

# Studia graeco-arabica

7

---

2017

### *Editorial Board*

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris  
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli  
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford  
Charles Burnett, The Warburg Institute, London  
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.  
Cristina D'Ancona, Università di Pisa  
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington  
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum  
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris  
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem  
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris  
Remke Kruk, Universiteit Leiden  
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa  
Alain-Philippe Segonds (†)  
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

### *Staff*

Cristina D'Ancona, Elisa Coda, Giulia Guidara, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

### *Submissions*

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospect authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in chief.

### *Peer Review Criteria*

*Studia graeco-arabica* follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

### *Subscription orders*

Information on subscription rates for the print edition of Volume 7 (2017), claims and customers service: [redazione@pacineditore.it](mailto:redazione@pacineditore.it)

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in chief Cristina D'Ancona ([cristina.dancona@unipi.it](mailto:cristina.dancona@unipi.it))

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.



© Copyright 2017 by Industrie Grafiche Pacini Editore, Pisa.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

### *Cover*

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v  
Paris, Bibliothèque nationale de France, *grec* 1853, f. 186v

*The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Edited by S. Schmidtke, Oxford U.P., Oxford 2016, 815 pp.

Voici que, sur l'initiative et sous la direction de Sabine Schmidtke, Professor of Islamic Intellectual History at the Institute for Advanced Study, Princeton (NJ.), quarante et une études ayant trait à la théologie musulmane nous sont proposées en un ensemble des mieux articulés qui en couvre toute l'histoire depuis les origines au VII<sup>ème</sup> siècle jusqu'à nos jours, XX<sup>ème</sup> siècle. Certes, le lecteur ou le chercheur a toujours eu la possibilité de consulter les riches articles de l'*Encyclopédie de l'Islam* (1<sup>ère</sup> édition<sup>1</sup> et 2<sup>ème</sup> édition<sup>2</sup>). Une 3<sup>ème</sup> édition<sup>3</sup> de celle-ci est à peine commencée, car celle qui la précédait a vu ses onze volumes édités de 1960 à 2005, ce qui en appelait "la mise à jour" en fonction des derniers acquis de la recherche scientifique. Certes, il était toujours possible de consulter le livre de Louis Gardet et de Georges Anawati au titre significatif, *Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée*<sup>4</sup> en sa teneur augmentée (passant de 343 pages à 541 pages en son édition de 1970) auquel était venu s'ajouter, en forme de manuel, l'ouvrage, en deux tomes de Robert Caspar, *Traité de théologie musulmane*.<sup>5</sup> Il n'en reste pas moins vrai que les études n'ont pas manqué, ces dernières années, dans le cadre islamologique, et surtout celui du *kalām*. Et c'est pourquoi le premier avantage de cette "somme théologique" est de fournir à la fin de chacun de ses chapitres une bibliographie des plus détaillées qui tiennent compte des dernières publications en la matière. À ce titre, déjà, il convient d'en remercier la promotrice et la coordinatrice, la Professeuse Sabine Schmidtke elle-même.

Le présent volume offre en effet une très riche et très vaste vue d'ensemble de la pensée théologique en Islam depuis ses manifestations les plus anciennes jusqu'à ses expressions les plus récentes. Qui plus est, il tient aussi compte de l'importance significative des échanges intercommunautaires au cours des siècles entre penseurs musulmans, d'une part, et théologiens juifs ou chrétiens, d'autre part. La pensée de ces derniers non seulement a parfois reflété celle des Musulmans, tandis que les méthodologies chrétiennes en matière de raisonnement spéculatif sur les données de la foi et les notions alors élaborées en matière doctrinale ont également exercé une certaine influence sur sa formation elle-même. L'organisation de l'ensemble du livre en ses chapitres est diachronique. L'inégalité des trois 'parties' reflète, d'une part, la très riche production académique des études concernant l'histoire intellectuelle qui va des origines de l'Islam jusqu'à sa période classique, en contraste, d'autre part, avec la déplorable rareté de celles-ci quand il s'agit de la période postclassique. C'est ainsi qu'après une "comprehensive Introduction" par Sabine Schmidtke (pp. 1-17), ses références (*Bibliographical References*, pp. 17-23), se présentent comme l'heureuse annonce qu'il en sera de même à la fin de chaque chapitre: effectivement chacun se voit doté d'une bibliographie strictement mise à jour et qui épuise son sujet, effort dont il faut savoir également remercier Sabine Schmidtke. Voici donc comment se présente le *Summary of the Volume*. La 1<sup>ère</sup> Partie (ch. 1 à 20) de loin la plus détaillée, comprend des études qui discutent des "Forms of Islamic Theology(ies) during the Formative and the Early Middle Period". La 2<sup>ème</sup> Partie (ch. 21-24) comprend quatre études de cas qui explorent, tour à tour, les "Intellectual Interactions of Islamic Theology(ies)". La 3<sup>ème</sup> Partie (ch. 25 à 35) se concentre sur "The Later Middle and Early

<sup>1</sup> *Encyclopédie de l'Islam. Dictionnaire géographique, ethnologique et biographique des peuples musulmans*, éd. M.T. Houtsma - R. Basset - T.W. Arnold - R. Hartmann, Brill - Maisonneuve, Leiden - Paris 1913-1938.

<sup>2</sup> *Encyclopédie de l'Islam*. Nouvelle édition établie avec le concours de principaux orientalistes par C.E. Bosworth *et al.*, assistés de P.J. Bearman, sous le patronage de l'Union Académique Internationale, Brill, Leiden 1960-2005.

<sup>3</sup> *The Encyclopaedia of Islam Three*, edited by K. Fleet - G. Krämer - D. Matringe - J. Nawas - E. Rowson, Brill, Leiden 2011—

<sup>4</sup> L. Gardet - G.C. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Vrin Paris 1948, 1970<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> R. Caspar, *Traité de théologie musulmane. I. Histoire de la pensée religieuse musulmane. II. Le Credo*, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Roma 1987, 1999.

