comme base un rationalisme ouvrant la voie à une nouvelle vision du monde et de la culture. Aux yeux de l'auteur, le muʿtazilisme bagdadien fut le détenteur majestueux de ces valeurs. Mais quand on examine de près les données relatives à ce muʿtazilisme (ch. III, p. 101-199), on se trouve en face des mêmes vieilles questions traditionnelles agitées dans les milieux kalāmiques et dans tous les exposés classiques, telles que les attributs divins, le principe du *ʿadl*, la théorie de *ḥasan* et *qabīḥ*, la notion d'*istiṭāʿa*, etc. et bien entendu le problème de la création de la Parole divine.

L'auteur se propose de présenter une « étude philosophique », mais on en est bien loin; il prétend trouver les valeurs et les éléments de son projet « civilisateur » dans la pensée de l'aile bagdadienne du muʿtazilisme, mais celle-ci est caractérisée à la fois par son rationalisme « révolutionnaire » et par une tendance ascétique prononcée. La *miḥna* du Coran créé, selon l'auteur, a été mise en œuvre au nom de la pureté du *tawḥīd*, et le Califat ʿabbāside sous Ma'mūn, Muʿtaṣim et Wāṯiq fut proprement muʿtazilite (p. 86), thèse devenue « classique », mais complètement fausse (voir mon livre). Bišr b. al-Muʿtamir connu comme marchand d'esclaves, est présenté ici comme le pionnier de ce rationalisme muʿtazilite révolutionnaire. La thèse du *kalām* créé, du parler divin, est rattachée au principe du *tawḥīd*, alors que nous savons de façon certaine qu'elle découle chez les muʿtazilites du principe du *ʿadl*.

La « révolution » rationaliste des muʿtazilites ne signifie aux yeux de l'auteur, comme d'ailleurs aux yeux de la plupart de ceux qui ont étudié ce même thème, que le culte de la raison et de la liberté, ou plutôt du « libre arbitre ». Pourtant rien n'est dit sur la nature de cette raison dite révolutionnaire, ni sur sa fonction ou ses limites, ou même ses rapports avec la foi, comme si c'étaient des questions superflues, ou déjà tranchées, ou évidentes.

En réalité pour un esprit rigoureux, ce livre n'est rien de plus qu'une sorte de manifeste idéologique dépourvu de tout intérêt scientifique ou intellectuel. Mais c'est un exemple représentatif d'une masse de production littéraire aujourd'hui à la mode dans l'espace culturel arabo-musulman, où l'on s'emploie à relever dans le *turāṯ* du passé tous les éléments susceptibles de produire les changements souhaités. Dans cette manière de faire face à la réalité, je vois, pour ma part l'explication de deux cultes : le culte du muʿtazilisme chez les penseurs et les intellectuels de l'Orient arabe (*Mašriq*), le culte d'Averroès chez ceux de l'Occident arabe (*Maġrib*). Les uns et les autres voient le réel et préparent l'avenir dans le miroir du passé et à travers ses catégories.

Fehmi JADAANE
(Université de Koweit)

Dāwūd ibn Marwān AL-MUQAMMIṢ, *Twenty Chapters* (*ʿIshrūn Maqāla*), edited, translated and annotated by Sarah Stroumsa. Leiden, Brill, 1989 (Études sur le judaïsme médiéval, XIII). In-8°, 320 p.

Dāwūd al-Muqammiṣ est le plus ancien des théologiens juifs de langue arabe. Ses dates ne sont pas connues; G. Vajda estimait devoir situer son activité au plus tard dans le dernier tiers du IXe siècle (de notre ère). Il fait partie de cette longue lignée de théologiens juifs dont

BCAI 7 (1991) Dāwūd Ibn Marwān al-Muqammiṣ: Twenty Chapters (ʿIshrūn Maqāla), éd. trad. S. Stroumsa, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

les écrits font apparaître — comme Vajda l'a abondamment montré — de si remarquables parallélismes avec ceux des théologiens musulmans, mu'tazilites notamment. De toute son œuvre, on ne connaît plus guère aujourd'hui qu'un traité dit des « Vingt chapitres » (ou des « Vingt discours »), qui, lui-même, ne s'est conservé que partiellement : seuls les quinze premiers chapitres figurent (avec d'importantes lacunes) dans le manuscrit de loin le plus complet, celui de la collection Firkovitch de Léningrad; une partie du chapitre 16 est connue par une traduction en hébreu. C'est donc, en fait, ce qui subsiste de l'ouvrage qui est ici, d'excellente façon, édité et traduit par Sarah Stroumsa.

