ch. III à VI suivait alors l'ordre spécifique que le droit successoral de ces deux écoles a développé au cours des interprétations diversifiées qu'elles ont faites de leurs textes fondateurs. D'où le chap. III qui traite de la 1re classe d'héritiers : les descendants et les ascendants directs du *de cujus*, de quelque degré qu'ils soient (p. 69-91); puis le chap. IV qui envisage la 2e classe d'héritiers : les frères et les sœurs du *de cujus* et leurs descendants, ainsi que ses grands-parents, paternels et maternels, de quelque degré qu'ils soient (p. 93-136); puis le chap. V qui considère la 3e classe d'héritiers : les oncles et les tantes, paternels ou maternels, du *de cujus*, et leurs descendants, ainsi que les oncles et les tantes, paternels ou maternels, du père et de la mère du *de cujus*, et leurs descendants, de quelque degré qu'ils soient (p. 137-158); et enfin, le chap. VI qui est spécialement consacré à la situation des conjoints (p. 159-199), quand ils sont l'unique héritier ou en concurrence avec des héritiers de 1re, 2e ou 3e classe, tels qu'ils ont été envisagés dans les chapitres précédents.

Le chap. VII analyse les « rapports (successoraux) de patronat » entre l'ex-propriétaire et l'esclave « affranchi » (p. 201-216), le chap. VIII résoud les « cas particuliers » (p. 217-247) et le chap. IX analyse les solutions au cas de la *munāsaḫa* (p. 249-258), ces trois chapitres suivant la même présentation que l'A. en a faite dans l'autre ouvrage. La « Bibliographie » (p. 259-265) et les index permettent de recourir aux sources ou d'utiliser au mieux le présent ouvrage, lequel complétait ainsi, en la précédant, l'étude plus volumineuse du droit successoral chez les sunnites, les zaydites, les ẓāhirites, et les ibādites. Il faut savoir gré au Pr A. Cilardo d'avoir ainsi fourni, avec ses deux ouvrages, un ensemble des plus instructifs quant au droit successoral de l'Islam classique en ses diverses écoles juridiques. Il a en projet un traité complémentaire qui présenterait l'état actuel de la législation contemporaine en la matière dans les divers pays de tradition musulmane. Nul doute qu'on pourra alors en mesurer la fidélité et les réformes, selon les pays et leurs traditions juridiques spécifiques.

Maurice BORRMANS
(PISAI, Rome)

Sabine SCHMIDTKE, *A Mu'tazilite Creed of az-Zamaḫšarī (d. 538/1144) (al-Minhâǧ fī uṣūl ad-dīn)*. Edited and translated by. Stuttgart, Franz Steiner, 1997 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Band LI,4). 14,5 × 22 cm, 84 p.

Auteur d'un des plus célèbres commentaires du Coran — dont Faḫr al-Dīn al-Rāzī, notamment, s'est considérablement inspiré —, al-Zamaḫšarī était en *kalām*, on le sait, un adepte des thèses mu'tazilites. Dans une communication au XIIe Congrès de l'Union européenne d'arabisants et d'islamisants (UEAI, Malaga, 1984), W. Madelung avait présenté un exposé de la « Théologie d'al-Zamaḫšarī », non d'après le *Kaššāf* (où elle ne transparaît guère), mais d'après un court traité, alors inédit, du même auteur, intitulé *K. al-Minhāǧ fī uṣūl al-dīn.*

BCAI 15 (1999) S. Schmidtke (éd., trad.): A Mu'tazilite Creed of az-Zamaḫšarī (d. 538/1144) (Al-minhāǧ fī Uṣūl al-dīn), recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

C'est ce traité que S. Schmidtke — dont j'ai recensé ici, il y a quelques années, l'ouvrage sur le théologien imamite al-Ḥillī [2] — a entrepris d'éditer (d'après les deux manuscrits conservés respectivement à l'Ambrosienne et à Leyde) et de traduire.

