide (*hādī*). Gimaret, *Les noms divins*, 373.

§ 9 Dieu est-Il en tout lieu ?

[9 a] Pour toute cette section, voir *supra*, lv–lviii. Cette première position d'Ibn Kullāb le rapproche des mu'tazilités (voir c). Al-Aš'arī rapporte les différentes positions mu'tazilités à ce sujet dans *Maq* 157.2–8 : « Dieu est en tout lieu en tant que régisseur (*mudabbir*) de tout lieu et il régite tout lieu. Cette thèse est celle de la majorité des mu'tazilités, Abū al-Huḍayl, les deux Ġa'far-s, al-Iskāfī et Muḥ. b. 'Abd al-Wahhāb al-Ġubbā'i. D'autres ont dit : 'Dieu est non dans un lieu (*lā fi makān*) mais il est toujours [là où il a été] depuis l'éternité'. C'est la thèse de Hišām al-Fuwaṭī, 'Abbād b. Sulaymān, Abū Zufar et d'autres mu'tazilités. » Voir aussi *Maq* 212.8–12. Sur la citation de la Parole de Dieu, voir § 42 b.

[9 b] Cette deuxième thèse d'Ibn Kullāb établit, à l'instar des traditionnistes, la *faw-qiyya* de Dieu sur le Trône, laquelle se fait avec Son essence mais non en tant que corps, c'est-à-dire, selon al-Baġdādī qui l'attribue à Ibn Kullāb et à al-Qalānisī, « sans contact » (*bilā mumāssa*) (*Uṣūl* 113. 5–7). Pour un long exposé de la position d'Ibn Kullāb à ce sujet, voir Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Iġtimā' al-ġuyūš al-islāmiyya*, 432–436. Cf. van Ess, « Ibn Kullāb et la *miḥna* », 217 et Id., *Theology and Society*, IV 218–219.

[9 c] Selon al-Aš'arī, les traditionnistes s'en tiennent à la thèse de la session sur le Trône. Voir *Maq* 290.8–9.

[9 d] C'est ainsi que je comprends *al-ru'ya 'alayhī ḡā'iza*. En effet, contrairement à al-Nazzām et al-Ka'bī qui interprètent *baṣīr* au sens figuré de connaissant, les Basriens affirment que Dieu peut nous voir (*Tab I* 429.13–16).

[9 e] Dāwūd al-Ġawāribī, murġī'ite de Basra et contemporain de Hišām b. al-Ḥakam, est connu pour son anthropomorphisme (*Livre des religions* 342 où il dit que Dieu est creux depuis le haut de la poitrine et massif pour le reste du corps ; cf. *Maq* 153.4–5 et *Maq* 209.10–11, seules deux mentions d'al-Ġawāribī chez al-Aš'arī ; cf. *Intiṣār* 67 où il est question de son anthropomorphisme en général). Cette thèse qu'Ibn Kullāb rapporte puis met en doute ne semble en effet être mentionnée nulle part.

[9 f] Nouvelle citation du *K. al-Tawḥīd* d'al-Nazzām. La seule citation de ce livre se trouve chez al-Ḥayyāṭ qui évoque la différence entre Abū al-Ḥuḍayl et Ġahm au sujet de l'action des gens du Paradis : « Ibrāhīm [al-Nazzām] a clairement distingué entre les deux et cela se trouve dans son livre sur l'unicité » (*Intiṣār* 14.4).

[9 g] Al-Šahrastānī attribue la thèse de l'omniprésence de Dieu à al-Naġġār, qui l'entendait au sens propre, *bi-dātihi*, et non comme les mu'tazilites dans le sens de *tadbīr*. Voir *Livre des religions* 302–303 et nt. 17 ; cf. *Tab I* 167.2–5.

II. De la vision de Dieu

Iqtiṣād A 9 : Dieu est visible

Fol. 21r l. 20 – 21 v l. 2 : Neuvième thèse. Nous affirmons que Dieu est visible, contrairement à ce que prétendent les mu'tazilites. Nous abordons cette question dans la section consacrée à l'examen de l'essence de Dieu pour deux raisons. En premier lieu, comme la négation de la vision implique [généralement] la négation de la direction, nous voulons montrer comment concilier la négation de la direction avec l'affirmation de la vision. Nous le faisons également parce que Dieu est selon nous visible en vertu de Son existence et de l'existence de Son essence, et donc uniquement en vertu de Son essence et non de Son acte ou de l'un de Ses attributs. (= éd. Ankara, p. 59.8–60.2)

§10 Est-il vu par les regards ?

[10 a] Le début de cette phrase semble tronqué mais on en comprend le sens. Dieu peut être vu « par les regards », c'est-à-dire non pas, métaphoriquement, par les cœurs (*bi-al-qulūb*), comme le prétendent les mu'tazilites, qui suivent en cela les

ḡahmites dans leur volonté d'éviter toute forme, quelle qu'elle soit, d'anthropomorphisme. Voir les différentes positions à ce sujet dans *Maq* 213.12–217.8. La position des traditionnistes est énoncée dans leur profession de foi en *Maq* 292.12–14 : « Ils disent que Dieu sera vu par les regards au jour de la Résurrection, comme la lune une nuit de pleine lune (en allusion à un fameux hadith). Les croyants le verront mais non les mécréants qui seront séparés (*maḥḡūbūn*) de Dieu, [car] Dieu a dit : 'Non. Ils seront ce jour-là séparés de leur Seigneur' [Cor. LXXXIII, 15] »

Quant à Hišām b. al-Ḥakam, partisan d'une conception corporaliste de Dieu, il soutenait en effet la possibilité de Le voir, et cela contrairement aux chiïtes immites postérieurs qui nieront cette possibilité. Voir à ce sujet Gimaret, « Ru'yat Allāh », *EF*.

[10 b] La thèse du sixième sens de Ḍirār est attribuée aux murḡi'ites dans *Maq* 154.2–4, et à Ḍirār, Ḥafṣ et d'autres dans *Maq* 216.3–5, 282.6–7 et 340.1–3. Dans *Livre des religions* 305, il est dit que l'homme « Le voit » par ce sixième sens, mais la plupart des sources attestent selon Gimaret qu'il « L'appréhende » (*yudrikuhu*) ou perçoit Sa « quiddité » comme un acte intellectuel, car Ḍirār rejetait la vision de Dieu (voir *supra* sa théorie de la « quiddité intime » de Dieu). D'autres théologiens, dont al-Qalānisi, à la suite d'Ibn Kullāb, distinguent également entre voir et appréhender, mais pour affirmer que Dieu peut être vu mais non appréhendé. Voir Gimaret, « Ru'yat Allāh », *EF*, et Id., *La doctrine*, 335.

[10 c] *ahl al-qadar* renvoie manifestement ici aux mu'tazilites qui nient que Dieu puisse être vu par les regards et qu'Il n'est vu que par les cœurs, c'est-à-dire connu (*Maq* 157.10–13=216.12–15, où la négation de la vision béatifique est également attribuée aux ḡariḡites et à des groupes de murḡi'ites et de zaydites). Il s'agit d'une appellation péjorative (qu'on retrouve en 31 o) que nul n'applique à son propre camp et qui est généralement utilisée contre les mu'tazilites. Les naḡḡārites dont parle al-Qalānisi ne partagent pas l'opinion du fondateur de l'école, qui ne nie pas la possibilité que Dieu soit vu par les regards. Voir à son sujet *Maq* 216.8–9 : « al-Ḥusayn al-Naḡḡār dit qu'il est possible que Dieu transforme l'œil en cœur et qu'Il lui confère la puissance de savoir, de sorte que l'homme connaisse par elle et que cette science soit une vue de Dieu, c'est-à-dire une science de Dieu. » Cf. *Livre des religions* 300 et *Fīṣal* II 34.7–8. La vision béatifique chez les juifs est à mettre en lien avec leur anthropomorphisme selon la tradition islamique. Voir *supra*, § 7 f.

§11 Dieu est-il vu dans un lieu ?

[11 a-b] Sur *mutakallimū ahl al-ḡadīṭ*, voir *supra*, liii–liv. Al-Aš'arī aborde cette question en *Maq* 215.4–8 et distingue la position de certains selon qui nous voyons « un

corps délimité en face de nous en un lieu à l'exclusion d'un autre » et celle de Zuhayr al-Aṭarī pour qui cette vision de Dieu sur le Trône se fait *bilā-kayf*.

[11 c] Je n'ai pas trouvé d'autres traces de cette thèse de Hišām b. al-Ḥakam, que l'on doit mettre en lien avec son corporalisme.

§12 Statut de celui qui regarde Dieu

[12 a] Je n'ai trouvé aucune trace de cette question ailleurs.

[12 b] Il s'agit sans doute de 'Abd al-'Azīz b. Yaḥyā b. 'Abd al-'Azīz b. Muslim b. Maymūn al-Makkī al-Kinānī (m. 204/854–5), l'un des *mutakallimū ahl al-ḥadīth* qui faisait partie du cercle d'Ibn Kullāb, connu pour sa polémique contre Bišr al-Marīsī (m. 219/833) sur la création du Coran, tenue en 209/824 en présence d'al-Ma'mūn et qui serait conservée (mais dans une forme altérée) dans *Kitāb al-Ḥayda* (références dans van Ess, « Ibn Kullāb et la *miḥna* », 186).

§13 Vision de Dieu ici-bas

[13 a] Gimaret, « Cet autre théologien sunnite », 253 : la thèse du *ḍu'f al-abṣār* est propre à al-Qalānisī. Voir *Tab I* 420.11–12 : « Selon Abū al-'Abbās al-Qalānisī, qui fait partie (*min ḡumlat*) des traditionnistes, Dieu Très-Haut ne peut être vu ici-bas en raison de la faiblesse de la vision de la créature ici-bas. Lorsqu'Il veut les gratifier de Sa vision, Il crée une force (*quwwa*) dans leurs regards. » La question est abordée dans *Maq* 213.12–215.2.

[13 b] Je n'ai trouvé aucune trace de cette question. Le mysticisme d'al-Makkī al-Kinānī n'est pas attesté dans les sources mais l'entourage des théologiens traditionnistes comptait quelques mystiques, comme le célèbre Ḡunayd et, dans une moindre mesure, al-Muḥāsibī (*Uṣūl* 309).

§ 14 Statut de l'acte en question

[14 a-b] On trouve une question similaire à celle-ci, concernant le statut de l'acte humain dans le cas de la parole, dans *Maq* 605.3–4 : « Il se peut que la parole ait lieu de manière contrainte pour le parlant et il se peut qu'elle soit libre. C'est la thèse d'Abū al-Ḥuḍayl, qui prétendait que la parole des gens de l'au-delà et la vérité [de leur propos] (*ṣidquhum*) sont une création contrainte de Dieu. » À propos de

la vision de Dieu, une autre question consistait à savoir si l'homme pouvait détourner de Lui le regard (*ğadđ al-başar dūnahū*). Voir Gimaret, *La doctrine*, 343.

§ 15 Sait-on au moment du regard qu'Il est Éternel ?

[15 a-b] Aucune trace de cette question, laquelle n'est pas sans rappeler celle sur l'appréhension de Dieu au moment du regard abordée dans *Maq* 215.9–12 : « Ils divergent quant à la vision de Dieu par les regards : est-elle une appréhension de Lui (*idrākun lahū*) par les regards ou non ? Selon certains, c'est une appréhension de Lui par les regards et Il est appréhendable par les regards. Selon d'autres, Dieu est vu par les regards mais n'est pas appréhendable par les regards. »

III. Des attributs de Dieu

Iqtişād B : Des attributs de Dieu

Fol. 27r l. 13–16 : Nous affirmons que Dieu est savant, puissant, vivant, voyant, audient, voyant et parlant. Ce sont là les sept attributs que nous examinerons de deux manières. Nous examinerons d'abord ce qui est propre à chacun d'eux et ensuite ce qui leur est commun à tous. (= éd. Ankara, p. 79.10–80.3)

§ 16 Les attributs ne sont ni existants ni inexistantes

[16 a] Le *bin* est une erreur pour *Abū*. Il s'agit d'Abū 'Īsā Muḥammad b. Hārūn b. Muḥammad al-Warrāq, d'abord mu'tazilite puis libre penseur, auteur de *Maqālāt al-nās wa-iḥtilāfihim* qui fut une source importante pour des doxographes comme al-Aş'arī, al-Mas'ūdī et al-Şahrastānī. Voir Stern, « Abū 'Īsā al-Warrāq », *EP*. Il est surtout utilisé comme source pour les systèmes dualistes, mais aussi pour les chiites en raison de ses sympathies personnelles. Vu le contenu de la thèse anonyme rapportée ici, qui procède par série de doubles négations des qualificatifs des attributs divins (ontologique, linguistique et épistémique), peut-être se réfère-t-il à quelques disciples de Hişām b. al-Ḥakam, qui est cité dans la phrase suivante. Voir aussi § 6 a et § 20 d.

[16 b] Cette thèse est à compléter par le § 20 c, où le même Ibn al-Rāwandī rapporte de Hişām qu'ils sont connaissables *et* inconnissables.

[16 c] Cette deuxième controverse (annoncée mais non traitée) est exposée dans *Maq* 171.9–15 : « Ils se partagent en trois positions quant aux attributs du Créateur Très-Haut : dit-on qu'ils sont ou non des choses ? Sulaymān b. Ġarīr dit : 'La Science du Créateur, Sa Puissance et Sa Vie sont des choses mais je ne dis pas que Ses attributs sont des choses'. Selon certains tenants des attributs, les attributs du Créateur sont des choses. D'autres disent : 'Je ne dis pas que la Science est une chose ni que les attributs sont des choses car affirmer que le Créateur est une chose avec Ses attributs me dispense de dire que Ses attributs sont des choses'. » Sur la position de Sulaymān, voir *Maq* 70.8–11 et 547.13–14, cités dans § 6 c.

§ 17 Se distinguent-ils les uns des autres ?

[17 a-c] Je comprends *tataġāyar*, *muġāyira* et *mutaġāyira* dans le sens de distincts les uns des autres. Le terme apparaît chez al-Aš'arī sous la plume d'Ibn Kullāb dans *Maq* 546.11–12 : « Il en va de même des attributs, qui ne se distinguent pas les uns des autres et qui ne sont pas autres que Lui. La Science n'est ni [identique à] la Puissance ni différente d'elle. » Alors que certains de ses disciples adoptent cette doctrine et la formalisent (*Maq* 546.13–14), d'autres comme Ĥarīṭ [al-Muḥāsibī] adoptent la position *a* (*Maq* 546.15–16), alors que *b* renvoie sans doute aux mu'tazilites. Voir van Ess, « Ibn Kullāb et la *miḥna* », 207–209. L'opposition entre plan humain et divin est absente des autres doxographies consultées.

§ 18 Répartition de certains attributs en attributs de l'essence et de l'acte

[18] Ce paragraphe est unique dans sa structure en ce qu'il pose une série de questions sans énoncer de thèses. Sur la distinction entre attributs de l'acte et attributs de l'essence, voir *supra*, xlix–li. Voir aussi *infra*, § 32. *Al-karam* est un attribut de l'acte lorsqu'il est pris dans le sens de Générosité, c'est-à-dire comme synonyme d'*al-ġūd*, mais c'est un attribut de l'essence lorsqu'il a le sens plus englobant de noblesse (*Maq* 178.8 sq.). Pour Ibn Kullāb, en revanche, ce n'est pas un attribut de l'acte (*Maq* 179.4). Quant à *al-ġūd*, c'est un attribut de l'acte pour les mu'tazilites, alors qu'Ibn Kullāb, selon qui « Dieu n'a cessé d'être munificent », « établit la Munificence comme un attribut de Dieu qui n'est ni [identique à] Lui ni autre que Lui » (*Maq* 182.11–12), ce qui signifie qu'il ne s'agit pas d'un attribut de l'acte. Pour al-Qalānīsī en revanche, la Sagesse est un attribut de l'acte (c'est un synonyme d'*itqān*), de même que la Miséricorde. Al-Baġdādī évoque à ce sujet *K. al-maqālāt d'al-Qalānīsī* et pourrait renvoyer à la suite directe de ce passage. Il cite : *yuḥtamal an takūn al-raḥma šifat fi'l wa-ka-dālika al-ġūd (Asmā' Allāh al-ḥusnā*, ms de la British Library, Or. 7547, fol. 147v l. 4–6).

§ 19 Les attributs sont-ils éternels ?

[19 a] Le problème de l'éternité des attributs se pose spécifiquement pour les attributistes qui ne peuvent se contenter d'opposer, à l'instar des mu'tazilites, l'Éternel au créé mais doivent rendre compte de ces entités co-éternelles à Dieu. Voir à ce sujet Wisnowsky, « Avicennian Turn ». Cette première solution est celle qu'adopte al-Qalānisi lui-même (et selon al-Bağdādī, Ibn Kullāb également) et qu'il attribue ici aux théologiens traditionnistes et à certains kullābites. Si les attributs peuvent être qualifiés d'*azaliyya* mais non de *qadīma*, c'est parce que l'adjectif *azalī* n'implique pas d'entité correspondante qui résiderait dans les attributs. Voir *Uṣūl* 90.12–13 (Gimaret, « Cet autre théologien sunnite », 239).