D'une famille originaire de Raqqa sur l'Euphrate, al-Muqammiṣ a vécu, dit-on, de nombreuses années à Nisibe, qui était alors, comme on sait, le principal centre théologique de la chrétienté d'Orient. Il y eut pour maître le jacobite Nonnus, et s'y convertit même, sous son influence, au christianisme. Cette conversion, en fait, ne fut pas définitive, puisque par la suite, revenu au judaïsme, al-Muqammiṣ écrivit plusieurs traités anti-chrétiens, dont, en particulier, un *Radd ʿalā l-naṣārā min ṭarīq al-qiyās* auquel le huitième des « Vingt chapitres » fait, par deux fois allusion, et dont des fragments ont été retrouvés dans la Geniza du Caire.

Concernant la nature de son judaïsme, S.S. soulève évidemment la question de savoir s'il était ou non karaïte. Après un examen attentif des arguments pour et contre, elle croit pouvoir conclure par la négative, en faisant remarquer que de toute façon, à l'époque d'al-Muqammiṣ, l'opposition entre rabbanites et karaïtes n'était pas encore aussi tranchée qu'elle le sera plus tard, au temps de Saʿadyā.

Au regard des auteurs anciens, juifs ou musulmans, al-Muqammiṣ passe en général pour un *mutakallim*; seul al-Qirqisānī (un théologien karaïte contemporain de Saʿadyā) voyait en lui un *faylasūf*. En réalité, il est à la fois l'un et l'autre. Comme le dit très justement S.S., les « Vingt chapitres » sont bien construits comme un traité de *kalām*, et le mode d'argumentation — la succession indéfinie des *in qālū... qulnā...*, *in qāla... yuqālu lahu*, etc.; le procédé systématique du *taqsīm* (de deux choses l'une, ou bien... ou bien...); la réfutation de la thèse adverse au nom des conséquences qu'elle entraîne (*ilzām*) — est, sans conteste, celui du *kalām*. En revanche, l'idée de départ, longuement argumentée au chapitre 1, selon laquelle toute chose à examiner pose quatre questions : si elle est (*hal huwa*), ce qu'elle est (*mā huwa*), comment elle est (*kayfa huwa*), pourquoi elle est (*lima huwa*), renvoie, elle, directement à la tradition aristotélicienne. De même en va-t-il de la classique opposition établie au chapitre 5 entre l'existence en puissance (*bi-l-quwwa*) et l'existence en acte (*bi-l-fiʿl*), ou encore de l'utilisation du terme grec d'*ousia* au chapitre 8.

Ce singulier mélange de *kalām* et de *falsafa* dans les *ʿIšrūn Maqāla*, S.S. l'explique non pas, comme on l'imaginerait de prime abord, par l'influence combinée de la théologie musulmane et de la philosophie grecque, mais par celle, quasi exclusive à ses yeux, du christianisme, de l'éducation chrétienne reçue à Nisibe par al-Muqammiṣ. Telle est l'idée majeure du présent livre, la *thèse* dont, page après page, S.S. s'emploie à convaincre son lecteur : tout, dans ces « Vingt chapitres », trahirait l'influence chrétienne. Ainsi, l'élaboration d'un système théologique au service du judaïsme et d'une réponse juive aux autres religions (p. 23); le fait de présenter sous la forme d'un tableau (*miṭāl*) les différentes hypothèses d'une alternative (p. 24); la définition

