



N° 93/01 - Janvier 1993 38ème année

LES NOMS DIVINS, PORCHE D'ENTREE A LA THEOLOGIE MUSULMANE

Christian CHESSEL¹

"Le problème des noms et des attributs de Dieu est le vrai et l'unique problème de la théologie musulmane". (R. Caspar)

INTRODUCTION

Si, d'après la définition de l'historien Ibn Khaldûn (1332-1406), "la science du kalâm est une science qui fournit les moyens de prouver les dogmes de la loi par des arguments rationnels, et de réfuter les innovateurs qui, en ce qui concerne les croyances, s'écartent de la doctrine suivie par les anciens et par les gens de la tradition "(1), on peut se demander au premier abord, en quoi l'élaboration de listes et de noms d'attributs divins a pu contribuer à la "science du tawhîd" et à cet effort d'élucidation du donné révélé qu'est toute théologie ou en être le fruit. A cet égard, même le plus simple credo peut sembler beaucoup plus structuré et signifiant sur le plan d'une compréhension de la foi qu'une énumération de qualificatifs sur Dieu et le mystère de son nom.

¹ Missionnaire d'Afrique, Père Blanc. Etudiant à l'Institut Pontifical d'Études Arabes et Islamiques (PISAI) à Rome. A fait un séjour de deux ans en Algérie

Pourtant, les noms divins occupent une place privilégiée dans la réflexion théologique et exégétique et dans la piété musulmane, une place que l'on ne retrouve ni en christianisme ni en judaïsme et qui en fait un "trait caractéristique" (D. Gimaret) de l'Islam : à cet égard, le fait qu'un chapitre spécial leur soit consacré dans les traités (2) ainsi que l'abondance des ouvrages consacrés exclusivement à cette question ou qui en parlent (3) montre bien son importance. D'autre part, comme le note très justement D. Gimaret, l'étude des noms divins a, pour le non-musulman, l'intérêt "de représenter, peut-être, la meilleure voie d'approche pour une intelligence, en profondeur, de la religion islamique. L'Islam est fondamentalement théocentrique ; son credo est l'affirmation du Dieu unique, révélé à Muhammad. La question essentielle, dès lors, est de savoir qui est ce Dieu de Muhammad ; et cela, ce sont Ses "noms" qui peuvent le mieux nous le dire, les qualificatifs que les musulmans Lui appliquent, et la façon dont ils les comprennent."(4)

Cependant, D. Gimaret précise aussi que trois types d'approche sont possibles en ce qui concerne les noms divins eux-mêmes : "l'une purement lexicographique, intéressée à la seule signification des noms, à leur étymologie ; une seconde, théologique, visant à l'explication des noms divins et à leur justification dans le cadre d'une théorie générale des set Allah ; une troisième enfin, qu'on peut appeler "spirituelle", celle essentiellement des adeptes de tasawwuf"(5). Nous nous intéresserons surtout à la seconde, mais dans une perspective un peu particulière. Cette courte étude voudrait en effet faire sentir comment les noms divins, à travers les débats philosophiques, exégétiques ou théologiques qu'ils ont suscités, constituent finalement un excellent révélateur de tendances profondes de la théologie musulmane ; comment ils constituent aussi une très belle affirmation de la transcendance divine, au-delà de ces querelles d'écoles. Ainsi espérons-nous montrer comment les "beaux noms de Dieu" sont autant de perles théologiques que l'on peut égrainer dans une prière indéfiniment reprise parce qu'ils sont inépuisables.

1 - LES 99 PLUS BEAUX NOMS DE DIEU.

"Les plus beaux noms appartiennent à Dieu ! Invoquez-le par ces noms" (Cor. 7, 18). Cette injonction jointe à un hadith célèbre que nous allons voir - résume bien la double démarche qu'appelait la révélation des noms divins contenus dans le Coran : à la fois une

démarche et d'interprétation basée sur l'exégèse du texte sacré (tafsîr) et sur la tradition (hadîths), et une démarche de vénération par la pénétration et la méditation priante de ces noms. C'est ce qui explique l'établissement de listes de noms "traditionnels", et l'usage du chapelet à 99 grains (subha, tasbîh, misbaha de la racine sa bbaha, louer) où chaque grain représente un nom divin.

1 -1 Le hadîth de Abû Hurayra et les listes en présence.

En effet, selon un hadîth unanimement considéré comme authentique et que la tradition (sunnite (6)) fait remonter à Abû Hurayra, compagnon du prophète "Dieu a quatre-vingt-dix-neuf noms - cent moins un -, et quiconque les garde en mémoire (?) entrera au Paradis" (7). En ajoutant un point d'interrogation à la traduction qu'il propose pour alisil-hâ. (garde en mémoire), D. Gimaret suggère les difficultés d'interprétation de ce mot rencontrées par les grammairiens et théologiens Musulmans eux-mêmes, d'autant plus qu'une variante du hadith lit hafiza-hâ d'ahsez-hâ : au premier sens énumérer, il faudrait joindre ou préférer les sens de connaître et comprendre, ou encore de croire. D'après Râzî (11491209), un troisième sens consisterait à "rechercher" et "réunir" ces noms divins contenus dans le Coran et la Sunna (8). Si l'on tient compte de ces différents sens, ce hadîth, loin de se réduire à une invitation facile et quelque peu instrumentale de gagner le paradis, oriente plutôt vers une intelligence priante de la foi au Dieu unique en comprenant de plus en plus la signification profonde de ces noms.

Mais alors, pourquoi ce chiffre de 99 ? Là aussi, les raisons avancées varient suivant les commentateurs. Pour ne donner que l'exemple de Retzî, celui-ci explique qu'il y a là trois possibilités : ce chiffre est l'expression d'une sagesse qui nous dépasse ; ou bien Dieu veut montrer par là que les noms divins procèdent non du raisonnement, mais de la révélation ; ou encore ce chiffre impair est supérieur au pair, ce qui fait référence à une addition présente dans certaines variantes de ce hadith : "il (Dieu) est impair (c'est-à-dire un, indivisible), et il aime l'impair" (9). Ce chiffre de 99 pose aussi indirectement la question du "Nom Suprême" : certains commentateurs, comme Baghdâdî (m. 1037), pensent qu'il s'agit justement d'un centième nom que Dieu tiendrait caché, alors que d'autres pensent qu'il s'agit d'un nom divin connu comme Allah ou al-Hayy al Qayyûm (le Vivant le Subsistant) (10). Quoi qu'il en soit, "il faut noter qu'en Islam cette croyance à un Nom suprême de Dieu n'est pas unanimement admise" (11).

