

LES CAHIERS DU MIDEO

—6—

Perspectives on Islamic Culture

Essays in Honour of Emilio G. Platti

Edited by

Bert BROECKAERT, Stef VAN DEN BRANDEN and
Jean-Jacques PÉRENNÈS

ÉDITIONS PEETERS

Louvain – Paris

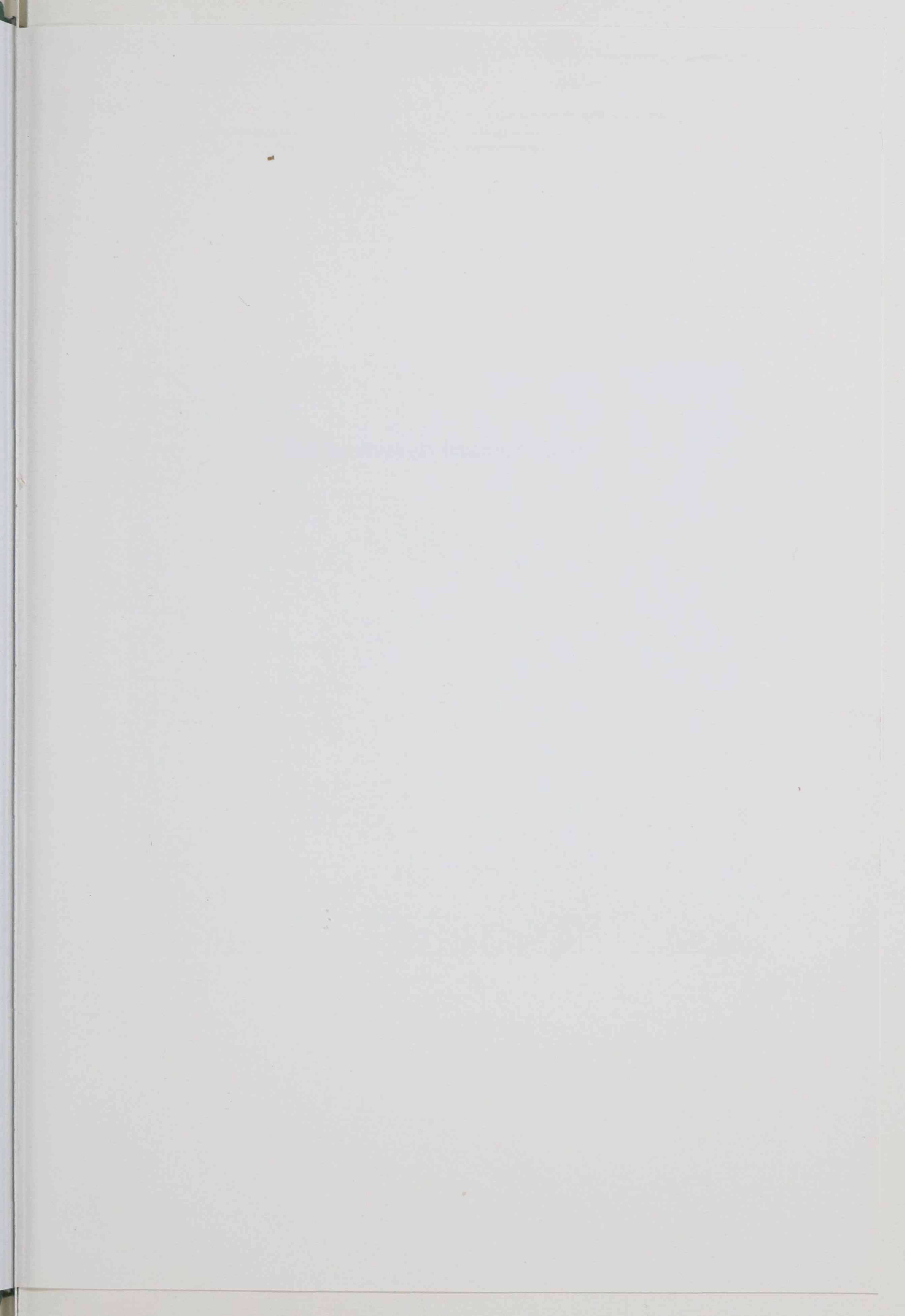
2013

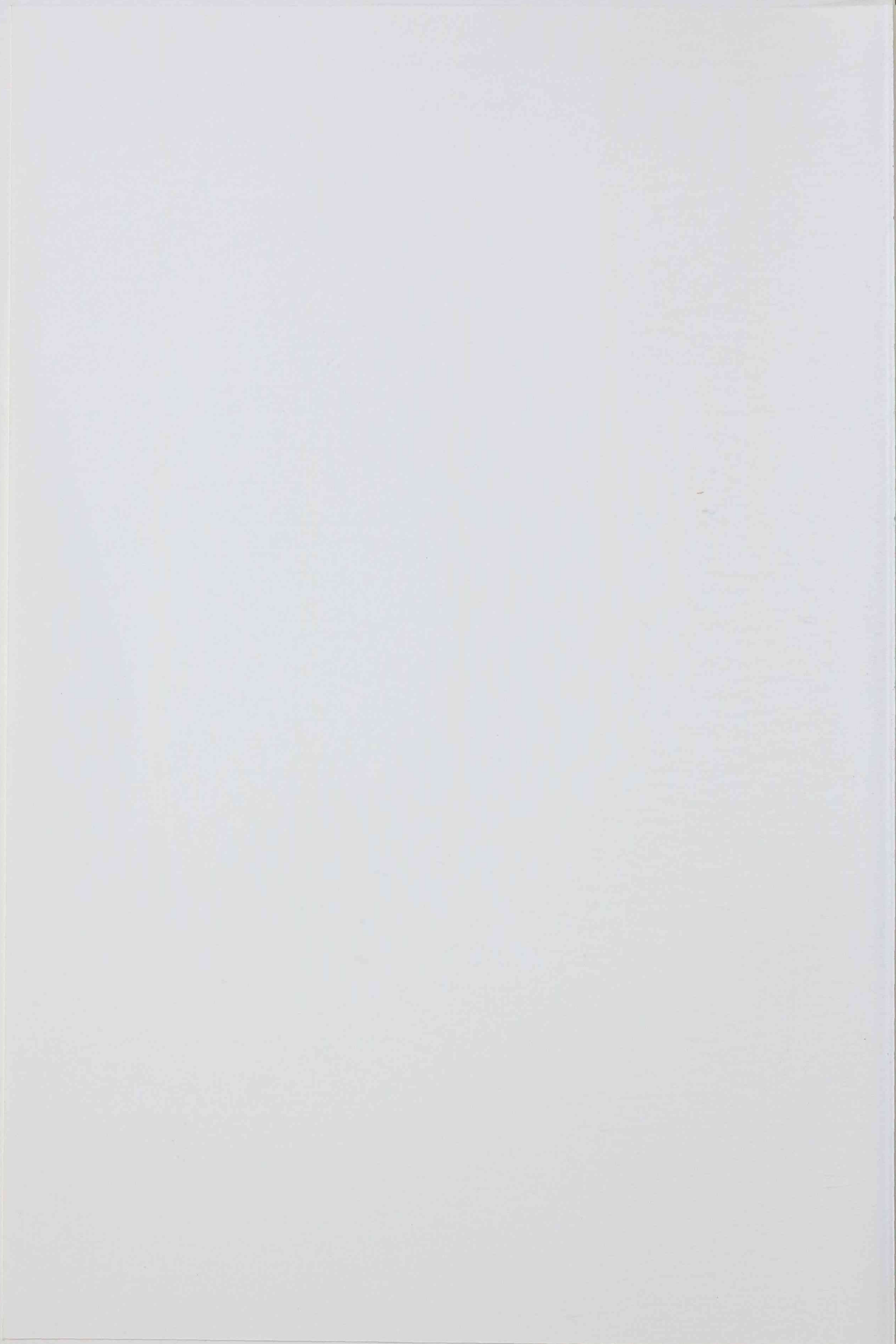
EXPO

4

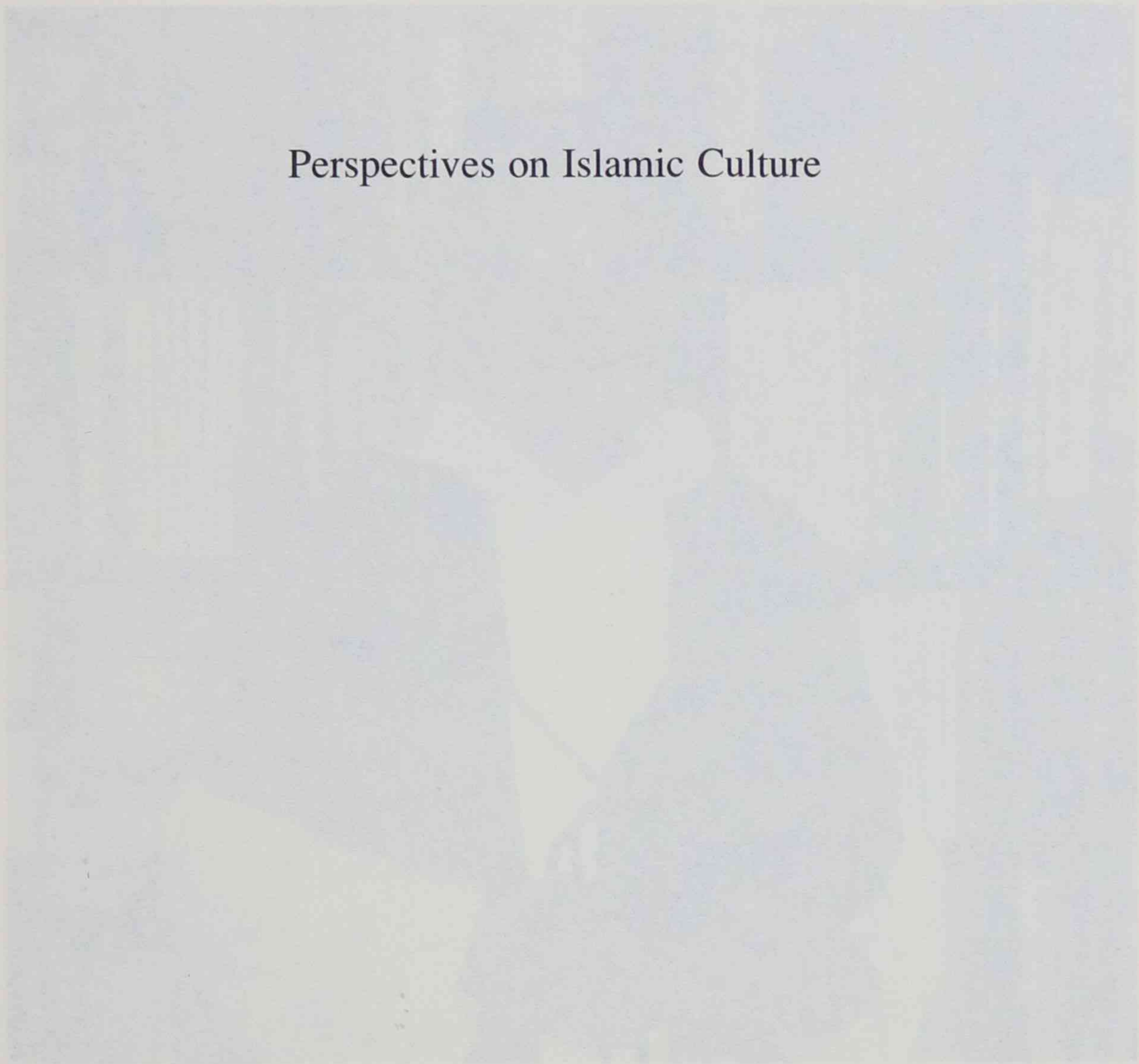
6

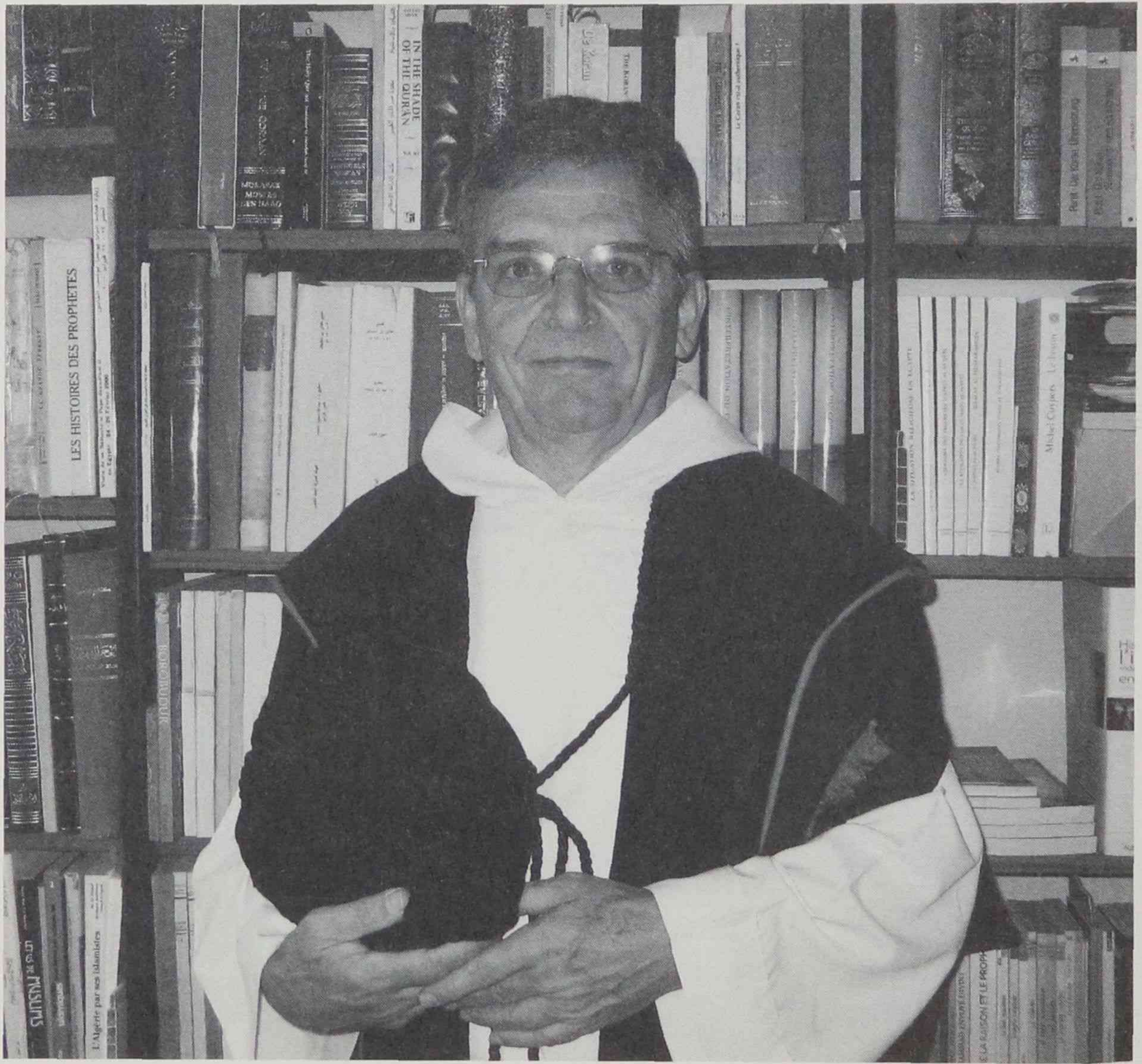






Perspectives on Islamic Culture





186646
86208

LES CAHIERS DU MIDEO

- 6 -

Perspectives on Islamic Culture

Essays in Honour of Emilio G. Platti

Bert BROECKAERT, Stef VAN DEN BRANDEN and
Jean-Jacques PÉRENNÈS (Eds.)

EDITIONS PEETERS

Louvain – Paris

2013

IDEO - Bibliothèque

N° d'inventaire : 96880

Cote : EXPO-4/6

© Institut Dominicain d'Études
Orientales du Caire, 2013.