BCAI 7 (1991) Dāwūd Ibn Marwān al-Muqammiṣ: Twenty Chapters (ʿIshrūn Maqāla), éd. trad. S. Stroumsa, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

proposée de la substance et de l'accident (p. 25); la façon dont sont démontrées la création de l'univers (p. 26), l'unicité de Dieu (p. 28); l'exposé des conditions auxquelles doit satisfaire un prophète pour être reconnu comme tel (p. 32); et enfin, non seulement la parfaite connaissance des dogmes chrétiens dont témoigne al-Muqammiṣ, mais la façon même dont il les énonce et les réfute (p. 29). Plus largement, et à partir de là, la thèse de S.S. est que l'influence chrétienne sur la formation de la théologie juive médiévale a été beaucoup plus importante qu'on ne l'a admis jusqu'ici (p. 34) [1].

Je ne suis, pour ma part, aucunement en mesure de confirmer ou d'infirmer cette thèse, et je suis tout disposé à faire confiance, sur ce point, à l'auteur, pour qui les œuvres des théologiens chrétiens (Abū Qurra, Élie de Nisibe, Abū Rā'ita, Jean Damascène, etc.) n'ont apparemment pas de secret. Je me demande tout de même si cette façon de voir les choses n'est pas systématique à l'excès, et si, en insistant de la sorte sur l'influence chrétienne (qui paraît indéniable) concernant al-Muqammiṣ, S.S. n'a pas aussi en vue de contredire une autre thèse, celle selon laquelle l'influence dominante, en l'occurrence, aurait été celle du *kalām* muʿtazilite (p. 19); ainsi notamment pensait Vajda, en ce qui concerne du moins le chapitre 16 (cf. *Studia Islamica* XI/1959, 30-32). On dirait en effet qu'en dépit d'assez nombreuses références, en note, aux muʿtazilites en général, ou à tel ou tel d'entre eux, S.S. s'efforce autant que possible de minimiser leur influence. De façon significative, son index des religions et sectes, p. 317, ne comporte pas le mot *muʿtazila*, pourtant présent au moins une dizaine de fois dans l'introduction ou les notes (cf. p. 19, 28, 149, 185, etc.). Or quand on lit, par exemple, au chapitre 12, que Dieu, qui est sage (*ḥakīm*), ne saurait agir en vain (*ʿabaṯ*[an]), et qu'Il a donc nécessairement créé les hommes dans un but, soit pour leur nuire, soit pour leur être utile (*li-l-nafʿ*), la deuxième hypothèse étant la seule possible, il est quand même difficile de ne pas y voir un topique du muʿtazilisme. Également caractéristique me paraît être l'emploi, dans le même passage, du terme de *muǧbira* pour désigner les tenants de la prédestination (p. 233). Sur la question des attributs divins, je trouve étonnante la remarque de S.S. selon laquelle le principe émis par al-Muqammiṣ d'une négation absolue en Dieu de toute entité séparée — Dieu est « vivant sans qu'il ait une vie » (*ḥayy bi-lā ḥayāt*) — ressemblerait certes à la thèse muʿtazilite, mais irait en fait beaucoup plus loin (p. 28-29); autant que je sache, les muʿtazilites, sur ce point, n'étaient pas moins radicaux (cf. al-Ašʿarī, *Maqālāt*, 164, 13 et suiv. et 483, 3-14). Il me semble donc que, s'agissant des influences, la position de S.S. gagnerait à être plus équilibrée.

Terminons sur un regret. Il est vrai que dans tous les manuscrits actuellement connus, et notamment le ms. Firkovitch, l'ouvrage d'al-Muqammiṣ est écrit en caractères hébraïques. Était-ce une raison pour le publier sous cette forme? Dans son introduction, S.S. reconnaît expressément que « la plupart des raisons qui justifient la publication de textes judéo-arabes en caractères hébraïques ne s'appliquent pas aux *ʿIshrūn Maqāla* » (p. 40). Indubitablement — elle le dit à plusieurs reprises — le livre a été, au départ, écrit en caractères arabes (cf. p. 18-19 et 36). Mais, continue-t-elle, « le fait est que les manuscrits existants sont tous en caractères hébraïques, et toute tentative pour reconstruire le texte originel aurait nécessairement abouti