[19 b] *Maq* 171.14–172.3 : « Les tenants des attributs s'opposent au sujet des attributs du Créateur – sont-ils éternels ou adventices ? – suivant deux positions. Selon certains, les attributs du Créateur sont éternels, alors que d'autres disent : 'Affirmer que le Créateur est éternel avec Ses attributs nous dispense de dire qu'ils sont éternels'. Et ils ajoutent : 'Il ne faut pas dire que les attributs sont éternels ni qu'ils sont adventices'. » L'affirmation selon laquelle « Dieu est éternel avec Ses attributs » est attribuée par al-Aš'arī à Ibn Kullāb dans *Maq* 169.9–10 : « [Ibn Kullāb disait que Dieu] est éternel et n'a pas cessé d'être avec Ses noms et Ses attributs (*bi-asmā'ihī wa-ṣifātihī*). » Nous pouvons parler dans ce cas d'un « méta-attribut » qui s'applique autant à Dieu qu'aux attributs divins (Wisnowsky, « Avicennian Turn », 75).

[19 c] En vertu de l'impossibilité des attributs à subsister en d'autres attributs, principe qui remonte justement à Hišām b. al-Ḥakam. Cf. *Muğnī* VII 4.1–4 : « Selon Ibn Kullāb, la Parole de Dieu Très-Haut n'est pas créée ni adventice, elle est éternelle par Son éternité, quand bien même il ne qualifierait pas Sa Parole par l'éternité ou l'adventicité, parce que l'Éternel n'est éternel que par une éternité qui subsiste en lui, et il n'est pas possible que l'éternité subsiste en un attribut. » Et au sujet de Hišām : « Selon Hišām b. al-Ḥakam et ses disciples, le Coran est un attribut [i. e. qualité, *ṣifa*] de Dieu qui ne peut être qualifié, car les qualités ne peuvent [elles-mêmes] être qualifiées (*al-ṣifāt lā tūṣaf*) » *Muğnī* VII 3.19–20. Cf. *Livre des religions* 534 nt. 168.

§ 20 Les attributs sont-ils connaissables ? Existants ?

[20 a] Je n'ai trouvé nulle trace ailleurs de cette thèse des *mutakallimū ahl al-ḥadīth*.

[20 b] Voir *supra*, § 16 a.

[20 c] On s’attendrait à ce que *b* soit la thèse de Hišām, en fonction de son principe suivant lequel une qualité ne peut être elle-même qualifiée (*al-šifa lā tūšaf*), principe à la base de ses doubles négations concernant les attributs. Voir *supra*, nt. § 19 a.

[20 d] Voir § 16 a.

IV. Des actes

Iqtišād B 1 a : La Puissance

Fol. 29r l. 4–6 : Comme vous soutenez la thèse d’une extension de la Puissance [divine] à [tous] les possibles, que dites-vous des puissances des animaux et des autres espèces créées ? Sont-elles ou non dépendantes de Dieu ? (= éd. Ankara, p. 86.10–11)

§ 21 L’acte appartient-il à l’agent ?

[21 a-c] Je ne trouve pas l’équivalent de cette question dans les autres doxographies. Peut-être s’agit-il d’une unité construite autour de la thèse centrale d’al-Ašamm énoncée en *b*, à la manière du § 3 construit autour d’une thèse d’Abū al-Huḍayl. Cette thèse d’al-Ašamm, ainsi que celle qui lui est attribuée en 24 e et qui nie toute possession d’une capacité par l’agent, ne se retrouvent pas telles quelles dans les autres doxographies. Elles rappellent néanmoins fortement *Maq* 242.2–3 : « Selon al-Ašamm, [l’incapacité] est [identique à] l’incapable (*al-‘āğiz*). Ainsi, ce dernier ne possède pas une incapacité différente de lui qui le rend incapable. » De même, Ibn Ḥazm lui attribue la thèse selon laquelle la capacité n’est rien d’autre que le capable (*nafs al-mustaṭī*). Voir *Fiṣal* II 55.9–10. Tout cela s’inscrit dans l’ontologie sensible d’al-Ašamm qui n’affirme l’existence que de corps concrets. Voir à ce sujet van Ess, *Theology and Society*, II 452–456.

§ 22 De la différence entre l’acte et l’agent

[22 a] Cette unité semble se situer dans la continuité de la précédente. La différence entre l’acte et l’agent n’est pas abordée telle quelle dans les autres doxographies. Nous la retrouvons dans le *Muğnī* sous forme d’un argument sunnite contre la théorie de l’action mu‘tazilite. *Muğnī* VIII 265 : « Ils prétendent que l’acte, en tant qu’acte, doit être différent (*muḥālīfan*) de l’agent. » Seul Dieu, vraiment autre (car non adventice), peut être donc un agent. Il s’agit de la reprise d’un argument mu‘tazilite pour démontrer l’existence de Dieu : les corps n’ayant pu être créés par

l'homme qui est lui-même un corps, ils ont nécessairement besoin d'un adventeur. Voir Gimaret, *Théories*, 321–323. Ici, nous retrouvons le dénominateur commun des positions sunnites et mu'tazilites : altérité de l'acte et de l'agent, et impossibilité pour un adventice de créer un corps.

[22 b] La fin de la phrase est peut-être perturbée. Sur la théorie de l'action de Hišām, voir van Ess, *Theology and Society*, I 433–437.

[22 c] Faut-il annexer la thèse c à la suivante et l'attribuer aux naturalistes ? La restriction de la création divine aux corps correspond bien à leurs positions, mais la création par Dieu de la volonté contredit leur principale thèse énoncée en d.

[22 d] L'appellation « naturaliste » désigne généralement Ṭumāma, Mu'ammār (m. 215/830), al-Nazzām et, dans une moindre mesure, al-Ġāḥiẓ. Concernant les actes humains, ils soutiennent une thèse que Gimaret qualifie de « minimaliste » et selon laquelle l'homme ne crée que sa volonté. Voir *Farq* 175.16–17 : « [al-Ġāḥiẓ] s'accordait avec Ṭumāma pour affirmer que les hommes n'ont d'autres actes que leur volonté (*lā fi'la li-l-'abd illā al-irāda*) et que les autres actes leur sont rattachés (*tunsab*) dans le sens où ils procèdent d'eux par nature (*ṭibā'an*) et qu'ils sont nécessités par leur volonté (*waġabat bi-irādatihim*) ». Selon Mu'ammār, les accidents ne sont produits ni par Dieu ni par l'homme. Voir à ce sujet Gimaret, *Théories*, 25–30.

§ 23 De l'acquisition

[23 a] La lecture est conjecturale. La phrase est perturbée. Je n'ai trouvé nulle part une définition traditionniste de l'acquisition. Selon al-Aš'arī, ils utilisent ce concept pour éviter d'attribuer toute véritable création à nul autre qu'à Dieu (*Maq* 538.15 sq.). L'expression *fī nafsihi* peut aussi se rattacher au *šay'* qui précède (« d'avoir accompli la chose qui est en lui ») et rejoindre ainsi la définition donnée en b. Dans les deux cas, *'aqd al-qalb* met l'accent sur la dimension subjective qui permet de distinguer un acte acquis d'un acte contraint, et qui constituera la marque distinctive de l'acquisition pour al-Aš'arī.

[23 b] Cette restriction de l'acte humain à ce que l'homme accomplit en lui-même (*fī nafsihi*) correspond à la définition des actes humains donnée par al-Naġġār contre le *tawallud* mu'tazilite et inscrit la théorie de l'action d'Ibn Kullāb dans un cadre naġġārite. Voir *Maq* 284.9–12 : « que l'homme ne produit rien en dehors de lui-même et qu'il ne produit les actes qu'en lui-même comme les mouvements, le repos, les volitions, les sciences, la mécréance et la croyance. »

[23 c] Unique mention d'al-Ġubbā'ī dans les fragments, qui décale le *terminus post quem* du traité à l'époque de la huitième *ṭabaqa* de mu'tazilites. L'idée rapportée d'un pouvoir des contraires est certes ḡubbā'ite (Gimaret, *La doctrine*, 136), mais on s'attendrait à ce qu'Abū 'Alī parle plutôt de *taṣarruf* que d'*iktisāb* pour évoquer l'acte volontaire. On retrouve la notion d'*iktisāb* comme acte volontaire (de l'homme) par opposition à l'acte contraint (créé par Dieu en l'homme) sous la plume de certains mu'tazilites pré-ḡubbā'ites dont al-Šaḥḥām, le maître d'al-Ġubbā'ī (*Maq* 199.7–9 et 549.12–14). Ce dernier aurait adopté le lexique de son maître dans un premier temps de sa carrière, avant de forger un nouveau concept et de redonner à l'*iktisāb* son sens premier et courant de gain financier (*Maq* 542.4–7).

[23 d] Cette thèse rejoint celle d'Abū Ġa'far al-Iskāfī, de ses disciples et, plus généralement, des mu'tazilites de Bagdad, pour qui le *muktasib* est celui qui agit par un instrument, un membre et une puissance créée, alors que le *ḥāliq*, qui désigne Dieu, est puissant par Lui-même. L'altérité de la puissance et de l'agent semble donc avoir surtout comme fonction de distinguer l'agent humain de l'agent divin et non les actions contraintes des actions libres. Sur cette double opposition du *kasb*, voir Gimaret, *Théories*, 72 sq.

V. De la capacité

Iqtisād B 1 a : La Puissance (suite)

Fol. 30r l. 22 – 30v. l. 5 : Par conséquent, la preuve catégorique de l'existence de deux puissances nous conduit à établir un seul objet pour deux puissants. Mais, nous objectera-t-on, une preuve ne peut pas aboutir à une impossibilité inconcevable ; or ce que vous avez mentionné est inconcevable. Faisons-nous donc comprendre : l'invention par Dieu du mouvement dans la main de son serviteur est quelque chose d'intelligible, et cela sans que le mouvement ne soit dans la puissance de l'agent. Tant que c'est Lui qui crée le mouvement et la puissance correspondante, il sera l'inventeur exclusif à la fois de la puissance et du puissant. (= éd. Ankara, p. 91.8–12).

§ 24 Définition de la capacité

[24 a] Abū 'Alī Yaḥyā b. Kāmil est cité à deux reprises par al-Aš'arī (*Maq* 107.13 sur la capacité et 540.10–12 sur l'acte de Dieu et de l'homme). Voir à son sujet van Ess, *Theology and Society*, IV 196–197. Sur Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. Aṣḥāḥ, voir *Ibid.*, IV 193–195 et Gimaret, « Matériaux pour une bibliographie », 38. Il est cité deux fois par Ibn Mattawayh, dont une fois au sujet de la contemporanéité de la puissance et de

l'acte. Al-Šahrastānī le classe dans une liste de prétendus savants ḥārīḡites mais qui sont en réalité des murġī'ites (*Livre des religions* 416). Il s'agit donc probablement d'un murġī'ite, que Daniel Gimaret apparente à al-Naġġār et Burġūt, comme le suggère d'ailleurs notre texte. Au sujet de ses dates, Gimaret déduit de l'ordre chronologique de la liste d'al-Šahrastānī qu'il est de la génération des Ġubbā'is, al-Balḥī, al-Nawbaḥtī et al-Aš'arī.

La thèse de la contemporanéité de la capacité à l'acte caractérise al-Naġġār (*Maq* 283.6–7) et les murġī'ites en général (*Awsaṭ* § 66 et 80), ainsi que le camp des traditionnistes. Sur ces questions, voir Brunschvig, « Devoir et Pouvoir » et van Ess, *Theology and Society*, IV 539–542.

[24 b] La thèse de l'antériorité de la puissance à l'acte est celle des mu'tazilites en général (*Maq* 230.12–14). Les thèses de la capacité comme accident et comme identique à la santé semblent s'exclure mutuellement d'après *Maq* 229.11–16 : « Les mu'tazilites se partagent en deux positions quant à savoir si la capacité est ou non la santé et l'intégrité physique. Selon Abū al-Huḍayl, Mu'ammar et al-Murdār, elle est un accident et elle est autre que la santé et l'intégrité physique. Selon Bišr b. al-Mu'tamir, Tūmāma b. Ašras et Ġaylān, la capacité est la santé, l'intégrité physique et l'absence de maux. »

Pour retrouver ces positions, il faudrait supposer l'omission dans notre phrase d'un *laysat* avant *'araḍ*, qui opposerait la capacité comme santé soutenue par Bišr à la capacité comme accident soutenue par Abū al-Huḍayl, Ġa'far b. Ḥarb et son disciple Abū Ġa'far al-Iskāfī (m. 240/854 ; voir à son sujet van Ess, *Theology and Society*, IV 88–100). Cela est corroboré par les positions d'Abū al-Huḍayl et de Bišr aux § 25 a et b, qui soutiennent respectivement que la capacité existe avec la santé (donc comme accident) et qu'elle se confond avec la santé et l'intégrité physique. Seul problème : Ġa'far b. Ḥarb s'opposerait à Bišr en 24 b et s'alignerait avec lui en 25 b. De plus, cette thèse de la santé comme accident chez Bišr n'est rapportée ni par al-Aš'arī ni par al-Šahrastānī mais elle est attestée chez l'auteur zaydite tardif Aḥmad b. Sulaymān (500/1107–566/1171), dans *Ḥaqā'iq al-ma'rifa fī 'ilm al-kalām*, 219 : « Selon Bišr b. al-Mu'tamir et ceux qui le suivent, la capacité est antérieure à l'acte, c'est un accident et c'est la santé uniquement. » Et quelques lignes plus loin : « Selon Abū al-Huḍayl al-'Allāf, et ceux qui le suivent, la capacité est antérieure à l'acte, et il s'agit d'un des accidents. » Ici, les thèses de la capacité comme accident et comme santé ne s'excluent pas mutuellement et Bišr les soutient toutes les deux, contrairement à Abū al-Huḍayl pour qui la capacité ne s'identifie pas avec la santé. J'ai donc renoncé à émender le texte, d'autant plus qu'un certain nombre de thèses des § 24–25 ne sont attestés que dans la section de *Ḥaqā'iq al-ma'rifa* sur la capacité (voir par ex. § 24 c, f et § 25 e), ce qui est le signe d'une source commune aux deux auteurs.

[24 c] Cf. Aḥmad b. Sulaymān, *Ḥaqāʾiq al-maʾrifa*, 220 : « Selon Ḥafṣ al-Fard et Šāliḥ Qubba, la capacité est antérieure à l'acte et elle est avec (*maʿa*) l'acte. » D'après § 25 *f*, tous les muʿtazilites, à l'exception d'Abū al-Huḍayl, affirment cela. Au sujet de Šāliḥ Qubba, disciple d'al-Nazzām, voir van Ess, *Theology and Society*, III 458–464.

[24 d] *Maq* 73.3–7 : « Le deuxième groupe [de zaydites] affirme que la capacité est antérieure à l'acte, et qu'au moment de son accomplissement, elle lui est liée. [L'homme] n'a capacité à l'acte que lorsqu'il l'accomplit. C'est ce que certains théologiens ont rapporté de Sulaymān b. Ğarīr. »

[24 e] voir *supra*, § 21.

[24 f] Hišām b. Ḥarwal est cité une seule fois dans *Maq* 43.11–12 également pour sa théorie sur la capacité : « Selon certains rāfiḍites, la capacité est tout ce qui est indispensable à l'obtention de l'acte, et tout cela est antérieur à l'acte. C'est Hišām b. Ḥarwal qui affirme cela. » Ritter signale que tous les manuscrits s'accordent sur cette lecture du nom, à laquelle il préfère dans son index (p. 663) celle d'« Ibn Ğarwal » qu'il identifie avec Ibn Ğabrawayh cité en *Maq* 54.4. Je maintiens la leçon du manuscrit. Signalons que cet auteur rāfiḍite est cité par le zaydite Aḥmad b. Sulaymān (qui lit également Ğarwal) au sujet de la même thèse : « Selon Hišām b. Ğarwal, la capacité est comme la hache, le seau et l'aiguille » (Aḥmad b. Sulaymān, *Ḥaqāʾiq al-maʾrifa*, 219). En revanche, sa *nisba* (al-Armanī), qui réapparaît quelques lignes plus bas (§ 25 *d*), semble être inconnue, ainsi que son idée que la santé ne recouvre pas toutes les acceptions de la capacité.

[24 g] La thèse de la capacité comme accident est défendue par Abū al-Huḍayl et les muʿtazilites de Basra. La capacité comme repos s'oppose à la thèse de la capacité comme mouvement, comme le signale al-Nāšīʾ al-Akbar : « Selon certains, la capacité est un mouvement et non une annihilation (*zawāl*). Selon d'autres, elle est repos. D'autres récusent les deux positions et disent que la capacité de prendre est un mouvement et la capacité d'omettre un repos » (*Awsaṭ* § 77). Je n'ai pas trouvé de traces de la dernière thèse sur la puissance comme tempérance des humeurs, qui se rapproche toutefois de l'identification de la capacité à la santé.

[24 h] On retrouve ce rapport, anonyme, dans *Maq* 43.10 : « On rapporte de Hišām b. Sālīm [al-Ĝawālīqī] que la capacité est selon lui un corps et qu'elle est une partie du capable. » À signaler que la thèse de la capacité comme partie du capable est généralement associée à Ḍirār.

[24 i] Cette thèse d'al-Nazzām s'oppose à celle de la majorité des muʿtazilites selon qui la capacité est autre que l'homme (qu'elle soit par ailleurs accident ou santé). Cf. *Maq* 229.3–4 : « al-Nazzām et ʿAlī al-Aswārī prétendent que l'homme est vivant et

capable par lui-même et non par une vie ou une capacité qui seraient autre que lui. »

§ 25 La capacité est-elle la santé ?

