islamiques en Iran jusqu'à la chute du califat abbaside », comme le dit E. Yarshater dans son Avant-propos. Il est vrai que, pour sa part, W.M. se défend expressément d'avoir eu pareille ambition (cf. p. x).

Le meilleur chapitre me paraît être ici le chapitre 6, dans ce qu'il dit notamment de l'histoire du chiisme imamite dans les cinq premiers siècles. W.M. y démontre entre autres, de la façon la plus nette, ce que l'on savait, certes, déjà, mais qu'il est souvent nécessaire de rappeler, à savoir que, jusqu'aux Safavides, le chiisme duodécimain en Iran ne représentait qu'« une petite minorité dans un pays sunnite ». Dans les premiers temps des Safavides, même Mašhad « était encore une ville majoritairement sunnite ». « Le chiisme duodécimain a été imposé à l'Iran par une décision de gouvernement; il ne s'est pas lui-même imposé à ce gouvernement parce qu'il aurait été populaire et massivement répandu » (p. 86).

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

Pierre CUPERLY, *Introduction à l'étude de l'ibāḍisme et de sa théologie*. Alger, Office des publications universitaires, 1984. 15 × 22 cm, 374 p.

Deux séjours successifs au Mzab ont conduit le P. Cuperly, alors Père Blanc, à entreprendre une étude systématique de la littérature religieuse ibāḍite. Cette littérature avait fait l'objet déjà de maintes études partielles, notamment de la part de savants italiens comme Moreno, Rubinacci, Cremonesi, ou ibāḍites, comme A.Kh. Ennami. Le P. Cuperly en donne ici la première présentation d'ensemble, à partir non seulement des travaux de ses devanciers, mais aussi, et surtout, directement à partir des textes originaux, imprimés ou encore manuscrits, auxquels les bibliothèques du Mzab lui ont donné généreusement accès.

L'ouvrage est construit en deux parties. La première (31-176) est une analyse des « sources de la théologie ibāḍite », c'est-à-dire, plus exactement, d'un certain nombre de textes considérés par l'auteur comme le mieux à même de représenter et formuler la doctrine de cette mouvance de l'Islam, et cela dans ses deux composantes majeures, l'occidentale (Maghreb proprement dit et Tripolitaine) et orientale (ʿUmān et Afrique de l'Est). En réalité, c'est l'ibāḍisme occidental qui a, de loin, la part la plus importante, celui d'Orient ne figurant ici que par une unique *ʿaqīda* tirée d'une chronique anonyme tardive, mais qui a tout de même le grand intérêt d'être attribuée (avec, sans doute, pas mal d'additions postérieures) à ʿAbd Allāh b. Ibāḍ en personne. Pour le domaine occidental, P.C. fait d'abord l'analyse conjointe de deux *ʿaqīdas*, propres respectivement aux ibāḍites du *ǧabal* Nafūsa et à ceux du Mzab et de Djerba, la première ayant pour auteur Abū Zakariyyā al-Ǧannāwunī (première moitié du Ve/XIe s. selon P.C.), et la seconde Abū Ḥafṣ ʿUmar b. Ǧamīʿ (fin VIIIe/XIVe s. ou début IXe/XVe s.). Ces deux *ʿaqīdas*, fort proches l'une de l'autre, procéderaient, selon P.C., d'un archétype commun plus ancien, la rédaction d'Abū Ḥafṣ, quoique plus tardive que l'autre, étant paradoxalement plus proche de l'original. Viennent ensuite : un court traité de théologie (*K. Uṣūl al-dīn*) de Tibġūrīn, originaire du Nafūsa (première moitié du VIe/XIIe s.); une *ʿaqīda* d'Abū Sahl Yaḥyā al-Warǧlānī, originaire, comme son nom l'indique, de l'oasis de Warǧlān/Ouargla (VIe/XIIe s.); enfin, un *K. al-Tawḥīd* d'Abū Ṭāhir al-Ǧīṭālī (m. 750/1350), natif du *ǧabal* Nafūsa, mais djerbien d'adoption.