1. Voir parallèlement ci-après, dans le domaine de l'exégèse biblique, le compte rendu par S.S. du livre de B. Chiesa.

BCAI 7 (1991) Dāwūd Ibn Marwān al-Muqammiṣ: Twenty Chapters (ʿIshrūn Maqāla), éd. trad. S. Stroumsa, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

à une création artificielle, présentant un texte qui n'a probablement jamais existé » (p. 40-41). J'avoue ne pas comprendre ce raisonnement. À ce compte-là, les innombrables corrections ou additions que S.S. a cru devoir, à juste titre, introduire dans le ms. Firkovitch ne relèvent-elles pas tout autant d'une « reconstruction artificielle »? Aux p. 18-19, S.S. émet l'hypothèse que, si al-Muqammṣ a écrit son livre en écriture arabe, cela tient soit à l'éducation qu'il avait reçue, soit au public à qui le livre était destiné; n'est-ce pas, d'une certaine façon, le « trahir » que de lui imposer la « grille » d'une autre écriture? À vrai dire, j'exprime ici surtout la frustration de l'arabisant — à qui on ne peut tout de même pas reprocher de ne pas lire couramment l'alphabet hébreu — de devoir précisément, à chaque page, déchiffrer, « décoder » le texte d'al-Muqammiṣ pour avoir accès au bon arabe qui s'y cache (sans compter que les notes de l'apparat critique sont, elles, carrément en hébreu!). Mais je ne doute pas que beaucoup de lecteurs seront dans mon cas; seuls profiteront pleinement de cette belle publication les quelques spécialistes ayant la double compétence d'arabisants et d'hébraïsants. C'est dommage [1].

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

Bruno CHIESA, *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale.* Brescia, Paidea, 1989 (Studi Biblici 85). 209 p. dont 5 p. d'indices.

L'effervescence culturelle du dixième siècle en Orient musulman a valu à cette période le titre, forgé par Mez, de « Renaissance de l'Islam ». De cette même période date l'épanouissement du phénomène qu'il est convenu d'appeler, depuis S.D. Goitein, « La symbiose judéo-arabe ». Le livre de Bruno Chiesa, qui se présente modestement comme l'étude limitée d'un problème exégétique précis, touche au cœur même de cette symbiose.

Comme on le sait, à cette époque le judaïsme est divisé en deux camps : d'un côté les rabbanites, qui acceptent la « loi orale » — c'est-à-dire le Talmud — comme faisant partie intégrante de la révélation divine; de l'autre, les karaïtes, qui prétendent ne suivre que la révélation scripturaire. Les uns comme les autres prétendent être les représentants du judaïsme authentique. Dans les deux camps se trouvent des intellectuels prenant la plume pour défendre leurs doctrines. À l'époque qui nous concerne, ce rôle de porte-parole est joué par le rabbanite Saʿadya al-Fayyūmī, couramment appelé Saʿadya Gaon, et le karaïte Yaʿqūb al-Qirqisānī.

Les écrits dogmatiques de ces deux penseurs (rédigés en arabe) sont publiés depuis longtemps, et l'influence du kalām (surtout du kalām muʿtazilite) sur eux est bien établie. Leurs commentaires sur la Genèse, par contre, n'ont pas eu le même sort heureux. L'état fragmentaire de ces commentaires rend difficile la tâche de leur publication. Le commentaire de Saʿadya sur la Genèse a fait l'objet d'une édition, qui laisse malheureusement à désirer, par M. Zucker. Quant à Qirqisānī, des fragments de son commentaire sur la Genèse ont été édités par

1. Quelques « sondages » me conduisent à proposer deux corrections : en 161, 10, lire probablement *qulnā* (et non *qawlunā*); en 233, 4, lire *yağurru* (et non *yağūru*).

BCAI 7 (1991) Dāwūd Ibn Marwān al-Muqammiṣ: Twenty Chapters (ʿIshrūn Maqāla), éd. trad. S. Stroumsa, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net