complet portant sur tous les textes possibles, c'est-à-dire dans un avenir très lointain. Dans l'immédiat, les très nombreux noms cités ne sont pas exploitables quantitativement car les sources sont hétérogènes, et on peut craindre qu'il y ait là développement de l'érudition pour elle-même.

Malgré cette réserve, ce livre donne un bon chapitre d'histoire des mentalités. Tout en regrettant la pauvreté insigne du contenu du texte de base, on rendra justice à l'auteur de lui avoir fait dire tout ce qu'il était possible à son sujet, et d'avoir utilement collationné les études de façon finalisée.

Sur l'analyse, il n'y a que peu de remarques à faire. Notons qu'il n'y a pas lieu de s'étonner, comme le fait l'auteur p. 21, de ce qu'Ibn Baškuwāl n'ait pas fait le pèlerinage. Ce n'était pas aussi fréquent qu'elle le dit, à cette époque, et beaucoup considéraient que c'était trop dangereux, lui préférant le *ǧihād*, jugé moins risqué! On peut faire aussi une réserve sur l'interprétation donnée p. 121 à l'arrestation d'Ibn al-ʿArīf. Rien ne dit que ç'ait été à cause d'une opposition de sa part à l'autodafé des œuvres de Ġazālī. Par contre, son attachement à Ibn Barrağān le rendait suspect dans la mesure où celui-ci s'était fait proclamer imām par de très nombreux villages de la région de Séville.

Dans un ouvrage collationnant abondamment les noms propres, il était fatal qu'il y ait quelques erreurs d'attribution. Relevons simplement que al-Biṭrawǧī qui est mentionné p. 21, n. 10, est mort en 1147 et ne peut donc pas être l'Alpetragius des Latins, qui porte un autre *ism* et qui est mort environ un demi-siècle plus tard.

Le travail d'édition est très soigné. Il n'y a guère que quelques fautes, facilement rectifiables par le lecteur. Seules celles sur les noms propres (p. ex. p. 40 : *de Alveny* pour *d'Alverny*) sont de conséquence. Signalons cependant deux erreurs de montage dues à l'éditeur : la p. 64 reprend la page précédente à partir de la ligne 9, et la dernière ligne de la p. 78 est répétée au début de la suivante. Il y a aussi quelques erreurs typographiques dans les transcriptions de noms propres et de termes techniques (apostrophe pour tiret,...).

Dominique URVOY
(Université de Toulouse-Le Mirail)

Ulrich RUDOLPH, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*. E.J. Brill, Leiden, 1997. 16 × 24,5 cm, XII + 398 p.

Voici un livre qui était fort attendu, et en particulier par l'auteur du présent compte rendu. Il y a quelques années (U.R. y fait allusion p. 17), dressant un bilan des études de théologie musulmane et des multiples lacunes qu'il convenait d'y combler, j'indiquais entre autres qu'il nous manquait encore une monographie du genre « Māturīdī, sa vie, son œuvre, sa doctrine ». Eh bien, c'est maintenant chose faite.

BCAI 14 (1998) U. Rudolph: Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2024 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

À dire vrai, l'ouvrage d'U.R. n'est pas tout à fait celui que j'attendais, ou imaginais. La doctrine — à mes yeux le plus important — n'en occupe que le dernier tiers (ou même, plus exactement, une partie de ce dernier tiers, soit, en réalité, un peu moins d'une centaine de pages sur un total d'environ 370). La vie et l'œuvre font l'objet du second tiers. Le premier, lui, est tout entier consacré à des préliminaires, à ce qu'on pourrait appeler la préhistoire du māturīdisme. Pourquoi cette apparente disproposition? Parce que, comme le montre le titre du livre (« Al-Māturīdī et la théologie sunnite à Samarkand »), U.R. a opté pour une perspective plus large qu'une étude strictement limitée à son auteur. La théologie de Māturīdī (m. 333/944) n'est évidemment pas née de rien. Elle est l'aboutissement, la continuation d'un mouvement de pensée qui s'est développé dans une région très particulière, très excentrique, du *dār al-islām*, la Transoxiane (Māturīd était le nom d'un quartier de Samarkand), et dont le point de départ a été la théologie d'Abū Ḥanīfa. Or, a estimé U.R., l'histoire de cette école ḥanafite de Transoxiane est encore mal connue (à la différence de ce qui se passe pour Aš'arī, natif de Baṣra; l'histoire intellectuelle de l'Irak nous est beaucoup plus familière), et il convenait par conséquent, selon lui, de faire très méthodiquement le point à cet égard.