[25 a] Dans le sens où elle ne se confond pas avec la santé. Cf. *Maq* 229.13–14 : « Selon Abū al-Huḍayl, Mu‘ammar et al-Murdār, [la capacité] est un accident et elle est autre que la santé et l’intégrité physique. » Voir § 24 a et b.

[25 b] Sur la position de Bišr b. al-Mu‘tamir, voir nt. § 24 b.

[25 c] al-Aš‘arī attribue à Hišām b. al-Ḥakam une autre thèse selon laquelle la capacité est composée d’un ensemble de conditions de possibilités de l’acte, dont la santé. Cf. *Maq* 42.12 sq.

[25 d] Il s’agit de Hišām b. Ḥarwal. Voir § 24 f.

[25 e] Al-Faḍl b. ‘Īsā b. Abān al-Raqqāšī al-Bašrī (ca. 132/750), murǧī’ite contemporain de Wāṣil b. ‘Aṭā’ (*Livre des religions* 426 nt. 54). On ne trouve cette citation de lui que dans *Ḥaqā’iq al-ma’rifa*, 219 : « Selon les faḍlites – et ce sont les disciples de Fuḍayl al-Raqqāšī – ainsi que des šimrites – et ce sont les disciples d’Abū Šimr – et des maymūnites – et ce sont un type de ḥārijites –, la capacité est antérieure à l’acte et elle n’est rien d’autre que l’intégrité des membres. »

[25 f] Il s’agit probablement des mu‘tazilites. Voir § 24 c. Cf. *Awsaṭ* § 79 : « Selon les mu‘tazilites, la capacité est autre que le capable et selon eux, il est nécessaire qu’elle perdure, sauf pour Abū al-Huḍayl, qui admet sa disparition au moment de l’acte. »

[25 g] Ces deux dernières thèses s’inscrivent dans la distinction temporelle, commune aux mu‘tazilites, entre capacité et acte. Abū al-Huḍayl poussait l’antériorité de l’une sur l’autre au point d’admettre la production de l’acte d’un membre mort ou impuissant. Voir *Livre des religions* 194 et nt. 29. L’instant *faire* (l’instant où l’acte s’accomplit) et l’instant *avoir fait* (l’instant où l’acte est déjà accompli), rendus en arabe par les deux formes paradigmatiques des verbes correspondant aux modes inaccompli et accompli, renvoient respectivement au premier et au deuxième instant, comme l’établit clairement cette citation de *Maq* 233.9–11 : « Selon Abū al-Huḍayl, l’homme peut agir au premier moment. Il agit au premier moment alors que l’acte a lieu au second. En effet, le premier moment (*waqt*) est le moment de faire, et le second, celui d’avoir fait. »

[25 *h*] Cette thèse attribuée à certains bagdadiens ne correspond à aucune de celles qu'al-Aš'arī énumère à ce sujet (*Maq* 232–235). La première partie du propos (pouvoir au présent accomplir un acte au futur) est commune à beaucoup de mu'tazilites (voir par ex. la thèse attribuée à al-Nazzām et la plupart des mu'tazilites dans *Maq* 234.4–8), mais c'est la deuxième partie qui semble les caractériser en particulier. Pour mieux comprendre la spécificité de la puissance (*qudra*) aux yeux des bagdadiens, il faut garder en tête la distinction qu'ils opéraient entre lieu d'inhérence de la puissance et lieu d'inhérence de l'acte (*Awsaṭ* § 88). J'ai émendé le dernier mot de la phrase en remplaçant *fa'ala* par *yaf'alu*, pour pouvoir affirmer l'identité de la *qudra* du second instant avec celle du premier instant (qui est l'instant *faire*) et partant, sa durabilité, et cela contrairement, si j'ai bien compris, aux autres actions.

§ 26 La capacité vaut-elle pour l'obéissance et la mécréance ?

[26 *a*] La thèse du *'alā al-badal* (litt., « à la place de » ou « en guise de substitut ») signifie que la foi serait possible pour le mécréant si elle se trouvait à la place de la mécréance. Elle permet de nier l'antériorité de la puissance à l'acte tout en échappant à l'objection d'une charge de l'inassumable (car si la puissance du mécréant ne vaut que pour la mécréance, Dieu le chargerait de l'impossible en lui ordonnant de croire). Voir Gimaret, *La doctrine*, 146–147 et Id., « Cet autre théologien sunnite », 255–256. Elle est généralement associée à Abū Ḥanīfa et Ibn al-Rāwandī. Selon al-Nasafī, seuls al-Qalānisī et le šāfi'ite Abū al-'Abbās b. Surayḡ l'auraient soutenue parmi *mutakallimū ahl al-ḥadiṭ*. Voir *Tab* II 544.11–16. Selon al-Aš'arī, Ibn al-Rāwandī soutenait à la fois la contemporanéité de la puissance à l'acte (comme dans *supra* 24 *a*) ainsi que sa bivalence (elle vaut pour la chose et son omission), et non pas, à strictement parler, son indifférence (*Maq* 230.ult.–231.2).

[26 *b*] La thèse contraire, toujours parmi les tenants de la simultanété de la puissance à l'acte, est soutenue selon al-Nasafī par al-Naḡḡār, les aš'arites « et les autres théologiens traditionnistes, sauf al-Qalānisī et Ibn Surayḡ ». Voir *Tab* II 544.17–19. À ceux-là vient s'ajouter, selon notre doxographe, Dāwūd al-Iṣfahānī.

[26 *c*] Pour les mu'tazilites, tenants de l'antériorité de la puissance à l'acte, la même puissance est bivalente et vaut pour les deux contraires à la fois.

§ 27 La capacité forme-t-elle un même genre ?

[27 *a-b*] Al-Aš'arī nous présente à ce sujet les positions internes au mu'tazilisme. Ainsi, dans *Maq* 238.1–4 : « Ceux [d'entre les mu'tazilites] pour qui les puissances de vouloir, de marcher et de parler sont différentes les unes des autres s'opposent en

deux groupes quant à savoir si elles appartiennent ou non à un même genre. Selon les uns, elles appartiennent toutes au même genre quand bien même leurs objets seraient de genres différents, et selon les autres, la puissance de parler ne peut pas être du même genre que la puissance de marcher. » Pour la première question, voir *Maq* 237.8–15. Dans notre passage, elle concerne également les théologiens traditionnistes qui fragmentent les genres des capacités, à la manière sans doute dont ils fragmentent les deux effets de la capacité, et cela à l'inverse de la tendance mu'tazilite à concentrer les sources des différentes capacités. C'est sans doute cela qui a poussé notre doxographe à supposer que ce sont ces derniers qui sont à l'origine de la deuxième thèse, qui lui a été transmise de manière anonyme.

Annexe

Iqtiṣād B 1 b : La Science

Fol. 32v l. 15–16 : Deuxième attribut : la Science. Nous affirmons que Dieu connaît tous les objets de connaissance, existants et inexistantes. (= éd. Ankara, p. 99.7–8)

§ 28 De la Science divine

[28] Aḥmad b. al-Ḥasan, neveu de Zurqān, est l'auteur d'un traité de *maqālāt* perdu dont est probablement extraite cette citation de Muqātil. Je remercie Claude Gilliot de m'avoir aidé à reconstruire le texte de la thèse de Muqātil. *Al-kirām al-kātibīn* sont les anges scribes qui consignent les actes bons ou mauvais des hommes. Quant au *ḡanb* de Dieu (cf. *Cor.* XXXIX, 56 et Gimaret, *Dieu à l'image*, 229–232), il s'agit selon Muqātil d'une référence à l'essence divine (Gilliot, « Muqātil, grand exégète », 64). La thèse distingue d'une part les connaissances qui se trouvent en Dieu en vertu de Son essence et, d'autre part, celles que Lui rapportent les anges scribes et qui concernent donc, d'après la fonction que remplissent ces anges, les actions humaines. Nous pouvons supposer que si Muqātil isole ainsi les actions humaines en une classe à part au sein de la science divine, c'est pour mieux préserver leur caractère contingent et non-déterminé.

VI. De la Volonté divine

Iqtiṣād B 1 d : La Volonté

Fol. 33r l. 18–22 : Quatrième attribut : la Volonté. Nous affirmons que Dieu Très-Haut veut Ses actes. Démonstration : l'acte provenant de Lui se caractérise par un ensemble de possibles que rien ne distingue à part un facteur de prévalence. Or, Son essence ne suffit pas à opérer cette prévalence, car l'essence entretient le même rapport aux deux contraires. Qu'est-ce qui permet donc de spécifier l'occurrence de l'un des deux contraires au détriment de l'autre ? (= éd. Ankara p. 101.5–8)

§ 29 La Volonté de Dieu est-elle un attribut de l'essence ou de l'acte ?

[29 a] C'est l'opinion majoritaire du camp des traditionnistes, contrairement aux mu'tazilites pour qui c'est un attribut de l'acte. Cette opposition rejoint celle entre Dieu qui veut « par Lui-même », que soutient al-Nağğār, ou par un ensemble de volitions particulières et adventices. Dans le premier cas, elle engobe tout ce qui vient à être, dans le second, elle ne concerne que les actes bons. C'est ainsi que 'Abd al-Ġabbār dit dans *Muğnī* VI/2 4.14 : « Les ġabrites disent que la Volonté est un attribut de l'essence, et que Dieu ne cesse d'être voulant de tous Ses actes et des actes d'autrui. » De même, *Ibid.* 3.8 : « Les mu'tazilites s'accordent à dire que la Volonté est un attribut de l'acte. » Sur al-Nağğār, voir *Livre des religions* 299 et *Maq* 514.12–14.

[29 b] La distinction entre deux types de Volonté divine est attribuée à plusieurs mu'tazilites, mais non à Burġūt. Voir *Maq* 515.5–9 : « Selon Bišr al-Marīsī, Ḥafṣ al-Fard et ceux qui les suivirent, la Volonté de Dieu est de deux sortes : l'une est un attribut qui lui appartient en Son essence et l'autre un attribut qui lui appartient en Son acte, et elle est autre que Lui. » De même dans *Awsaṭ* § 63 et *Muğnī* VI/2 5.2–5. Dans *Livre des religions* 230 et *Muğnī* VI/2 3.9–12, une thèse analogue est attribuée au mu'tazilite bagdadien Bišr b. al-Mu'tamir.

[29 c] Il s'agit d'une thèse propre à Abū al-Huḍayl, qui s'inscrit dans le cadre de la relation entre le *ḥalq*, acte créateur, et le *maḥlūq*, la création qui en procède. Pour Abū al-Huḍayl, l'acte créateur (*ḥalq*) est composé d'une Volonté et d'une Parole créatrice, qui sont créées, et diffère du *maḥlūq*, la création. Voir *Maq* 366.1–4 : « Selon Abū al-Huḍayl, la création (*ḥalq*) qui est composition, couleur, longueur, etc., tout cela est créé au sens propre et procède d'une Parole et d'une Volonté, mais l'acte créateur (*ḥalq*) qui est Parole et Volonté n'est pas créé au sens propre, mais on l'appelle créé au sens figuré. » La version de notre auteur diffère de ce qu'on trouve

dans les autres sources et semble identifier la Volonté avec l'acte créateur, composé d'un ordre et d'une Parole (le *kun* créateur). Voir la note de Gimaret dans *Livre des religions* 192. Le *amr* dont il est question ici est donc l'ordre qui fait être (*amr al-takwīn*) et non l'ordre qui prescrit (*amr al-taklīf*), lequel, contrairement au premier, existe dans un lieu d'inhérence (*Livre des religions* 192).

[29 d] Il s'agit de l'unique mention dans nos fragments de Zurqān al-Miṣmaʿī, disciple d'al-Nazzām. Voir à son sujet van Ess, *Theology and Society*, IV 136–138. Voir *Maq* 365.1–7, également à propos d'al-Nazzām : « La volonté émanant de Dieu [peut] être une existenciation (*ḡād*) de la chose et c'est la chose [même], comme elle [peut] être un ordre, et elle diffère du voulu, comme Sa Volonté de la foi qui est Son ordre [aux hommes] d'avoir la foi, et elle peut être un décret et une information, et elle est différente de l'objet du décret et de l'information. Ainsi [en lisant, avec van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, VI 153 nt. 228, *ka-naḥwi* au lieu de *kāna* ou *ka'anna*], Sa Volonté de juger les hommes au Jugement dernier (*an yuqīma al-qiyāma*) signifie qu'Il a décrété cela et qu'Il [nous] en a informé. » Cf. *Maq* 190.12 sq. et 509.12 sq., où la même thèse est attribuée aux mu'tazilites bagdadiens et à al-Nazzām. Dans les *maqālāt* d'al-Aṣ'arī, al-Nazzām semble distinguer une volonté qui se décline suivant trois modalités qu'il tire des ordres de Dieu et que l'on peut respectivement qualifier de performative (le *kun* créateur, où la chose voulue coïncide avec l'ordre), impérative (où la chose voulue diffère de l'ordre) et informative (comme la description du paradis). 'Abd al-Ġabbār distingue également chez al-Nazzām trois types de Volonté divine, à savoir Son acte, Son ordre et Son décret (*fi'luhu aw amruhu aw ḥukmuhu*), ce dernier étant associé quelques lignes plus loin au Jugement dernier (et donc, on peut le supposer, à l'aspect informatif). La situation est différente dans notre texte où il n'est pas question du *kun* créateur, à moins d'identifier la Volonté-décret avec l'ordre performatif.

[29 e] *ṣāhib al-maqālāt* est très probablement un renvoi textuel à Zurqān, cité un peu plus haut par son prénom et ici en référence à sa célèbre doxographie dont se sont inspirés al-Aṣ'arī et al-Ka'bī et, sans doute, notre théologien. C'est d'ailleurs cette doxographie plutôt que ses propres thèses qui est souvent mentionnée. Pour cette raison, je signale une autre possibilité que j'avais envisagée dans un premier temps : ce *ṣāhib al-maqālāt* ne serait autre qu'al-Ka'bī, qui lui, a bien soutenu, à l'instar d'al-Nazzām et des mu'tazilites bagdadiens, la thèse d'une Volonté divine au sens figuré. Voir *Livre des religions* 202, *Uṣūl* 103.1–2 et *Tab* I 375.10–15. Mais comme cette thèse ne le caractérise pas en propre, et que *ṣāhib al-maqālāt* me semble difficilement constituer une référence extratextuelle à un théologien déterminé, j'ai écarté cette hypothèse qui ne se fondait, tout compte fait, que sur notre réception très lacunaire de ce genre. Cela dit, si notre doxographe est contemporain d'al-Aṣ'arī, il est tout à fait possible qu'il ait eu accès, tout comme ce dernier qui la cite à plusieurs reprises, à la doxographie d'al-Ka'bī.

§ 30 Autre question sur la Volonté

[30 a] *Maq* 514.15–16 : « Selon Sulaymān b. Ğarīr et ‘Abdallāh b. Kullāb, Dieu Très-Haut est toujours voulant d’une Volonté dont il est impossible de dire qu’elle est Dieu ou de dire qu’elle est autre que Lui. » Cette thèse applique à l’attribut Volonté la « formule » d’Ibn Kullāb. Voir § 6 a, § 16 et § 20. Voir aussi *Muġnī* VI/2 5.6–8.

[30 b] *Maq* 514.12–13 : « Selon al-Ḥusayn al-Naġġār, Dieu est toujours voulant que se produise ce qu’Il sait qu’il se produira et que ne se produise pas ce qu’Il sait qu’il ne se produira pas, [et cela] par Lui-même et non par une Volonté, c’est-à-dire qu’Il est non refusant et non contraint. » Voir aussi *Livre des religions* 299 et nt. 7.

[30 c] Cette position semble être celle des traditionnistes.

VII. Attributs de l’essence et attributs de l’acte

Iqtiṣād B 1 e : L’Ouïe et la Vue

Fol. 35v l. 18–19 : Cinquième et sixième attributs : l’Ouïe et la Vue. Nous affirmons que l’Artisan du monde est Audient et Voyant et nous en donnerons des preuves légales et rationnelles. (= éd. Ankara, p. 108.11–109.1)

§ 31 Statut de certains attributs : sont-ils des attributs de l’acte ou de l’essence

[31 a] Je traduis *samī’* par tout-audient pour le distinguer de *sāmī’*, « audient », généralement associé à un objet audible (Gimaret, *Les noms divins*, 265), suivant en cela van Ess qui les rend respectivement par allhörend et hörend (*Theologie und Gesellschaft*, VI 304, Text 7). Le nom *samī’* est généralement associé à celui de *baṣīr* (Gimaret, *Les noms divins*, 262–266). « *Ahl al-ḥaqq* » soutiennent la thèse d’une compréhension de ces termes au sens propre (*Ibid.*, 263).

[31 b] Il s’agit des bagdadiens, comme al-Iskāfi et al-Balḥī, pour qui *samī’* (et *baṣīr*) est à prendre au sens figuré de « connaissant » (Gimaret, *Les noms divins*, 264). *Maq* 175.9–12 : « Selon al-Iskāfi et les mu’tazilites bagdadiens, Dieu est, de toute éternité, tout-audient et tout-clairvoyant (*samī’ baṣīr*), audient et clairvoyant (*sāmī’ mubṣīr*), écoutant les sons et les paroles. Cela signifie qu’Il connaît les sons et les paroles et que ceux-ci ne Lui sont pas cachés. En effet, *samī’* et *baṣīr* signifient pour lui et ceux qui le suivent que les choses entendues et visibles ne sont pas cachées [à Dieu]. » ‘*Alīm* est généralement considéré comme un intensif de ‘*ālim*. Voir Gimaret, *Les noms divins* 253 sq.

