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 III^{e}/IX^{e} 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) M.F. Fierro: La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya, recensé par P. Chalmeta
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

fonctionnaire chargé de la *ḥisba* devant toutes ces « déviations » (ce qui lui aurait évité de voir un *muḥtasib*/fonctionnaire dans la dénonciation, faite *motu proprio*, par un simple quidam, au nom du « bien public »).

Derrière un titre alléchant se cache un travail fait à la va-vite, où les inconséquences, « misinterpretations » et lacunes sont nombreuses. Sans prétendre les énumérer toutes, citons quelques exemples. « Le blasphème contre Allāh et son prophète ... fut interprété comme une apostasie, châtiée de la peine de mort sans *istitāba* » (p. 185), ceci après avoir affirmé que tous les « suicides martyrs » avaient été invités à se rétracter (p. 54-57). M.F. n'a pas reconnu les effets salutaires de la correction administrée par le *qāḍī* Aslam b. ʿAbd al-ʿAzīz (300-309 H.) à un chrétien dans al-Ḫušanī et, n'ayant pas ouvert *Bayān* III, ignore les insultes blasphématoires des mercenaires catalans...

Toute une série d'interprétations hâtives — et erronées — étaient évitables avec un peu de réflexion et une connaissance minimum des institutions. Dans le procès contre Hārūn b. Ḥabīb, il était normal que l'émir communiquât l'acquittement de l'accusé au gouverneur, puisqu'il s'agissait d'un délit mortel. Parler de « classes » pour al-Andalus au II^{e}/VIII^{e} s. est d'un anachronisme criant et faire des *maḏhab* des « sectes » (p. 36, 185) paraît relever d'une connaissance superficielle de l'Islam. La période des *wulāt* n'est point celle de l'émirat. Pourquoi corriger le texte et vouloir transformer la *šuhra* (signe distinctif) en synagogue (p. 63)? La prédication du *ǧihād* par Ibn al-Qiṭṭ (p. 111) était tout simplement destinée à lui construire une légitimité face à l'émir ʿAbd Allāh, bien incapable de contenir la pression chrétienne. Il est dangereux de tirer des conclusions d'ouvrages (Ibn Muġīṯ, al-Buntī) qu'on n'a pas lus (p. 101) et de faire dire à ceux qui les ont consultés le contraire de ce qu'ils affirment... Il peut paraître bizarre d'aller chercher des antécédents sikh (*sic*) pour justifier un prophète qui défend de se couper les cheveux (p. 73), norme qui rappelle plutôt la consécration de Samson à Yahveh.

Sans vouloir minimiser les connaissances de M. Cook et P. Crone, en faire des experts en matière d'al-Andalus semble — pour l'heure — excessif. Sur le mariage *mutʿa*, il vaut mieux consulter M. al-Ṭabāṭabā'ī que M. Asin (p. 140) et sur le mouvement ʿabbāside, outre al-Ṭabarī (vol. XXVII traduit par J.A. Williams en 1985), comment ne pas citer M.A. Shaban, *ʿAbbāsid revolution* et *Islamic History*, 1970 et 1971? Étonnant aussi qu'on ait passé sous silence la thèse de doctorat (inédite) de J. Aguade, 1986, dont les pages 18-27 rendent un son très proche de p. 57-69. Nombre d'affirmations (p. 40, 80, 108, 120, 166, etc.) ne portent point de références... La bibliographie est bizarre, et on peut se demander pourquoi certains auteurs (Abuin, Christides, Lecomte, Patton, Pellat, etc.) sont relégués en note tandis que d'autres sont cités, qui n'ont rien à voir avec le sujet : Vallve, *Division territorial*, Viguera, *Aragon musulman*, plus 5 articles (dont un jamais publié) et un compte rendu de M.F. Comment peut-on prétendre analyser la procédure réprimant les manifestations d'hétérodoxie, sans avoir lu au moins l'*Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam* de E. Tyan, ainsi que les travaux — moins connus — de R. Arevalo et O. Pesle? Par contre, la traduction par Garcia Gomez du *Ṭawq* n'est pas une source, et si l'on a inclus al-Muqaddasī et Yāqūt, pourquoi éliminer Ibn Ḥawqal et al-Idrīsī? On peut être surpris par la généreuse légèreté avec laquelle M.F. laisse — à d'autres — l'étude de divers points non effleurés (p. 86, 87, 95) tels le rôle de Hāšim b. ʿAbd al-ʿAzīz, le processus de symbiose du *fiqh* et du *ḥadīṯ*, les relations entre ascètes et traditionnistes, etc.