Modern Period”. La 4<sup>ème</sup> Partie (ch. 36-39) comprend également quatre études de cas qui analysent surtout “The Impact of Political and Social History on Islamic Theology”. Enfin la 5<sup>ème</sup> Partie (ch. 40-41) aborde cette importante question: “The Islamic Theological Thought from the End of the Early Modern Period to the Modern Period”. Et voici donc brièvement décrit l’ensemble des quarante et une études qu’offre cette ‘somme de théologie musulmane’ qui nous vient de l’Université d’Oxford.

Le Ch. 1 (pp. 27-43), intitulé “Origins of Kalām”, est l’œuvre d’Alexander Treiger, Associate Professor of Religious Studies at Dalhousie University in Halifax, Nova Scotia. L’A. y explique les premières querelles à propos de la tout-puissance divine et du libre arbitre de l’homme, d’où des pages sur “The Origins of Kalām-Style Argumentation and of the term kalām” avant de traiter des “Origins of the Qadar Debate”, non sans d’étranges débats entre théologiens chrétiens à la même époque. D’où l’étude approfondie des “Three ‘Early’ Texts on Qadar, Attributed to Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya (*Questions against the Qadarites*), Umar b. ‘Abd al-‘Azīz (*Epistle*), and Ḥasan al-Baṣrī (*Qadarite Epistle*)”. La conclusion de l’A. s’avère être des plus affirmatives: “Si les trois textes sont des faux tardifs, comme cela semble très probable, il faut donc dire que nous n’avons pas de documents relatifs au *kalām* dans le premier siècle de l’hégire: les origines du *kalām* en tant que tel demeurent donc des plus obscures”.

Au Ch. 2 (pp. 44-54), “The Early Qadariyya” is analysed by Steven C. Judd, Professor of Middle East History at Southern Connecticut State University in New Haven. L’association du mouvement qadarite avec la calife omeyyade Yazīd et la 3<sup>ème</sup> *fitna* qui s’ensuivit n’a guère laissé de trace. Ce phénomène ne dura que quelques décennies après la prédication de Ma‘bad (690) jusqu’à la chute du calife Yazīd b al-Walīd (740). On a beaucoup fait pour les éloigner du grand développement théologal en prétendant que leur doctrine se référerait à des pensées philo-chrétiennes.

Avec le Ch. 3 (pp. 56-80), “Jahm b. Ṣafwān (d. 128/745-6) and the ‘Jahmiyya’ and Ḍirār b. ‘Amr (d. 200/815)”, Cornelia Schöck, Professor of Islamic Studies at the Department of Philology of the Ruhr-Universität Bochum, Germany, brosse un tableau de l’œuvre philosophique de Jahm dont on ne connaît que le *K. al-Taḥrīsh*. Une 1<sup>ère</sup> partie présente “Jahm b. Ṣafwān and the ‘Jahmiyya’”. En bref, “la connaissance et l’ignorance ne se réfèrent qu’aux choses seulement corporelles et existant réellement. ‘Chose’ est le genre de toutes les entités auxquelles appartient d’être ‘semblable ou dissemblable’. Toute chose qui existe est corporelle. Dieu est non-chose, incomposé, indivisible en parties et donc intellectuellement imperceptible, indescriptible, inintelligible. Il ne peut être décrit par des attributs et il est donc impossible de décrire qui il est, tandis qu’on le peut connaître par intuition. Tous les attributs et tous les verbes sont identiques quant au sens et à la référence dès qu’ils sont appliqués à Dieu. Dieu est la seule cause de toutes choses”. Ḍirār s’en tient à Aristote: le corps est un composé et un substrat d’accidents, il distingue entre accidents inséparables *per se* et les autres: il est impossible que des accidents sensibles proviennent de pensées non sensibles et donc la matière de l’immatériel, il est impossible de séparer l’existence des accidents, il n’y a ni matière primordiale ni forme immanente ou essence. Et Dieu et l’homme sont des agents en réalité. En conclusion, l’A. signale qu’il y aurait lieu de méditer sur le mystère de l’être lui-même et celui du Dieu un et trine des Chrétiens.

Au Ch. 4 (pp. 81-90), Mohammad Ali Amir-Moezzi, Professor of Classical Islamic Theology à l’École Pratique des Hautes Études, Sorbonne, Paris s’explique sur le vocabulaire de la “Early Shī‘ī Theology” et la dialectique de l’apparent et de l’occulte entre sunnisme et šī‘isme, exotérique (*ẓāhir*)/ésotérique (*bā‘īn*), noms et attributs de Dieu/essence de Dieu, prophète-messager (*nabī rasūl*)/imām-ami de Dieu (*imām/walī*), prophétie (*nubuwwa*)/imāmat et amitié avec Dieu (*imāma-walāya*), lettre de la révélation (*tanzīl*)/herméneutique spirituelle (*ta‘wīl*), soumission à la religion révélée (*islām*)/initiation à la religion ésotérique (*imān*). Et lui de faire de même pour la dialectique du bon et du mauvais: intelligence cosmique/ignorance cosmique [...], amour envers l’imām (*walāya, tawallī, muwālā*)/dissociation loin des adversaires (*barā’a, tabarrī, mu’ādāt*).