Il est certain que ce nombre n'épuise pas l'ensemble des "beaux noms" rapportés ou contenus par le texte sacré ou la tradition (12), ce qui explique aussi les divergences entre les différentes listes traditionnelles". En effet, à côté de la version "courte" du hadîth de Abû Hurayra (attestée par Bukhârî - m. 870 - et Muslim - m. 875 -), existe une "version longue" du même hadîth comprenant une liste de 99 noms. Or, cette liste varie suivant les rapporteurs, si bien qu'il faut distinguer trois autres "listes traditionnelles" (13), en plus de la liste qui est de loin la plus connue et que l'usage a définitivement consacrée (y compris en islam shî'ite), celle rapportée par Walîd b. Muslim ad-Dimashqî (mort en 195/810) (13). Cette liste commence ainsi : *huwa llahu lldhî la ilâha illa huwa ar-rahmân arrahîm...* et poursuit en énumérant dans le même ordre la série des 11 noms divins mentionnés en Cor 59, 23-24 (*al-malik al-quddûs as-sakîm...*) (14). De fait, la liste de Walîd - comme les autres "listes traditionnelles" est essentiellement dépendante du Coran : seuls 14 noms n'ont pas de correspondant coranique, même lointain, et doivent alors leur origine au hadîth. Quant aux différences entre les quatre listes, elles sont particulièrement nombreuses en ce qui concerne les qualificatifs retenus - puisque seuls une cinquantaine de noms leurs sont communs - et "difficilement explicables" (D. Gimaret), comme sont difficilement explicables les choix faits par chaque liste en ce qui concerne l'ordre et le regroupement de ces qualificatifs : "Version multiples et disparates, arbitraires dans le choix des qualificatifs, désordre de leur énumération : toutes ces remarques ne sont pas neuves, elles ont été faites depuis longtemps, en conduisant évidemment à mettre en doute l'authenticité des listes en question en tant que hadîths prophétiques". Cependant, conclut D. Gimaret, "que ces prétendues listes de 99 noms divins attribuées au Prophète soient inauthentiques, historiquement parlant, n'implique naturellement pas qu'elles soient fausses quant à leur contenu !"

C'est précisément la question du contenu de ces listes que nous allons examiner maintenant avant d'aborder la question de l'origine et de la légitimité de l'usage des noms divins.

1-2 Les différents thèmes

Dans la seconde partie de son ouvrage sur les noms divins, D. Gimaret regroupe quelque 200 noms sous 18 thèmes principaux, constituant chacun un chapitre. Il précise que sont pris en compte "non seulement les noms et qualificatifs attestés dans le Coran et les diverses traditions, mais aussi ceux relevant du

langage technique des théologiens : ceux que l'on admet et aussi ceux que l'on récuse" (17). Il peut être intéressant de voir l'importance relative des champs sémantiques de chaque thème (en dehors du nom Allâh) : Parfait / créateur : 24 noms

Omniscient : 20 noms

Bienfaisant : 17 noms

Maître des destinées : 16 noms

Eternel / Tout-puissant : 14 noms Généreux : 13 noms

Juste : 11 noms

Souverain / Indulgent : 10 noms

Existant : 9 noms

Sûr : 7 noms

Guide : 5 noms

Unique : 4 noms

Vivant / ami des croyants : 1 nom

Il faut noter pourtant que ce ne sont pas forcément les thèmes les plus représentés qui sont les plus importants : ainsi, le thème de l'unicité de Dieu, plus facile à définir que le thème de la perfection divine, n'en est pas moins important comme attribut divin. D'autre part, il faut noter que tous les noms divins ne sont pas représentés sous ces différents thèmes (18) : ainsi le nom *mutakallim* ne s'y trouve pas plus que le nom *qâ'il* ou le nom *amîr* par exemple, alors qu'ils réfèrent à l'attribut "essentiel" de la parole. Ainsi, on voit bien la difficulté de prendre en compte tous les types de noms divins et leurs significations, comme de choisir un système de classement.

Quelle conception de Dieu apparaît à travers ces différents noms divins ? Voici ce qu'en dit un théologien musulman contemporain après les avoir présentés et expliqués : "A la lumière des noms ci-dessus traduits, Dieu apparaît, certes infini, universel, omnipotent, éternel libre et personnel, mais Son rôle est de décider et d'ordonner (Amir). Il n'a besoin ni de travailler, ni de chômer. Quand il crée, il suffit qu'il dise : 'Sois' et la chose est" (19). Aussi, il semble bien que ce soit la toute-puissance créative de Dieu et sa transcendance par rapport aux créatures qui prédomine. Cette conception est confortée par le fait que les paradigmes grammaticaux utilisés pour ces noms divins sont pour une bonne part des intensifs du type *fa'il*, *fa'âl*, *fa'û*... (conune *qayyûm*, *quddûs*, *qadîm*, *rahîm*, *jabbâr*...) qui, de fait, ne s'applique qu'à Dieu (20).

Un bon exemple nous en est donné par un commentaire de Ghazali sur le beau nom *quddûs* : "Al-Quddûs (le Saint) est celui qui échappe à toute attribution de qualités que les sens

perçoivent, que l'imaginaire se représente, que la conjecture devance, que la conscience pressent ou que la réflexion détermine. Je ne dis pas qu'il doive échapper aux défauts et aux imperfections : parler ainsi (à propos de Dieu) relèverait d'un manque d'éducation (...) Je dis donc qu'est Saint (Quelldûs) celui qui échappe à tous les attributs de la perfection telle que la majorité des hommes entendent la définir" (21). De la même façon, H. Boubakeur résume la conception de Dieu selon l'Islam en ces termes : "en son essence (dhilt) mystérieuse, ineffable, inaccessible à la raison, comme en Ses sublimes attributs (as-sit-l-ûlâ), Dieu échappe à toute conception élaborée par l'homme" (22).

2 -LES QUESTIONS THEOLOGIQUES ET EXEGETIQUES.

Parmi les questions exégétiques et théologiques posées par les noms divins, celle de leur origine occupe une place centrale à plus d'un titre. En effet, d'une part, comme le fait très justement remarquer M. Borrmans, même "si, pour les musulmans, tous ces Beaux Noms divins sont directement révélés par Dieu et n'ont qu'une origine purement arabe, il est évident, pour qui s'interroge sur les sources coraniques, que certains d'entre eux appartenaient déjà au vocabulaire religieux sud-arabique" (23). D'autre part, dans l'optique de la théologie musulmane cette fois, les débats théologiques concernant les noms divins se sont cristallisés notamment autour de la question de l'origine révélée de ces noms et attributs: or ce débat illustre bien, nous semble-t-il, différentes tendances d'école de l'i/m al-tawhîd. Aussi, après une brève présentation du premier point, nous essayerons de voir quelles furent ces différentes tendances pour le sujet qui nous intéresse et comment une "solution moyenne"(L. Gardet) fut trouvée.