Responsables de la publication: Bert BROECKAERT (KU Leuven),
Stef VAN DEN BRANDEN (KU Leuven) et
Jean-Jacques PÉRENNÈS, o.p. (IDEO)

Secrétaire de la rédaction: Jean-François BOUR, o.p.

Comité de rédaction:

Alberto F. Ambrosio (Istanbul) — Dominique Avon (Le Mans) — Michel
Cuypers (Le Caire) — Josef Max Dreher (Le Caire) — Jean Druel (Le
Caire) — Claude Gilliot (Aix-en-Provence) — Amir Jajé (Bagdad) — Jules
Janssens (Leuven) — Claudio Monge (Istanbul) — Jean-Jacques Pérennès
(Le Caire) — Emilio G. Platti (Leuven-Le Caire) — Giuseppe Scattolin
(Rome-Le Caire) — Christiaan Van Nispen tot Sevenaer (Nijmegen-Le Caire).

DIFFUSION MONDIALE



PEETERS

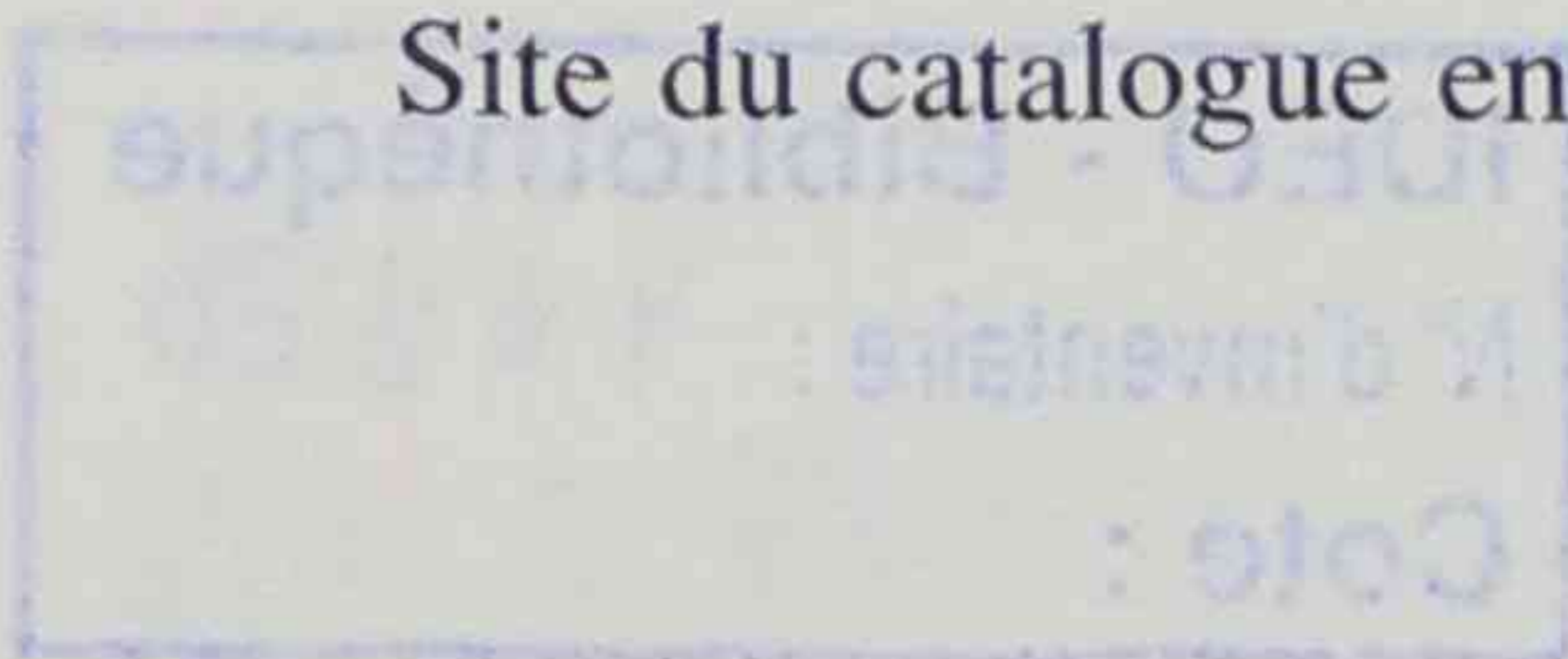
Bondgenotenlaan 153
B-3000 LEUVEN

ISBN 978-90-429-2734-6
D/2013/0602/43

Pour les échanges et toute correspondance avec l'Institut,
prière de s'adresser au secrétariat de l'Institut Dominicain d'Études Orientales,
1 rue Maṣna' Al-Ṭarābīch, Abbassiah B.P. 18, 11381 Le Caire, Égypte,
Téléphone: (202) 24 82 55 09 –IDEO– ou (202) 24 83 43 69 –Bibliothèque de l'IDEO–
Fax: (202) 26 82 06 82.

Courriel: institut@ideo-cairo.org / Site: www.ideo-cairo.org

Site du catalogue en ligne de la bibliothèque: <http://alkindi.ideo-cairo.org>



INTRODUCTION

by

Bert BROECKAERT & Stef VAN DEN BRANDEN

After having started his career at KU Leuven in 1980, Emilio Platti (°1943) started teaching at the Faculty of Theology in 1988 and continued to do so till 2011 — nearly three years after being granted the Professor Emeritus status. As colleagues of Emilio Platti at the Interdisciplinary Centre for the Study of Religion and World View (Faculty of Theology, KU Leuven) we found it appropriate to offer our friend and colleague this *Liber Amicorum*. It marks the end of his teaching career at our university. At the same time it celebrates his forty years of membership of the Institut Dominicain d'Etudes Orientales de Caire (IDEO). Above all it testifies to the deep respect we have for Emilio's tireless and generous efforts as a teacher, lecturer and researcher in the fields of Islamology and interreligious dialogue.

Eighteen colleagues from i.a. KU Leuven, IDEO, UCL, Université de Provence, University of Birmingham, and Institut Catholique de Paris have been willing to contribute to this volume. We wholeheartedly thank the contributors for their participation and the IDEO for allowing us to publish this *Festschrift* in their series.