Le Ch. 5 (pp. 91-102) fait place à l'“Excursus I: Christian Theological Thought during the First ‘Abbāsīd Century”, dûment présenté par Sidney H. Griffith, Professor of Arabic Christianity at the Catholic University of America, Washington, DC. Expert en la matière, il refait en quelques pages de forme synthétique toute l'histoire de la polémique islamo-chrétienne en cette période, depuis Jean de Damas (m. c. 750) jusqu'au X<sup>ème</sup> siècle avec Yaḥyā b. ‘Adī (m. 974) en passant par le patriarche Timothée I (m. 823), Abū Qurra (m.c. 830), ‘Ammār al-Baṣrī (m.c. 850) et Abū Rā’iṭa (m.c. 851), que cette polémique ait été pensée et écrite en grec ou en arabe, du côté chrétien, ou uniquement en arabe du côté musulman où brille, entre autres, al-Hāšimī.

Quant au Ch. 6 (pp. 103-29), qui a pour titre *Excursus II: Ungodly Cosmologies* et pour auteur la regrettée Patricia Crone, jadis Professor of Islamic History at the Institute for Advanced Study, Princeton (NJ), il fournit un large tableau des cosmologies alors régnautes au Moyen-Orient, lesquelles ne faisaient aucune place à Dieu dans leur “vision du monde”: le fait est que *Mutakallimūn* musulmans et théologiens chrétiens furent obligés d'en réfuter les assertions tout en empruntant certains éléments acceptables: dialogue et interaction des philosophies et des sagesses! Quels y étaient alors les derniers représentants des grandes cosmogonies qui avaient régné dans le monde gréco-romain et que l'A. appelle “les acteurs”? Au point de vue épistémologique, celle-ci, après avoir distingué entre “scepticisme et dogmatisme”, passe en revue les Zindīqs, les Dahrīs: *Aṣḥāb al-ṭabā’ī* et les *Aṣḥāb al-hayūlā*. Car le problème est là: “Tous les peuples ‘athées’ nient la création *ex nihilo*, certains croient que Dieu a créé le monde à partir d'une matière pré-existante, d'autres soutiennent qu'il a sa propre origine en lui-même, et d'autres enfin soutiennent qu'il a toujours existé”. L'A. insiste à bon droit sur cette permanence des diverses formes de l'athéisme philosophique qui n'était pas sans influencer la problématique théologique des uns et des autres.

Le Ch. 7 (pp. 130-41) se devait donc d'introduire “The Mu‘tazilite Movement (I): The Origins of the Mu‘tazila”. L'A. en est Racha El-Omari, Associate Professor of Religious Studies at the University of California Santa Barbara. Son information est des plus riches, ce qui lui permet d'abord de préciser ce que signifie “le terme Mu‘tazila”, puis d'en décrire “le mouvement” en ses écoles provinciales ainsi que “les doctrines” développées par les unes et les autres. On peut le suivre en sa conclusion: “L'usage que fait al-Malaṭī (m. 987) du mot *tazalū* indique quelles furent les caractéristiques du mouvement, “fidélité à l'étude et au culte, ascétisme quiétiste, relative neutralité politique”, d'où “l'apparente contradiction de l'orientation politique entre Wāṣil et ‘Amr, d'un côté, et des partisans d'al-Nafs al-Zakiyya, de l'autre”.

Le Ch. 8 (pp. 142-58) en assure les premiers développements avec “The Mu‘tazilite Movement (II): The Early Mu‘tazilites”. L'A., David Bennett, Postdoctoral Fellow in the Representation and Reality Research Programme at the University of Gothenburg, y propose la doctrine reconnue comme représentative de la Mu‘tazila, après en avoir présenté les sources et les personnages les plus connus. La *Miḥna* est brièvement évoquée et les cinq principes sont rappelées: unicité de Dieu (*tawḥīd*), justice de Dieu (*‘adl*), récompense et châtement (*al-wa‘d wa-l-wa‘id*), la position (du pécheur) entre les deux positions du croyant et du mécréant (*al-manzila bayna l-manzilatayn*), commanderie du bien et interdiction du mal (*al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar*). Mais s'y ajoute un recours à l'atomisme: “indivisibilité du plus petit des corps, et certaines influences venues du dualisme, des Grecs, et des sagesses indiennes et iraniennes”. Qui plus est, en Dieu, les attributs font partie de l'essence même de Dieu et l'homme est responsable de ses actes car il en est le créateur (*ḥallāq*).

Au Ch. 9 (pp. 159-80), Sabine Schmidtke refait une lecture compréhensive du “Mu‘tazilite Movement (III): The Scholastic Phase” lorsque celui-ci s'est définitivement institutionnalisé. Article de synthèse, il renvoie à la première génération des Mu‘tazilites, puis aux enseignements de la Bahšamiyya avec Abū Hāšim qui y introduisit la notion d'“états” (*aḥwāl*) dans la spiritualité mu‘tazilite, et enfin comment se fit la transmission des doctrines et de leurs subtilités à la dernière génération des Bahšamiyya.

C'est pour l'A. l'occasion de s'étendre sur "Abū l-Husayn al-Baṣrī et son école". Intéressantes sont encore les allusions de l'A. aux relations de la Mu'tazila avec l'Aš'arisme de leur temps et aussi avec les théologiens juifs Karaïtes de la même époque. Il est certain que le Mu'tazilisme représente le meilleur effort des philosophes et théologiens de l'âge d'or à Bagdad pour intégrer le patrimoine légué par les Grecs à travers les traductions que les moines syriaques en firent alors en vue d'amener la pensée de leur temps, très pluraliste en tous domaines, à tenter une première harmonie entre foi et raison.

Le Ch. 10 (pp. 181-95) envisage, grâce à Hassan Ansari, Member of the School of the Historical studies at the Institute of Advanced Study, Princeton (NJ) "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (I): Zaydīs" et le Ch. 11 (pp. 196-214), grâce au même Hassan Ansari, aidé par Sabine Schmidtke, "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (II): Twelver Shī'īs". Ces deux études révèlent "la mu'tazilization du Zaydisme iranien" en s'étendant sur "les différentes traditions littéraires du Zaydisme en Iran" et celle de l'Imāmisme duodécimain à travers ses diverses manifestations: "la théologie šī'ite du vivant même des imāms, puis durant l'occultation mineure, enfin durant l'occultation majeure". S'y ajoute aussi une vue d'ensemble de cette même théologie "à partir du VI<sup>ème</sup>/XII<sup>ème</sup> siècle".