2 -1 Les noms divins dans leur environnement arabe.

Dans son étude sur l'environnement arabe de l'Islam, Y. Moubarac remarque qu'une soixantaine de noms, titres ou attributs divins de l'Arabie du sud pré-islamique trouvent leur correspondance directe dans le Coran tandis que "près d'une quarantaine d'autres présentent des correspondances par le fait de racines différentes, mais dont le sens est analogue" (24). C'est dire combien le Coran n'a pas fait table rase du fonds arabe reflétant les croyances et traditions

religieuses de l'Arabie pré-islamique; mais tout en intégrant certaines de ces données linguistiques antérieures, l'Islam les a purifiées dans le sens d'un monothéisme strict. C'est ainsi que "le Coran a cristallisé autour du seul nom d'Allah la diversité des noms rapportés à la divinité dans l'Arabie ancienne" (25). C'est pourquoi les différences entre les attributs coraniques et les attributs sudsémitiques révèlent aussi l'originalité profonde du Coran : en écartant tous les noms divins propres - à l'exception d'At/ah et de Rahmân - ou en les "laïcisant" (Y. Moubarac), c'est-à-dire en leur enlevant leur élément divin, le message coranique s'affirme résolument monothéiste et universaliste et refuse donc toute expression trop anthropomorphique de la divinité où les relations entre Dieu et l'homme seraient conçues en termes de parenté ou de trop grande intimité, sans doute en réaction contre l'image idolâtrique d'un Dieu tribal et contre toute tendance "associationniste". "C'est ce qui expliquerait finalement la prédominance des attributs de la puissance dans le Coran sur ceux de la bienveillance" (26). C'est sans doute ce qui explique aussi l'insistance de la révélation coranique sur l'absolue transcendance de Dieu d'une part (Cf. Cor 72, 26) et sur son unicité radicale (et donc insondable) d'autre part (la ilâh illâ Allâh) ; Cf. Cor 20, 14 ; 21, 25...)

2 -2. Les débats sur l'origine des noms divins.

Mais cette conception de la toute-puissance de Dieu et de sa transcendance va être également la cause de nombreux débats sur l'origine et la légitimité des noms divins par les théologiens musulmans. En effet, comme l'explique très bien R. Caspar, "si le Dieu transcendant est radicalement différent de la créature, le langage créé peut-il exprimer sans le trahir ? Appliquer à Dieu des mots et des concepts empruntés au monde créé, ne serait-ce pas 'assimiler'(tashbîh) Dieu à la créature ?" (27). Dès lors, le problème posé est de savoir si l'on peut nommer Dieu et quel est le rapport qui existe entre ces noms divins et Dieu lui-même. Mais ce problème en rappelle presque inévitablement un autre, plus large, celui de la relation qui existe entre le langage et la connaissance et donc aussi celui de la relation entre la parole de Dieu et sa "révélation". Mais alors que la théologie chrétienne résolut ce problème - fondamental pour toute théologie - en prenant comme point de départ la connaissance de Dieu à partir d'un mystère de l'Incarnation et en ayant recours à la souple notion d'analogie, le kalâm portera surtout sa réflexion sur des problèmes de science du langage et de grammaire, sans doute à cause du statut particulier du texte coranique révélé comme

expression de la parole divine "en langue arabe claire". Suivant la façon dont ces problèmes furent abordés et en particulier suivant la conception du rapport existant entre parole divine et langage humain, du rôle donné à la raison humaine et au raisonnement analogique, les réponses sur l'origine et la "pertinence" (D. Gimaret) des noms divins varièrent sensiblement.

a) Les thèses en présence.

Fondamentalement, on peut dire que nous avons deux positions en présence (28). D'un côté, une thèse dite du givâs. C'est-à-dire du raisonnement analogique, suivant laquelle tout attribut qui "convient" à Dieu lui est applicable, même s'il ne se trouve pas dans le Coran ou la Sunna : "les mu'tazilites et les Karrâmiyya, écrit Râzi, ont pour doctrine que quand la raison montre que le sens d'un terme donné convient à Dieu, il est licite de Lui appliquer ce terme, qu'il soit ou non attesté par la révélation (sawâ'an warada t-tawqîfu bigi-hi aw-lam yarid). C'était aussi, parmi nos compagnons, la thèse du qadî Abû Bakr al-Bâqillânî (29). Pourtant, en pratique, on s'aperçoit que la majorité des noms divins retenus se trouve dans le Coran, dont les partisans du qiyâs ont de fait largement tenu compte.

L'autre thèse, la thèse du tawqîf, consiste à n'appliquer à Dieu que les noms qu'il s'est donnés lui-même, qu'il a fait connaître par son instruction (tawqîf) (30). C'est la thèse des traditionnistes et des Ash'arites stricts :

"Les noms (à appliquer à Dieu) ne dépendent pas de notre (libre vouloir) ; nous ne saurions Lui donner un nom qu'il ne se soit pas Lui-même donné, ou que ne Lui ait pas donné son Envoyé, ou qui n'ait pas été unanimement admis par les musulmans" (31). Ainsi, conclut D. Gimaret, "la démarche est ici exactement à l'inverse de la précédente. Ce n'est pas la signification du mot qui est déterminante, mais le fait d'être attesté ou non par la révélation divine. Même si, pour le sens, un qualificatif convient à Dieu, on le récusera s'il n'est pas formellement autorisé par elle. Ceci est très net chez Ash'arî" (32). Deux remarques s'imposent ici : d'une part, le tawqîf tel qu'il est présenté par Ash'arî, ne veut pas dire pour autant que ces noms révélés ne soient pas explicables ni qu'ils ne doivent pas - comme tout le donné révélé - faire l'objet d'études exégétiques et philosophiques (tafsîr). D'autre part, le fait d'avoir recours à l'ijmâ'(consensus communautaire) peut justifier la liceité de toute une série de noms divins, et Ash'arî s'en servit à propos de noms de sens d'ailleurs très général (comme ma'lûm,

b) L'élaboration d'une solution "moyenne".

Cependant, la thèse du tawqîf subit des aménagements qui la rapprochèrent de la thèse du qiyâs de façon significative. Ainsi, en préconisant la suspension de jugement (tawaqquf) comme seule attitude correcte face au problème des noms et attributs, Al-Juwaynî (m. 1085) prit une position sensiblement différente de celle de son lointain maître Ash'arî : "Tout terme dont le sens convient à Dieu, si la Loi l'interdit, nous l'interdisons ; si elle ne formule à son égard ni autorisation, ni interdiction, nous ne prenons pas parti" (33).