BCAI 6 (1989) P. Cuperly: Introduction à l'étude de l'ibāḍisme et de sa théologie, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Dans la seconde partie (177-309), P.C. analyse la doctrine théologique ibāḍite, telle qu'elle ressort de ces différentes sources, mais aussi à la lumière de traités plus élaborés, comme notamment le *Mūǧiz* d'Abū ʿAmmār ʿAbd al-Kāfī (première moitié du VIe/XIIe s.) et le *Dalīl* d'Abū Yaʿqūb Yūsuf al-Warǧlānī (m. 570/1175). Sont examinés à la suite un certain nombre de problèmes théologiques majeurs : *tawḥīd* et attributs divins; création du Coran; vision de Dieu; décret divin (*qadar*); imamat.

La théologie ibāḍite est une sorte d'amalgame de points de vue muʿtazilites et sunnites, qui évoque à certains égards les positions des Naǧǧāriyya. Comme les muʿtazilites, les ibāḍites rejettent la thèse sunnite — et particulièrement ašʿarite — des attributs divins compris comme des entités (*maʿānī*) résidant dans l'essence divine (à la manière des accidents dans une substance), et éternelles comme elle; pour eux aussi, en fin de compte, « il n'y a rien d'autre que Dieu »; c'est en vertu de Son essence même que Dieu est puissant, savant, etc. Comme les muʿtazilites également, les ibāḍites affirment le caractère créé du Coran; nient la vision de Dieu par les regards humains; prônent l'interprétation métaphorique des attributs anthropomorphiques (la Main, les Yeux, la Face, etc.). Mais comme les ašʿarites (et comme Naǧǧār), ils soutiennent que les actes humains volontaires sont tout à la fois créés par Dieu et « acquis » par l'homme; ils affirment la concomitance de la puissance et de l'acte. Enfin, comme tous les ḫāriǧites, ils rejettent la thèse muʿtazilite d'un « état intermédiaire » entre foi et mécréance.

Voilà donc un livre qui devrait être fort utile, et dont j'attendais, au départ, beaucoup. Je dois dire ma très grande déception. Le sérieux du travail n'est pas en cause, l'auteur y brasse une documentation considérable, et toujours de première main. Mais il est manifeste que, pour l'étude de ces textes souvent foıt abscons, il lui a manqué la longue formation nécessaire (et jamais complète, hélas) touchant l'histoire du *kalām*, la signification des diverses doctrines et leurs rapports mutuels, le vocabulaire technique. Tout ce qui est dit, en particulier, du problème — certes difficile — des attributs divins est d'une extrême confusion, et plus d'une affirmation laissera pantois le lecteur un tant soit peu informé. Ainsi ne sera-t-on pas peu surpris de lire p. 79 que Tibġūrīn entend « démontrer *contre les Ašʿarites* (souligné par moi) (...) que l'attribut divin ne peut être contingent et créé »! Sans doute croit-on comprendre plus loin qu'il s'agit en l'occurrence des « attibuts de l'acte », dont les théologiens ibāḍites, contrairement aux ašʿarites, affirment le caractère incréé (p. 80 et 92). Mais on perd définitivement pied quand on lit par ailleurs (p. 85) que, pour le même Tibġūrīn, « la parole est un attribut de l'acte, et *par conséquent une création* de Dieu » (souligné par moi)... De même s'étonnera-t-on d'apprendre qu'aussi bien Ǧubbā'ī qu'Ašʿarī, bien que dans un sens différent, peuvent être considérés comme « réduisant le *waṣf* à la *ṣifa* » (p. 81), alors que c'est plutôt l'inverse pour Ǧubbā'ī (en tant que, pour lui, il n'est d'attributs que qualificatifs), et qu'Ašʿarī, au contraire — notamment dans la *Risāla ilā ahli l-Ṯaġr* à laquelle P.C. fait référence p. 192 — fait dériver le *waṣf* (attribut qualificatif) de la *ṣifa* (comprise comme attribut substantif, « entité ») [1]. Et où

1. Il faut reconnaître que les auteurs ibāḍites eux-mêmes — si P.C. les interprète correctement — ont une curieuse façon de comprendre les thèses ašʿarites. À en croire Abū Yaʿqūb al-Warǧlānī, les attributs divins, pour les ašʿarites, seraient des *maʿānī*, mais non des *ṣifāt*; pour eux, *ṣifa* serait synonyme de *waṣf* (p. 191)!