[31 c] *Maq* 173.4–6 : « Au rapport de Ġa'far b. Ḥarb, Abū al- Huḍayl dit : 'Je ne dis pas que Dieu ne cesse d'être Tout-Audient et Tout-Clairvoyant. [Il ne le devient] que lorsqu'il écoute et voit, car [ces deux qualificatifs] impliquent l'existence de [choses] audibles et visibles'. » (en lisant, avec Gimaret dans *Livre des religions* 198 nt. 47 et Id., *Les noms divins*, 264 nt. 10, *illā* au lieu du second *lā* = *Maq* 486.7–9). À noter qu'al-Aš'arī marque juste après son désaccord avec ce rapport : « Il me semble que celui qui rapporte cela d'Abū al-Huḍayl se trompe. » Dieu l'est donc de toute éternité dans le sens où, à partir d'un moment donné, il entendrait et verrait, comme l'explique plus clairement al-Šahrastānī (*Livre des religions* 198).

[31 d-e] Sur les différents sens d'*al-ʿazama*, voir Gimaret, *Les noms divins*, 208–210.

[31 f-g] Pour le *tafaḍḍul*, voir Gimaret, *Les noms divins*, 389–391. Désaccord classique : pour les mu'tazilites, Dieu n'est pas entièrement libre alors que pour les traditionnistes, tout bien procuré à l'homme est faveur gratuite.

[31 h-k] La *karāha* est pour les mu'tazilites un attribut de l'acte dans la mesure où Dieu peut être qualifié de son contraire. *Maq* 186.7–8 : « Quand Dieu peut être qualifié du contraire d'un attribut ou de la puissance d'accomplir ce contraire, il s'agit d'un attribut de l'acte. Ainsi, du moment qu'Il est qualifié de la Volonté, Il est qualifié de son contraire, à savoir la Nolonté. Ils prétendent de même que du moment qu'Il est qualifié de l'Aversion, Il est qualifié de son contraire, l'Amour. Et du moment qu'Il est qualifié de la Justice, Il est qualifié du pouvoir de son contraire, à savoir l'Injustice. » Ibn Kullāb se range donc ici du côté des mu'tazilites contre Sulaymān b. Ġarīr (mais pas selon al-Aš'arī, voir *Maq* 546.7), alors même que, selon lui, la Volonté est un attribut de l'essence (§ 30 a).

[31 l-p] *Maq* 582.3–5, où Ibn Kullāb et Sulaymān b. Ġarīr sont cités contre les mu'tazilites comme affirmant que la *walāya*, *ʿadāwa*, *riḍā* et *saḥṭ* sont des attributs de l'essence et non de l'acte.

[31 q] Sur *ʿizza* et *ʿazīz*, voir Gimaret, *Les noms divins*, 243–246.

§ 32 Définition des attributs de l'acte et de l'essence

[32 a] La phrase est perturbée. Il y a une rupture au niveau du passage d'une marge à l'autre (entre *al-qadīm* et *aw ḥadaṭa*). La reconstruction conjecturale du texte m'a été suggérée par Marwan Rashed, que je remercie.

[32 b] *Ahl al-qadar* renvoie ici péjorativement aux mu'tazilites. Il s'agit en effet de leur critère pour distinguer les attributs de l'acte des attributs de l'essence. Voir *Maq*

508.11–509.1 : « Les mu‘tazilites distinguent les attributs de l’essence des attributs de l’acte en ceci que Dieu ne saurait être qualifié du contraire ou du pouvoir du contraire d’un attribut de l’essence. Comme lorsque nous disons [de Lui] qu’Il est savant : Il ne saurait être qualifié d’ignorance ni de puissance à l’ignorance. En revanche, il est possible que Dieu soit qualifié du contraire ou du pouvoir du contraire d’un attribut de l’acte. Par exemple la Volonté : Dieu peut être qualifié de son contraire, la Nolonté, ainsi que du pouvoir correspondant. » Notre citation ajoute au critère de la nécessité de ce type d’attributs (leurs contraires ne peuvent exister), celui de leur permanence (ils ne peuvent pas cesser d’être pour un temps).

[32 c] Je n’ai pas trouvé de traces de cette thèse d’al-Nağğār qui définit les attributs de l’essence en les opposant aux actions de Dieu.

[32 d] Aucune trace, non plus, de cette définition d’Ibn Kullāb. Elle rappelle celle donnée par « certains murğī’ites » selon al-Nāšī’ al-Akbar dans *Awsaṭ* § 62 : « [Un attribut] qui peut avoir un autre qui lui est semblable est un attribut de l’acte, alors qu’un [attribut] qui n’a pas de semblable est un attribut de l’essence. »

VIII. De la Parole de Dieu

Iqtiṣād B 1 f : La Parole

Fol. 37 r l. 17 – 37 v l. 2 : Septième attribut : la Parole. Nous affirmons que le Créateur du monde est parlant, comme le professent les musulmans à l’unanimité. Sache que celui qui veut établir l’existence de la parole en affirmant que la raison indique, d’une part, la possibilité que les créatures reçoivent souvent des ordres et des défenses et, de l’autre, que tout attribut possible chez les créatures se fonde sur un attribut nécessaire chez le Créateur, se fourvoie. En effet, on lui objectera : Si tu entends par là la possibilité qu’ils reçoivent des ordres de la part d’autres créatures dont on peut concevoir qu’elles soient dotées de parole, cela est admis. Si, en revanche, tu entends par là une possibilité générale qui s’étend à la fois à la créature et au Créateur, tu poses dans la preuve même l’objet du litige comme admis, alors qu’il ne l’est pas. (= éd. Ankara, p. 114.1–7)

§ 33 Est-elle corps ou accident ?

[33 a] Voir *Maq* 586.16–587.2 : « Ceux qui considèrent comme ‘Abdallāh b. Kullāb que le Coran n’est pas créé ou comme Zuhayr [al-Aṭarī] qu’il est adventé [mais in-créé, voir *infra* 34 f], ou comme Abī Ma‘āḍ al-Tūmanī que c’est un événement (*ḥadaṭ*)

affirment qu'il n'est ni corps ni accident. » Le credo d'Ibn Kullāb sur la Parole divine (*Maq* 584–585) est traduit par Gilliot dans van Ess, « Ibn Kullāb et la *miḥna* », 190–191.

En revanche, pour Ibn al-Rāwandī, le Coran est créé. Voir *Maq* 589.10–11 : « Selon certains, le Coran est une entité (*ma'nā*) et une chose individuelle parmi d'autres ('*ayn min al-a'yān*) que Dieu a créé. Ce n'est ni un corps ni un accident. C'est la thèse d'Ibn al-Rāwandī. »

Pour Hišām b. al-Ḥakam, il s'agit d'un acte de Dieu : « Le Coran est un acte de Dieu, comme la Science et le mouvement provenant de Lui, et il n'est ni [identique à] Lui ni autre que Lui » (*Maq* 40.8 = *Maq* 583.1).

Plus généralement, pour Ğa'far b. Mubaššir, dont la doxographie perdue est citée par al-Aš'arī et al-Balḫī, le Coran est soit un corps, soit un accident, soit une chose individuelle ('*ayn*). Voir *Maq* 589.14–598.8 et *Mq* 272–278.

[33 b] Pour al-Nazzām, alors que la parole humaine est un accident, c.-à-d. un mouvement, la Parole divine est un corps qui ne peut se trouver en plusieurs endroits à la fois. Voir *Maq* 191.11–14 : « Que la Parole de Dieu est un corps et que ce corps est un son entrecoupé, composé et audible, et que c'est l'acte de Dieu et Sa créature. »

Pour al-Ašamm, il n'y a que des corps. Al-Aš'arī, qui recopie un long passage sur la Parole divine extrait d'un livre de Ğa'far b. Mubaššir, attribue cette thèse, anonyme dans sa source, à al-Ašamm, en raison du principe ontologique qui la sous-tend : « Selon certains, [le Coran] est un corps parmi d'autre et c'est impossible qu'il soit un accident, car ils nient que Dieu ou l'homme puisse produire des accidents. Rien n'est produit à part des corps. Seul Dieu, selon eux, est une chose qui n'est ni corps ni accident. C'est ce que rapporte Ğa'far b. Mubaššir. Je pense pour ma part que c'est la thèse d'al-Ašamm » (*Maq* 588.4–8).

Selon al-Šahrastānī, Ibn al-Rāwandī attribue à al-Ġāḥiḻ la thèse selon laquelle « le Coran est un corps (*ġasad*) susceptible de se transformer tantôt en homme, tantôt en animal », et rapproche cette thèse de celle d'al-Ašamm (*Livre des religions* 259). Un propos calomnieux selon al-Ḥayyāṭ, et tellement insolite qu'il attira d'ailleurs l'attention de Jorge Luis Borges, qui le mentionne dans « La quête d'Averroès » (*Œuvres complètes I*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 618). Notons à cet égard que les *Milal* d'al-Šahrastānī constituent une référence pour les savants européens et cela depuis l'édition du texte par William Cureton à Londres en 1842–1846 et surtout sa traduction en allemand par Theodor Haarbrücker en 1850–1851.

[33 c] En effet, la plupart des mu'tazilites affirment que le Coran est un accident mais en tirent des conclusions différentes : qu'il se trouve en plusieurs endroits (al-Iskāfi), tout comme, d'ailleurs, la parole humaine (Abū al-Hudayl), ou seulement dans le lieu où Dieu l'a créé (Ğa'far b. Ḥarb et les bagdadiens), ou alors, puisque nul

ne produit les accidents, que Dieu ne l'a pas produit au sens propre (Mu'ammār ; cf. *infra* nt. § 33 f). Voir *Maq* 191–193.

[33 d] Je ne vois pas à qui l'auteur fait référence.

[33 e] Voir *supra*, nt. b. Les remarques finales de ces deux dernières thèses semblent être un ajout de l'auteur visant à les faire cadrer avec la question initiale de l'unité.

[33 f] Pour Mu'ammār, Dieu ne produit pas les accidents. Ceux-ci sont créés par l'intermédiaire des natures dont Il a doté les corps en les construisant selon une structure déterminée. C'est ainsi qu'al-Aš'arī lui attribue la thèse selon laquelle Dieu ne crée pas directement Sa Parole mais « ce qui la produit nécessairement » (*ḥalaqa mā awğabahu*), c'est-à-dire que la « la Parole de Dieu est le produit (*fī'l*) du corps en vertu de ses natures » (*Maq* 516.13–517.2). La thèse rapportée ici peut être interprétée dans ce sens : c'est l'assemblage et la composition des corps qui produisent le Coran, lequel est quand même un accident. La remarque finale pourrait être un ajout de notre auteur.

§ 34 Est-elle ou non créée ?

[34 a] Notre auteur se prévaut de l'autorité des Anciens pour fonder la thèse d'Ibn Kullāb et des traditionnistes qui affirment l'incrédation de la Parole divine et nient son altérité par rapport à Dieu (*Maq* 290.13). La particule *bi-* qui précède *laysa* n'exprime pas un rapport d'inclusion, comme on pourrait le croire, mais est plutôt explétive, comme le montre l'opposition de cette phrase à la thèse mu'tazilite énoncée en *c* (*kalām Allāh ġayruhu wa-siwāh*). 'Amr b. Dīnār al-Ġumaḥī (m. 126/733) est mentionné par al-Ka'bī comme un proto-mu'tazilite (*Mq* 174–175). Voir à son sujet *Theology and Society*, II 718–719. L'autre personnalité, orthographiée 'Umar b. Diyār/Dīnār (?), désigne peut-être l'autre 'Amr b. Dīnār al-Baṣrī (m. 130/747), moins connu que le premier mais qui figure également parmi les *muḥaddiṭīn*. Voir Ibn Ḥağar, *Tahḏīb al-Tahḏīb*, VIII 46. Je remercie Hocine Benkheira de m'avoir suggéré cette solution.

[34 b] Seule mention dans ces fragments d'une thèse des *ahl al-ra'y* qui diffère de celle des traditionnistes. Elle s'apparente à la position d'Abū Yūsuf (m. 182/798), disciple d'Abū Ḥanīfa et *qādī* principal à l'époque de Hārūn al-Rašīd, qui interdisait de prier derrière quiconque affirmait la création ou l'incrédation du Coran (Madelung, « The Origins of the Controversy », 519–520).

[34 c] En effet, al-Nağğār partageait le point de vue des mu'tazilites pour ce qui est de la création de la Parole de Dieu. Voir *Maq* 284.16–17.

[34 d] Il s'agit sans doute d'une allusion aux za'farāniyya, l'une des sous-branches des nağğāriyya, qui, selon les sources, se contredisaient en affirmant d'une part que tout ce qui est autre que Dieu est créé et, de l'autre, que quiconque affirme que le Coran est créé est un mécréant. Al-Šahrastānī essaie de donner un sens à leurs thèses en supposant qu'ils comprenaient sans doute *maḥlūq* dans le sens d'*iḥtilāq*, c'est-à-dire d'invention mensongère. *Livre des religions* 300–301.

[34 e] Muḥammad b. Šuğā' al-Ṭalḡī (m. 869/79), juriste ḥanafite de l'époque de la *mīḥna*, opposant d'Ibn Ḥanbal et proche des mu'tazilites (voir Watt, *The Formative Period*, 203 et 282). Voir *Maq* 583.3–5 : « Selon Muḥammad b. Šuğā' al-Ṭalḡī et les hésitateurs qui le suivent, le Coran est la Parole de Dieu. Il est adventé, existant après n'avoir pas existé. Il était en Dieu et c'est Lui qui l'a adventé. Cependant, ils s'abstiennent de dire qu'il est, absolument parlant, créé ou incréé. » À noter qu'il a rédigé un traité doxographique (perdu) au sujet de la parole divine, *K. al-ṭabaqāt al-sab' allatī intaḥalat anna al-qur'ān laysa bi-maḥlūq* qui constitue une source pour al-Balḡī (*Mq* 271) et al-Aš'arī (*Maq* 586.11).

[34 f] Zuhayr b. 'Abdallāh al-Aṭarī, murğī'ite de Basra. Al-Aš'arī lui consacre une notice dans *Maq* 299.3–16. Voir *Maq* 593.8–9 : « Selon Zuhayr al-Aṭarī, la Parole de Dieu Très-Haut n'est ni un corps ni un accident et elle est incréée. [Il affirme] cependant qu'elle est adventée et qu'elle se trouve en plusieurs endroits à la fois » (= *Maq* 583.6–7 ; voir aussi 299.9–11). La nuance ajoutée par notre auteur à la thèse d'al-Aṭarī se rapprocherait, selon *Maq* 300.2–3, de celle d'Abū Mu'āḍ al-Tūmanī (au sujet duquel voir *Livre des religions* 428 sq.) selon qui, contrairement à Zuhayr, « la Parole de Dieu est un événement non adventice ni créé ». Dāwūd al-Iṣfahānī distingue également entre *ḥudūt* et *ḥalq*. Voir *infra* § 41 d.

§ 35 Est-elle un attribut de Dieu ?

[35 a-b] Je n'ai pas trouvé de traces de cette position mu'tazilite.

§ 36 Est-elle une langue ?

[36 a] Je n'ai pas trouvé de traces de cette controverse sur la nature linguistique de la Parole de Dieu. *Luğa* est absent du texte coranique, qui utilise plutôt *lisān*. Son sens initial, que l'on trouve encore chez Sibawayh (m. 180/795), est celui de « variante propre à un groupe », déviation par rapport à une norme (Hadj-Salah, « Lug-ha », *EP*). Cela explique la remarque des traditionnistes sur le caractère local de la *luğa* qui ne convient pas à l'universalité de la Parole divine. L'idée rappelle celle de son statut de *ma'nā* éternel qui précède toute « expression ». Pour Ibn Kullāb, la

Parole divine devient arabe ou hébraïque du fait d'une cause (*li-sabab*). Cela dit, nous ne savons pas si Ibn Kullāb pensait, à l'instar des traditionnistes, qu'elle n'est pas une *luġa* en Dieu.

[36 b] Pour les mu'tazilites, dans la mesure où la Parole divine n'a pas d'existence préalable à sa production en sons, elle prend nécessairement la forme d'une langue donnée.

[36 c] Voir *Maq* 583.8–10 : « Il m'est parvenu que selon un certain juriste (*mutafaqqiha*), Dieu ne cesse d'être parlant dans le sens où Il ne cesse d'être capable de parler. Il dit également que la Parole de Dieu est adventice et créée. C'est la thèse de Dāwūd al-Iṣfahānī. » Voir aussi § 41 d. La thèse de Dāwūd maintient à la fois l'incréation de la Parole divine et son statut d'attribut ainsi que ses caractéristiques linguistiques, le fait qu'elle soit adventice, différenciée et variée (§ 37 c), et cela contrairement à ce que pense Ibn Kullāb pour qui seules les expressions (*'ibārāt*) de la Parole de Dieu sont variées et différenciées les unes des autres (*taḥṭalif wa-tataġāyar*).

§ 37 Peut-elle se différencier ?