Le texte est difficile, et l'édition qu'en donne S. Sch. est, dans l'ensemble, tout à fait satisfaisante. Je relève quelques coquilles. P. 53, l. 3, lire *muḥālun* (et non *muḥālan*). P. 55, n. 27, lire *li-yulqimahum*. P. 58, l. 14, lire *sāhin* (et non *šāhin*). P. 75, l. 20, lire *ḫaṣṣahum* (et non *ḫaṣṣahu*). P. 76, l. 8, lire *yuǧā'u*, comme le porte correctement la note 55. Il arrive aussi qu'en cas de leçons différentes, la variante retenue ne soit pas celle que suppose la traduction. Ainsi p. 54, n. 7 (« in it » de la traduction implique bien d'ajouter *fīhi*) et p. 64, n. 4 (la traduction « other things besides these » implique de lire *ġayrihā* et non *ġayrihimā*).

La traduction, quant à elle, bien que généralement correcte, souffre d'un certain manque de rigueur, qu'on ne peut admettre dans des textes de cette sorte où quantité de termes techniques ont une acception bien précise. Ainsi on supporte mal qu'*al-Qadīm* soit rendu tantôt — comme il se doit — par « the Eternal » (p. 13), tantôt simplement par « God » (p. 16). Autre variation plus grave : le mot *kawn*, bien compris p. 13 — même si la traduction est discutable — au sens de « spatial relation », est traduit simplement p. 24 par « accident », ce qui rend le texte incompréhensible, surtout quand S. Sch. fait dire à l'auteur : « The accident has become like a colour », comme si la couleur n'était pas, elle aussi, un accident (ce terme devant être réservé pour traduire *'araḍ*)! Chez les théologiens, mu'tazilites ou non, l'opposition entre *kawn* et *lawn* est classique : l'un représente par excellence une catégorie d'accidents que l'homme est à même de produire (le mouvement et son contraire, la fixité), alors que l'autre représente typiquement ce qui échappe à toute puissance créée.

Ce même manque de rigueur est tout aussi dommageable dans le passage — certes difficile au premier abord — de la p. 64, l. 6-12, traduction p. 26, l. 10-21 (et même si le schéma d'ensemble a bien été perçu). À la question, elle aussi classique : « Quelle est la première des obligations imposées à l'assujetti (*mukallaf*) ? », al-Zamaḫšarī répond : « Le premier des actes (*af'āl*) obligatoires absolument (*'alā l-iṭlāq*), et à l'obligation duquel nul assujetti n'échappe (*lā ya'rā min wuǧūbihi mukallafun*), est le raisonnement qui conduit à la connaissance de Dieu. » Après quoi, al-Zamaḫšarī justifie chaque élément de sa réponse. « Si nous disons (je traduis librement) « le premier des *actes* », c'est pour qu'on ne nous objecte pas l'obligation de *ne pas* être injuste (*tark al-ẓulm*), qui s'impose à tout être doué de raison » (ici, autre opposition classique entre *fi'l*, « faire », et *tark*, « ne pas faire », et il est regrettable que ce même verbe *taraka* soit traduit successivement par « to omit » [26,3] et « to refrain from » [26,13]). « Si nous disons « obligatoires *absolument* », c'est pour qu'on ne nous objecte pas l'obligation d'être reconnaissant envers Dieu, qui ne s'impose à l'homme qu'au terme d'un raisonnement (...). Et si nous disons « à l'obligation duquel nul assujetti n'échappe », c'est pour qu'on ne nous objecte pas l'obligation de restituer un dépôt (qui ne concerne évidemment que celui à qui un dépôt a été confié) (...) ».