Le Ch. 12 (pp. 215-24) et le Ch. 13 (pp. 225-31) s'interrogent sur l'émergence de l'Aš'arisme à cette époque, le premier évoquant le rôle des "Predecessors of Ash'arism: Ibn Kullāb (m. 855), al-Muḥāsibī (m. 857) and al-Qalānīsī" décrit par Harith Bin Ramli, Research Fellow at the Cambridge Muslim College, et le second en situant son premier épanouissement *Between Cordoba and Nīsābūr*: "The Emergence and Consolidation of Ash'arism (Fourth-Fifth/Tenth-Eleventh Century)" étudié par Jan Thiele, Marie Curie Fellow at the Spanish National Research Council (CSIC), Madrid. Les trois premiers, surnommés "kullābites", élaborèrent alors une "structure ontologique apte à défendre l'idée de l'éternité des attributs divins". Cordoue et Nīsābūr virent se développer des écoles de théologie qui tendaient à établir un équilibre doctrinal entre les partisans philo-mu'tazilites de la raison et les non moins acharnés défenseurs de la seule révélation, ce qui était l'idéal al-Aš'arī (m. 936). C'est ainsi qu'une doctrine commune fut alors proposée comme expression orthodoxe du sunnisme, encouragée par le prince seljoukide Nizām al-Mulk (m. 1092), comme idéologie officielle et propagée partout grâce aux ouvrages d'al-Ġuwaynī (m. 1085), d'al-Bāqillānī (m. 1013) et d'al-Ġazālī (m. 1111).

Deux autres études signalent l'originalité de tendances théologiques qui témoignent à leur manière du pluralisme intellectuel qui régnait alors dans le monde musulman. Le Ch. 14 (pp. 242-51) s'intéresse à la "Early Ibādī Theology" dont parle avec compétence Wilferd Madelung, Laudian Professor Emeritus of Arabic at the University of Oxford et le Ch. 15 (pp. 252-62) donne une idée de la théologie des "Karrāmiyya" grâce à Aron Zysow, independent scholar based in Boston (MA). Les Ibādīyya du Mزاب algérien et du Sultanat d'Oman restent fidèles à la transcendance abstraite et immatérielle de Dieu (nulle vision de celle-ci dans l'au-delà, refus de la nature incréée du Coran). Quant aux premiers disciples d'Ibn Karrām (m. 869), leur cosmogonie empruntait beaucoup au stoïcisme et leur théologie s'attardait plus particulièrement sur la création, ce qui les distingue singulièrement des Mu'tazilites, des Aš'arites et des Mātūrīdites.

Les six chapitres qui suivent se situent au plan des défis mêmes que se devaient d'affronter les diverses théologies de l'époque, défis qui semblent paradoxalement être toujours les mêmes aujourd'hui. Le Ch. 16 (pp. 263-79), en effet, affronte le contraste de base: "Scripturalist and Traditionalist Theology", qu'il analyse en ses divers aspects Binyamin Abrahamov, Professor Emeritus of Islamic Theology and Mysticism, and Qur'anic Studies at Bar Ilan University, Israel. Celui-ci répartit comme suit les quatre catégories de sa typologie; les scripturalistes ou littéralistes qui s'en tiennent à la seule lecture des "signifiés" du Coran, les traditionnistes qui ne retiennent que les dits et les faits des anciens tout en se posant des questions sur leur authenticité, les autres traditionnistes qui s'en tiennent au Coran, à la Sunna et au consensus (*iġmā*), les rationalistes qui rejoignent les vérités religieuses par la raison. Ces quatre types de



penseurs musulmans varient en pourcentage, mais on les trouve en chaque période de l'évolution de la théologie islamique. Comment foi et raison peuvent-elles dialoguer quand il s'agit de Dieu?

Le Ch. 17 (pp. 280-96) a pour titre "Ḥanafi Theological Tradition and Māturīdism" et c'est Ulrich Rudolph, Professor of Islamic Studies at the University of Zurich, qui en assure la présentation d'ensemble. Suite à l'œuvre d'Abū Ḥanīfa (m. 767), fondateur éponyme de l'école juridique qui porte son nom, une "tradition théologique ḥanafite" s'est en effet formée au cours des âges, tout en tenant compte des circonstances et en s'adaptant à celles-ci en droit (*fiqh*), ce qui ne fut pas sans influencer sa théologie. On harmonise là où les choses semblaient irréconciliables. C'est ici que l'œuvre d'al-Māturīdī (m. 944) consiste en l'élaboration d'une théologie ḥanafite qui s'exprime par son livre *Kitāb al-tawḥīd* (*Traité de l'unicité divine*). L'école ḥanafite s'était particulièrement développée en Turkestan, Afghanistan, Iran puis Moyen-Orient et Empire Ottoman.

Le Ch. 18 (pp. 297-312), avec ce titre "Philosophical Theology", permet à Peter Adamson, Professor of Late Ancient and Arabic Philosophy at the Ludwig Maximilian University of Munich, d'analyser la collaboration de l'une et de l'autre au cours des siècles. Si al-Ġazālī, en son temps, se félicite de "l'incohérence des philosophes" (*Tabāfut al-falāsifa*), Averroès, quant à lui, dénonce "l'incohérence de l'incohérence" (*Tabāfut al-tabāfut*). Qu'en fut-il donc de l'accueil de la philosophie grecque et du recours à celle-ci dans le domaine du *kalām*? De ce terreau classique voici qu'émergent al-Kindī pour qui Dieu n'est pas un intellect et l'univers n'est pas éternel, al-Fārābī qui n'hésite pas à emprunter à Platon, Aristote et Plotin, et Avicenne (m. 1037) dont *La métaphysique* (*al-Šifā*) s'impose par l'affirmation d'une Cause première nécessairement existante dont les attributs peuvent correspondre à ceux du Dieu de la révélation. Averroès, avec son *Traité décisif* (*Faṣl al-maqāl*), entend bien démontrer que raison et révélation concordent entre elles pour atteindre la vérité, même si l'une et l'autre y parviennent par des voies différentes.