BCAI 6 (1989) M.F. Fierro: La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya, recensé par P. Chalmeta
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Devant ce mélange de glanes sur les ḫāriǧites, muʿtazilites, šīʿites, accusés de *zandaqa*, de *ilḥād*, de *bidʿa*, blasphème, apostasie, rébellion et autres, on se doit de conclure que ceci est peut-être un premier pas, mais l'histoire de l'hétérodoxie dans al-Andalus sous les Umayyades reste à faire. Et elle ne saurait être sérieusement menée à bien sans serrer de plus près les concepts, lire consciencieusement les ouvrages de *waṯā'iq*, *siǧillāt*, *nawāzil* et *aḥkām* et une connaissance plus approfondie des diverses magistratures : *qāḍī*, *ḥakam*, *ṣāḥib al-šurṭa*, *muḥtasib*.

Pedro CHALMETA
(Universidad de Zaragoza)

ʿAbd al-Maǧīd AL-NAǦǦĀR, *Al-Mahdī Ibn Tūmart, ḥayātuhu wa ārā'uhu wa ṯawratuhu al-fikriyya wa l-iǧtimāʿiyya wa aṯaruhu bi-l-Maġrib*. Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1983. 604 p.

L'ouvrage est composé de trois parties, correspondant chacune à un élément du titre : biographie, idées, influence.

La première partie, en quatre chapitres, étudie la vie d'Ibn Tūmart avant son voyage en Orient, avec un essai de mise en perspective de sa personnalité sur la situation politique, intellectuelle et culturelle du Maghreb, puis le voyage au Machreq, l'activité « révolutionnaire » à son retour, et tente enfin de brosser un portrait du personnage.

Le premier chapitre de la seconde partie traite de la connaissance et de sa méthodologie, en particulier du *qiyās ʿaqlī* et de ses divers aspects; le second est consacré à l'essence de Dieu et à ses attributs, le troisième à la prophétie et à l'imamat, et le quatrième à la foi et à l'action humaine. Les deux derniers examinent la théorie des *uṣūl* et constatent qu'elle n'appartient pas à un seul *maḏhab kalamī*, mais à plusieurs : l'auteur se réfère, à ce sujet, aux Aš'arites et à Ġazālī, à Ibn Ḥazm et aux Muʿtazilites.

La dernière partie consacre trois chapitres respectivement aux influences exercées par Ibn Tūmart dans les domaines politique et social, doctrinal (en lui attribuant le rôle d'introducteur de l'Aš'arisme au Maghreb!) et enfin juridique.

L'auteur a donc abordé tous les aspects classiquement évoqués à propos d'Ibn Tūmart. Le résumé qui vient d'être fait montre qu'il n'a fait preuve d'aucune originalité. Sa documentation est riche (bibliographie de 270 titres, dont 18 manuscrits). Il a voulu notamment surmonter les inconvénients de l'étroitesse du recueil *Aʿazzu mā yuṭlab*, dit *Livre d'Ibn Tūmart*, par des recherches de manuscrits dans les fonds arabes (Maroc, Tunis, Le Caire, Paris et Berlin), et par l'utilisation de textes connus mais peu utilisés : *al-Risāla al-munaẓẓama* (bibliogr. n^{os} 55 et 226; même réf.), *al-Muwaṭṭa'* (n^{os} 57, 228 et 244), et *Talḫīṣ kitāb Muslim* (n° 245).