[37 a] Cette unité se situe dans la continuité directe de la précédente et engage les mêmes théologiens. Le non-*taġāyur* de la Parole de Dieu est professé par Ibn Kullāb. Selon lui, « la Parole divine n'est pas lettres et sons ; elle ne se laisse ni diviser, ni partager, ni fragmenter ; elle ne se différencie pas non plus en elle-même (*lā ya-taġāyanu*). C'est une entité (*ma'nan*) unique en Dieu. [Alors que] sa trace (*rasm*) est constituée par des lettres qui se différencient les unes des autres et par la récitation (*qirā'a*) du Coran » (*Maq* 584.12–14 ; trad. de Gillot dans van Ess, « Ibn Kullāb et la *miḥna* », 190).

[37 b] Conséquence de son caractère linguistique. Voir *supra*, § 36 b.

[37 c] Adventice mais créée. Voir *supra*, § 36 c.

§ 38 Subsiste-t-elle en autre chose que Lui ?

[38 a] La subsistance en Dieu de Sa Parole, à l'instar de Ses autres attributs, est affirmée par Ibn Kullāb au début du long paragraphe que rapporte al-Aṣ'arī : « Dieu a été de toute éternité parlant (*lam yazal mutakalliman*), et la Parole de Dieu est l'un de Ses attributs subsistant en Lui. Il est éternel avec Sa Parole et Sa Parole subsiste en Lui, comme Son Omniscience et Sa Toute-puissance subsistent en Lui, dans la

mesure où il est éternellement avec Son Omniscience et Sa Toute-puissance » (van Ess, « Ibn Kullāb et la *miḥna* », 190–191 [trad. Gilliot]).

[38 b] Je ne vois pas à qui l'auteur fait allusion. S'agit-il de l'un des mu'tazilites qui affirment que la Parole de Dieu est un corps ? Voir *supra*, § 33 b, e et f.

[38 c] La plupart des mu'tazilites affirment que la Parole de Dieu est un accident (*supra* 33 c) et qu'à ce titre, elle ne subsiste pas en Dieu. Voir *Maq* 594.1–2 : « Quant à ceux qui prétendent que la Parole de Dieu Très-Haut consiste en accidents, ils considèrent comme impossible qu'elle subsiste en Dieu. » Mais il n'est pas question de *ḥulūl* en particulier chez al-Aš'arī. Pour caractériser le rapport entre la Parole qui se trouve dans la Table bien gardée et ses différentes occurrences, al-Aš'arī parle de *naql* (*Maq* 598.1) ou de *wuḡūd* (*Maq* 598.12).

§ 39 Est-elle ou non audible ?

[39 a] Cette controverse est reproduite dans *Maq* 587.3–588.1 sans aucune mention de noms. La première position est selon van Ess celle d'Ibn Kullāb (*Theology and Society*, IV 209). Elle correspond ici à sa position énoncée en *d*. Selon al-Nasafī, ce qui est audible pour Ibn Kullāb n'est pas la parole mais l'essence de celui qui parle (*ḍāt al-mutakallim*). Voir *Tab* I 303.3–4. La thèse de l'audibilité de la Parole divine est également défendue par al-Aš'arī qui la reprend à son maître al-Ḡubbā'ī (Gimaret, *La doctrine*, 316). Al-Qalānisī la soutenait également (*Tab* I 304.12–14).

[39 b] al-Baḡdādī développe la conception d'Ibn al-Rāwandī à ce sujet dans *Asmā' Allāh*, fol. 299r l. 7–9 : « Selon Ibn al-Rāwandī, la parole est autre que les lettres. Elle est le vouloir-dire du locuteur [qui se trouve] dans son for intérieur et qu'il prononce (*yantiq bihi*) par la suite. Selon lui, il est impossible qu'elle soit audible ; on n'entend que les lettres qui l'indiquent (*al-dālla 'alayhi*). Abū 'Isā al-Warrāq était du même avis qu'Ibn al-Rāwandī. » Voir aussi Gimaret, *La doctrine*, 205.

[39 c] Je n'ai pas trouvé de traces de cette thèse rapportée par al-Muḥāsibī.

[39 d] C'est cette thèse anonyme que rapporte al-Aš'arī en *Maq* 587.3–6 et qui serait celle d'Ibn Kullāb. Dans le long passage qu'il lui consacre, on retrouve cette idée mais à propos de l'interprétation d'un verset coranique en particulier : « Abdallah b. Kullāb prétendait que ce que nous entendons réciter par les lecteurs est une expression de la Parole de Dieu et que [seul] Moïse a entendu Dieu parlant dans Sa [propre] Parole. Le passage du Coran qui dit ' ... pour qu'il entende la Parole de Dieu [*Cor.* IX, 6]' signifie 'pour qu'il comprenne la Parole de Dieu'. Selon sa doctrine, il

pourrait aussi signifier ‘afin qu’il entende les lecteurs le réciter’ » (trad. Gilliot dans van Ess, « Ibn Kullāb et la *miḥna* », 191).

§ 40 Est-elle ou non un ordre ?

[40 a] La thèse d’une Parole divine initialement soustraite à la multiplicité des types de discours est caractéristique d’Ibn Kullāb puis d’al-Qalānisi. À noter qu’al-Aṣ‘arī s’oppose à cette thèse en affirmant que la Parole de Dieu est, de toute éternité, tous ces types de discours à la fois, parce qu’il est inconcevable pour lui qu’elle n’en soit aucun (Gimaret, *La doctrine*, 319–20). *Maq* 585.3–6 : « De même elle est appelée ordre, défense ou information du fait d’une cause. Dieu a été de toute éternité parlant avant que Sa Parole ne fût appelée ordre et avant l’existence de la cause pour laquelle elle a été appelée ordre. Il en est de même pour le cas où Sa Parole est appelée défense ou information. [Ibn Kullāb] refuse [qu’on dise] que le Créateur informe ou défende de toute éternité » (van Ess, « Ibn Kullāb et la *miḥna* » 190–91 [trad. Gilliot légèrement modifiée]). Voir *Maq* 444.13–15 pour la théorie d’Ibn Kullāb sur la parole en général (divine et humaine) : « La parole est un énoncé, et il se peut (*waqad*) qu’elle ne rentre dans aucune de ces parties parce qu’elle est ordre du fait de la personne ordonnée, défense du fait de la personne défendue, information du fait de l’informateur et souhait du fait du souhaleur, alors qu’elle est parole et énoncé sans cause. C’est la thèse d’Ibn Kullāb. »

[40 b-c] Cette thèse soutenue par certains kullābites « radicaux » – par opposition à ceux qui suivent à ce sujet l’enseignement d’Ibn Kullāb et des traditionnistes, mentionnés en c – maintient l’unité de la Parole de Dieu en dépit de la multiplicité des types de discours : non seulement la Parole de Dieu est une avant qu’Il n’ordonne, n’informe ou ne défende, mais même après cela, elle reste inchangée.

[40 d] Conséquence de son caractère créé et de sa nature verbale. C’est sans doute aux mu‘tazilites que renvoie cette thèse anonyme qu’al-Aṣ‘arī oppose à celle d’Ibn Kullāb en *Maq* 444.8–12 : « Selon certains, la parole est ce qui ne manque pas d’être ordre, défense, information, demande d’information, souhait, exclamation ou demande (laquelle prend la forme de l’ordre mais est appelée demande quand elle s’adresse à un supérieur). »

§ 41 Consiste-t-elle ou non en lettres ?

[41 a] Selon Ibn Kullāb, les lettres sont l’expression de la Parole divine, laquelle est un *ma‘nā* en Dieu. De même, pour Ibn al-Rāwandī et al-Warrāq, la parole est le vou-

loir-dire du locuteur et elle est différente des lettres qui l'indiquent (supra nt. § 39 b). En revanche, je n'ai rien trouvé de tel concernant Mu'ammar.

[41 b] *Maq* 193.7–9 : « Une partie des mu'tazilites prétend que la Parole de Dieu consiste en lettres, et une autre qu'elle ne consiste pas en lettres. » Signalons qu'al-Ġubbā'ī, par exemple, distingue lettres et sons et affirme que la parole consiste en lettres mais n'est pas un son (*Muġnī* VII 7.15–16).

[41 c] Sans doute s'agit-il d'une rubrique de la *mas'ala* qui devait prendre la forme de *iḥṭalafū fī kalām Allāh a-ḥaraka huwa am laysa bi-ḥaraka*. Ibn 'Abd al-Raḥmān al-'Aṭawī est un disciple mineur d'al-Naġġār. Voir à son sujet *supra*, xxxviii. Selon al-Naġġār, qui se range à ce sujet du côté des mu'tazilites, la parole est un accident (voir *supra*, § 33 c).

[41 d] Voir *supra*, § 36 c.

[41 e] La thèse de l'audibilité de la Parole de Dieu est soutenue par les traditionalistes au § 39 a.

[41 f] Le son n'en est que l'expression, tout comme les lettres (voir a).

[41 g] La nature sonore de la parole est une thèse également commune aux mu'tazilites que l'auteur semble inclure implicitement avec les naġġārites.

[41 h] Voir *supra*, § 33 b. voir *Maq* 191.10–14 : « Le deuxième groupe prétend que la parole de la créature est un accident et un mouvement car il n'y a selon eux d'accidents que le mouvement, et que la Parole du Créateur est un corps et que ce corps est un son articulé, composé et audible, et qu'il est l'acte de Dieu et Sa création, et que l'homme ne fait que lire, que la lecture est un mouvement et qu'elle est autre que le Coran. C'est la thèse d'al-Nazzām et de ses disciples. » Voir aussi *Maq* 604.8–10.

§ 42 Est-elle ou non prononçable ?

[42 a-b] *Maq* 225.4–6 : « Les mu'tazilites s'opposent quant à savoir s'il est possible de prononcer le Coran ou non. Selon certains, il est prononçable tout comme il est lisible. Selon al-Iskāfī, cela n'est pas possible : le Coran est lisible mais non prononçable » (= *Maq* 602.14–15 ; voir *infra*, nt. § 43 a).

La question exposée dans cette unité rappelle la thèse avancée par al-Karābisī et les lafziyya, qui maintiennent l'incrédation du Coran tout en affirmant que sa prononciation est créée. Voir *Maq* 602.7–8 : « Al-Ḥusayn al-Karābisī dit : 'le Coran n'est

pas créé, mais ma prononciation et ma lecture du Coran sont créées'. » Ils furent virulemment attaqués par les traditionnistes dont al-Aš'arī reproduit les positions dans *Maq* 602.9–11 : « Certains traditionnistes qui soutiennent le caractère incrédé du Coran affirment que sa lecture et sa prononciation sont incréées et que les lafziyya se rallient en cela aux tenants de sa création. » Pour les traditionnistes, selon al-Aš'arī, « on ne dit de la prononciation du Coran ni qu'elle est créée ni qu'elle est incréée » (*Maq* 292.10–11). Toutefois, la querelle est rapportée différemment ici, mais on peut entrevoir le lien entre ces deux formulations : pour les traditionnistes, le Coran, éternel, n'est pas prononçable, contrairement à ce qu'affirme al-Karābīsī, chef de file des lafziyya.

Notre doxographe attribue cette thèse à Dāwūd al-Iṣfahānī, qui se positionnait entre les deux camps sur cette question (voir à son sujet § 36 c et 41 d)

[42 c] Je ne vois pas à qui l'auteur fait référence. Ils semblent se rallier à la thèse d'al-Karābīsī.

§ 43 La lecture est-elle une citation de la Parole de Dieu ?

[43 a] Al-Iskāfī soutenait, selon al-Aš'arī, la thèse suivant laquelle le Coran n'est pas prononçable (voir *Maq* 602.14–15). Quant à Abū al-Huḍayl, voir *Maq* 192.3–7 : « Si un lecteur récite [le Coran], il se trouve avec sa récitation. De même si un écrivain l'écrit, il se trouve avec son écriture. De même lorsque quelqu'un le mémorise, il se trouve avec sa mémorisation. Ainsi, il se trouve dans les endroits par la récitation, la mémorisation et l'écriture, et il n'est pas susceptible de mouvement local ou de disparition. C'est la thèse d'Abū al-Huḍayl et de ses disciples » (cf. *Maq* 598.11–599.6).

[43 b] Le doxographe attribue ici à Ibn Kullāb (ainsi qu'aux deux Yaḥyā-s) la thèse de la citation (*ḥikāya*) de la Parole de Dieu associée généralement aux mu'tazilites Ğa'far b. Mubaššir et Ğa'far b. Ḥarb (*Maq* 600.6–12), ainsi qu'à al-Ka'bī et aux mu'tazilites de Bagdad et à Abū Hāšim et ses disciples. Selon al-Aš'arī, Ibn Kullāb parle plutôt de *'ibāra*, concept qui dérive de la *ḥikāya* (van Ess, *Theology and Society*, IV 207) mais selon notre doxographe, il fait également usage du même concept mu'tazilite. Sur ce sujet, voir *supra*, lviii-lxi.

IX. De la Justice divine

Iqtiṣād C 4 : L'avantage maximal

Fol. 60 v l. 9–10 : Quatrième thèse : qu'Il n'est pas tenu de faire l'avantage maximal pour Ses serviteurs et qu'Il peut faire ce qu'Il désire et juger selon Son bon vouloir, contrairement à [ce que prétendent] les mu'tazilites. (= éd. Ankara, p. 184.5–6)

§ 44 La grâce et l'avantage maximal

[44 a] On retrouve dans ce paragraphe et dans le suivant des éléments regroupés dans l'anecdote des trois frères qui oppose, selon la tradition, al-Aṣ'arī à al-Ġubbā'ī. D'ailleurs, les unités doxographiques de toute cette section annotent dans le manuscrit la version qu'al-Ġazālī en donne dans l'*Iqtiṣād* (pour les différentes versions de cette histoire, voir Gwynne, « Al-Jubbā'ī, al-Aṣ'arī and the Three Brothers ».) Est-il juste que Dieu laisse vivre un homme dont Il sait qu'il mécroira, au lieu de le faire mourir enfant afin de lui épargner un séjour en enfer ? Les thèses avancées ici par les traditionnistes et Ibn Kullāb reprennent ces arguments contre l'idée d'un *aṣḥaḥ* que les mu'tazilites soutiennent en dépit des « phénomènes » : si l'on pousse la logique du *aṣḥaḥ* jusqu'au bout, il serait préférable que Dieu laisse mourir un futur mécréant avant sa majorité pour lui épargner un séjour en enfer. Or, l'existence ici-bas de mécréants adultes contredit cette affirmation et l'idée même d'un optimum divin.

Al-Aṣ'arī attribue à *ahl al-iṭbāt* la thèse selon laquelle il n'y a ni fin ni limite à la grâce de Dieu. Voir *Maq* 577.7 sq.

[44 b] Selon la majorité des mu'tazilites, Dieu octroie aux hommes l'optimum *fī dīnīhim*, c'est-à-dire qu'Il leur donne tout ce qui est nécessaire pour leur salut. Si donc il laisse les mécréants devenir majeurs, c'est que cela est plus avantageux pour eux. On trouve chez al-Nasafi un raisonnement mu'tazilite qui justifie cette thèse : en laissant le futur mécréant devenir adulte, Dieu lui montre quand même la possibilité d'un rang plus élevé au paradis : « le laisser vivre malgré tout cela [i. e. Sa Science qu'il mécroira] est une façon de lui montrer le plus élevé des deux rangs [qui l'attend], afin d'augmenter la récompense. Et lui montrer cela contient un avantage pour lui (*wa-al-ta'riḍ li-dālika maṣḥaḥa lahu*) » (*Tab* II 727.15–16). Selon d'autres mu'tazilites, Dieu fait le plus avantageux quand bien même nous ne saisissons pas la sagesse derrière cet avantage (*waḡh al-maṣḥaḥa*) (*Tab* II 730.15–16). Voir à ce sujet Brunschvig, « Mu'tazila et Optimum ».

[44 c] Cette thèse est celle de Ğa'far b. Ḥarb, dont j'ai restitué le nom en début de phrase, car l'expression « cet ignorant prétend aussi », que l'on trouve dans la phrase suivante, ne peut se référer qu'à une personne déterminée et préalablement mentionnée dans le texte. Voir *Maq* 246.12–14 : « Selon Ğa'far b. Ḥarb, Dieu détient une grâce telle que, s'Il l'accordait aux mécréants, ils croiraient volontairement d'une foi qui ne leur mériterait pas une récompense égale à celle qu'ils auraient mérité s'ils avaient cru sans cette grâce. » Voir aussi *Tab* II 724. Ğa'far suivait les grandes lignes de l'enseignement de Bišr b. al-Mu'tamir sur la question du *lutf* (voir *infra*) mais, contrairement à Bišr, le *lutf* selon lui diminue la récompense (laquelle est donc fonction du mérite), d'où la conséquence qu'il tire, à savoir que le plus avantageux pour eux est d'être privé du *lutf* divin.

[44 d] Célèbre thèse de Bišr et de ses disciples, les « tenants de la grâce » (*aṣḥāb al-lutf*) qui s'opposent aux « tenants de l'optimum » (*aṣḥāb al-aṣlah*). Voir *Maq* 246.3–9 : « Selon Bišr b. al-Mu'tamir et ceux qui le suivent, Dieu détient une grâce telle que, s'Il l'accordait (*law fa'alahu*) à ceux dont Il sait qu'ils ne croiront pas, ils croiraient. Dieu n'est pas tenu de faire cela, mais s'Il leur accordait (*fa'ala*) cette grâce et qu'ils se mettaient alors à croire, ils mériteraient en récompense pour la foi obtenue avec l'existence [de cette grâce] ce qu'ils auraient mérité s'ils avaient eu la foi sans cette grâce. Dieu n'est pas tenu d'octroyer aux hommes l'avantage maximal. Cela est même impossible parce qu'il n'y a ni limite ni fin à ce que peut Dieu en fait d'avantageux. Il est seulement tenu de leur octroyer ce qui est avantageux (en lisant, avec Gimaret qui se conforme au texte d'al-Ka'bī [*Mq* 166.8], *al-ṣalāḥ* au lieu d'*al-aṣlah*) dans leur religion. » Notre texte contient la bonne leçon.