Quant à Ghazâlî (m. 1111), il partit de la distinction entre nom (ism) et qualificatifs (awsf) pour montrer que ces derniers (et ceux-là seulement) sont attribuables à Dieu par la raison humaine. Cependant, pour lui, seul Allâh est le nom (ism) propre de Dieu ; les autres "noms de Dieu" sont en réalité des qualificatifs (awsâf) qu'il est licite d'appliquer à Dieu dès lors qu'ils sont véridiques. Ainsi, alors que dans son

Maqṣad Ghazâlî ne commente que les noms de la liste de Wâlid, il en signale d'autres qui ne se rattachent pas au Coran ni à la Sunna tels que murîd, mutakallim, mawjûd, shay', dhât,... ou encore al-mûjîd, al-muzhir, al-mukhfi, al-mu'îd,... "Tout cela, dit Ghazâlî, peut se dire, même si aucune tradition n'en fait état (kullu dhâlika yajûzu itleiqu-hu wa-lam yarid fi-hî tawqîfun)" (34).

Cependant, il semble que ce soit la solution "moyenne" d'Al-Bâqillânî (m. 1013) qui se voit imposée. Nous avons vu plus haut comment Râzî le considérait comme un partisan du qiyâs, ce qui peut surprendre pour un Ash'arite aussi convaincu. Mais c'est peut-être ce qui explique qu'il ait pu élaborer la thèse suivante, selon L. Gardet : "si le texte ou la tradition donne à Dieu un attribut, ou nous dit un acte de Dieu (mais en ces cas seulement), on peut, 'selon les lois du langage', le désigner par le Nom correspondant, quand bien même les textes ne le 'détermineraient' pas. Et l'on doit écarter les noms, précisément non-scripturaires, qui évoqueraient quelque notion incompatible avec l'absolue perfection divine ... Selon cette thèse, devenue courante, les Noms doivent donc ou être scripturaires, ou du moins avoir une source scripturaire" (35). C'est sans doute ainsi que les listes "traditionnelles" se sont peu à peu imposées comme "quasi canoniques" (D. Gimaret) aux yeux de la communauté et des théologiens musulmans.

2. 3- Les autres questions théologiques.

a) Noms et attributs et leur catégorisation.

En définitive, on peut se demander si le fond de la question sur l'origine des noms divins ne revient pas à distinguer entre les "noms" (asmâ') de Dieu proprement dit d'une part et ses "attributs" (sifât) d'autre part, les premiers ayant préséance et une plus grande valeur au regard de la théologie musulmane parce qu'ils ont une origine coranique ou traditionnelle largement attestée ; et, de fait, c'est surtout à propos des derniers que les problèmes se posèrent. Une difficulté supplémentaire vient du fait que "sous le terme de sifât, les théologiens ne comprennent pas toujours la même chose, loin de là. Le sens varie selon le contexte, selon les époques, selon les écoles" (36). Ainsi, en suivant l'emploi grammatical de ce mot qui en fait une variété du "nom" (ism), les mu'tazilites, à la suite de Jubbâ'î (m. 933), utilisèrent le terme set comme pratiquement équivalent à asmâ' pour désigner les "qualificatifs" de Dieu. Par ailleurs, les sifât ne sont pour eux "rien d'autre que des mots, des 'paroles'" (37) en tant qu'ils représentent ce que nous disons de Dieu ; ils sont par conséquent contingents. Il en va tout autrement pour Ash'arî et pour l'ensemble des théologiens sunnites : "pour ceux-ci, ce ne sont plus les qualificatifs donnés à Dieu (tels que qâdir, 'âlim, hayy, etc.) qu'il faut entendre par là, mais les substantifs correspondants (qudra, 'ilm, hayat) ; et d'autre part, ces sifât ne doivent pas être comprises comme de simples mots... mais comme les entités même que ces termes désignent" (38). En conséquence, ces ma'ânî sont conjointes à l'essence divine et éternelles comme elle sans pour autant se confondre avec elle (39).

Nous reviendrons un peu plus bas sur cette question longtemps débattue du rapport entre le nom et le nommé. Pour le moment, nous nous contenterons de classer sommairement les différents types d'attributs tels qu'ils sont présentés par L. Gardet à partir surtout de Djuwaynî (m. 1085), qui adopte une distinction largement répandue (40) :

1/ attribut de l'essence (sifât al-dhât) : wujûd, l'existence, indistincte de l'essence de Dieu.

2/ attributs "essentiels" (dhâtî ou nafsî), parfois distingués en a) attributs "négatifs", qui soulignent la transcendance divine et sa dissemblance par rapport aux créatures (qidam, baqâ', al-mukhâlafa li-l-hawetclith), et b)

attributs ma'ânî, "qui ajoutent un concept à l'essence" (qudra, irâda, 'ilm, kaletm...).

3/ attributs de "qualification" (ma'nawiyya), qui sont les attributs ma'ânî pris verbalement : puissant, voulant, sachant, ...

4/ attributs d'action (sifât al-af'el), qui désignent ce que Dieu peut faire ou ne peut pas faire (khalq, qadar et cimier!, ruy'at Allah...).

Il faut souligner que tous les attributs n'ont pas la même importance relative comme ils n'ont pas non plus le même ordre et la même hiérarchie suivant les écoles théologiques et les périodes historiques. Ainsi, "il est clair que, pour Ash'arî, les sifât par excellence, ce sont les set adh-dhât" (41) ; sans doute pourrait-on en dire autant pour les théologiens de toutes les écoles. Cependant, ceux-ci divergent quant au sens restrictif ou large qu'il faut donner à la notion d'attribut essentiel" et au caractère "éternel" de ces mêmes attributs. Pour Ash'arî ceux-ci se limitent à huit attributs "entitatifs" (D. Gimaret) et éternels (vie, science, puissance, volonté, ouïe, vue, parole, durée) (42), alors que Juwaynî, héritier d'une théologie plus développée, a une conception plus large des sifât. De même, "les ash'arites et les mâturîdites sont d'accord pour entendre les attributs ma'ânî comme éternels, même si leur objet est contingent ; contre les mu'tazilites qui affirmaient, par exemple (école de Basra), que Dieu a, des actes humains libres, une science 'contingente', commencée. Par contre, ash'arites et mâturîdites divergeront sur le caractère 'éternel' ou 'commencé' des attributs d'action : éternels en général pour les mâturîdites" (43).

Il faut également noter que deux attributs furent particulièrement controversés, l'attribut de la parole et l'attribut de la "visibilité" de Dieu (c'est-à-dire de l'acte par lequel Dieu peut être vu, bi-l-absar). C'est surtout à propos du premier que les débats furent passionnés dans la mesure où cet attribut divin "traditionnel" (sam'î) par lequel Dieu s'est manifesté aux hommes, impliquait la question de la nature même de cette manifestation et donc de la révélation coranique. Après des querelles parfois sanglantes entre mu'tazilites et hanbalites à propos de la "création" du Coran, l'école Ash'arite "moderne" (après Juwaynî) affirma le caractère "incrée" du Coran comme parole essentielle (nafsî) de Dieu tandis que le livre lui-même et sa récitation constituent son expression "crée" (44).

b) La relation du nom et du nommé.