Dans la première partie, U.R. montre donc — à la suite, bien sûr, des travaux de Madelung et Van Ess notamment — comment, du fait des circonstances (le succès, dans cette région, de la doctrine murǧi'ite de la foi, favorable aux convertis non arabophones), se sont imposées, dans l'islam oriental, les thèses théologiques d'Abū Ḥanīfa. À la suite de quoi sont présentés et analysés toute une série de traités où cette théologie ḥanafite a progressivement pris forme. D'abord, les deux épîtres d'Abū Ḥanīfa à 'Uṯmān al-Battī (la seconde épître étant d'authenticité incertaine). Puis deux ouvrages pareillement attribués au maître de Kūfa, mais à tort : le *K. al-'Ālim wa l-muta'allim* et le *K. al-Fiqh al-akbar*, dont les véritables auteurs seraient respectivement Abū Muqātil al-Samarqandī (m. 208/823) et Abū Muṭī' al-Balḫī (m. 199/814). Ensuite, quelque peu en marge, mais en raison d'une évidente parenté entre la doctrine ḥanafite et celle des karrāmiyya, le *K. al-Radd 'alā ahli l-bida' wa l-ahwā'* de Makḥūl al-Nasafī (m. 318/930), lointain ancêtre du très māturīdite Abū l-Mu'īn al-Nasafī (m. 508/1114), mais lui-même (à en croire U.R.) disciple d'Ibn Karrām. Enfin, le *K. al-Sawād al-a'ẓam* d'al-Ḥakīm al-Samarqandī (m. 342/953), une manière de catéchisme écrit à l'instigation du prince sāmānide Ismā'īl b. Aḥmad et qui, contrairement à une opinion répandue, ne serait pas déjà d'inspiration māturīdite mais exprimerait encore les conceptions ḥanafites traditionnelles. Lesquelles conceptions sont principalement les suivantes : une théorie « murǧi'ite » de la foi (les œuvres en sont exclues); l'idée, en conséquence, que le musulman pécheur demeure un croyant, et que, s'il est châtié, son châtiment ne saurait être perpétuel; enfin, sur le statut de l'acte humain volontaire, un juste milieu entre les thèses « qadarite » et « ǧabrite ».

Après ces préliminaires, survient logiquement « l'entrée en scène (*das Auftreten*) d'al-Māturīdī », titre de la seconde partie. D'abord, les maigres données biographiques (d'après les calculs d'U.R., Māturīdī serait né en 256/870). Puis les maîtres : Abū Bakr al-Ǧūzǧānī, et surtout — pour la théologie — Abū Naṣr al-'Iyāḍī. Les disciples : Abū Aḥmad al-'Iyāḍī (fils du précédent), Abū l-Ḥasan al-Rustuġfanī, 'Abd al-Karīm al-Pazdāwī (arrière-grand-père d'Abū l-Yusr). Les adversaires, au premier rang desquels les mu'tazilites, représentés notamment