[44 e] Il s'agit d'une thèse aux relents plus déterministes conforme à l'enseignement d'al-Nağğār, selon qui l'homme est acquéreur de ses actes et la capacité contemporaine à l'acte (*Livre des religions* 299).

§ 45 Dieu peut-Il faire mourir avant la majorité celui dont Il sait qu'il croira ?

[45 a] Ici, la question consiste non pas à savoir si Dieu peut épargner à un mécréant les tourments de l'enfer, mais s'Il peut priver un croyant des joies du Paradis. La position des théologiens traditionnistes est conforme à celle qu'ils soutiennent au § 44 a.

[45 b] La majorité des mu'tazilites soutient cette position, sauf Bišr b. al-Mu'tamir. Voir *Maq* 250.7–11 : « Les mu'tazilites se divisent en deux groupes quant à savoir si Dieu peut faire mourir les enfants et les mécréants dont Il sait qu'ils croiront, ainsi que les prévaricateurs dont Il sait qu'ils se repentiront. Selon certains, cela n'est pas possible : conformément à la sagesse divine, il ne faut pas les laisser mourir avant

qu'ils ne croient ou ne se repentent. Bišr b. al-Mu'tamir et d'autres admettent que Dieu peut les faire mourir avant qu'ils ne croient ou ne se repentent. »

§ 46 Celui dont la foi augmentera peut-il mourir ?

[46 a] La question est similaire à la précédente. Bišr, qui s'oppose à l'optimum mu'tazilite, se range du côté des traditionnistes.

[46 b] Pour al-Aš'arī, ce sont les tenants de l'optimum qui soutiennent *b*, tandis que d'autres mu'tazilites soutiennent *a* (*Maq* 250.12–251.3).

§ 47 Dieu peut-il omettre une justice en vue d'une autre ?

[47 a] Cette position, qui parle d'avantage *équivalent*, semble se situer dans les termes de l'équation mu'tazilite.

[47 b] En effet, pour 'Abbād, Dieu accomplit pour les hommes tous les avantages. *Maq* 250. 3–4 : « Il n'est pas possible qu'il existe un avantage que Dieu ne fasse pas. C'est le propos de 'Abbād. » Voir Brunschvig, « Mu'tazila et Optimum », 11.

[47 c] Il s'agit des mu'tazilites proches d'al-Nazzām et de ses disciples, pour qui Dieu choisit Ses actes parmi une infinité d'équivalents, par opposition à Abū al-Huḍayl pour qui tout, sauf Dieu, est fini. Voir *Maq* 249.14–250.2.

§ 48 Dieu peut-il commettre l'injustice ?

[48 a] La position des théologiens de *ahl al-sunna* et des disciples d'Ibn Kullāb rejoint ici, assez étrangement, celle d'al-Nazzām concernant la puissance de Dieu, et s'oppose aux positions d'Ibn Kullāb lui-même présentée en *e*. Pour al-Nazzām, voir *Maq* 555.1–3 : « Selon al-Nazzām et ses disciples, 'Alī al-Aswārī, al-Ġāḥiḏ et d'autres, Dieu ne peut être qualifié d'une puissance à commettre ce qui est injuste et mensonger et à omettre l'avantage maximal pour le moins avantageux. »

[48 b] Voir *Maq* 555.6–8 : « Selon Abū al-Huḍayl, Dieu Très-Haut a la Puissance de l'injustice, de l'iniquité et du mensonge et peut les commettre ; s'Il ne le fait pas, c'est en raison de Sa Sagesse et de Sa Miséricorde. Il lui est [donc] impossible de commettre une chose semblable. »

[48 c] Voir *Maq* 556.5–6 : « Quand on demandait à Bišr b. al-Mu‘tamir : ‘Dieu peut-il tourmenter un enfant ?’, il répondait : ‘Oui, mais s’Il le faisait [pour de vrai], [l’enfant serait en réalité] (*wa-law ‘addabahu lakāna*) mécréant, majeur et méritant la souffrance’. » (= *Maq* 201.7–9). Cf. *Livre des religions* 229 (et nt. 10) : al-Šahrastānī, qui recopie Ibn al-Rāwandī et al-Baġdādī, fait dire à Bišr au début que « si Dieu faisait cela, Il serait injuste », rendant ainsi sa position incohérente, comme le déplore al-Ḥayyāṭ selon qui cette phrase initiale est un ajout des adversaires du théologien.

[48 d] Cette thèse elliptique est la conclusion ramassée (et peu compréhensible) d’un raisonnement établissant l’incompatibilité entre un Dieu injuste et la raison humaine, dans la mesure où la preuve de l’intellect conduit inévitablement à établir la justice divine. Ainsi, le pouvoir de Dieu à commettre l’injustice existe sans pouvoir se réaliser dans un monde rationnel. Al-Aš‘arī reproduit la totalité de la thèse dans *Maq* 557.16–558.6 : « Al-Iskāfī disait que Dieu Très-Haut peut commettre l’injustice mais elle n’a pas lieu parce que les corps [humains] indiquent par les intellects qui s’y trouvent et les bienfaits que [Dieu] a dispensé à Sa créature que ce dernier ne commet pas d’injustice, et les intellects indiquent par eux-mêmes que Dieu Très-Haut n’est pas injuste. Or, Celui qui indique par Lui-même que l’injustice ne peut être commise de Sa part ne va pas la commettre. Et lorsqu’on lui disait : ‘Mais qu’en serait-il s’Il la commettait quand même (*kayfa kānat takūnu al-qiṣṣa*) ?’ Il répondait : ‘Elle aurait lieu si les corps étaient dépourvus d’intellects indiquant par eux-mêmes qu’Il ne commet pas d’injustice’. »

[48 e] La position d’Ibn Kullāb est ici conforme à celle de *ahl al-sunna*. Voir *Maq* 296.13 : « Le sort des enfants dépend de Dieu, qui peut les châtier ou en disposer comme Il le veut. »

§ 49 Peut-Il nuire à Sa propre créature ?

[49 a] Cette position pro-mu‘tazilite était soutenue par al-Qalānīsī lui-même, qui la retrouve ici chez des théologiens de son propre camp d’après un rapport d’Ibn al-Rāwandī.

[49 b] Il s’agit d’une position conforme à l’idée générale d’un ‘*adl* mu‘tazilite. Voir *Maq* 251.4 : « Les mu‘tazilites affirment à l’unanimité que Dieu a créé les hommes pour leur apporter un bénéfice et non pour leur nuire. »

[49 c] Les *muṭbīta* rejoignent les traditionnistes dans leur opposition à l’optimum mu‘tazilite. Voir la thèse que leur attribue al-Aš‘arī à ce sujet dans *Maq* 577.7 sq.

§ 50 Les souffrances imméritées sont-elles pérennes ?

[50 a] La position de ces théologiens traditionnistes, comme ceux du paragraphe précédent, rejoint celle des mu‘tazilites en matière de ‘*adl*.

[50 b] Cette thèse aux relents mu‘tazilites semble s’opposer à celle que notre doxographe attribue à al-Nağğār en 52 *d* et à ce qu’al-Aš‘arī rapporte à son sujet en *Maq* 284.3–4 : « Dieu peut infliger des souffrances aux enfants dans l’au-delà tout comme Il peut, par pure faveur, leur épargner ces souffrances. »

[50 c] Je n’ai pas trouvé de traces de cette thèse attribuée à Ğahm et Burğūt. Mais elle rejoint l’idée de Burğūt suivant laquelle Dieu agit convenablement même lorsque nous avons l’impression que Ses actions sont vaines. Voir van Ess, *Theology and Society*, IV 187.

§ 51 Questions au sujet des souffrances

[51 a] Cette thèse est partagée par l’ensemble des théologiens qui soutiennent la possibilité de faire souffrir les enfants, sans distinguer entre les traditionnistes et les nağğārites pour qui cette souffrance n’a pas à être justifiée, et les mu‘tazilites, pour qui elle entraîne une nécessaire compensation dans l’au-delà (voir § 52).

[51 b] Selon les dualistes, la douleur est mauvaise dans tous les cas et ne peut être produite par le dieu bienfaiteur (Ibn Mattawayh, *al-Mağmū‘*, III 11).

[51 c] Al-Aš‘arī rapporte cette thèse (à propos des enfants seulement), dans *Maq* 286.*ult.*–287.1. Les bakriyya forment selon lui l’un des dix groupes de musulmans (*Maq* 5.4–6). Sur ce personnage qui vécut durant la deuxième moitié du deuxième siècle, voir van Ess, *Theology and Society*, II 125.

§ 52 La compensation des souffrances

[52 a] Cette thèse, que soutiennent selon notre texte des « traditionnistes perspicaces », est également celle des mu‘tazilites, pour qui Dieu compense l’homme dans l’au-delà pour les souffrances imméritées ici-bas. Voir *Livre des religions* 181.

[52 b] On retrouve cette manière de justifier les souffrances ici-bas chez al-Ğubbā‘ī, pour qui la compensation, contrairement à la pure faveur, est méritée et vaut donc plus que cette dernière. La justification de la souffrance par sa finalité terrestre (à

savoir qu'elle sert de leçon aux autres), que l'on trouve dans *a*, était en revanche avancée par Abū Hāšim (*Livre des religions* 282).

[52 c] Je n'ai pas trouvé de traces de cette thèse de 'Abbād b. Sulaymān. Concernant sa théodicée, voir van Ess, *Theology and Society*, IV 37–38.

[52 d] Voir *supra* § 50 b.

Bibliographie

Sources

1. 'ABD AL-ĞABBĀR, *al-Muġnī fi abwāb al-tawhīd wa-al-ʿadl*, 15 vol., Le Caire, 1960–1965. [vol. 5 : *al-Firaq ġayr al-islāmiyya*, éd. M. M. AL-ĤUDAYRĪ ; vol. 6/2 : *al-Irāda*, éd. G. C. ANAWATI ; vol. 7 : *Ḥalq al-qurʿān*, éd. I. AL-IBIĀRĪ] [*Muġnī*]
2. ABŪ YAʿLĀ, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, 2 vol., éd. Muḥammad Ḥamid AL-FIQQĪ, Le Caire, 1952.
3. AḤMAD B. SULAYMĀN, *Ḥaqāʾiq al-maʿrifa fi ʿilm al-kalām*, éd. Ḥasan AL-YŪSUFĪ, Sanaa, 2003.
4. AL-AŠʿARĪ, *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-iḥtilāf al-muṣallīn*, éd. Helmut RITTER, 3^e édition, Wiesbaden, 1980 (1929³).
5. AL-BAĠDĀDĪ, *al-Farq bayna al-firaq*, éd. Muḥammad 'ABD AL-ḤAMĪD, Le Caire, s. d. [*Farq*]
6. —, *Tafsīr asmā' Allāh al-ḥusna*, British Library, Or. 7547.
7. —, *Uṣūl al-dīn*, s. e., Istanbul, Maṭba'at al-dawla, 1928. [*Uṣūl*]
8. AL-BALḤĪ (AL-KA'BI), K. *al-maqālāt wa-ma'ahu 'uyūn al-masā'il wa-al-ġawābāt*, éd. Hüseyin HANSU, Rāġiḥ KURDĪ et 'Abd al-Ḥamid KURDĪ, Istanbul/'Ammān, Kuramer/Dār al-Faṭḥ, 2018.
9. AL-ḌAHABĪ, *Siyar a'lām al-nubalā'*, 25 vol., éd. Šu'ayb AL-ARNĀ'ŪṬ, Baššār MA'RŪF et al., Beyrouth, Mu'assasat al-risāla, 1982.
10. —, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, Hyderabad, 1374 H. [1955].
11. AL-ĠIŠUMĪ al-Ḥākīm, *Risālat Iblīs ilā iḥwānihi al-manāḥiṣ*, éd. Ḥusayn AL-MUDARRISĪ, Beyrouth, Dār al-muntaḥab al-ʿarabī, 1995.
12. AL-ḤAYYĀṬ, K. *al-Intiṣār wa-al-radd ʿalā Ibn al-Rāwandī al-mulḥid*, éd. Henrik Samuel NYBERG, Le Caire, al-Dār al-ʿarabiyya li-l-kitāb, 1993 (1925³). [*Intiṣār*]
13. IBN 'ASĀKIR, *Tabyīn kaḍīb al-muftarī fīmā nusiba ilā al-imām Abī al-Ḥasan al-Ašʿarī*, éd. AL-QUDSĪ, Damas, 1347 [1928].
14. —, *Taʾrīḥ madīnat Dimašq*, éd. Muḥibbidīn AL-'AMRAWĪ, Beyrouth, Dār al-fikr, 1996–2000.
15. IBN ḤAĠĀR, *Tahḍīb al-tahḍīb*, 12 vol., Hyderabad, 1326 H. [1908].
16. IBN ḤAZM, *al-Fiṣal fi al-milal wa-al-ahwā' wa-al-niḥal*, éd. Aḥmad ŠAMSADDĪN, 3 vol., Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, 2007. [*Fiṣal*]
17. IBN MATTAWAYH, K. *al-Maġmū' fi l-Muḥiṭ bi-l-taklīf (paraphrase du Muḥiṭ du Qāḍī 'Abd al-Jabbār)*, 3^e vol., éd. Jan PETERS, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1999.
18. IBN AL-MURTAḌĀ, *Ṭabaqāt al-mu'tazila*, éd. Susanna DIWALD-WILZER, Beyrouth, Dār al-Muntaẓar, 1961.
19. IBN TAYMIYYA, *Dar' ta'aruḍ al-ʿaql wa-al-naql*, 11 vol., éd. Muḥammad Rašād SĀLIM, s. l., Ġāmi'at al-Imām Muḥammad b. Sa'ūd, 1991.
20. IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYA, *Iġtimā' al-ġuyūš al-islāmiyya ʿalā ġazū al-mu'aṭṭila wa-al-ġahmiyya*, éd. Zā'id AL-NUŠAYRĪ, [Jeddah], s. d.
21. AL-MUQADDASĪ, *Aḥsan al-taqāsīm fi ma'rifa al-aqālīm*, Leyde, Brill, 1906.
22. AL-MURTAḌĀ AL-ZABĪDĪ, *Iḥāf al-sāda al-muttaqīn*, 10 vol., Beyrouth, Mu'assasat al-tāriḥ al-ʿarabī, 1994.
23. AL-NASAFĪ AbŪ AL-MU'IN, *Tabṣīrat al-adilla fi uṣūl al-dīn*, éd. Claude SALAMÉ, 2 vol., Damas, Institut Français de Damas, 1990. [*Tab*]
24. AL-NĀŠĪ' AL-AKBAR, *al-Kitāb al-Awsaṭ fi al-maqālāt in Frühe mu'tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāšī' al-Akbar (gest. 293 H.)*, éd. Josef VAN ESS, Beyrouth, Orient-Institut der DMG Beirut, 2003 (1971¹). [*Awsaṭ*]
25. AL-NISĀBŪRĪ al-Ḥākīm, *Tārīḥ Nisābūr*, éd. Māzin AL-BAYRŪTĪ, Beyrouth, Dār al-Bašā'ir al-islāmiyya, 1427 H. [2006].

26. SHAHRASTANI, *Livre des religions et des sectes* [K. al-Milal wa-al-ahwā' wa-al-niḥal], vol. I, trad. Daniel GIMARET et Guy MONNOT, Peeters/Unesco, 1986. [*Livre des religions*]
27. AL-ṬŪSĪ Abū Ġa'far, *Iḥtiyār ma'rifat al-riġāl (Riġāl al-Kaššī)*, éd. Ġawād al-Qayūmī AL-IṢFAHĀNĪ, Qum, Mu'assasat al-našr al-islāmī, 1427 H. [2006].