Au Ch. 19 (pp. 313-24), Daniel de Smet explique ce qu'est la "Ismā'īlī Theology". Il est Directeur de recherche au CNRS et il dirige le projet "Livres sacrés. Canons et hétérodoxies" du Laboratoire d'Études sur les Monothéismes. C'est à ce titre qu'il offre cette autre approche théologique en islam, celle des Ismaéliens, Šī'ites qui estiment qu'à la mort (785) de l'imām Ġāfar al-Šādiq, le 6<sup>ème</sup> de la ligne duodécimaine, devait succéder son fils Ismā'īl prédécédé, qui avait été désigné comme son successeur. Or c'est un fils plus jeune, Mūsā al-Kāzim, qui lui succéda. Les Ismaéliens, partisans de cet Ismā'īl, ont régné au Caire avec la dynastie des Fātimides, après avoir été les Qarmates, contestataires du pouvoir 'abbāsīde de Bagdad, et les Frères de la Pureté dont les *Épîtres* sont célèbres avant que certains n'en viennent à pratiquer l'action politique violente. Aujourd'hui, comme fidèles de l'Aga Khan, ils représentent une interprétation humaniste, voire rationalisante, de la théologie musulmane. Ils rejettent le *kalām* et disent que la théologie est une science impossible. Une trilogie est au centre de leur vision du monde: la Parole divine (*kalīma*), la Volonté (*irāda*) et le Commandement (*amr*). Le mystère demeure: quel est le plus sublime beau nom de Dieu quand on est convaincu, comme eux, que l'intellect est la source de la révélation?

Le Ch. 20 (325-343) rappelle au lecteur qu'il existe aussi une "Sufi Theological Thought" et c'est Martin Nguyen, Associate Professor of Islamic Religious Traditions in the Religious Studies Department at Fairfield University, Connecticut, qui en propose les principes essentiels, les manifestations diversifiées et les vocabulaires spécifiques. L'engagement soufi n'est pas sans relation avec la théologie scolastique de l'islam, mais il y faut bien comprendre que "sa voie" comporte des états (*aḥwāl*) et des stations (*maqāmāt*) pour parvenir à une connaissance expérimentale de Dieu et de l'union divine. Dans ce dernier cas, y a-t-il unicité de l'être (*waḥdat al-wuġūd*) ou unicité de témoignage (*waḥdat al-šuhūd*)? Et quelles y sont les ascensions et les visions? D'autant plus que "l'amour" divin peut être dit *maḥabba* ou *īšq*, avec des degrés dans l'amitié avec Dieu (*walāya*) et le don

des miracles (*karāmāt*). Toutes choses qui supposent ou entraînent une recomposition théologique non sans risquer des déviances hétérodoxes ou un recours à des techniques répréhensibles.

Le Ch. 21 (pp. 347-63) est une approche monographique de l'“Occasionalism” dans l'ensemble du *kalām* par Ulrich Rudolph, déjà cité. On sait que cette théorie “insiste sur le pouvoir absolu de Dieu en niant toute espèce de causalité naturelle et en attribuant tout effet causal dans le monde immédiatement à Lui”, et se retrouve aussi chez quelques auteurs européens au seuil des temps modernes. Les fondations de l'occasionalisme en islam renvoient aux III-IV/IX-X<sup>èmes</sup> siècles, à Abū l-Hudayl (m. 842) à ses successeurs et à ses développements, ainsi qu'à l'enseignement d'al-Aṣ'arī (m. 935): cette théorie qui promeut la transcendance créatrice de Dieu a connu bien des expressions philo-théologiques par la suite, lesquelles n'ont pas manqué de subtiles analyses à ce sujet essentiel du dogme musulman (cf. al-Ġazālī).

Le Ch. 22 (pp. 364-83) apporte des précisions quant à l'œuvre d'“Abū Hāshim al-Jubbā'ī's (d. 321/933) Theory of 'States' (*aḥwāl*) and its adaptation by Ash'arite Theologians”, recherche assurée par Jan Thiele, déjà cité. À partir du “problème des attributs divins”, al-Ġubbā'ī a développé le concept d'“états” (*aḥwāl*) en lui donnant un signifié spécifique, d'où “les typologies des attributs dans la théologie Bahṣamī” et “l'adaptation du concept de *ḥāl*” en *kalām* par les théologiens aṣ'arites. Il s'agissait de donner aux attributs divins (“qualités éternelles”), attributs existants et non existants tout à la fois, une juste place en théologie en les considérant comme des “états”, ce qui évitait de leur donner une réalité ontologique.

Le Ch. 23 (pp. 384-407) traite de théologie morale avec ses “Theories of Ethical Value in Kalām: A New Interpretation”. Leur étude est ici assurée par Ayman Shihadeh, Senior Lecturer in Islamic Studies at SOAS, University of London. Quelles furent, en effet, les structures philo-théologiques qui réglèrent les problèmes de morale et donc les relations entre “Metaethics, Applied Theological Ethics, Normative Ethics”, c'est-à-dire sagesse et liberté en Dieu quant à la valeur des actes humains? Le réalisme mu'tazilite en éthique fondamentale (les actes sont ontologiquement bons ou mauvais en eux-mêmes) est expliqué en fonction des “Baghdādī (et) Baṣran views”. Tout cela en opposition avec le “volontarisme théologique de l'aṣ'arisme classique” lequel fait dépendre la qualité éthique des actes humains du fait qu'ils sont commandés ou interdits par Dieu, d'où l'importance de la Loi (*Ṣarī'a*) qui seule qualifie la valeur des actes. Un “neo-ash'arism” s'est fait jour en éthique en qualifiant alors les actes entre “utiles et nuisibles”.

