de leurs vœux un régime de despotisme éclairé, et ne dissimulant point leur mépris pour la masse dont il fallait assurer le bonheur « par le haut ».

Suivent un glossaire et une bibliographie bien fournis et de consultation aisée.

Un ouvrage dont la lecture et la consultation régulière s'avèrent indispensables pour bien comprendre les rapports complexes que l'histoire a tissés entre politique et religion, fiction et réalité, dans la pensée et la sensibilité du monde musulman.

Alfred MORABIA
(Université de Toulouse II)

Richard M. FRANK, *Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Muʿtazila in the Classical Period.* Albany, State University of New York Press, 1978. 16 × 24 cm., XII-220 p. (dont 40 p. d'index).

J'ai déjà dit ailleurs (*JAOS* 1980, 131-35) — et j'y renvoie le lecteur — les mérites de cet important et difficile ouvrage, où Frank étudie la théorie des *ṣifāt* (en général) telle que mise au point dans l'école muʿtazilite de Baṣra à partir d'Abū Hāšim al-Ǧubbā'ī. J'ai dit également les réserves qu'il m'inspire quant à la méthode employée. Je profite de l'occasion qui m'est donnée ici d'y revenir, pour diverses remarques de détail (N.B. Les abréviations que j'utilise sont celles de F.).

64 et 84, n. 35. La traduction de *Taḏ* 147a 25 s. comporte aux ll. 8-9 (« In this way » etc.) une inexactitude. Le texte dit en réalité *: wa bi-hāḏā yufāriqu kawna l-ḥayyi ḥayy*^{an} *aw taḥayyuza l-ǧawhari wa mā tuʿlamu bihi hāḏihi l-ṣifātu min al-aḥkām. Taḥayyuz* n'est pas considéré ici sous le même point de vue que dans la phrase précédente. L'auteur vient de dire que, pour un puissant (*qādir*), son « fait d'être puissant » se reconnaît à une « propriété » (*ḥukm*) unique, qui est de déterminer la venue à l'être de l'acte, de même que, pour une substance (*ǧawhar*), son « fait d'être substance » se reconnaît à une « propriété » unique, qui est sa « spatialité » (*taḥayyuz*). Il en va différemment, dit-il ensuite, du fait, pour un vivant, d'être vivant, ou du fait, pour la substance, d'être spatiale (qui est précisément autre chose que son fait d'être substance), qui, eux, se reconnaissent à une pluralité de propriétés; à savoir, pour la substance, son fait de supporter les accidents, d'empêcher toute autre substance d'occuper le même lieu, de pouvoir être perçue à la fois par la vue et le toucher (cf. *ŠU*5 165, 15-17; *Mas* ms. Berlin 25a 6-7; etc.).

65 et 84, n. 42. Dans la citation de *Taḏ* 26a 7-10, lire *fa-ammā l-muḍaddatu,* puis, l. 4 de la n. 42, *dūna nafsi ṣifati l-ḏāt,* comme l'ont les mss. Ṣanʿā 207 et 210.

70-71; 87, n. 74 et 88, n. 76; 194, radical *ʿll.* En 88, n. 76, F. relève avec raison, dans ces deux passages de *ZS,* un emploi particulier d'*al-maʿlūl* au sens d'*al-maʿlūl fīhi,* à comprendre par conséquent non pas comme l'effet d'une *ʿilla* (selon l'usage ordinaire), mais, comme c'est dit p. 194, au sens de « ce dans quoi l'effet est présent ». Mais alors pourquoi F. traduit-il cependant, dans les deux citations en question, cet *al-maʿlūl* successivement par «the effect» and «the caused» (la seconde traduction étant maintenue p. 194, en référence à 87, n. 74)? En l'occurrence, il s'agit bien évidemment de cette « appropriation » (*iḫtiṣāṣ*) — F. dit « specific association » — qui lie une *ʿilla* non avec son effet, mais bien avec ce dans quoi elle détermine son effet : ainsi

BCAI 2 (1985) R.M. Frank: Beings and their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Muʿtazila in the Classical Period, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

la volonté en vertu de laquelle Dieu (ou Zayd) est voulant est « appropriée » (« specifically associated ») à Dieu (ou Zayd), cf. *M* VIb 165, 10 s. (cité par F. 88, n. 77) et 170, 3-5. Contrairement à ce qu'indique F. (88, n. 76), cet emploi de *maʿlūl,* si apparemment on ne le trouve pas dans le *Muġnī,* n'est pas rare dans les textes postérieurs : cf. *ŠU5* 452, 7-8; *Mas* 25b 15-16; *Taḏ* 9b 16-17; 24b 5; 42a 5-6; *ZS* 53, 19-20.