C'est sans doute le même genre de controverse sur le caractère "créé" ou "incréé" des noms divins qui fut à l'origine du débat sur le rapport entre ces noms et Dieu lui-même, ou, si l'on veut, du rapport entre les attributs et l'essence divine (45). Derrière cette question on retrouve en effet d'une part le problème de la transcendance et de la toute-puissance de Dieu auquel on ne peut "prêter" aucun nom : "Là, (entre autres) serait la différence entre le vrai Dieu et les idoles des païens : Ses noms à Lui sont incréés, alors qu'elles tiennent précisément leurs noms de ceux qui les adorent, comme l'atteste à trois reprises le Coran : in hiya illâ asmee un sammaytumû-hâ antum wa âbâ'u-kum (53, 23 ; Cf. 7, 71 et 12, 40) ('Aqâ'id 364, 15-24)" (46). Mais, d'autre part, on retrouve aussi le problème de l'identité de Dieu avec ses noms : s'agit-il d'une identité ontologique, c'est-à-dire aussi étrange que cela puisse paraître -telle que le nom se confond avec ce qu'il nomme ? (47). Ou bien s'agit-il d'une simple identité de désignation, c'est-à-dire telle que c'est bien Dieu - et lui seul qui est signifié par chacun de ses noms ? Là encore, dit Dârimî (m. 869), "c'est la même chose que de dire : 'j'adore Dieu' et 'j'adore ar-Rahmân' ou 'ar-Rahim'... Quel que soit celui de ses noms dont tu l'invoques, c'est Dieu même que tu invoques" (48).

Ash'arî nous a laissé dans ses Maqâlât une intéressante synthèse des diverses positions sur cette question difficile, l'une des plus débattue par les théologiens. Nous nous contenterons quant à nous de cette citation d'Ash'arî, en signalant seulement que la seconde thèse deviendra la thèse classique des Ash'arites et, après eux, de l'Islam "orthodoxe":

"Les théologiens divergent sur la question de savoir si le nom du Créateur est identique au Créateur ou autre que Lui. Quatre thèses sont en présence. Les uns disent : Ses noms sont identiques à Lui (asmee u-hu hiya huwa) ; telle est la doctrine de la plupart des ashâb alh,adî. D'autres, disciples d'Ibn Kullâb, disent : les noms du Créateur ne sont ni identiques à Lui ni autres que Lui. D'autres encore, également disciples d'Ibn kullâb, disent : les noms du Créateur, on ne doit pas dire (lâ yuqâlu) qu'ils sont identiques au Créateur, on ne doit pas non plus dire qu'ils sont autres que Lui ; (...) D'autres enfin disent que les noms du créateur sont autres que Lui, et de même Ses attributs ; cela, c'est la thèse des mu'tazilites, des khâridjites, ainsi que d'un grand nombre de murclji'ites et de zaydites" (49).

CONCLUSION

Cette dernière citation suffit à montrer la complexité des débats qui ont animé les théologiens musulmans sur la question des

noms divins pendant les premiers siècles de l'Islam et comment certaines positions ont pu être aux antipodes l'une de l'autre. L'une des difficultés vient de ce que les traditionnelles oppositions d'écoles ne se retrouvent pas forcément partout. Ainsi, sur la question de l'origine des noms, D. Gimaret fait remarquer que "contrairement à ce qu'on pourrait croire, le débat ne se situe pas entre mu'tazilites partisans du qiyâs et sunnites (ash'arites, essentiellement) partisans du tawqîf' mais qu'il faut distinguer de façon plus fine entre théologiens (50). Une autre difficulté vient du caractère parfois instable ou vague du vocabulaire théologique employé par les différents auteurs. Là encore, D. Gimaret a bien montré comment le terme sifa par exemple pouvait recouvrir un sens différent d'une école ou d'un théologien à l'autre, quand ce n'est pas le cas dans les différentes oeuvres d'un même théologien ! (51). L. Gardet explique ces contradictions à propos du problème du rapport entre l'essence divine et ses attributs en disant que ce problème théologique, difficile en soi, était "servi par un instrument philosophique qui allait se cherchant et progressant, mais non parfois sans hésitation" (52).

Pourtant, au delà de ces possibles confusions et ambiguïtés - ou peut-être précisément à cause d'elles - une approche théologique des noms divins apparaît extrêmement riche et révélatrice de certaines tendances profondes de l'approche musulmane du mystère de Dieu. Nous voudrions en souligner trois dans cette conclusion, tout en essayant de montrer comment elles peuvent ouvrir sur d'autres questions et d'autres perspectives...

1/ La question fondamentale que soulève, à notre avis, les beaux noms divins est celle de la connaissance d'un Dieu que l'on considère radicalement autre et transcendant ; ainsi, les beaux noms de Dieu ne nous disent-ils que quelque chose du rapport du créateur avec sa créature ou bien nous disent-ils aussi quelques chose de ce que Dieu est en lui-même (problème du rapport entre l'essence de Dieu et ses attributs) ? En somme, la question fondamentale de toute théologie, à savoir celle de sa validité et de son adéquation comme réflexion et langage humain sur Dieu, s'est posée de façon particulièrement aiguë en kalâm étant donnée cette conception de la transcendance et de "l'impénétrabilité" de Dieu (Cf. Cor. 112).

2/ C'est pourquoi cette question de validité s'est très souvent réduite à une question de licéité à un niveau purement formel de langage dès lors que furent admises comme seules "valides" les sources "traditionnelles" (Coran, hadiths). Il s'agit dès

lors moins de savoir ce que veut dire tel ou tel nom ou attribut lorsqu'on l'applique à Dieu que de justifier son origine et son utilisation en prenant soin de le démarquer de toute "analogie" humaine ou créée. D'où, bien souvent, le caractère à la fois apophatique et apologétique des argumentations des théologiens musulmans ; d'où aussi une insistance sur la grammaire et la philologie aux dépens d'une réflexion utilisant des catégories philosophiques plus élaborées (comme la notion d'analogie) ; d'où encore une tension entre le désir de montrer le caractère "raisonnable" de la foi en Dieu à l'aide de "preuves" et d'arguments rationnels (à l'encontre d'un pur rationalisme).

