IṬ y puise, pour sa part, des arguments contre les « prédestinationnistes » (cf. n° 139); il s'emploie par ailleurs à dénoncer les absurdités des « corporéistes » (cf. n°s 71, 282, 618). Tout cela est bien conforme aux positions mu'tazilites. Qu'il considère en outre le *Tibyān* de Ṭūsī (n° 630) comme « the standard Shī'ī Qur'ān exegesis », alors que cette exégèse est tout imprégnée de mu'tazilisme, et farcie de références à Ǧubbā'ī et Balḫī, va bien, me semble-t-il, dans le même sens. Il est vrai que, dans son *Sa'd al-su'ūd*, IṬ s'en prend violemment à Ǧubbā'ī; mais (je dois à Kohlberg la connaissance de ce chapitre, et l'en remercie encore) c'est manifestement parce que Ǧubbā'ī combattait les thèses imamites; presque toujours c'est de cela qu'il s'agit.

Quelques menues remarques pour finir. Sur 'Abd al-Ǧabbār (n° 141), il vaudrait mieux renvoyer à l'article de Madelung dans l'*Encyclopaedia Iranica*, celui de Stern, dans *EI*², est tout à fait dépassé. Au n° 39, il vaut mieux dire « alive in 300/912 », comme aux n°s 496-497. Au n° 566, Kohlberg n'a pas pris garde qu'il existe plusieurs manuscrits — très partiels, malheureusement — du *Tafsīr* de Rummānī (cf. Sezgin, *GAS* VIII, 112-113), dont l'excellent Paris, B.N. arabe 6523 (3,55 à 4,11).

Daniel GIMARET
(EPHE, Paris)

Sabine SCHMIDTKE, *The Theology of al-'Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*. Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1991. 15,5 × 22,5 cm, 294 p.

Dans la perspective d'une histoire — encore à écrire — de la théologie musulmane à l'époque classique (en gros : x^e-xive siècle de notre ère), le besoin est grand de monographies, sérieusement faites, sur tel ou tel des maîtres qui l'ont illustrée. On saluera donc avec plaisir ce très bon travail sur la vie, l'œuvre et la doctrine du théologien imamite al-'Allāma al-Ḥillī — une thèse de Ph. D. (Oxford, 1990), suggérée (probablement) et dirigée par W. Madelung.

Le « profil » théologique de Ḥillī, très clairement caractérisé par S. Schmidtke, peut se résumer à trois traits essentiels : c'est le credo mu'tazilite, mais dans la ligne d'Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, et dans le contexte du *kalām* post-avicennien.

Comme la plupart de ses prédécesseurs depuis le *šayḫ* al-Mufīd, Ḥillī soutient, en théologie, les thèses mu'tazilites : négation des attributs substantifs, au nom du *tawḥīd* (Dieu est savant, puissant, etc. non par une science, une puissance, etc., mais par Lui-même) (166-167); affirmation de la justice divine (*'adl*), liée à l'idée d'une réalité objective du bien et du mal s'imposant à Dieu comme aux hommes (99-105). Cette justice divine, ainsi entendue, implique que l'homme soit l'unique auteur de ses actes (125); elle met Dieu dans l'obligation d'apporter aux hommes toute l'aide dont ils ont besoin pour obéir à Sa loi (109), et notamment, à cette fin, de leur envoyer des prophètes (138); de les récompenser dès lors qu'ils Lui ont obéi (223); de leur accorder compensation (*'iwaḍ*), dans ce monde ou dans l'autre, pour des souffrances imméritées (118-123), etc. La seule divergence importante qui sépare Ḥillī, mais aussi les imamites dans leur ensemble, des mu'tazilites — sauf qu'il y a eu également, rappelons-le, des mu'tazilites murǧi'ites — concerne la définition de la foi (qu'elle n'inclut pas les œuvres, et se limite à

BCAI 10 (1993) S. Schmidtke: The Theology of al-'Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325), recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

un *taṣdīq*) (230), et, partant, le statut, et le sort dans l'au-delà, du musulman grand pécheur (qu'il ne saurait y avoir pour lui de châtiment éternel) (234-235).