BCAI 14 (1998) U. Rudolph: Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2024 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

par Kaʿbī — autrement dit, Abū l-Qāsim al-Balḫī, contemporain (m. 319/931) et quasi-compatriote — et Muḥammad b. Šabīb; les disciples de Naǧǧār, très présents en Iran, et qui, eux aussi, se réclamaient d'Abū Ḥanīfa; les tenants de doctrines dualistes ou « dahrites ». Enfin, les œuvres, dont beaucoup ont disparu, mais par chance, comme le remarque U.R., ce sont les deux plus importantes qui ont survécu : un commentaire du Coran (*Ta'wīlāt ahli l-sunna*), dont, malheureusement, l'édition n'a pas dépassé un premier volume; puis le *K. al-Tawḥīd*, édité (mal) par F. Kholeif (1970), et dont U.R. souligne à juste titre qu'il constitue le plus ancien traité de *kalām* d'une telle ampleur actuellement conservé (signalons qu'en appendice U.R. fait le point sur les ouvrages à considérer comme apocryphes, et en particulier sur le *Šarḥ al-fiqh al-akbar* que, dans une récente édition, H. Daiber propose d'attribuer à Abū l-Layṯ al-Samarqandī (m. 373/983), mais qu'U.R. estime d'époque encore plus tardive).

On en vient alors à la troisième partie, « La théologie d'al-Māturīdī ». Pour l'étude de celle-ci, les *Ta'wīlāt* sont d'un bien faible secours, et on ne s'étonnera donc pas que tout l'exposé d'U.R. soit fondé sur le *K. al-Tawḥīd*. Une première section de cette troisième partie est, du reste, consacrée à l'analyse de l'ouvrage. U.R. en donne pour commencer une table des matières détaillée. En dépit des trois doxologies des p. 96, 110 et 221 (sans compter maintes incohérences et répétitions) qui ont conduit certains à voir dans le *K. al-Tawḥīd* un « conglomérat » de traités divers réunis postérieurement par un quelconque disciple, U.R. estime avoir affaire au contraire à un ouvrage mûrement réfléchi (*durchdacht*), construit selon un plan homogène, sauf que l'auteur y aurait inséré par endroits des morceaux de rédaction plus ancienne. Selon U.R., la doxologie de la p. 221 aurait une importance particulière. Elle marquerait la principale division du livre, lequel s'ordonnerait ainsi selon deux grandes parties. C'est la première partie qui serait la plus intéressante, parce que la plus originale; Māturīdī y traite de questions que ses prédécesseurs ḥanafites n'avaient quasiment jamais abordées : voies de la connaissance, « adventicité » de l'univers, théorie des attributs divins, théorie de la prophétie. Il lui fallait ici s'inspirer, et non sans maladresse, de modèles étrangers; U.R. pense avant tout à quelque traité de *kalām* muʿtazilite, qui pourrait être notamment le *K. al-Tawḥīd* d'Ibn Šabīb. Dans la seconde partie, en revanche, ce sont les questions débattues de longue date, au sein de l'école ḥanafite, qui entrent en jeu : théorie de l'acte humain, définition de la foi (et le problème de l'*istiṯnā'* : peut-on dire « Je suis croyant si Dieu le veut »?), statut du musulman pécheur. Māturīdī ne ferait ici que reprendre les positions de ses aînés.

On entre alors (enfin!) dans le vif du sujet. Après des préliminaires d'ordre épistémologique, U.R. présente la doctrine de Māturīdī selon un plan sans surprise : le monde, Dieu, l'homme, sauf que les deux premières rubriques, censées correspondre à la première partie (soit 220 pages) du *Tawḥīd*, sont considérablement plus développées (34 et 43 p.) que la troisième (14 p.), à laquelle, pourtant, sont consacrées les 180 autres pages du traité de Māturīdī. La raison de cette disproportion serait précisément que, sur ce troisième point, Māturīdī n'apporte pratiquement rien de neuf.

L'ouvrage d'U.R. présente d'éminentes qualités. À bien des égards, il constitue même un modèle du genre : une démarche remarquablement méthodique, un plan d'une rigoureuse

BCAI 14 (1998) U. Rudolph: Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2024 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

clarté, une érudition apparemment sans faille, sans compter une langue d'une limpidité parfaite (quel soulagement, pour le piètre germaniste que je suis, de n'avoir pas affaire, pour une fois, à ces continuels emboîtements de relatives — *die die die...* — où se complaisent certains de nos collègues d'outre-Rhin!).