Le Ch. 24 (pp. 408-31) envisage de plus près les rapports entre “Theology and Logic” et c'est Khaled El-Rouayheb, Professor of Islamic Intellectual History at Harvard University, qui en décrit les manifestations historiques, rappelant tour à tour “l'antique opposition à la logique grecque chez les premiers théologiens (IX-X<sup>èmes</sup> siècles)”, puis son “assimilation par ceux qui suivirent aux XI-XV<sup>èmes</sup> siècles”, bien qu'il y ait toujours eu “quelques protestations contre cette ‘naturalisation’ de la logique grecque”. L'A. résume ensuite ce qui est advenu après le XIV<sup>ème</sup> siècle dans ce domaine toujours controversé. Il est certain qu'il y a toujours eu conflit entre les experts en exégèse coranique, plus ou moins tentés d'être littéralistes, et les partisans du recours à la logique en vue d'étendre le champ d'intervention de l'*iğtibād*.

Le Ch. 25 (pp. 435-53) revient sur la question des rapports entre philosophie et théologie avec ce titre “Theology engages with Avicennan Philosophy: al-Ghazālī's *Tabāfut al-falāsifa* and Ibn al-Malāḥimī's *Tuhfat al-mutakallimīn fī l-radd 'alā l-falāsifa*”. Frank Griffel, Professor of Islamic Studies at Yale University in New Haven, en analyse les livres les plus représentatifs quant à l'opposition entre Avicenne, d'une part, et ceux d'al-Ġazālī et d'Ibn al-Malāḥimī, d'autre part. La stratégie globale du premier dans le *Tabāfut* s'exprime en “trois discussions à propos de l'éternité du monde, de la résurrection des corps et de la connaissance que Dieu a des ‘particuliers’”: ces trois erreurs sont discutées et condamnées par lui en bonne et due forme. Quant au second, dont l'unique manuscrit a été récemment retrouvé, il élargit la liste des opinions erronées données par al-Ġazālī, y intégrant celles relatives à la prophétie et à l'eschatologie.



Le Ch. 26 (pp. 456-72) s'interroge sur ce qui est advenu de la théologie des šī'ites duodécimains "Twelver shī'i Theology". Œuvre commune de Reza Pourjavady, Hafis Visiting Lecturer for Religion and Culture in Iran at the Goethe Universität, Frankfurt, et de Sabine Schmidtke, ce chapitre en étudie les expressions variées aux "Ilkhanid and Post-Ilkhanid Eras". Mais c'est lorsque l'Iran adopta le šī'isme duodécimain comme religion officielle de l'État lors de la "Safavid Era" que se multiplièrent les études et les interprétations du patrimoine religieux fidèlement transmis par les douze imāms et leurs successeurs, les grands *muğtabid*-s du duodécimanisme.

Au Ch. 27 (pp. 473-93), c'est la "Zaydī Theology in Yemen" qui est commentée par Hassan Ansari, Member of the School of Historical Studies at the Institute for Advanced Study, Princeton (NJ), par Sabine Schmidtke et par Jan Thiele. Le premier tiers consiste en l'histoire de la "théologie zaydite avant et après l'unification du Yémen: les imāmats de la Caspienne", le deuxième démontre la continuité de "la théologie Bahšhamite" au cours des siècles qui suivirent le VII-XIII<sup>ème</sup> et le troisième entend établir son pluralisme interne et les "contre-réactions" qui en témoignent.

Les Ch. 28 (pp. 494-514) et Ch. 29 (pp. 515-33) s'occupent de l'aš'arisme tardif. Le Ch. 28, intitulé "Handbooks in the Tradition of Later Eastern Ash'arism", que l'on doit à Heidrun Eichner, Professor of Islamic Studies at the Eberhard Karls University, Tübingen, Germany, passe en revue les manuels qui y sont les témoins d'une "interaction avec les enseignements māturīdites": il s'agit des ouvrages d'al-Šahrastānī et de Faḥr al-Dīn al-Rāzī, surtout la "somme théologique" de ce dernier, *al-Mulabḥaṣṣ fi l-Ḥikma*, avec leurs développements sur la cosmogonie, le divin, la prophétie, l'eschatologie et l'imāmat. Le Ch. 29, qui a pour titre "Later Ash'arism in the Islamic West" et est de la plume de Delfina Serrano Ruano, Tenured Researcher at the Institute for Languages and Cultures of the Mediterranean and the Near East of the Spanish National Council for the Scientific Research in Madrid, s'occupe de la diffusion de l'aš'arisme en Afrique du Nord et en Andalousie avec "un statut quasi-officiel", puis de ses relations avec le réformisme *sui generis* d'Ibn Tūmart et de ce que l'A. appelle "Almohad *aš'arism*", avant que n'y soit évoqué ce qui advint de la théologie aš'arite de par la suite.