3/ Cette démarche s'explique sans doute en bonne partie, pensons-nous, par le "statut" du texte du Coran : "Le Qur'ân n'est pas un développement théologique concernant l'existence de Dieu, Sa nature et Ses attributs. La foi musulmane considéra toujours le texte coranique comme la Parole de Dieu manifestée aux hommes, et où Dieu dit de lui-même ce qu'il veut. Dieu est 'le Bienfaiteur qui enseigne la Prédication'(LV, 1-2) ; et celle-ci s'adresse aux 'pieux qui croient au Mystère (qhayb)'(II, 2-3). Dieu reste le mystérieux, l'inaccessible (XLII, 50-51). Il est affirmé en Ses perfections transcendantes et en Son agir concernant le monde ; et chaque acte du Très Haut (af ellubu ta'&à) est la redite du mystère inscrutable, car 'les regards ne sauraient l'atteindre alors qu'Il peut atteindre les regards'(VI, 103)" (53). Or, ceci peut se dire tout particulièrement des beaux noms de Dieu.

Les approches "théologique" et "lexicographique" ne sont pas les seules approches des noms divins, comme nous l'avons mentionné en introduction. La troisième voie, l'approche "spirituelle", est peut-être la plus féconde et la plus simple, en ce sens qu'elle est à la portée de tous grâce à la méditation répétée et priante des 99 noms et que cette méditation peut mener très loin sur le chemin de la découverte de Dieu, comme en témoignent les mystiques musulmans. C'est aussi sur une note spirituelle que nous voudrions terminer en citant deux textes chrétiens qui nous semble très proches, à leur manière, de cette façon d'aborder le mystère de Dieu :

O Toi l'au-delà de tout, n'est-ce pas là tout ce qu'on peut chanter de toi ?

Quelle hymne Te dira le langage ?

Aucun mot ne t'exprime

A quoi l'esprit s'attachera-t-il ?

Tu dépasses toute intelligence,

Seul, Tu es indicible

car tout ce qui se dit est sorti de toi Seul, Tu es inconnaissable,

car tout ce qui se pense est sorti de toi Tous les êtres, ceux qui parlent et ceux qui sont muets Te proclament Tous les êtres,

ceux qui pensent et ceux qui n'ont point la pensée Te rendent hommage

Le désir universel,

l'universel gémissent tend vers Toi, Tout ce qui est Te prie,

et vers Toi tout être qui pense ton univers fait monter un hymne de silence,

Tout *ce* qui demeure demeure par toi Par Toi subsiste l'universel mouvement De tous les êtres Tu es la fin;

Tu es tout être et tu n'en es aucun Tu n'est pas un seul être,

Tu n'es pas leur ensemble

Tu as tous les noms,

et comment Te nommerai-je

Toi le seul qu'on ne peut nommer ? Quel esprit céleste pourra pénétrer les nuées qui couvrent le ciel même ? Prends pitié, O Toi l'au-delà de tout N'est-ce pas là tout ce qu'on peut chanter de Toi ?

St. Grégoire de Nazianze

Tu es saint, Seigneur Dieu, toi seul fais des merveilles, Tu es fort,

Tu es grand,

Tu es très haut,

Tu es roi tout-puissant, ô Père Saint,

Roi du ciel et de la terre,

Tu es trine et un, Seigneur Dieu, Tu es le bien, tout le bien,

le souverain bien,

Le Seigneur Dieu vivant et vrai, Tu es charité, amour,

Tu es sagesse,

Tu es humilité,

Tu es patience,

Tu es assurance,

Tu es quiétude,

Tu es joie et liesse,

Tu es justice et tempérance,

Tu es toute richesse et notre suffisance,

Tu es beauté, Tu es calme, Tu es notre protecteur,

Tu es gardien et défenseur, Tu es force,

Tu es rafraîchissement, Tu es notre espérance,

Tu es notre foi,

Tu es notre grande douceur, Tu es notre vie éternelle, grand et admirable Seigneur, Dieu Tout-Puissant,

miséricordieux Sauveur.

St. François d'Assise (54)

NOTES

- (1) IBN KHALDUN, Muqaddima, ed. du Caire, p. 321, trad. Slane T.III, p. 40 ; cité in GARDET /

- ANAWATI, Introduction à la théologie musulmane, Paris 1948, p. 309. Cf. aussi la définition de BAYJORI Ibrahim (1783-1861) : le kalâm est "la science qui permet d'établir solidement les croyances religieuses, science acquise à partir des preuves certaines des croyances" in Hâshiyat Jawharat al-tawhîd, ed. du Caire 1934 ; cité dans GARDET / ANAWATI, Introduction à la théologie musulmane, Paris 1948, p. 311.
- (2) cf. L. GARDET, "Al-Asmâ'alHusnâ", in Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle Edition, Paris 1960, T. 1, p. 735.
 - (3) cf. L. GIMARET, Les Noms divins en Islam, Paris 1988, pp. 16-35.
 - (4) D. GIMARET, op. cit., p. 9.
 - (5) D. GIMARET, id., p. 15.
 - (6) La tradition shilte, quant à elle, fait remonter ce hadîth à 'Ali ; cf. D. Gimaret, id., p. 51.
 - (7) Traduction donnée par D. Gimaret, id., p. 51. Bukhârî (shurût 18 et tawhîd 12) lit : inna tis'ata wa- tis'îna sman mfatan illa wâhidan man ahsâ-hâ dalchala l-jannata.
 - (8) cf. D. Gimaret, id., p. 54-55.
 - (9) cf. D. Gimaret, id., pp. 52-54.
 - (10) cf. D. Gimaret, id., p.53 et surtout pp. 85-94. Cf. également G. C. ANAWATI, Le nom suprême de Dieu dans Atti del III congresso di Studi Arabi e Islamici, Ravello 1966, rééditée dans Etudes de philosophie musulmane, Paris, Vrin 1974, pp. 381-410.
 - (11) D. Gimaret, id., p. 86.
 - (12) Un hadîth (cité par C.G.Anawati, op.cit.) rapporte en effet que "Dieu a 4000 Noms dont 1000 sont connus de Lui seul, 1000 autres sont connus de Lui et des Anges, tandis que 1000 autres encore se trouvent dans la Torah, 300 dans 'évangile, 300 dans les Psaumes, 100 dans le Coran (dont 99 explicitement), alors que le reste demeure caché" ; cf. M. BORRMANS, Les musulmans et les beaux noms d'Allah, in La Vie Spirituelle mai juin 1988, p. 354.
 - (13) cf D. Gimaret, p. 55-56. Voici les trois autres listes "traditionnelles" : 1 / liste d'"Abd a/-Azîz b. al-Husayn (8ème s.), qui est considérée comme la plus "coranique" ; 2 / liste de Zuhayr b. Muhammad at-Tamîmî (m. 779) ; 3 / liste de Sulaymân b. Mihrân (al-A'mash) (m.765).
 - (14) Voir en ANNEXE pour la liste complète de Walîd.
 - (15) cf. D. Gimaret, p. 73-77. D. Gimaret fait ici la comparaison avec une Sème liste, qu'il appelle "liste de Sufyân" (m.811), qui, sans être "traditionnelle", fait exclusivement appel au Coran.
 - (16) D. Gimaret, id., pp. 65 et 67.
 - (17) D. Gimaret, id., p. 116.
 - (18) D. Gimaret ne présente pas moins de 275 noms dans l'index de son livre consacré aux noms divins.
 - (19) Hamza BOUBAKEUR, Traité moderne de Théologie islamique, Paris 1975, p. 62.
 - (20) Pour plus de détails, Cf. l'étude de Paola VISMARA, Ezercitazione di licenza PISAI 1987 sur Al-Maqsad alasnits... de Ghazâlî, pp. 43-46 et sa très intéressante présentation linguistique-grammaticale des noms divins.
 - (21) Cité in M. BORRMANS, op. cit., p. 356.
 - (22) Hamza Boumakeur, id., p. 53.
 - (23) M. BORRMANS, op. cit., p. 351.
 - (24) Y. MOUBARAC, Les noms titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphie sud-sémitique, et Les études d'épigraphie sud-sémitique et la naissance de 'Islam, in Pentalogie islamo-chrétienne, Beyrouth 1972-1973, vol.2, pp. 179-193 et pp. 195-277 ; ici, p. 259.
 - (25) Y. Moubarac, op. cit., p. 181.
 - (26) Y. Moubarac, id., p. 261.
 - (27) R. CASPAR, Cours de Théologie Musulmane, T. 2, Rome 1978, p. 30.
 - (28) Nous suivons ici de près la thèse et la présentation de D. Gimaret, tout en ayant conscience qu'elle ne recouvre pas complètement celles que nous avons pu consulter par ailleurs, comme celle de R. Caspar ou, dans une moindre mesure, celle de L. Gardet.
 - (29) Fakhr ad-dîn ar-Râzî, Lawâmi'al-bayyinât fi l-asmâ' wa-sssifett, 36,3-5, cité in D. Gimaret, id., 40.