Je ne cacherai pas cependant une certaine déception. D'abord — on l'aura compris — je trouve beaucoup trop brève la partie consacrée à l'exposé de la doctrine. U.R. s'en explique, il est vrai, à la fin de son introduction. « Il ne pouvait s'agir, dit-il, d'aborder l'ensemble des sujets sur lesquels Māturīdī s'est exprimé. Cela exigerait une autre étude, qui devrait se consacrer exclusivement à retracer sa doctrine dans [tous] ses détails. Ce que l'on s'est proposé ici, c'est un portrait du penseur Māturīdī, incluant ses thèses les plus importantes et les méthodes qui le caractérisent » (p. 20; cf. aussi p. 349). Oui, peut-être... Il n'empêche que, me semble-t-il, ce qui intéresse aujourd'hui le lecteur de Māturīdī, ce sont aussi et surtout les détails; c'est un décryptage fin, minutieux, de ce décourageant *K. al-Tawḥīd*, dont quasiment chaque ligne pose une énigme, et qui, beaucoup plus encore que le *Burhān* de Ǧuwaynī, mériterait l'appellation de *luġz al-umma*. Une tâche impossible, sans doute (je serais curieux de voir cette « traduction » que Pessagno prétend avoir menée à bien, mais qu'il n'a jamais publiée). On ne peut en tout cas se défendre de l'impression (sans doute tout à fait inexacte) que, reculant devant l'extrême difficulté d'une telle entreprise, U.R. a préféré déplacer le problème et choisi la solution, plus commode, d'une étude d'ensemble de la théologie ḥanafite primitive, justifiant ainsi cette (bien trop) longue première partie sur l'avant-Māturīdī, et cette (bien trop) courte troisième partie sur l'étude doctrinale.

Mais il y a plus embarrassant. Quand, à l'occasion, U.R. en vient précisément aux « détails » — c'est-à-dire : quand il suit de relativement près tel ou tel passage du *K. al-Tawḥīd* —, il lui arrive de prendre avec le texte des libertés peu acceptables. Je sais bien qu'un mot à mot est, en général, impossible. Je comprends aussi qu'il faille résumer, élaguer, et chercher à être clair. Mais tout de même... Je prends l'exemple le plus criant, celui des preuves de la contingence de l'univers (p. 257-261, cf. *Tawḥīd* 11-15). U.R. prétend dénombrer là dix-sept arguments. Soit (il y en a davantage). Mais, d'une part, il fait comme si ces dix-sept arguments étaient tous de nature identique, visant tous à prouver ladite contingence. Or tel n'est pas le cas : les prétendus « arguments » 11 à 15 sont en réalité une réponse à une objection, celle énoncée en *Tawḥīd* 13, 20-21. U.R. l'a bien vu pour ce qui concerne son « onzième arguments »; mais il en va de même pour les quatre « arguments » suivants. D'autre part, je ne suis pas sûr qu'U.R. ait parfaitement compris (ou fait comprendre) le sens de l'objection en question. Elle dit en substance : « vous [musulmans], vous admettez que, *dans l'autre vie* (*fī l-āḫira*), les corps " dureront " (= ne cesseront pas d'être). Pourquoi donc ne pas admettre parallèlement leur " pré-éternité " (= qu'ils n'ont pas commencé d'être)? ». L'objection est connue (on l'a attribuée, comme le rappelle U.R., à Ibn al-Rāwandī). Première réponse : il y a contradiction entre venir à l'être (*ḥadaṯ*) et ne pas commencer d'être (*qidam*), alors qu'il n'y a pas contradiction entre venir à l'être et continuer d'être. Deuxième réponse (le prétendu « douzième argument ») : « l'idée que, dans l'autre vie, les corps dureront perpétuellement nous vient de la révélation (*huwa sam'ī*); dès lors, si tu admets ce que dit la révélation à cet égard, tu dois

BCAI 14 (1998) U. Rudolph: Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2024 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

admettre également ce qu'elle dit quant au fait que le monde est créé. » Les trois réponses qui suivent (« arguments » 13 à 15) s'emploient, comme la première, à démontrer de diverses façons que le fait de n'avoir pas de fin n'implique pas de ne pas avoir de commencement.