Le Ch. 30 (534-546) s'efforce de faire un bilan de l'"Egypt and the Later Ash'arite School". C'est Aaron Spevack, Assistant Professor of Islamic Studies at Colgate University, qui en est l'auteur. Il y reprend l'histoire de l'aš'arisme en Égypte, des origines jusqu'à l'époque d'al-Gazālī et de Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī, puis de l'influence persane (X-XVI<sup>ème</sup> siècles) sur celle-ci. Son apogée et son effervescence s'y manifestent tant au Maghreb qu'au Moyen-Orient au XVII<sup>ème</sup> siècle, comme en témoignent les manuels bien connus d'al-Sanūsī (d. 1490) et d'al-Bāğūrī (d. 1860). On peut alors parler d'une "synthèse tout autant persane que maghrébine et égyptienne". Dans la foulée de ce livre vient alors le Ch. 31 (547-566), des plus intéressants quant au comparatisme théologique. Intitulé "Excursus III: The Coptic and Syriac Receptions of Neo-Ash'arite Theology" et proposé par Gregor Schwarb, Independent Scholar based in London, lequel s'emploie à analyser l'influence de l'aš'arisme sur les théologiens coptes et les syriaques de ce temps-là: le dialogue des théologies, même polémique, invite ainsi les doctrines à se confronter dans leurs spécificités mêmes.

Le Ch. 32 (pp. 567-86) dresse un bilan de la théologie officielle musulmane dans l'Empire ottoman avec pour titre "Theology in the Ottoman Lands" et pour auteur A. M. Sait Özervarlı, professor of Ottoman Intellectual History à la Yıldız Technical University, Istanbul. C'est au XV<sup>ème</sup> siècle que les Ottomans s'engagèrent dans l'enseignement de la théologie, en fidèles héritiers des *madrassa*-s des "Anatolian Saljūqs" et non sans rapports avec les théologiens byzantins de leur époque. Ce fut ensuite l'épanouissement de la pensée théologique ottomane dans la fidélité à al-Taftazānī (d.1875) et al-Ğurğānī en ses liens avec la philosophie, avant que ne vienne la somme théologique de Yanyali Esad sur l'existence de Dieu. Les temps modernes ont été aussi témoins d'un renouveau de la théologie islamique avec Harputi (1842-1914) et Šayḥ Musa Kazim (1858-1920), Ismail Hakki (1868-1946)

et Ziya Gökalp (1876-1924). Il n'empêche que la théologie ottomane fut toujours contrainte à faire face à une théologie philosophique des plus exigeantes.

Les Ch. 33 (pp. 587-605) et 34 (pp. 607-24) s'intéressent tous deux à l'islam du continent asiatique. Le premier est intitulé "Theology in Central Asia" par Nathan Spannaus, Postdoctoral Researcher at the University of Oxford. Dans l'aire où brillèrent Bukhara, Samarkand et Hérat, les formes du māturīdisme et du soufisme ne manquèrent jamais d'y connaître des représentants attirés. Nombreux sont en effet les théologiens de renom qui y vécurent au Moyen-Âge: la théologie y exerça toujours un rôle de première importance sous la "Shirazi Influence" et y donna large place au développement du soufisme. Les problèmes de l'ontologie y furent toujours privilégiés. Quant au Ch. 34 (pp. 607-24), intitulé "Theology in the Indian Subcontinent", Asad Q. Ahmed, Associate Professor of Arabic and Islamic Studies at the University of California, Berkeley, et Reza Pourjavady, en présentent les formes pluralistes au cours des âges: influence des théologiens iraniens, émergence et déclin d'une théologie scolastique au XVII<sup>ème</sup> siècle, rôle croissant des théologiens śī'ites, puis "Two Reformist Theologians: Shāh Walī Allāh and Shibli Nu'mānī". Ce pluralisme explique les disputes théologiques de l'époque et l'émergence de sectes institutionnalisées.

Le Ch. 35 (625-646), dont l'auteur est Jon Hoover, Associate Professor of Islamic Studies at the University of Nottingham, donne à la "Ḥanbalī Theology", une importance toute particulière tout en ne disant rien du moderne wahhābisme. Le ḥanbalisme est né avec Ibn Ḥanbal (m. 855), s'est développé en *fiqh* et en *kalām* et s'est exprimé très tôt en une théologie typiquement fondamentaliste, d'où son opposition aux mu'tazilites et autres défenseurs du rôle de la raison dans les choses de la foi (cf. les deux *miḥna*-s). Ibn 'Aqīl (m. 1119), Ibn al-Zāgūnī (m. 1132) et Ibn al-Ġawzī (m. 1201) en furent les représentants attirés préparant la route au maître de la théologie et du droit ḥanbalite, Ibn Taymiyya (m. 1328) le chantre du *tawḥīd* absolu. Sa théologie lui est très personnelle: il s'y distingue de tous et ne craint pas d'affirmer de Dieu qu'ontologiquement "Son amour pour les croyants dépend de Son amour pour Lui-même. L'Amour de Dieu pour Lui-même est à la base de tout autre amour. Dieu n'a pas besoin de l'amour humain et pareillement n'a pas besoin de la création". Après avoir très longuement apprécié en lui sa théologie ḥanbalite, l'auteur signale ce qu'il en fut après lui jusqu'au XVIII<sup>ème</sup> siècle.

Les Ch. 36, 37, 38 et 39 semblent constituer une parenthèse avec des études sectorielles qui représentent autant de 'cas' particuliers dans l'histoire de la théologie musulmane. C'est ainsi que le 'cas' du Ch. 36 (pp. 649-59), "Al-Ma'mūn (r. 198/813-218/833) and the *Miḥna*", est analysé par Nimrod Hurvitz, Senior Lecturer at the Department of Islamic Studies at the Ben Gurion University of the Negev: situation politico-religieuse, autorité de la spéculation théologique, conflit entre les *muhaddithūn* et les *Mutakallimūn*, contexte de la *Miḥna*, effet de celle-ci sur l'histoire subséquente. Le fait est que le calife prétendait soutenir la doctrine mu'tazilite du caractère créé du Coran, d'où la persécution infligée à ses adversaires, les ḥanbalites. Le prince a-t-il le droit de s'immiscer dans les débats théologiques? Le Ch. 37 (660-678), quant à lui, traite des 'cas' de "The *Miḥna* of Ibn 'Aqīl (d. 513/1119) and the *Fitnat Ibn al-Qushayrī* (d. 514/1120)". Ils sont présentés et expliqués par Livnat Holtzman, Senior Lecturer and Chair of the Department of Arabic at Bar-Ilan University, Ramat Gan. Ibn 'Aqīl fut persécuté pour avoir soutenu des thèses mu'tazilites contre la doctrine des traditionnalistes (*mutahaddithūn*). En fin de compte, ses adversaires agréèrent sa "lettre de rétractation". La *fitna* d'al-Qūshayrī est due à des querelles intestines du parti ḥanbalite.