Études

1. AHMED Munir-ud-Din, « The Institution of al-Mudhākara », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1969, Supp. I, part 2, p. 595–603.
2. AKASOY Anna, « The al-Ghazālī Conspiracy: Reflections on the Inter-Mediterranean Dimension of Islamic Intellectual History » dans Y. Tzvi Langermann (ed.), *Avicenna and His Legacy: a Golden Age of Science and Philosophy*, Turnhout, Brepols (coll. « Cultural encounters in late antiquity and the Middle Ages »), 2009, p. 117–142.
3. ALLARD Michel, « Un pamphlet contre al-Ash'arī », *Bulletin d'études orientales*, 1970, n° 23, p. 129–165.
4. —, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1965.
5. ANSARI Hassan, « Abū Alī al-Jubbā'ī et son livre *al-Maqālāt* » dans Camilla Adang, Sabine Schmidtke et David Eric Sklare (eds.), *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, Würzburg, Ergon Verlag in Kommission (coll. « Istanbul Texte und Studien »), 2007, p. 21–37.
6. BELHAJ Abdessamad, *Argumentation et dialectique en islam*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2011.
7. BROWN Jonathan A. C., *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*, Leyde/Boston, Brill (coll. « Islam History and Civilization »), 2007.
8. BRUNSCHWIG Robert, « Devoir et Pouvoir. Histoire d'un problème de théologie musulmane », *Studia Islamica*, 1964, n° 20, p. 5–46.
9. —, « Mu'tazilisme et Optimum (*al-aṣlah*) », *Studia Islamica*, 1974, n° 39, p. 5–23.
10. CRONE Patricia, « Barāhima », *El THREE*, 2009 [En ligne].
11. —, « Dahrīs », *El THREE*, 2012 [En ligne].
12. EL SHAMSY Ahmed, *The Canonization of Islamic Law. A Social and Intellectual History*, New York, Cambridge University Press, 2015.
13. FRANK Richard, « Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'arī », *Le Muséon*, 1991, vol. 104, p. 141–190.
14. —, « The Divine Attributes According to the Teaching of Abu l-Hudhayl al-'Allaf », *Le Muséon*, 1969, vol. 82, p. 451–505.
15. GARDET Louis et ANAWATI Georges, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin (coll. « Études de philosophie médiévale »), 1981 (1948¹).
16. GILLIOT Claude, « Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit », *Journal Asiatique*, 1991, vol. 279, p. 39–92.
17. GIMARET Daniel, « al-Milal wa-l-niḥal », *EP*, 1991, vol. VII, p. 54–56.
18. —, « Cet autre théologien sunnite : Abū l-'Abbās al-Qalānisī », *Journal Asiatique*, 1989, vol. 277, n° 3–4, p. 227–262.
19. —, « Matériaux pour une bibliographie des Jubbā'ī : Note complémentaire », M.E. MAR-MURA (ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, Albany, State University of New York Press, 1984, p. 31–38.
20. —, « Ru'yat Allāh », *EP*, 1994, vol. VIII, p. 669.
21. —, « Shayṭān al-Tāk », *EP*, 1996, vol. IX, p. 422–423.
22. —, « Sur quelques hypothèses anciennes de W. Montgomery Watt », *Studia Islamica*, 1976, n° 44, p. 5–23.

23. —, « Un document majeur pour l'histoire du kalām : Le *Muğarrad maqālāt al-Aš'arī* d'Ibn Fūrak », *Arabica*, 1985, vol. 32, n° 2, p. 185–218.
24. —, *Dieu à l'image de l'homme. Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines – Islam »), 1997.
25. —, *La doctrine d'al-Ash'arī*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines – Islam »), 2007.
26. —, *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines – Islam »), 1988.
27. —, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris/Leuven, Vrin/Peeters (coll. « Études musulmanes »), 1980.
28. GWYNNE Rosalind W., « Al-Jubbā'ī, Al-Ash'arī, and the Three Brothers: the Uses of Fiction », *The Muslim World*, 1985, vol. 75, n° 3, p. 132–161.
29. HADJ-SALAH Abderrahmane, « Lughā », *EP*, 1983, vol. V, p. 809–812.
30. HALLAQ Wael B., « From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation », *Islamic Law and Society*, 2001, vol. 8, n° 1, p. 1–26.
31. —, « Was al-Shāfi'ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence? », *International Journal of Middle East Studies*, 1993, vol. 25, n° 4, p. 587–605.
32. —, *Authority, Continuity, and Change in Islamic law*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2001.
33. HOOVER Jon, « Ḥashwiyya », *El THREE*, 2016 [en ligne].
34. JUYNBOLL Gautier Hendrik Albert, « An excursus on the *ahl as-sunna* in connection with Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. IV », *Der Islam*, 1998, vol. 75, n° 2, p. 318–330.
35. —, *Muslim tradition. Studies in chronology, provenance, and authorship of early ḥadīth*, Cambridge/Londres/New York, Cambridge University Press (coll. « Cambridge studies in Islamic civilization »), 1983.
36. LAOUST Henri, « L'hérésiographie musulmane sous les Abbassides », *Cahiers de civilisation médiévale*, 1967, n° 38, p. 157–178.
37. MADELUNG Wilferd, « Muḥīd », *EP*, 1992, vol. VII, p. 546.
38. —, « Sulaymān b. Djarīr al-Raḳḳī », *EP*, 1997, vol. IX, p. 858–859.
39. —, « The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran » dans J.M. Barral (ed.), *Orientalia hispánica sive Studia F.M. Pareja octogenario dicata. 1, Arabica-islamica. Pars prior*, Leyde, Brill, 1974, p. 504–525.
40. MAKDISI George, « Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History I », *Studia Islamica*, 1962, n° 17, p. 37–80.
41. —, « Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History II », *Studia Islamica*, 1963, n° 18, p. 19–39.
42. MELCHERT Christopher, « The Adversaries of Aḥmad Ibn Ḥanbal », *Arabica*, 1997, vol. 44, n° 2, p. 234–253.
43. —, « Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law », *Islamic Law and Society*, 2001, vol. 8, n° 3, p. 383–406.
44. —, *Ahmad ibn Hanbal*, Oxford, Oneworld (coll. « Makers of the Muslim world »), 2006.
45. —, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries C.E.*, Leyde/New York/Cologne, Brill (coll. « Studies in Islamic Law and Society »), 1997.
46. MONNOT Guy, « Thanawiyya », *EP*, 2000, vol. X, p. 471–473.
47. PELLAT Charles, « Nābīta », *EP*, 1992, vol. VII, p. 845.
48. RASHED Marwan, « Les débuts de la philosophie moderne (VIIe-IXe siècle) » dans Philippe Büttgen, Alain De Libera, Marwan Rashed et Irène Rosier-Catach (eds.), *Les Grecs, les Arabes et nous : enquête sur l'islamophobie savante*, Paris, Fayard (coll. « Ouvertures »), 2009, p. 121–169.

49. RUDOLPH Ulrich, *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*, traduit par Rodrigo Adem, Leyde/Boston, Brill (coll. « Islamic History and Civilization. Studies and texts »), 2015.
50. SCHACHT Joseph, « Ikhtilāf », *EP*², 1970, vol. III, p. 1088–1089.
51. —, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
52. SCHOELER Gregor, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Islamiques »), 2002.
53. SOURDEL Dominique, « La politique religieuse du calife abbāside al-Ma'mūn », *Revue des Etudes Islamiques*, 1962, vol. 30, p. 27–48.
54. SPECTORSKY Susan A., « Aḥmad Ibn Ḥanbal's *Fiqh* », *Journal of the American Oriental Society*, 1982, vol. 102, p. 461–465.
55. STERN Samuel Miklos, « Abu 'Īsā al-Warrāq », *EP*², 1954, vol. I, p. 133–134.
56. VAN ESS Joseph, « Ibn Kullāb », *EP*², 1982, vol. XII [Supplément], p. 391–392.
57. —, « Ḳadariyya », *EP*², 1974, vol. IV, p. 384–388.
58. —, « Tashbīh wa-tanzīh », *EP*², 1999, vol. X, p. 367–369.
59. —, « Ibn Kullāb et la *miḥna* », *Arabica*, traduit par Claude Gilliot, 1990, vol. 37, n° 2, p. 173–233.
60. —, « Ibn Kullāb und die Miḥna », *Oriens*, 1965–1966, vol. 18–19, p. 92–142.
61. —, *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Berlin/New York, Walter de Gruyter (coll. « Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Oriens »), 2011.
62. —, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie*, Beyrouth, Orient-Institut der DMG (coll. « Beirut Texte und Studien »), 2003.
63. —, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. A History of Religious Thought in Early Islam*, 4 vol., traduit par John O'Kane et Gwendolin Goldbloom, Leyde/Boston, Brill (coll. « Handbuch der Orientalistik = Handbook of Oriental studies. Section one, The Near and Middle East »), 2017.
64. —, *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*, Band I–VI, Berlin/New York, de Gruyter, 1991–1997.
65. —, « Ebn Rāvandī, Abu'l-Ḥosayn Aḥmad », *Encyclopædia Iranica* [publication en ligne en 1997, mis à jour en 2011]
66. WAKIN Janette, ZYSOW Aron, « Ra'y », *EP*², 2007, vol. XII [Supplément], p. 706–710.
67. WATT William Montgomery, « Djahmiyya », *EP*², 1962, vol. II, p. 398–399.
68. —, « The Beginning of Islamic Theological Schools », *Revue des Etudes Islamiques*, 1976, n° 44, p. 15–21.
69. —, *The Formative Period of Islamic Thought*, Oxford, Oneworld, 1998.
70. WEAVER James, « A Footnote to the Composition History of *Maqālāt al-islāmiyyīn*: The Internal Parallels in al-Ash'arī's Material on the Shia », *Journal of Abbasid Studies*, 2017, vol. 4, n° 2, p. 142–186.
71. WISNOVSKY Robert, « One aspect of the Avicennian turn in Sunni theology », *Arabic Sciences and Philosophy*, 2004, vol. 14, n° 1, p. 65–100.

Index

L'index des noms et des groupes (en arabe) renvoie aux numéros de paragraphes de l'édition/ traduction.

L'index des noms propres renvoie aux pages de l'introduction et du commentaire.

Dans l'index des lieux, ne sont relevés que les passages des doxographies citées dans l'introduction et le commentaire.

فهرس الأعلام والفرق

- أبو الهذيل العلاف 3, 24, 25, 29, 31, 43, 48
أبو جعفر الأحول 7
أبو حنيفة 4, 24, 26
أبو عيسى الوراق 16, 39, 41
أحمد بن الحسن بن أخي زرقان 28
الإسكافي 24, 43, 48
أصحاب الأعراض 38
أصحاب/أهل الحديث 2, 3, 5, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 23, 25, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43
فطان أهل الحديث 51, 52
متكلمو أصحاب/أهل الحديث 4, 8, 11, 19, 21, 20, 22, 24, 26, 27, 29, 39, 44, 47, 48, 50
نظار أهل الحديث 30, 45, 46, 49
أصحاب/أهل الرأي 3, 5, 7, 34
أصحاب الطباع 22
أصحاب القضاء 9
الأصم 21, 24, 33
أهل الحق 31
أهل القدر 10, 31, 32, 44
متكلمو القدرية 34
أهل الكلام 43
المتكلمون 31
أهل النظر 5, 46
أهل النظر من أنصار الحديث 52
ابن الروندي 16, 20, 24, 26, 33, 38, 39, 41, 49
ابن عباس 34
ابن عبد الرحمن (=العطوي) 41
ابن كلاب 7, 8, 9, 12, 13, 14, 19, 20, 25, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 48
أصحاب ابن كلاب 5, 21, 40, 46, 48
ابن كلاب وأصحابه 7, 11, 22, 23, 24, 43, 44, 47
الكلابية 3, 19, 20, 30, 40, 41, 42, 45
- البراهمة 1
برغوث 4, 24, 29, 31, 50
بشر المريسي 24
بشر بن المعتمر 24, 25, 44, 46, 48
البصريون 9
بكر بن أخت عبد الواحد 51
البلخي 34
التابعون 34
ثمامة 2
الثنوية 1, 21, 51
الثوري 34
الجاحظ 33
الجبائي 23
جبريل 39
جعفر بن حرب 24, 25
جعفر بن محمد 34
جهم بن صفوان 50
أصحاب جهم بن صفوان 7
الجهمية 3, 5, 8, 9, 34, 36, 37, 40, 41
الجواربي 9
حنص الفرد 4, 24
الخوارج 3, 5, 7, 10, 24, 44
الخطاط 24
داود الإصبهاني 26, 36, 37, 41, 42
الدهرية 1
رأس الجالوت 7

- المحاسبي 39
 المشبهة 5
 المعتزلة 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 29, 30, 31, 33, 35, 36, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 49, 50, 51, 52
 معتزلة بغداد 25
 متكلمو المعتزلة 37
 معمر 33, 41
 مقاتل بن سليمان 7, 28
 المكّي 12, 13
 الملاحدون 1
- النّجار 5, 22, 24, 26, 31, 32, 39, 41, 44, 50, 52
 أصحاب النّجار 2, 23
 النّجار وأصحابه 25, 47
 النّجارية 3, 4, 7, 9, 10, 21, 25, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 41, 45, 46, 49, 51
 جمهور النّجارية اليوم 49
 النصارى 1
 النّظام 9, 24, 29, 33, 41, 48
- هشام بن الحكم 7, 8, 10, 11, 12, 16, 19, 20, 22, 33, 35
 هشام بن حروال الأرميني 24, 25
 هشام بن سالم الجواليقي 7, 24
- يحيى بن أصفح 24, 43
 يحيى بن كامل 24, 43
 اليهود 1, 7, 10
- زرقان 29
 زهير الأثري 34
- السكّك 7
 سليمان بن جرير 24, 29, 30, 31
 بعض أصحاب سليمان بن جرير 6
- الشيعة 3, 5, 8, 10, 21, 43, 46
 المثنّية 8, 19, 21, 39, 44
 غلو من المثنّية 24
- صاحب المقالات 29
 صالح قبة 24
 الصوفية 13
 ضرار 4, 10
- عبّاد بن سليمان 2, 47, 52
 علي بن أبي طالب 34
 عمر بن ديار 34
 عمرو بن دينار (؟) 34
- فضل الرقاشي 25
- الكرابيسي 42
- مالك بن أنس 34
 المثبتة 49
 المجوس 1

Index des noms

- Abbād b. Sulaymān xxi, lv, lvii, lviii, 51, 57, 87, 90.
- ‘Abd al-Ġabbār xx, xxxv, 73.
- ‘Abd al-Ḥamīd, Muḥammad xxxi.
- ‘Abdallāh b. Yazīd 56.
- ‘Abdallāh b. Yūsuf lxvi, lxxviii, lxx.
- Abū al-Ḥudayl al-‘Allāf xxi, xlvi, l, lv, lviii, lix, lxii, 52, 57, 58, 60, 64, 67–69, 72, 75, 77, 84, 87.
- Abū Ġa‘far Al-Ṭūsī xxxvi.
- Abū Ḥanīfa xiv, xvii, xl, liv, 50, 53, 70, 78.
- Abū Hāšim, *voir* al-Ġubbā‘ī, Abū Hāšim.
- Abū Ḥatīm al-Rāzī xxviii, xxxiii, xliii.
- Abū ‘Isā al-Warrāq xxxvii, xxxix, xl, xlix, 61, 82.
- Abū Šimr 69.
- Abū Ya‘lā xix.
- Abū Yūsuf 78.
- Abū Zufar lv, 57.
- Adang, Camilla xxiii.
- Aḥmad b. al-Ḥasan b. Aḥī Zurqān xxxviii, 71.
- Aḥmad b. Sulaymān xxxviii, 67, 68.
- Ahmed, Munir-ud-Dīn xvii.
- al-Ahwāzī xxvii.
- Akasoy, Anna lxvii.
- ‘Amr b. Dīnār al-Baṣrī 78.
- ‘Amr b. Dīnār al-Ġumaḥī 78.
- al-‘Amrawī, Muḥibbidīn xxviii.
- Anawati, Georges lxix.
- Ansari, Hasan xxiii.
- al-Arnā‘ūt, Šu‘ayb xxxiii.
- al-Ašamm, Abū Bakr 64, 77.
- al-Aš‘arī, Abū al-Ḥasan *passim*.
- al-Aswārī 68, 87.
- al-Aṭarī, Zuhayr 60, 76, 79.
- Atay, Ḥusayn lxvi.
- al-‘Aṭawī, Ibn ‘Abd al-Raḥmān xxxviii, xxxix, xli, 83.
- Averroès 77.
- ‘Alī b. Abī Ṭālib xvi, xxx, xliii.
- Allard, Michel xix, xx, xxvii, xliv, xlix, lxv, 54.
- al-Baġdādī, ‘Abd al-Qāhir xx, xxii, xxv–xxxv, xxxvii, xxxix, xli, xlix, liii, lvi, lviii, lx, 51, 53, 56, 57, 62, 63, 81, 88.
- al-Bāhilī, Abū al-Ḥasan xxxi, xxxii.
- al-Balḥī (al-Ka‘bī) xxiii, xlvi, xlvi, lv, lvi, lviii, lix, lxiv, 53, 58, 67, 73, 74, 77, 78, 79, 84, 86.
- al-Bāqillānī, Abū Bakr xxxi.
- al-Barbahārī xix.
- Barral, J. M. xvii.
- al-Bayhaqī xxviii.
- al-Bayrūtī, Māzin xxviii.
- al-Bazāzī xxxii.
- Belhaj, Abdessamad xvii.
- Benkheira, Hocine 78.
- Bišr al-Marīsī xxiv, 60, 72.
- Bišr b. al-Mu‘tamir 67, 69, 72, 86, 88.
- Borges, Jorge Luis 77.
- Brown, Jonathan xviii.
- Brunschvig, Robert 67, 85, 87.
- al-Buḥārī xviii–xx, xlvi.
- Burgūt xxxvii, xxxix, 53, 67, 72, 89.
- al-Būšanġī xxviii, xxxiii, xliii.
- Büttgen, Philippe xvi.
- Calder, Norman xvi.
- Crone, Patricia 50.
- Çubukçu, Ibrahim lxvi.
- Cureton, William 77.
- al-Ḍahabī xxviii, xxxiii, xxxv, xlvi.
- al-Dārimī, Abū Sa‘īd xxiv.
- Dāwūd al-Ġawārībī xxxvii, lvii, 58.
- Dāwūd al-Išfahānī xix, xx, xxx, xxxvi, xlvi, lvi, 70, 79, 80, 84.
- Ḍirār b. ‘Amr xxxvi, li, 53, 56, 59, 68.
- Diwald-Wilzer, Susanna xxx.
- El Shamsy, Ahmed xvi, xviii.
- al-Faḍl al-Baġalī xxx.
- al-Fiqqī, Muḥammad Ḥāmīd xix.
- Frank, Richard xv, xix, xlv–xlvi, lxv, 52.
- al-Fuwaṭī, Hišām lv, lvii, 57.
- Ġa‘far b. Ḥarb xxiii, xliii, lviii, 57, 67, 75, 77, 84, 86.
- Ġa‘far b. Mubaššir lviii, lix, 57, 77.
- al-Ġāḥiḻ xvi, xxxix, 65, 87.
- Ġahm b. Šafwān xvi, xxiv, 53.
- Gardet, Louis lxix.