À ce titre, l'ouvrage rendra des services incontestables par son caractère de compilation. On a pourtant de la peine à suivre l'auteur dans la satisfaction qu'il affiche au sujet de cette thèse de l'Université d'al-Azhar, ayant eu la plus haute distinction. L'information supplémentaire ne semble pas ouvrir de perspective nouvelle, et l'auteur se garde bien d'aller plus loin que les hypothèses, multiples et contradictoires, des anciens historiens et hérésiographes. Pour tout

BCAI 6 (1989) M.F. Fierro: La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya, recensé par P. Chalmeta
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

CORRESPONDANCE

Suite au compte rendu de son livre La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya *par Pedro Chalmeta* (*Bulletin critique* n° 6, 1989, p. 54-56), *notre collègue D^r María Isabel* FIERRO *nous adresse la lettre suivante.*

Dans le numéro 6 (1989) du *Bulletin critique des Annales islamologiques* a paru une recension de mon livre *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya* (Madrid, I.H.A.C., 1987), sous la signature de P. Chalmeta. Ce dernier est tout à fait en droit de considérer que « ceci est peut-être un premier pas, mais l'histoire de l'hétérodoxie dans al-Andalus sous les Umayyades reste à faire »; que j'aurais dû utiliser et citer tel et tel ouvrages alors que je ne l'ai pas fait, et qu'au contraire j'aurais dû éviter d'utiliser et citer tel ou tel autres ouvrages alors que je l'ai fait. Mais il n'a pas le droit de dire des choses fausses ni de tromper le lecteur quant au contenu réel de mon livre. C'est pourquoi je me sens dans l'obligation de faire, sur certaines de ses remarques, le commentaire suivant :

1. S'agissant de l'accusation d'avoir « oublié de préciser les concepts-clés qui devaient encadrer sa publication », peut-être P. Ch. a-t-il lui-même oublié quelque chose, à savoir de lire l'*Apéndice I* où lesdits concepts sont présentés. Le fait que, dans sa description du contenu de l'ouvrage, P. Ch. n'ait mentionné ni cet *Apéndice I* ni l'*Apéndice II* suggère qu'ou bien il ne les a pas lus, ou bien qu'il a choisi délibérément de les passer sous silence.

2. P. Ch. affirme que j'ai confondu « rébellion et mouvements sectaires. Ce qui nous vaut la description de *tous* les soulèvements... ». Voilà des années que P. Ch. enseigne l'histoire de l'Espagne musulmane, ce qui rend d'autant plus étonnante son affirmation. Une lecture de Lévi-Provençal lui apprendrait qu'il y a eu dans al-Andalus, pendant la période umayyade, beaucoup plus de rébellions que les *quelques-unes* que j'ai citées. En réalité, si j'ai cité celles-ci, c'est pour la seule raison que, dans leur cas, il est plus ou moins prouvé qu'il s'agit de mouvements sectaires, ou considérés comme tels.

3. Concernant ma prétendue méconnaissance des travaux de J. Schacht et W.M. Watt et le fait que je semblerais « croire que la *sunna* aurait jailli toute armée et casquée de la tête de Muḥammad... », j'ai du mal à croire que P. Ch. ait lu mon livre attentivement. Je le renvoie également à mon article « The introduction of *ḥadīth* in al-Andalus ». Bien que ce dernier n'ait été publié que tout récemment dans *Der Islam* 66 (1989), p. 68-93, il s'agit là d'une communication présentée au 4^e Colloque international « From Jāhiliyya to Islam » qui s'est tenu à Jérusalem en juillet 1987, et qui est directement dans la ligne de mon livre.