- (30) cf. D. Gimaret, *id.*, pp. 37-38 et en particulier son argumentation pour une traduction de tawqif comme instruction plutôt que détermination / institution, en opposition à Gardet / Anawati.
- (31) Al-ASH'AR , Kiki)) al-Luma', 10, 7-8; cité in D. Gimaret, *id.*, p. 44.
- (32) D. Gimaret, *id.*, p. 43.
- (33) 'Abd al-Malik al-JUWAINI, Sharh al-Irshâd, 138a 3-4; cité in D. Gimaret, *id.*, p. 48.
- (34) *Al-GHAZALI* , Al-Masqad aiasnâ fi sharh ma'ânî asmâ'i llâh alhusnâ, 195, 17-19 ; cité in D. Gimaret, *id.*, p. 50.
- (35) L. Gardet, E.I. 2, T.1, p. 7356. Cf. également l'argumentation de Ghazâlî : "Dieu, en réalité, échappe totalement tant aux attributs de la perfection qu'à ceux de l'imperfection qu'ils (les hommes) peuvent affirmer ou nier de lui. Bien plus, il échappe à tout attribut que l'on vient de recevoir à partir des créatures et il est donc exempt (muqaddas) de ces genres d'attributs, ou de tout ce qui leur ressemble ou leur correspond. S'il n'avait eu l'autorisation d'y recourir et de lui en faire application, il ne serait nullement permis de les utiliser pour parler de lui" ; cité in M. Borrmans, *id.*, p. 356.
- (36) D. Gimaret, La doctrine d'alAsh'ari, Paris 1990, p. 235.
- (37) D. Gimaret, *op. cit.*, p. 236.
- (38) D. Gimaret, *id.*, p. 346.
- (39) D'où l'étrange formule propre aux Ash'arites : "les attributs ne sont ni l'essence divine ni autres que cette essence" ou "ni Dieu ni autres que Dieu" (id huwâ wa-lâ ghayru-hu) ; cité in R. Caspar, *id.*, p. 33 ; cf. aussi Shorter Encyclopedia of Islam Leiden 1953, p. 545, art. Sîfa.
- (40) Cf. L. Gardet, E.I. 2, T.1, p. 422-423, art. Allâh ; p. 32. Voir aussi l'Index des termes techniques situé à la fin de 'Introduction à la théologie musulmane de Gardet / Anawati, *op. cit.*, p. 489, sous le mot sîfa. R. Caspar donne une représentation un peu différente de ce classement dans son Cours... Voir aussi D. Gimaret, Les noms divins..., ch. VI, "le problème de l'ordre", pp. 95-115 pour différentes approches traditionnelles.
- (41) D. Gimaret, La doctrine..., p. 243.
- (42) Cf. D. Gimaret, *id.*, p. 243. D. Gimaret précise que Ash'arî "ajoute ces autres 'attributs' éternels dont l'existence ne nous est connue que par la révélation... et qui sont la main, la face, l'oeil de Dieu".
- (43) L. Gardet, E.I. 2, T. 1, art. Allâh, p. 423.
- (44) Cf. L. Gardet, *op. cit.*, p. 423.
- (45) Cf. D. Gimaret, La doctrine..., *id.*, pp. 348-349.
- (46) D. Gimaret réfère ici à Dârimî, in La doctrine..., p. 349.
- (47) Pour illustrer cette position D. Gimaret donne comme exemple le raisonnement de Pazdawî : "Ainsi Pazdawî estime que le simple fait de dire "nous avons vu Zayd", "j'ai frappé Dja'far" est une preuve que le nom est identique au nommé ! De même, dit-il, il nous est ordonné d'adorer Allâh ; c'est encore la preuve que le nom est identique au nommé, sinon ce serait admettre que nous devons adorer autre chose que Dieu seul !" ; in La doctrine..., *id.*, p. 350.
- (48) Cité in D. Gimaret, *op. cit.*, p. 350.
- (49) Maqâlat, 172, 4-11 ; cité in D. Gimaret, *id.*, p. 348.
- (50) D. Gimaret, Les noms divins..., p. 39.
- (51) Cf. D. Gimaret, La doctrine..., p. 234 et tout son chapitre IX sur les noms divins où il donne Ash'arî comme exemple.
- (52) L. Gardet, art. Allâh in E.I. 2, T. 1, p. 423.
- (53) L. Gardet, *art. cit.*, p. 418.
- (54) "O Toi l'au-delà de tout" in Sur les chemins de Dieu, Trad. H. de Lubac, Aubier, p. 14-15. "Tu es saint", in Florilège des mystiques franciscains, trad. I. Gobry. Ed. Franciscaines, 1959. Cité in Lectures pour chaque jour de l'année, T. 1, Prière du temps présent, Paris 1970, pp. 68-69.

BIBLIOGRAPHIE

a) Ouvrages et articles de base.