Mais des divergences, il en a existé aussi entre les muʿtazilites eux-mêmes : d'abord, on le sait, entre « baṣriens » et « bagdadiens », c'est-à-dire, à partir du IVe-Xe siècle, entre partisans des deux Ǧubbā'ī, Abū ʿAlī et Abū Hāšim, et partisans d'Abū l-Qāsim al-Balḫī (ou Kaʿbī); puis, à partir du Ve-XIe siècle, au sein même de l'école ǧubbā'ite, entre partisans d'Abū Hāsim (ou « bahšāmiyya ») et partisans d'Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (m. 436/1044), un disciple dissident de ʿAbd al-Ǧabbār. Pour des raisons qu'il est difficile de déterminer, il se trouve — comme l'avait déjà signalé Madelung — que les derniers grands théologiens imamites de l'époque pré-safavide, dont notamment Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (m. 672/1274), puis Ḥillī (disciple du précédent), ont opté pour les thèses d'Abū l-Ḥusayn. Ainsi, comme celui-ci, Ḥillī rejette la théorie des « états » (*aḥwāl*) imaginée par Abū Hāšim (174); comme lui, il nie qu'on puisse qualifier de « chose » l'inexistant (183, 216, 251); il se représente comme lui le statut et la nature de la volonté divine (204), ainsi que le processus de l'acte, compris comme effet nécessaire de la conjonction d'une puissance (*qudra*) et d'un motif (*dāʿī*) (127-129); comme Abū l-Ḥusayn, il admet que les miracles ne sont pas réservés aux prophètes (159-163), etc. Abū l-Ḥusayn n'est d'ailleurs, pour le coup, pas seul en cause. Un de ses plus importants partisans a été Ibn al-Malāḥimī (m. 536/1141), dont le *Muʿtamad* (ou ce qu'il en subsiste) a été récemment édité par McDermott et Madelung [1]. Or S. Sch. relève à plusieurs reprises une influence directe d'Ibn al-Malāḥimī sur Ḥillī (cf. 112-113, 119-122, 161, 189, 218); certains développements de ce dernier pourraient même être inspirés du *Fā'iq* (cf. 117, 176, n. 53, 247-248).

Enfin, comme tous ses pareils à l'époque considérée, Ḥillī a subi l'influence décisive de l'avicennisme. Comme son maître Naṣīr al-Dīn, comme surtout auparavant, Faḫr al-Dīn al-Rāzī (à qui S. Sch. le compare systématiquement), il a composé, en plus de ses traités de *kalām*, des ouvrages philosophiques, et en particulier plusieurs commentaires des *Išārāt*, ainsi qu'un commentaire de la *Risāla šamsiyya* de Kātibī. Même dans ses ouvrages de *kalām* se retrouvent des concepts et des termes caractéristiques de la *falsafa*, comme, par exemple, l'opposition *mumkin-wāǧib* (105, 127); certaines considérations sur l'essence et l'existence (180-182); ou encore l'emploi — à l'occasion — du mot *iḍāfa* au lieu du terme « théologique » de *taʿalluq* (178 et 192), un emploi où S. Sch. pense reconnaître — à juste titre, semble-t-il — l'influence de Rāzī. Cette influence de Rāzī — le plus éminent représentant du *kalām* post-avicennien —, S. Sch. la retrouve, du reste, sur d'autres points, non seulement au plan de la terminologie (cf. encore 131 et 133), mais aussi à celui de l'argumentation (cf. 151, 201) ou de la doctrine (cf. 219-221).

J'ai déjà laissé entendre tout le bien que je pense de ce travail, intelligent, et très solidement argumenté. S. Sch. n'ignore vraiment rien de l'œuvre de Ḥillī, tant éditée que manuscrite. Sa connaissance des textes muʿtazilites, comme des ouvrages de Rāzī — pour ne citer que cela —, est tout autant remarquable. Enfin, outre la partie de caractère doctrinal (chap. III à VII), on appréciera les excellentes mises au point sur la vie (chap. I) et l'œuvre (chap. II) de Ḥillī.