4. En ce qui concerne ce qui est dit de la *ḥisba* et du *muḥtasib*, P. Ch. aurait dû préciser à quel passage de mon livre il fait allusion. Le fait qu'il ait écrit, il y a de nombreuses années, un ouvrage sur le *ṣāḥib al-sūq* est peut-être ce qui explique sa tendance à nous rappeler, parfois sans nécessité, l'existence de ce personnage. P. Ch. a aussi publié un livre sur les *waṯā'iq*. Je

BCAI 6 (1989) M.F. Fierro: La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya, recensé par P. Chalmeta
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

suppose qu'à la p. 56 de son compte rendu il a voulu dire que, contrairement à moi, il a lu « consciencieusement les ouvrages de *waṯā'iq*, *siğillāt*, *nawāzil* et *aḥkām...* », et qu'il y a trouvé une somme d'informations sur l'hétérodoxie sous la période umayyade. Si tel est le cas, j'en attends impatiemment les résultats.

5. Une de mes prétendues « inconséquences » serait d'avoir déclaré : « Le blasphème contre Allāh et son prophète ... fut interprété comme une apostasie, châtiée de la peine de mort sans *istitāba* », « ceci, continue P.Ch., après avoir affirmé que tous les 'suicides martyrs' avaient été invités à se rétracter ». P.Ch. aurait dû citer la première phrase dans son contexte (p. 185), où il est clair que je fais allusion au cas particulier du neveu de ʿAğab, un blasphémateur condamné à mort sans *istitāba* parce qu'il aurait été, semble-t-il, assimilé à un « *murtadd* déguisé » ou *zindīq*, un cas dans lequel Mālik refuse l'*istitāba*. À la p. 57, je signale que, dans le cas des « martyrs volontaires » qui étaient des crypto-chrétiens, l'*istitāba* leur était permise, parce qu'ils auraient été assimilés à un « *murtadd* déclaré », auquel cas la doctrine mālikite accepte l'*istitāba*.

En ce qui concerne l'histoire bien connue d'Aslam b. ʿAbd al-ʿAzīz et du chrétien, et la référence aux « insultes blasphématoires des mercenaires catalans » que, selon P.Ch., j'aurais dû prendre en considération, j'en aurais sans aucun doute fait état si j'avais écrit un autre livre, à savoir un livre sur les chrétiens recherchant le martyre où insultant l'Islam. Mais je dois rappeler à P.Ch. que mon livre traite des musulmans, et que la section dans laquelle je mentionne les « martyrs volontaires » a pour titre « Cas d'apostasie » (p. 53-57), parce que mon intérêt se concentre sur ces « martyrs » chrétiens qui, d'un point de vue légal, étaient des musulmans.

6. En ce qui concerne ma référence prétendument « anachronique » à l'existence de « classes » dans al-Andalus (p. 36), P.Ch. n'en a découvert qu'un seul exemple; or, dans cette page, je cite un article d'Aguadé, lequel, pour sa part, fait état de l'opinion d'un autre spécialiste (cf. « Some remarks about sectarian movements in al-Andalus », *Studia Islamica* LXIV, 1986, p. 61). À la p. 185, il n'y a pas de confusion entre « sectes » et *maḏāhib*. Un savant aussi chevronné que P.Ch. devrait savoir que les quatre principales sectes islamiques considérées par l'école mālikite comme *ahl al-bidaʿ wa l-ahwā'* sont les murği'ites, les qadarites, les ḫāriğites et les šīʿites. En tout cas, ma phrase ne peut aucunement être comprise comme faisant allusion aux mālikites, šāfiʿites, ḥanafites et ḥanbalites.

7. P.Ch. se demande : « Pourquoi corriger le texte et vouloir transformer la *šuhra* (signe distinctif) en synagogue? » Il n'aurait pas posé cette question s'il avait vérifié plus attentivement la source. Le texte cité par moi (ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 8 vol., Rabat *s.d.*, vol. IV, p. 133) lit exactement comme j'ai écrit p. 63, note 91 (الشنيرة). Peut-être P.Ch. a-t-il voulu dire que l'une des variantes fournies en note par l'éditeur est الشهوة et qu'il faudrait le lire الشهرة .