73-74. Dans le passage de *M* VIb 169, 14 s., il me paraît évident qu'en 169, 16 (F. 74, 2), il faut lire : *fa-mawqūf ʿalā l-dalāla,* et non *ʿalā l-irāda.* Cf. dans des contextes tout à fait semblables VIb 167, 1 et 173, 15; ou encore IX 48, 3; 77, 5; 80, 18-19. Dès lors, le commentaire fait à ce propos par F. n'a pas de raison d'être. Il faut comprendre, à mon avis : « Quant aux autres propriétés, [qu'elles ne sont pas susceptibles de varier] requiert une preuve ».

93 et 111, n. 2. Il n'y a pas de doute qu'il faut lire, en *ŠU5* 98, 5 : *min amrⁱⁿ wa muḫaṣṣiṣ,* cf. ibid. 96, 16; 98, 2; 222, 8; 391, 11; 398, 11; etc. Il n'y a pas de raison non plus de supprimer dans le même passage, *wa li-makānihi* etc. F. paraît comprendre comme si le *-hu* de *lahu* renvoyait à la notion de *ḫurūǧ* mentionnée plus haut, *muḫaṣṣiṣ lahu* signifiant « that specifically determines it ». En réalité, *-hu* renvoie directement à *muḫaṣṣiṣ,* l'expression *lahu wa li-makānihi* constituant un groupe indissociable pour dire : « en vertu duquel ». Cf. *ŠU5* 93, 3; 96, 16-17; 222, 8-9; 391, 11-12; 399, 1; etc.

104. F. a probablement raison d'inclure *ta'līf* dans la première catégorie d'accidents, après les *akwān.* Mais la justification qu'il en donne n'est pas en soi suffisante, à savoir qu'il s'agit d'un accident « dont l'effet se limite au substrat à quoi il inhère, et qui n'a besoin pour exister que de la réalisation de ce substrat ». Car on peut en dire autant des couleurs, des saveurs, des odeurs, et de tout ce qui entre dans la seconde catégorie (cf. *M* VII 36, 4-6). Il faudrait qu'en outre cet accident *ta'līf,* comme les *akwān,* détermine un « état » de son substrat (cf. F. 95, § a). Or, autant que je sache, ʿAbd al-Ǧabbār ne dit rien de tel (alors que, concernant les *akwān,* c'est clairement indiqué en plusieurs endroits, cf. *M* VIb 162, 3-4 et 168, 10-11; VII 40, 6 et 53, 7-8). Ibn Mattawayh paraît exclure que *mu'allaf* puisse être considéré comme un état de la substance (*Taḏ* 8b 17-19). Ǧuwaynī, en revanche, prétend qu'« Abū Hāšim joignait le *ta'līf* aux *akwān* quant à la détermination d'états » (*Šāmil* 630, 8).

106. « The heart as the instrument or organ of their production ». Strictement parlant, le cœur n'est pas un instrument (*āla*) : cf. *M* VII 40, 14-17; IX 105, 4-11; XII 222, 6-14 (ainsi que VIII 40, 17 s.); *Muḥ* 350, 8-11; *Taḏ* 62b 30-33. Un instrument est ce au moyen de quoi tel agent (l'homme) peut produire un acte, alors que tel autre agent (Dieu) peut s'en passer. Or les « actes des cœurs » (*afʿāl al-qulūb*), même créés par Dieu, ne peuvent exister précisément que dans le cœur.

114, n. 15. Faux-sens dans l'interprétation de *M* VIII 148, 7-10 : *kā'in* n'a manifestement pas ici son sens technique de « situé [dans un lieu] » (ce qui, du reste, se dit normalement *kā'in fī*). Dans tout ce passage, *kāna bi-* signifie simplement « exister par, en vertu de » (cf. *Maq* 279, 7 et 539, 1-2; Māturīdī, *Tawḥīd* 242, 9). ʿAbd al-Ǧabbār nie ici, en réponse à l'objection de VIII 148, 4-6, que l'acte existe *par* le membre (comme son effet), bien qu'il ait besoin de ce membre pour exister; cf. encore ibid. 10-14.