- Ğārullah, Walī al-Dīn xxix–xxxii.
 Ğassān 53.
 Ğaylān al-Dimašqī 67.
 al-Ğazālī, Abū Ḥāmid xxiv, xxvi, lxvi, lxvii, lxix, 85.
 Gilliot, Claude xx, 56, 71, 77, 81, 82.
 Gimaret, Daniel xx, xxii, xxv–xxix, xxxii–xxxiv, xxxvii–xli, xlvi, l–lii, liv, lix, lxiii, lxv, 50, 51, 53–55, 57, 59, 60, 61, 63, 65, 66, 70, 71, 73–75, 81, 82, 86.
 al-Ğišūmī, al-Ḥākīm lvi.
 al-Ğubbā'ī, Abū 'Alī xxiii, xxv, xxviii, xxxiii, xxxiv, xxxix, li, lii, lviii, 50, 57, 66, 81, 83, 85, 89.
 al-Ğubbā'ī, Abū Hāšim lviii, 84, 90.
 Ğunayd xxx, 60.
 al-Ğuwaynī, Abū al-Ma'ālī xxxiii.
 Gwynne, Rosalind 85.
- Haarbrücker, Theodor 77.
 Hadj-Salah, Abderrahmane 79.
 Ḥafṣ al-Fard 53, 68, 72.
 al-Ḥākīm al-Nisābūrī xxviii, xxxv.
 Hallaq, Wael xiv, xvi, lxiii.
 Hansu, Hüseyin xxiii.
 Hārūn al-Rašīd 78.
 al-Ḥasan al-Rāzī xxxii.
 al-Ḥayyāt, Abū al-Ḥusayn xxv, xxxiii, xxxv, xxxviii, xxxix, xl, 51, 53, 58, 77, 88.
 Hišām b. al-Ḥakam xxi, xxxvi, xxxvii, xxxix, xlvi, lix, 54–61, 63, 69, 77.
 Hišām b. Ḥarwal 68, 69.
 Hišām b. Sālim al-Ğawālīqī xxxviii, 55, 68.
 Hoover, Jon xvi.
- Ibn 'Abd al-Raḥmān, *voir* al-'Aṭawī
 Ibn al-Murtaḍā xxx, xxxv.
 Ibn al-Nadīm xxxvii, xxxviii.
 Ibn al-Rāwandī xxxvii, xxxix, xl, xli, xlix, liii, liv, lxii, 53, 61, 70, 77, 81, 82, 88.
 Ibn 'Aqīl lix.
 Ibn 'Asākir xxvi–xxviii, xxxii.
 Ibn Fūrak xxvi, xxxi, xxxiv, xxxix, lvi, lviii, lxv.
 Ibn Ğabrawayh 68.
 Ibn Ğarwal 68.
 Ibn Ḥaġar 78.
 Ibn Ḥanbal xviii–xx, xxiv, xxxix, xliii, lvi, lxv.
 Ibn Ḥazm 52, 53, 64.
 Ibn Ḥuzayma xxvii, xxviii, xxxiii, xxxvi, xliii.
- Ibn Kullāb *passim*.
 Ibn Mattawayh 66, 89.
 Ibn Muġāhid xxxi, xxxii.
 Ibn Qayyim al-Ğawziyya lvi, 57.
 Ibn Qutayba xlvi.
 Ibn Rāhawayh lvi.
 Ibn Surayġ xxx, xxxv, lxiii, 70.
 Ibn Taymiyya xx, xxviii, xxxix.
 al-Isfarāyīnī, Abū Ishāq xxxi, xxxii.
 al-Iskāfī, Abū Ğa'far lix, 57, 66, 67, 74, 77, 83, 84, 88.
- Juynboll, Gautier Hendrik Albert xiv–xvi.
- al-Ka'bī, *voir* al-Balḥī.
 al-Karābīsī, al-Ḥusayn xix, xx, xxx, xxxvi, xlvi, liv, lix, 83, 84.
 al-Kaššī xxxvi.
 al-Kawṭarī xxvi, xxvii.
 Kurdī, 'Abd al-Ḥamīd xxiii.
 Kurdī, Rāġiḥ xxiii.
- Langermann, Y. Tzvi lxvii.
 Laoust, Henri xliv.
- Madelung, Wilferd xvii, xxiii, 50, 54, 78.
 al-Mahrānī xxxi, xxxii.
 Makdisi, Georges xv, xix, xliv, lxv.
 al-Makkī al-Kīnānī xxx, xlvi, 60.
 Mālik b. Anas lvi.
 al-Ma'mūn xvii, xxx, xli.
 Ma'rūf, Baššār xxxiii.
 al-Mas'ūdī 61.
 al-Māturīdī xxxviii, xxxix, xl, xli.
 Melchert, Christopher xv, xvii–xx, xliv.
 Monnot, Guy 50.
 Mu'ammār b. 'Abbād al-Sulamī xlix, 65, 67, 69, 78, 83.
 al-Mudarrisī, Ḥusayn lvi.
 Muḥammad b. Sīrīn xix.
 al-Muḥāsibī, al-Ḥārīṭ xix, xx, xxv, xxx, xxxiv, xxxviii, liv, 60, 62, 81.
 al-Muqaddasī xli.
 Muqātil b. Sulaymān xxxvi, xxxviii, 56, 71.
 al-Murdār, Abū Mūsā 67, 69.
 al-Murtaḍā al-Zabīdī xxvi.
 Muslim xviii.
 al-Mutwakkil xxxiv.

- al-Nağğār xxi, xxxviii, xli, xlix, l, li, 53, 57, 58, 59, 65, 67, 70, 72, 74, 76, 78, 83, 86, 89.
- al-Nasafī, Abū al-Mu'īn xxv–xxvii, xxxiii, xxxix, liii, lix, lx, 53, 70, 81, 85.
- al-Nāšī' al-Akbar xxiii, li, 68, 76.
- al-Nawbaḥṭī, al-Ḥasan b. Mūsā 53, 67.
- al-Nazzām, Ibrāhīm xxvi, xxxvii–xxxix, lvii, 58, 65, 68, 70, 73, 77, 83, 87.
- al-Nuṣayrī, Zā'id lvi.
- Pellat, Charles xvi.
- al-Qalānisī, Iṣḥāq Ibrāhīm b. 'Abd Allāh xxvi.
- al-Qalānisī, Abū al-'Abbās *passim*.
- al-Qudsī xxvii.
- al-Raqqāšī, Al-Faḍl b. 'Isā 69.
- Rashed, Marwan xvi, xxxviii, 75.
- Ritter, Helmut xxii, xxiii, 68.
- Rudolph, Ulrich xxxix, xl, xli.
- al-Ṣaffār xxxix.
- al-Ṣāfi'ī xiv, xv, xviii–xx, xxx, xxxv, xxxvi.
- al-Sāḡī xlvi.
- al-Ṣaḥḥām xxxiii, lii, 66.
- al-Ṣahrastānī xx, xxiv, xxv, xxix–xxxiii, xxxvii, xli, l, lvi, 51, 53, 56, 58, 61, 67, 75, 77, 79, 88.
- Al-Sakkāk 55.
- Salamé, Claude xxvi.
- Ṣāliḥ Qubba xxxix, 68.
- Sālim, Rašād xxviii.
- Ṣayṭān al-Ṭāq xxxvi, 55, 56.
- al-Sayyid, Fu'ād xxiii.
- Schacht, Joseph xiv, xxii.
- Schmidtke, Sabine xxiii.
- Schoeler, Gregor xiv, xxii.
- al-Ṣibḡī, Aḥmad b. Iṣḥāq xxvii, xxxv.
- al-Ṣīrāzī, Abū Iṣḥāq lxvi.
- al-Ṣīrfāwī, Anas lxvi.
- Sklare, David Eric xxiii.
- Sourdell, Dominique xvii.
- Spectorsky, Susan xviii.
- Stern, Samuel Miklos xxxvii.
- Sulaymān b. Ġarīr xxxvi, xlix, 54, 56, 62, 68, 74, 75.
- al-Ṭabarī xix, xxxii, xxxix, xlv.
- al-Ṭalḡī, Muḥammad b. Ṣuḡā' lix, 79.
- al-Ṭaqafī, Abū 'Alī xxvii, xxviii, xxx, xxxii, xxxv.
- Ṭumāma b. Ašras al-Numayrī 51, 53, 65, 67.
- al-Tūmanī, Abū Mu'ād 76, 79.
- al-Ṭurṭūšī lxvii.
- 'Umar b. Diyār/Dīnār (?) 78.
- van Ess, Josef xvi, xvii, xx, xxii–xxiv, xxvii, xxviii, xxxii, xxxix, xxxvi–xxxviii, xl, xli, lxiii, xlv, xlvi, l–liii, lv, lvi, lviii, lix, lxiii, lxiv, 51–57, 60, 62, 64, 65–68, 73, 74, 77, 80–82, 84, 89, 90.
- Wakin, Jeanette xiv.
- Wāṣil b. 'Aṭā' 69.
- Watt, William Montgomery xxiv, xxvi, xxvii, xxxvii.
- Weaver, James xxii, xlv.
- Wisnowsky, Robert 63.
- Yaḥyā b. Aṣfaḥ lix, 66.
- Yaḥyā b. Ḥālīd xxxvi, 56.
- Yaḥyā b. Kāmil lix, 66.
- al-Yūsufī, Ḥasan xxxviii.
- Zurqān xxxvii, xxxix, 71, 73.
- Zysow, Aron xiv.

Index des lieux

‘ABD AL-ĠABBĀR		169–170	xliv
<i>al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa-al-‘adl</i>		171.9–15	62
V 71.8	50	171.14–172.3	63
VI/2 3.9–12	72	172.6	xlvii
VI/2 5.2–5	72	173.4–6	75
VI/2 5.6–8	74	175.9–12	74
VII 3.19–20	63	178.8 sq.	62
VII 4.1–4	63	179.4	62
VII 7.15–16	83	179.12–15	xliv
VIII 265	64	182.11–12	62
		186.7–8	75
AḤMAD B. SULAYMĀN		186.11–17	xliv
<i>Ḥaqqā’iq al-ma’rifa fī ‘ilm al-kalām</i>		190.12 sq.	73
219–220	xxxviii	191.10–14	83
219	67, 69	191.11–14	77
220	68	191–193	78
		192.3–7	84
AL-AṢ‘ARĪ		193.7–9	83
<i>Maqālāt al-islāmiyyīn wa-iḥtilāf al-muṣallīn</i>		199.7–9	lii, 66
5.4–6	89	201.7–9	88
5.5–6	xliv, xlv, xlvi	206.16–17	53
31.11–13	55	207.2–3	55
32.1	57	207.7–8	55
33.1–4	57	207.8	57
33.10	56	208.16–17	56
34.7–8	55	209.7–12	56
37.10–11	54	209.10–11	58
42.12 sq.	69	209.11 sq.	55
43.10	xxxviii, 68	211.2	xlvii
43.11–12	68	211.4–6	lv
54.4	68	211.5–7	57
64.2	xl	212.8–12	57
70.8–11	54, 62	213.12–215.2	60
73.3–7	68	213.12–217.8	59
107.13	66	215.4–8	59
153.1–3	56	215.9–12	61
153.4–5	58	216.3–5	59
154.2–4	59	216.8–9	59
155–156	55	216.12–15	59
155–278	xliv	217.12	xlvii
156.15–17	55	221.12–14	57
157.2–8	57	222.1–2	54
157.6–7	lv	225.4–6	83
157.10–13	59	228.3–4	51
165.5	52	229.3–4	68
169.9–10	63	229.11–16	67
169.12–15	54	229.13–14	69

230.12-14	67	407.9-11	51
230. <i>ult.</i> -231.2	70	434.3-5	xlvii
232-235	70	444.8-12	82
233.9-11	69	444.13-15	82
234.4-8	70	452.2	xlvii
237.8-15	71	486.7-9	75
238.1-4	70	493.15-494.2	54
242.2-3	64	508.11-509.1	76
246.3-9	86	508-509	xliv
246.12-14	86	509.12 <i>sq.</i>	73
249.14-250.2	87	514.12-13	74
250. 3-4	87	514.12-14	72
250.7-11	86	514.15-16	74
250.12-251.3	87	515.5-9	72
251.4	88	516.13-517.2	78
282.6-7	59	538.15	lii
283.6-7	67	538.15 <i>sq.</i>	65
284.3-4	89	540.10-12	66
284.9-12	lii, 65	542.4-7	66
284.16-17	78	546.7	75
286. <i>ult.</i> -287.1	89	546.11	54
290	xlvi	546.11-12	62
290.8-9	57	546.13-14	62
290.13	78	546.15-16	62
290-297	xliv	547.11-12	li
291.11-292.8	lii	547.13-14	54, 62
292	xlvi	549.12-14	lii, 66
292.9-11	xlvii	555.1-3	87
292.10-11	84	555.6-8	87
292.12-14	59	556.5-6	88
293	xlvi	557.16-558.6	88
294	xlvi	572.6-15	xl
294.4-6	xlvi	577.7 <i>sq.</i>	85, 88
295	xlvi	582.3-5	75, 79
295.13	xlvii	583.6-7	79
296	xlvi	583.8-10	80
296.13	88	584-585	xliv, lx
297.7-9	xliv, xlvi	584.9-585.11	lix
298.12-14	lii	584.12-14	xliv
298. <i>ult.</i> -299.2	lv	585.3-6	82
298-299	xliv	586.11	79
299.3-16	79	586.16-587.2	76
299.9-11	79	587.3-588.1	81
300.2-3	79	587.3-6	81
340.1-3	59	588.4-8	77
350.9 <i>sq.</i>	52	589.10-11	xl, 77
351.8-9	52	589.14-598.8	77
365.1-7	73	593.8-9	79
366.1-4	72	594.1-2	81

598.1	81
598.11–16	lviii
598.11–599.6	84
598.12	81
599.7–11	lix
599.ult.–600.12	lviii
602.2	lii
602.7–8	83
602.9–11	84
602.9–13	xlvi
602.14–15	83
604.8–10	83
605.3–4	60
AL-BAĠDĀDĪ	
<i>al-Farq bayna al-firaq</i>	
65.20–21	56
161.3–7	51
173.1	51
<i>Uṣūl al-dīn</i>	
90.12–13	63
103.1–2	73
112.7–9	lvi
113.5–7	lvi
138.16	51
254.16–18	xxxiii
294–317	xxix
307.2–9.	xxx
309	60
312.6–7	53
334.2–3	xli
AL-BALĤĪ (AL-KA'BI)	
<i>K. al-maqālāt</i>	
83.2	xlvi
166.8	86
167.1–2	51
174–175	78
203.19–20	xlvi
203.5–12	xlvi
245	lv
245.2–4	lvi
266.10–16	53
266.17–19	53
271	79
271.ult.	lix
272–278	77

AL-ĤAYYĀṬ	
<i>K. al-Intiṣār</i>	
14.4	58
67	58
90–91	51
133.15	53

IBN MATTAWAYH	
<i>K. al-Mağmū' fi l-Muḥiṭ bi-l-taklif</i>	
III 11	89

IBN TAYMIYYA	
<i>Dar' ta'arūd al-'aql wa-al-naql</i>	
I 270	xxxix
II 81–83	xxviii

IBN ḤAZM	
<i>al-Fiṣal fi al-milal wa-al-ahwā' wa-al-niḥal</i>	
II 13	53
II 34.7–8	59
II 55.9–10	64
III 129.8–9	52

IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYA	
<i>Iğtimā' al-ğuyūṣ al-islāmiyya</i>	
432–436	57
433–434	lvi

AL-NĀŠI' AL-AKBAR	
<i>al-Kitāb al-Awsaṭ fi al-maqālāt</i>	
§ 62	li, 76
§ 63	72
§ 66	67
§ 77	68
§ 79	69
§ 80	67
§ 88	70

SHAHRASTANI	
<i>Livre des religions et des sectes</i>	
181	89
192	73
202	73
229	88
230	72
252	51
259	77
282	90
298	xli

299	72, 74, 86	I 161–164	53
300	59	I 167.2–5	58
302–303	58	I 301.5–6	lix
305	59	I 301.8–10	lx
308	l	I 303.3–4	81
309	lvi	I 304.12–14	81
342	58	I 375.10–15	73
416	67	I 420.11–12	60
532	56	I 427.18	xxvi
582–585	50	I 429.13–16	58
AL-ĞIŠUMĪ		II 544.11–16	70
<i>Risālat Iblīs</i>		II 544.17–19	70
41–42	lvi	II 553–554	liii
AL-NASAĪ		II 724	86
<i>Tabṣīrat al-adilla</i>		II 727.15–16	85
I 119.14	56	II 730.15–16	85
		II 781.ult.	xxvi