BOUBAKEUR Hamza, Traité moderne de théologie Islamique, Paris 1975, ch. III, "Dieu (Allâh)", pp. 53-62.

BORRMANS Maurice, 'Les musulmans et les Beaux Noms d'Allâh' in la Vie Spirituelle, mai juin 1988, pp. 349-361.

CASPAR Robert, Cours de théologie musulmane, Rome, PISAI 1978.

Comprendre, 1er mars 1962, "Les noms divins dans l'Islam".

GARDET Louis, art. "Allâh" et "AlAsmâ'al-Husnâ" in Encyclopédie de l'Islam, 2è ed., T.1, pp. 418-429 et pp. 735-739.

GIMARET Daniel, Les noms divins en Islam, Paris, Cerf 1988.

GIMARET Daniel, La doctrine d'Al-Ash'arî, Paris, Cerf 1990, ch.III, 2è partie, "attributs de Dieu : vues générales" et ch. IX, 3è partie, "Les noms divins", pp. 235-246 et pp. 345-365.

MOUBARAC Y., "L'environnement arabe de l'Islam" in Pentalogie Islamochrétienne, Beyrouth 1972-3, pp. 179-277.

b) Ouvrages et articles consultés.

CASPAR Robert, Traité de Théologie Musulmane, T. 1 : Histoire Rome, PISAI, 1986.

GARDET ANAWATI, Introduction à la Théologie Musulmane, Paris, Vrin 1948.

MASSON Denise, Essai d'interprétation du Coran inimitable, Beyrouth, Dar-el-Kitab 1980 (1967), Annexe I "Noms et attributs divins", pp. 875-889.

MASSON Denise, Monothéisme coranique et monothéisme biblique, Paris, Desclée de Brouwer 1976.

The Shorter Encyclopedia of Islam, New York / Leiden, E.J. Brill 1953.

VISMARA Paola, Esercitazione di licenza sur A l-Maqsad al-Asnet... de Ghazâlî, Roma, PISAI 1987.

ANNEXE

LISTE DES NOMS DIVINS D'APRES WALID b. MUSLIM

Les noms communs aux quatre listes traditionnelles ont été indiqués en MAJUSCULES.

Les noms ayant une origine coranique pouvant s'appliquer à Dieu sont indiqués en italiques.

Ces diverses possibilités peuvent naturellement se combiner. Il est à noter que les noms communs aux quatre listes sont tous coraniques.

ALLâH (Dieu)
ar-rahmâm (le Miséricordieux)
ar-rahim (le Compatissant)
5 AL-MALIK (le Roi)
al-quddûs (le Saint)
AS-SALIM (la Paix)
AL-MU MIN (le Croyant) AL-MUHAYMIN (le Vigilant)
AL-AZIZ (le Puissant)
10 AL-JABBâr (le Très Fort)
AL-MUTAKABBIR (le Superbe)
AL-KHALIQ (le Producteur)
AL-BARî (le Créateur)
AL-MUSAWWIR (l'Organisateur)
15 at-ghaffâr (le Pardonneur)
al-qahhar (le Dominateur)
AL-WAHHOB (le Donateur)
AR-RAZZâQ (le Dispensateur)
al-fattâh (le Victorieux)
20 AL-'ALIM (l'Omniscient)
al-qâbid (Qui referme)
al-bâsit (Qui dilate)
al-khâfid (1) (Qui abaisse)
ar-râfi' (Qui élève)
25 al-mu'izz (Qui donne honneur)
al-mudhill (Qui donne bassesse)
AS-SAMI' (l'Ecouteur)
AL-BASîR (le Voyant)
al-hakam (1) (le Juge)
30 al-'adl (1) (le Juste)
AL-LATIF (le Bienveillant)
AL-KHABîR (le Sagace)
AL-HALîM (le Longanime)
AL AZîM (l'Inaccessible) 35
AL-GHAFûR (le Très-Indulgent)

ASH-SHAKûR (le Très Reconnaissant)
AL ALî (le Haut)
al-kabîr (le Grand)
al-hafîz (le Gardien)
40 al-muqît (le Nourricier)
al-hasîb (le Calculateur)
al-jalîl (le Majestueux)
AL-KARîM (le Généreux)
al-raqîb (le Gardien jaloux)
45 al-mujîb (l'Agréant)
al-Wâsi' (l'Omniprésent)
al-halîm (le Sage)
AL-WADûD (le Très Aimant)
AL-MAJîD (le Glorieux)
50 AL-Ba'îTH (le Revivificateur)
ASH-SHAHîD (le Témoin)
AL-HAQQ (le Réel/la Vérité)
AL-WAKîL (le Gérant)
al-qawî (le Fort)
55 al-matîn (l'Inébranlable)
Al-walî (l'Ami/le Protecteur)
al-hamid (Digne de louange)
al-muhsî (le Dénombrant)
al-mubdi' (l'Innovateur)
60 al-mu'id (Qui Ressuscite)
al-muhyî (le Créateur de la vie)
al-mumît (le Créateur de la mort)
AL-HAYY (le Vivant)
AL-QA YYûM (le Subsistant)
65 al-wâjid (l'Opulent/le Parfait)
al-majîd (le Noble)
AL-WâHID (l'Un)
AS-SAMAD (l'Impénétrable)
al-qâdir (le Puissant)
70 al-muqtadîr (le Tout-Puissant)
al-muqaddîm (Qui approche)

al-mu'akhkhir (Qui éloigne)
AL-AWWAL (le Premier)
AL-AKHîR (le Dernier)
AZ-ZâHIR (l'Evident)
AL-BâTIN (le Caché)
al-wâlî. (le Régnant)
al-muta'âlî (le Très Haut)
al-barr (Qui opère la piété)
80 AT-TAWWâB (le Repentant)
al-muntaqim (le Vengeur)
al-'afuww (l'Indulgent)
AR-RA'OF (l'Apitoyé)
malik al-mulk (le Maître du Royaume)
85 dhû al-jalâl wa-l-ikrâm (le Seigneur de Majesté et de Générosité)
al-muqsit (l'Equitable)
al-jâmi' (le Rassembleur)
AL-GHANî (le Riche)
al-mughnî (l'Enrichissant)
90 al-mâni' (le Défenseur tutélaire)
ad-dârr (1) (Qui afflige)
an-nâfi' (1) (Qui favorise)
AN-NOR (la Lumière)
AL-HâDî (le Guide)
95 al-badr (le Créateur)
AL-BâQî (l'Eternel)
AL-WâRITH (l'Héritier)
ar-rashîd (le Conducteur)
as-sabûr (le Très Patient)

(1) Voir D. Gimaret (les noms divins..., pp. 73-77) et son appréciation de ces noms que l'on trouve pourtant dans le Coran.