117, n. 30. Inadvertance : l'adversaire que Nāši' a dans l'esprit (*Awsaṭ* § 146) ne soutient pas que le feu engendre la combustion; au contraire, il le nie (*ankarū*). Et quand bien même il aurait

BCAI 2 (1985) R.M. Frank: Beings and their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Muʿtazila in the Classical Period, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

soutenu cette position, il me paraît difficile d'y reconnaître une thèse de Ǧubbā'ī : pour ce dernier, au contraire, la combustion est un de ces phénomènes qui relèvent de la simple « coutume » (*ʿāda*), et non du *tawallud,* cf. *Maq* 312, 11-13 et 570, 1-6; *ŠU5* 341, 7-12.

121, n. 60. Le passage de *ŠU5* 111, 12-14 n'a pas le sens que F. lui donne. L'auteur argumente ici contre ceux (i.e. les philosophes Grecs) qui soutiennent que la matière a pu préexister à la forme; ou, en termes de *kalām,* que les corps ont pu initialement être dépourvus de tout *kawn.* « La preuve, dit-il, c'est que, si le corps pouvait avoir été [à l'origine] dépourvu de ces accidents, il pourrait encore maintenant en être dépourvu, à condition d'être demeuré dans cet état de vacance originelle. [Ce dernier point étant spécifié] à titre de précaution (*iḥtirāz*) contre [l'objection qu'on pourrait nous faire concernant] la couleur, car si [pour nous] le corps peut être [initialement] dépourvu de couleur, il ne peut plus en être dépourvu après qu'elle a existé en lui ». Sur ce dernier point, cf. F. 94 et 113, n. 12.

126 et 139, n. 7; 142, n. 39; 145, n. 51. La correction que F. s'obstine à faire en *M* VIa 59, 3-4 (en lisant *al-wuǧūd allaḏī yaḫruǧu bihi* au lieu de *al-wuǧūd yaḫruǧu bihā*) implique, je pense, un contresens dans l'interprétation de cette phrase, qu'il faut au contraire, selon moi, laisser telle quelle. Car *bihā* renvoie en réalité à *ḥāl* (et non, corrigé en *bihi,* à *wuǧūd*). Contre la thèse d'Abū ʿAlī et Abū Hāšim, selon laquelle un acte est moralement bon en raison de causes positives spécifiques, ʿAbd al-Ǧabbār soutient l'opinion d'Abū ʿAbd Allāh, à savoir qu'il suffit, pour qu'un acte soit bon, qu'il ne comporte aucune des causes de mauvaiseté, et qu'il ait en outre un *ḥāl zā'ida ʿalā waǧūdihi,* sinon il serait, concernant son statut éthique, comme s'il n'existait pas (*ka-l-maʿdūm*) : cf. VIa 72, 1-3 et XIV 242, 16-18. L'acte qui n'a d'autre état que sa simple existence est par excellence l'acte inconscient (*fiʿl al-sāhī*) : cf. VIa 7, 4-6; 9, 12-13; 11, 3-4; 72, 1-3; *ŠU5* 326, 9-10.

127 et 139, n. 17. La citation de *Muḥ* 354, 5-6 est prise dans un sens qui n'est pas le sien. En l'occurrence, l'attribut « produit par l'agent autonome » n'est ni l'existence ni la venue à l'être. Ce passage d'Ibn Mattawayh traite de la responsabilité de l'agent touchant la mauvaiseté de son acte, un problème que F. aborde plus loin (132-135). L'auteur dit : « Dans tous les cas, l'acte mauvais (lire *al-qabīḥ,* comme le porte l'éd. Houben) est mauvais du fait qu'il se produit selon une certaine modalité (*waǧh,* « manner »); mais cette modalité peut être attribuée (*qad yuḍāfu*) à l'agent, en tant qu'elle peut accompagner (le texte dit : *qad yatbaʿu*) une qualification (*ṣifa*) produite par l'agent autonome et les états de celui-ci, *comme ce que nous disons* du fait [pour un acte] d'être information mensongère, pour la raison que ce qui produit son fait même d'être information, c'est le fait [pour l'agent] d'être voulant. (...) Un tel acte peut être dit mauvais du fait de l'agent (lire *innahu qabuḥa bihi,* comme dans l'éd. Houben 370, 20) ». On reconnaît ici une thèse que F. expose plus loin pp. 133-134, avec références en 144, n. 47.

Il semble que F. n'ait pas toujours lu les citations qu'il utilise avec toute l'attention nécessaire.