BCAI 6 (1989) P. Cuperly: Introduction à l'étude de l'ibāḍisme et de sa théologie, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

P.C. a-t-il vu que, pour les aš'arites, « le Coran est à la fois contingent sans être créé » (p. 85)?

P. 158, le lecteur trouvera l'exégèse la plus inattendue qui soit du terme *ṣifātiyya*, qu'il faudrait comprendre, selon P.C., au sens d'« hérétiques » (cf. encore p. 165), et cela parce que l'école aš'arite usait de ce terme dans ce sens (*sic*), comme le prouve le *Fiqh Akbar I* (re-*sic*).

Quantité de passages laissent penser que l'auteur, à tout le moins, n'a pas relu son texte avec toute l'attention requise. Ainsi « Abū Hāšim al-Ǧubbā'ī, le maître d'al-Aš'arī » (p. 81; il s'agit d'Abū 'Alī); « la compénétration (*kumūn*) des corps » (p. 184; il s'agit de *mudāḫala*); « les principes actifs » (p. 81, n. 4; lire sans doute « les participes actifs »); « le fait que les Ḫāriǧites soient les seuls nommés parmi les sectes ḫāriǧites » (p. 25); « les règles concernant la lapidation des hommes vertueux » (?! p. 117). Ou bien encore cette assertion étrange p. 99 : « Au sujet des attributs, l'auteur envisage trois possibilités : ou bien réduire à néant leur existence en faisant de ceux-ci des divinités (?!); c'est la négation pure et simple des attributs ».

On a du mal à retirer de cette lecture quelques idées claires. L'auteur, du reste, ne paraît pas avoir le souci de rendre clair ce qu'il expose, ou peut-être n'a-t-il pas naturellement ce talent. Ainsi en va-t-il entre autres de cette notion centrale de *walāya*, susceptible de signifier tout à la fois l'idée d'amitié et de solidarité (p. 130), la science éternelle de Dieu (p. 54 et 130), la conformité à la loi religieuse (p. 130 et 134), sans que l'auteur se préoccupe d'expliquer comment ces diverses significations peuvent s'accorder. Et j'avoue n'avoir pas encore compris ce qu'il faut entendre exactement par « *walāya* de l'ensemble » et « *walāya* des individus ».

Dommage...

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

M.F. FIERRO, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya.* Madrid, I.H.A.C., 1987. 24 × 16,5 cm, 224 p.

L'ouvrage se divise comme suit : introduction, émirat dépendant, émirat de 'Abd al-Raḥmān I, émirat de Hišām I, émirat de al-Ḥakam I, émirat de 'Abd al-Raḥmān II, émirat de Muḥammad, émirat de al-Munḏir et de 'Abd Allāh, émirat-califat de 'Abd al-Raḥmān III, califat de al-Ḥakam II, dynastie āmiride et fin du califat, conclusions; sources et bibliographie, index des noms propres.

Ayant choisi « un point de vue plus descriptif qu'interprétatif » et de « réunir le plus exhaustivement possible les données des sources disponibles » (p. 11, 171), M.F. en a oublié de préciser les concepts-clefs qui devraient encadrer sa publication. Ce manque de définition des notions essentielles — telles que *sunna*, hétérodoxie, etc. — lui fait confondre rébellion et mouvements sectaires. Ce qui nous vaut la description de *tous* les soulèvements, à commencer par celui, pro-'abbāside, de al-'Alā' b. Muġīṯ, la célèbre rébellion du Faubourg, etc. Méconnaissant les travaux de J. Schacht et de W.M. Watt, elle semble croire que la *sunna* aurait jailli toute armée et casquée de la tête de Muḥammad, alors qu'elle ne s'imposa réellement qu'au IIIe/IXe s. Négligeant tout le potentiel implicite de l'injonction qur'ānique de « commander le bien et de réprimer le mal », il ne lui est pas venu à l'esprit de chercher quel pouvait avoir été le rôle du

BCAI 6 (1989) P. Cuperly: Introduction à l'étude de l'ibāḍisme et de sa théologie, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net