Le 'cas' du Ch. 38 (pp. 679-92) est une étude sur "The Religious Policy of the Almohads". Maribel Fierro, Research Professor at the Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, y analyse d'abord la "profession de foi" du Mahdī almohade Ibn Tūmart, fondateur du mouvement réformiste "unitarien" au Maroc et d'un Empire qui unifiait tout le Maghreb, de la Tunisie à l'Andalousie. Il y dit aussi "pourquoi sa doctrine consistait en un anti-anthropomorphisme" qui

l'amena à contraindre ses adversaires à se convertir à l'almoihadisme, nonobstant leurs résistances au nom de la Loi, de la théologie, de la philosophie ou du soufisme. Quant au Ch. 39 (pp. 693-703), son 'cas' embrasse les "Interpretations of Ash'arism and Māturīdism in Mamluk and Ottoman Times" et c'est la participation de Lutz Berger, Professor of Middle Eastern Studies at the University of Kiel, Germany, à cette encyclopédie de la "théologie islamique": quelle était la situation de la théologie en Égypte à cette époque? S'agissait-il d'un véritable compromis entre aš'arisme et māturīdisme? Les conflits religieux avaient-ils des origines sociales? Au fond, le *kalām* a-t-il une fonction sociale?

Le très long Ch. 40 (pp. 707-764) "Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times" résume à lui seul ce qu'il en est de cette théologie islamique au cours des deux derniers siècles qui ont vu l'entrée des peuples musulmans dans "la modernité". On doit à la compétence de Rotraud Wielandt, Professor Emerita of Islamic Studies and Arabic Literature at the University of Bamberg, Germany, de nous fournir une vue d'ensemble de ces "divers courants" qui, parfois grâce à un nouveau langage, s'efforcent de mettre à jour les acquis des diverses écoles théologiques classiques. Elle analyse d'abord les manifestations de l'"Innovation: its Origins and Limits": la question des racines locales du modernisme islamique, la prédominance durable des approches traditionnelles en théologie académique, le cas exceptionnel de la théologie universitaire turque contemporaine. Viennent ensuite "The Pioneers of Modernism": Sayyid Ahmad Khan (1817-1898), Muḥammad 'Abduh (1849-1905), La place d'al-Afġānī (1838-1897) dans la biographie intellectuelle de 'Abduh, le problème de la base textuelle pour étudier la théologie de 'Abduh, la pense théologique de 'Abduh. Cette introduction ouvre la voie au "Modernist Theological Thought of the Early Twentieth Century": thèmes prévalents, Syrie [al-Qāsimī (1866-1914)], Centre de l'Empire Ottoman (Filibeli Ahmed Hilmi [1865-1914] et Izmirli Ismail Hakki [1869-1946]), le *Tatar* moderniste de Kazan Bigiyef (1875-1949), un exemple de théologie moderniste šī'ite en Iran: Shari'at Sangalaji (1890-1944). C'est alors que l'A. présente "Iqbal (1877-1938)'s Theology for Modern Man", suivi aussitôt par les "New Hermeneutical and Epistemological Approaches to the Qur'ānic Revelation": les pionniers en seraient al-Khūlī (m. 1967), Mohammed Arkoun (1928-2010) et Ḥāmid Abū Zayd (1943-2010), de nombreux *scholars* turcs disciples de Fazlur Rahman et des auteurs iraniens hésitant entre l'herméneutique moderne et l'épistémologie. Le chapitre s'achève avec les perspectives de "Beginnings and Development of the Interest in a New Kalām": premiers concepts, le *kalām* appelé coranique de Wahiduddin Khan, le "nouveau kalām" fondé en philosophie, typologie des nouvelles approches.

Le Ch. 41 (pp. 765-92) dont le titre laisse entendre qu'il s'agit d'une reprise partielle et d'une "conclusion" du Ch. 40, "Striving for a New Exegesis of the Qur'ān", est l'œuvre de Johanna Pink, Eisenberg Professor of Islamic Studies and Islamic History at the University of Freiburg, Germany. Elle y passe en revue le "revival" islamique qui est à la racine même du réformisme, les premières formes modernes de l'exégèse coranique, les diverses expressions de la doctrine de l'*i'ğāz* coranique, l'influence qui s'y exerce dans le cadre de l'État colonial, de l'État national et de l'État islamique et l'apport d'un nouveau langage et de thèmes inédits qu'y créent de nouvelles herméneutiques. La question demeure de la réforme du *tafsīr* grâce à une exégèse "contextualisée".

Grâce à cette rapide présentation détaillée des quarante et un chapitre de l'*Oxford Handbook of Islamic Theology*, celui-ci est donc appelé à être consulté, puis analysé et enfin dépassé. On y tiendra compte de ce qu'en dit Sabine Schmidtke: "Étant donné le grand nombre des *desiderata* exprimés pour l'étude de la théologie islamique, le tableau d'ensemble qui en est offert dans le présent volume s'avère nécessairement incomplet. De diverses manières, cette encyclopédie entend donc être un encouragement et un guide pour les chercheurs et les professeurs qui désirent s'engager dans le champ de cette étude".

Maurice Borrmans M. Afr.