2. Cf. *Bulletin critique* n° 10, 1993, 81-83.

BCAI 15 (1999) S. Schmidtke (éd., trad.): A Mu'tazilite Creed of az-Zamaḫšarī (d. 538/1144) (Al-minhāǧ fī Uṣūl al-dīn), recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Un passage qui, lui, fait grandement difficulté est celui situé au début de la p. 77, où est abordé le principe bien connu de l'obligation d'« ordonner le bien et interdire le mal ». L'auteur y écrit qu'ordonner le bien est obligatoire (*wāǧib*); qu'interdire le mal est pareillement obligatoire (*wāǧib*), parce que, dit-il, il est obligatoire (*wāǧib*) de ne pas faire le mal (*tark al-munkar*). Puis, *trois lignes* plus bas, il écrit : *al-wāǧib lā yurīdu l-munkar*, ce que S. Sch. traduit par « the Necessarily Existent (*i.e.* Dieu) does not want the reprehensible »! Cette traduction est absolument invraisemblable. Même s'il est dit plus haut que Dieu est *wāǧib al-wuǧūd* (52,11), jamais à ma connaissance Dieu n'est ainsi désigné dans les ouvrages des *mutakallimūn* (on trouverait cela chez Avicenne), et dans le présent contexte c'est encore plus impossible. Si vraiment, en l'occurrence, il faut comprendre « Dieu » (mais, dans ce cas, on aurait bien plutôt *al-Ḥakīm*, comme en 53,13 et 79,4), alors au moins une *note explicative* s'imposerait (je ne vois pas, pour ma part, de solution).

C'est là, du reste, un autre reproche que l'on fera à cette traduction : le manque de notes explicatives, ou du moins leur trop petit nombre. Ainsi p. 32, ne convenait-il pas de rappeler qui sont les Bakriyya? Ou encore, d'expliquer cette singulière « coutume » de jeter un petit enfant dans la neige? P. 44, la doctrine de la *ṣarfa* (traduit par « prevention ») appelait aussi, me semble-t-il, une note. Et pareillement, l'énigmatique raccourci de 65,15-16 (*anna minhum wa minhum*).

Il est établi qu'al-Zamaḫšarī a été le disciple, en *kalām*, d'Ibn al-Malāḥimī (m. 536/1141) [3], un adepte de la doctrine d'Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, lequel, on le sait, combattait certaines thèses d'Abū Hāšim al-Ǧubbā'ī. À la suite de Madelung (dont le point de vue est, en réalité, plus mesuré), S. Sch. veut à toute force montrer qu'al-Zamaḫšarī « was deeply influenced by the positions of Ibn al-Malāḥimī » et était, de ce fait, « largely under the influence of the views of the school of Abū l-Ḥusain al-Baṣrī » (p. 9). J'en suis, quant à moi, beaucoup moins convaincu, même si l'analyse de Madelung n'est pas sans quelque fondement. Il est tout de même remarquable que nulle part, dans le *Minhāǧ*, le nom d'Abū l-Ḥusayn ne soit cité (contrairement au *Mu'tamad*, où il l'est en abondance), alors que celui d'Abū Hāšim apparaît six fois, et sans que jamais ses thèses soient expressément contredites; al-Zamaḫšarī se contente de les exposer, parallèlement à celles d'Abū 'Alī, d'al-Ka'bī, voire de 'Abd al-Ǧabbār. Le jugement qui me paraît s'imposer est donc bien plutôt celui que formulait Madelung au terme de son étude. Quelles qu'aient pu être par ailleurs les positions propres d'al-Zamaḫšarī, « in his theological compendium, he rather lent support to a broadly-based, catholic Mu'tazilism ».

Daniel GIMARET
(EPHE, Paris)

3. Cf., sur l'édition de son *Mu'tamad*, *Bulletin critique* n° 9, 1992, 61-63.

BCAI 15 (1999) S. Schmidtke (éd., trad.): A Mu'tazilite Creed of az-Zamaḫšarī (d. 538/1144) (Al-minhāǧ fī Uṣūl al-dīn), recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Heinz HALM, *The Fatimids and their Traditions of learning*. London, I.B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies, 1997. 112 p., 22 cm.