8. P.Ch. explique qu'« il est dangereux de tirer des conclusions d'ouvrages (Ibn Muğīṯ, al-Buntī) qu'on n'a pas lus (p. 101) et de faire dire à ceux qui les ont consultés le contraire de ce qu'ils affirment... ». P. Ch. aurait dû dire plus clairement que je reconnais en effet n'avoir pas été en mesure de consulter l'ouvrage d'Ibn Muğīṯ (p. 101, note 11), et qu'il est précisément

BCAI 6 (1989) M.F. Fierro: La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya, recensé par P. Chalmeta
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

l'un de ceux à qui j'aurais fait dire le contraire de ce qu'ils voulaient dire. P. Ch. avait ici une excellente occasion d'éclairer sa propre référence au livre d'Ibn Muġīṭ citée par moi p. 101, note 11. Pour le coup, malheureusement, il a préféré ne pas le faire.

9. P. Ch. trouve bizarre que j'aie pu comparer l'interdiction de se couper les cheveux prêchée par un faux prophète musulman à celle en usage chez les Sikhs. Remercions-le de nous avoir rappelé que la comparaison aurait dû être faite avec Samson.

10. P. 140, note 54, si je renvoie à l'*Abenmasarra* d'Asín, ce n'est pas parce qu'Asín y donnerait quelque explication concernant le mariage *mut'a*, mais simplement parce que, dans le passage considéré, il évoque cette pratique à propos d'Ismā'īl al-Ru'aynī, lequel est l'objet véritable de ma note. Voici très exactement ce que je dis : « el ya varias veces citado masarrí del s. V/XI, Ismā'īl al-Ru'aynī, era partidario del matrimonio *mut'a* [note 54], practica šī'í bien conocida. »

11. P. Ch. aurait dû indiquer plus précisément lesquelles de mes affirmations « ne portent point de références ». Dans mon livre, chaque paragraphe est numéroté; il aurait donc été plus judicieux et plus utile au lecteur de mentionner les numéros de pages et de paragraphes.

12. J'ai été soulagée d'apprendre que P. Ch. trouvait ma bibliographie « bizarre »; après tout ce qui a été dit, j'aurais été vraiment choquée qu'elle ne l'ait pas déçu. Mon article cité comme étant sous presse (ce dont P. Ch. semble s'inquiéter) a été publié récemment dans *Sharq al-Andalus* VI (1989), p. 33-44.

13. P. Ch. est surpris de la « généreuse légèreté avec laquelle M. F. [c'est-à-dire moi] laisse — à d'autres — l'étude de divers points non effleurés... ». Je ne puis m'empêcher de penser qu'il regrette non la « légèreté », mais la générosité. Pour ma part, j'aime à croire que, grâce à cette « généreuse légèreté », d'autres personnes étudieront certains des faits qui, au cours de ma recherche, m'ont paru mériter un examen ultérieur. P. Ch. semble convenir avec moi que ce sont, en effet, des questions importantes.

14. Enfin, ce que dit P. Ch. concernant la thèse de J. Aguadé est tout simplement faux et malveillant. Faux, parce que p. 30, note 28, je mentionne expressément la thèse en question, en signalant que je n'avais pas pu la consulter; elle a été soutenue en 1986, l'année même où j'ai achevé ma recherche. Malveillant, parce que cela voudrait suggérer que je me suis servie de ce travail sans le dire, ce qui, encore une fois, est faux.

Bref, si c'est ainsi que P. Ch. pense faire œuvre de critique responsable, il ferait mieux d'exercer ses talents d'une autre façon.

NDLR : Consulté par la comité de rédaction, M. P. chalmeta fait savoir qu'il maintient ses propos.

BCAI 6 (1989) M.F. Fierro: La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya, recensé par P. Chalmeta
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net