129. Je ne pense pas que la théorie de Ǧubbā'ī selon laquelle une information (*ḫabar*) est l'objet de deux volontés ait quoi que ce soit à voir avec ses conceptions concernant la nature de la parole. Elle procède, je pense, des thèses des Baṣriens dans leur ensemble concernant les fonctions de la volonté. Pour eux, la volonté a deux fonctions : d'une part, elle accompagne tout acte conscient (cf. *M* VIb 79, 17-18), et, en tant que telle, elle est volonté de faire exister l'acte; d'autre part elle est à même de déterminer dans certains actes une qualification particulière, de faire, par

BCAI 2 (1985) R.M. Frank: Beings and their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Muʿtazila in the Classical Period, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

exemple, qu'une parole soit information, ordre, etc. Dès lors, de façon tout à fait logique, Abū ʿAlī considère que produire une information requiert deux volontés, l'une en tant qu'acte conscient, l'autre en tant qu'information. Abū Hāšim, quant à lui, estime inutile de supposer, en l'occurrence, deux volontés différentes. Toute volonté, selon l'école de Baṣra, a sa source dans une « incitation » (*dāʿiʾ*) (*M* VI a194, 16-18; VIb 63, 1-3; etc.). Or, comme le dit clairement Ibn Mattawayh dans le passage cité par F., il n'y a pas, pour Abū Hāšim, d'incitation spécifique à produire une parole, différente de l'incitation à énoncer une information concernant Zayd (*Taḏ* 177b 7-9 et 14-15); de la même façon, la volonté de produire une parole selon une modalité particulière implique la volonté de la produire tout court (cf. encore *Muḥ* 285, 8-10).

132 et 143, n. 46. Je ne vois pas en quoi la mention de l'ignorance (*ǧahl*) en *M* VIa 10, 17 serait contradictoire à la distinction faite en *M* VIII 171, 11 s. Dans ce cas, on devrait en dire autant de l'injustice (*ẓulm*) et de la volonté du mal, que ʿAbd al-Ǧabbār classe dans la même catégorie que l'ignorance, en tant qu'actes dont la mauvaiseté ne dépend pas de l'agent (*M* VIa 83, 10-11). La liste de VIa 10, 17 énumère simplement différents types d'actes mauvais (cf. ibid. 58, 6-9 et 61, 6-10), en d'autres termes, les différentes modalités (*wuǧūh*) en vertu desquelles un acte est moralement mauvais.

171, n. 61. La fin de la citation de *M* V 247, 9-10 est curieusement transcrite. Il faut lire évidemment : *mā taqtaḍī l-ḥāǧatu iṯbātahu.*

172, n. 68. C'est un fait que ʿAbd al-Ǧabbār, en *M* VIII 123, 6 s. (ainsi qu'en IV 318, 5 s.), rejette la définition selon laquelle deux choses sont dites « autres » quand l'une peut exister en l'absence de l'autre (*yaǧūzu wuǧūd aḥadihimā maʿa ʿadami l-āḫar*). Il n'empêche qu'ailleurs, à plusieurs reprises, il considère comme le signe même de l'altérité le fait précisément que, de deux choses, l'une peut exister indépendamment de l'autre : cf. *M* VII 21, 2-8 et 192, 2-7; XI 376, 1-9.

Daniel GIMARET
(E.P.H.E., Paris)

Judith Katz HECKER, *Reason and Responsibility : an explanatory translation of* Kitāb al-Tawlīd *from* al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa-l-ʿAdl *by Qāḍī ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī, with Introduction and Notes.* University of California, Berkeley, Ph.D. 1975. Xerox University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1979, 16×20,5 cm., XXXIX-563 p. Index analytique, glossaire.

Il est sans doute bien tard pour rendre compte de ce travail maintenant vieux de dix ans. Mais, en dépit des importantes critiques qu'il appelle, c'est là un travail très remarquable, qui mérite d'être signalé, ce qui n'a guère été fait jusqu'à maintenant, que je sache.

Il s'agit, comme on le voit, d'une traduction intégrale annotée du livre IX du *Muġnī,* la célèbre « Somme » du théologien muʿtazilite ʿAbd al-Ǧabbār (m. 415/1025). Ce livre IX, qui traite de la « génération » (*tawlīd*) de l'acte — c'est-à-dire de la production d'un acte par l'intermédiaire d'un autre — est sans aucun doute l'un des plus intéressants de l'ouvrage. On y est en plein dans

BCAI 2 (1985) R.M. Frank: Beings and their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Muʿtazila in the Classical Period, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net