D'autres de ces dix-sept « arguments », tels que les résume U.R., sont loin, également, de refléter la réalité du texte. S'agissant du « quatrième », le sens n'en est aucunement que « l'existence du vivant et celle du mort se conditionnent réciproquement (or, ce qui dépend d'autre chose est nécessairement créé) ». Le même argument se retrouve en *Tawḥīd* 17, 14-16, et il évoque très nettement l'argument d'Aš'arī en *Luma'* (éd. McCarthy) § 3. Il dit en substance : « Vivant ou mort, l'homme dépend d'autrui. Vivant, il naît ignorant (? lire en tout cas : *anna kulla ḥayyin ǧāhilun bi-bad'i ḥālihi*, cf. *Tawḥīd* 17, 14), et, même au plus fort de sa puissance et de sa science, il est incapable de corriger ce qui, en lui, est déficient. Mort, il est au pouvoir des vivants. » Le « dixième » argument est, lui aussi, très infidèlement reproduit. C'est un raisonnement sous la forme classique de l'alternative (*taqsīm*), énonçant diverses hypothèses concernant l'apparition des accidents dans les corps : on y reconnaît l'hypothèse de l'*intiqāl*, celle d'*al-kumūn wa l-ẓuhūr* (cf. la *Tabṣira* de Nasafī I 63, et ma *Doctrine d'al-Ash'arī* 222-223), ainsi que la théorie aristotélicienne de la puissance et de l'acte. Le résumé qu'en donne U.R. ne laisse rien supposer de tout cela.

Il est infiniment dommage qu'un travail par ailleurs d'aussi grande qualité soit gâté par des approximations de ce genre.

Cette remarque, pour terminer : U.R. dit (p. 171) que, dans le *K. al-Tawḥīd*, la question de l'imamat est entièrement passée sous silence, et que la position de Māturīdī à cet égard ne nous est connue que par Nasafī. Il aurait pu signaler que tout le passage de la *Tabṣira* II 829,8 à 831,16 est en réalité une citation littérale d'un texte de Māturīdī. Cela se reconnaît d'emblée aux « aspérités » du style, ainsi qu'à l'inévitable clausule caractéristique : *wa lā quwwata illā bi-llāh* (831,13). Et Nasafī lui-même dit avoir reproduit le texte mot à mot (*ḥakaytuhu bi-lafẓihi* 831,19-20). Il n'est donc pas impossible que le *K. al-Tawḥīd* ait bien comporté un chapitre sur l'imamat (manquant dans le ms. de Cambridge), dont ce passage serait un fragment.

Daniel GIMARET
(EPHE, Paris)

Margaretha T. HEEMSKERK, *Pain and Compensation in Mu'tazilite Doctrine. 'Abd al-Ǧabbār's Teaching and Its Adoption by Mānkdīm and Ibn Mattawayh.* Quickprint, Nijmegen, 1995. 17 × 24 cm, 275 p.

Il est maintenant bien admis — je l'espère, en tout cas! — que deux ouvrages qu'on avait d'abord attribués au qāḍī 'Abd al-Ǧabbār sont en réalité de la plume de deux de ses disciples, et qu'il faut y voir des commentaires, ou paraphrases, de deux traités disparus du qāḍī : le *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, dont le commentaire (*ta'līq*) — édité par 'A.K. 'Uṭmān (Le Caire, 1965) — est l'œuvre d'un zaydite prétendant à l'imamat, un certain Aḥmad b. al-Ḥusayn

BCAI 14 (1998) U. Rudolph: Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2024 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net