1. Cf. *Bulletin critique*, n° 9 (1992), p. 61-63.

BCAI 10 (1993) S. Schmidtke: The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325), recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Cela dit, que l'auteur veuille bien me permettre quelques critiques... D'abord en ce qui concerne le plan. Pourquoi avoir placé le chapitre sur les attributs divins *après* ceux sur la justice et la prophétie, alors que l'ordre logique, qui est aussi l'ordre habituel des traités de *kalām* (y compris ceux de Ḥillī, comme le montrent les références aux *Manāhiǧ* et *Maʿāriǧ*), impose de le placer avant? Prophétie (chap. IV), résurrection (chap. VI), récompense et châtiment (chap. VII) constituent — dans l'optique muʿtazilite — trois applications de la justice divine, et devraient donc se suivre. S. Sch. ne donne, à cet égard, aucune explication. Je sais bien que déjà McDermott, dans sa *Theology of al-Shaikh al-Mufīd*, avait adopté un plan en partie comparable, mais sans plus de justification.

Autre sujet d'étonnement : pourquoi n'avoir donné, de la théologie de Ḥillī, qu'une vue très *partielle*? Car enfin beaucoup de problèmes majeurs, traditionnellement abordés par les théologiens, manquent ici à l'appel : démonstration de l'existence de Dieu; statut de la parole divine; si Dieu est visible ou non; s'Il veut ou non les actes mauvais des hommes; l'interprétation des termes coraniques de nature « prédestinationniste » (*hudā, iḍlāl, ḫatm, ṭabʿ*, etc.). Rien non plus, ce qui est un comble, sur la question de l'imamat... Je n'ai malheureusement pas le texte des *Manāhiǧ* ni des *Maʿāriǧ* (les deux références favorites de S. Sch.). Mais si je me reporte aux deux livres les plus connus de Ḥillī — *Kašf al-murād* et *al-Bābu l-hādī l-ʿašar* —, toutes ces questions y figurent bien. Pourquoi sont-elles ici passées sous silence? Là encore, aucune explication.

Je dois relever aussi ce qui me paraît être une maladresse — qui procède peut-être d'une conception initiale du travail, modifiée en cours de route? Il était, certes, judicieux de comparer — entre autres — la théologie de Ḥillī à celle de Rāzī. Mais pourquoi avoir accordé à ce dernier une telle place? Plus on avance dans la lecture, plus on a l'impression que le véritable sujet du livre était précisément l'examen comparé des thèses de Ḥillī et Rāzī (cf. 99, 104, 136, 142, 159, 191, 202, etc.). Dans bon nombre de cas, il est vrai, la comparaison avec Rāzī permet de faire mieux comprendre le point de vue de Ḥillī, de relever une influence du premier sur le second, ou une source commune. Mais parfois l'exposé concernant Rāzī paraît tout bonnement *juxtaposé* à celui concernant son « partenaire » imamite, sans qu'on en voie vraiment l'utilité (ainsi 157-158, 164, 208-210).

Enfin, il est très regrettable qu'à ses index de noms de personnages, de groupes, de lieux, l'auteur n'ait pas songé à ajouter un index de notions et termes techniques, toujours très précieux dans des travaux de ce genre.

Daniel GIMARET
(EPHE, Paris)

Matti MOOSA, *Extremist Shiites. The Ghulat Sects.* Syracuse University Press, 1988 (première édition, 1987). XXI + 580 p.

Les courants hétérodoxes chiʿites sont parmi les principaux thèmes de recherche depuis les débuts de l'islamologie. Ces courants, habituellement dénommés *Ġulāt* (littéralement : « ceux qui exagèrent » sur de nombreuses doctrines du chiʿisme, notamment leur foi en ʿAlī et en

BCAI 10 (1993) S. Schmidtke: The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325), recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net