Après des travaux de plus grande ampleur sur le chiisme et les Fatimides (particulièrement *Le Chiisme*, récemment traduit en français par H. Hougue, Paris, 1995; *Kosmologie und Heilslehre des frühen Ismāʿiliyya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*. Wiesbaden, 1978; *Das Reich des Mahdi. Der Ausftieg der Fatimiden (875-973)*, Munich, 1991, traduit en anglais par M. Bonner, Leiden, 1996), H. Halm publie un ouvrage très bref sur un aspect très précis de l'histoire des Fatimides : l'enseignement et l'étude, dotés d'une importance particulière pour les ismaéliens dès les débuts de la *daʿwa*. Les chroniques et les annales écrites par des auteurs ismaéliens contemporains ayant pratiquement toutes disparu, à l'exception de l'*Iftitāḥ al-daʿwa* du Qāḍī al-Nuʿmān, les historiens se trouvent cependant devant une abondance de documents dont ils doivent évaluer la fiabilité. Les œuvres d'Ibn Zūlāq, al-Musabbiḥī, al-Quḍāʾī, al-Baṭāʾiḥī sont connues par des fragments ou des citations, notamment dans l'histoire des Fatimides rédigée par al-Maqrīzī sous le titre *Ittiʿāẓ al-ḥunafāʾ bi-aḫbār al-aʾimma al-Fāṭimiyyīn al-ḫulafāʾ* et dans les *ʿUyūn al-aḫbār* de Idrīs ʿImād al-Dīn (m. 1468). Les nombreux *dāʿīs* de la période fatimide ont laissé des ouvrages, qui constituent l'essentiel des sources de ce petit volume. Le premier chapitre relate les débuts de la *daʿwa* ismaélienne dans le dernier quart du IXe s. et l'organisation du califat en Ifrīqiya, mettant en valeur la constitution d'un réseau de *dāʿīs*. Le chapitre II entre dans le vif du sujet en décrivant la mission des *dāʿīs* et les séances d'enseignement. Le rôle du *dāʿī* était essentiel dans la doctrine ismaélienne puisqu'il s'agissait de transmettre le savoir et la sagesse (*ʿilm wa ḥikma*) détenus par l'imam. La source principale est le *Kitāb al-ʿālim wa l-ġulām* d'Ibn al-Ḥaušab, premier *dāʿī* du Yémen. H. Halm insiste sur plusieurs caractéristiques de l'enseignement de ceux qui furent, d'abord clandestinement puis plus tard ouvertement, chargés d'enseigner la doctrine ismaélienne : le souci pédagogique, impliquant une progression dans l'enseignement et un langage adapté à la personne et au milieu dans lequel ils enseignaient; la diversité sociale des élèves, et il est à noter à ce sujet, que très souvent des séances réservées aux femmes sont évoquées; le lien entre l'enseignement de la *šarīʿa*, qui s'adressait à tous, et celui de son sens caché, réservé aux initiés. Le contenu de l'enseignement d'un *dāʿī* peut être appréhendé à travers les 120 *maǧālis* du *Taʾwīl daʿāʾim al-islām* du Qāḍī al-Nuʿmān.

Le chapitre III traite des Fatimides en Égypte, à travers un rapide tableau historique s'attardant particulièrement sur les règnes d'al-ʿAzīz et al-Ḥākim et donnant de ce dernier une image à l'opposé de celle que produisent les chroniques anti-fatimides. S'appuyant, en particulier sur les décrets pris par le souverain, il trace l'image d'un souverain populaire, attaché à la justice, qui tenta un rapprochement entre sunnites, duodécimains et ismaéliens et étranger à la constitution de la religion druze qui le considérait comme un être divin.

Le chapitre suivant aborde l'étude et l'enseignement ismaéliens. Les textes fondamentaux sont les *Daʿāʾim al-Islām* du Qāḍī al-Nuʿmān et la *Risāla wazīriyya* de Yaʿqūb ibn Killis qui, sous le règne du calife al-ʿAzīz, établit un centre pour l'enseignement juridique auprès de la

BCAI 15 (1999) S. Schmidtke (éd., trad.): A Muʿtazilite Creed of az-Zamaḫšarī (d. 538/1144) (Al-minhāǧ fī Uṣūl al-dīn), recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net