Perspectives on Islamic Culture consists of three parts, reflecting the threefold academic interest of Emilio Platti, expressed both in his numerous lectures and publications. We start with a number of textcritical studies (cfr. Emilio Platti's studies on Yaḥyā ibn 'Adī) that offer a detailed analysis of primary sources, ranging from the Quran itself to a late nineteenth century collection of *majālis* [mourning gatherings]. A second part of this volume discusses, from different perspectives, the historical and contemporary relations and dialogue between Islam and Christianity — a theme that is developed in several publications of Emilio Platti, including his *Islam, Friend or Foe?* (2008). A third and final part is devoted to a series of studies on the emerging European Islam and the challenges it faces — again a topic that was and is very dear to Emilio Platti.

The first part of this volume opens with an essay by Professor Neal Robinson (Centre for Arab & Islamic Studies, Australian National University, Canberra, Australia) in which he studies the dynamics of the Quranic discourse, focusing on the use of personal pronouns (I/We [God], and you-singular/you-plural [addressee of the Quranic message]) and other person-markers. Neal Robinson offers an analysis of the *Fātiḥa* (Sura 1) and *Sūrat al-Baqara* (Sura 2) from this perspective and concludes his essay with some tentative suggestions about the biblical origins of the standard We-thou pattern of Quranic discourse.

The second contribution in the section of textcritical studies also deals with what is the core text for all Muslims. Claude Gilliot, Professor emeritus at the Institut de Recherches et d'études sur le monde Arabe et musulman (Université de Provence, France) presents and discusses the most important authors of the 19th and early 20th century that studied the links between the Quranic text and earlier religious sources. With sections on Jewish sources, on the relation to the psalms and on Christian sources, Claude Gilliot offers an intriguing look into the question of the historicity of the Quran.

Godefroid de Callataÿ, professor at the Faculté de philosophie, arts et lettres (Université Catholique de Louvain, Belgium) discusses the importance of the Sassanid Iranian geography for later Medieval Islamic science. He takes us to the Basra based (10th century CE) secret esoteric organisation of Muslim philosophers, the *Ikhwān al-Ṣafā'* (the Brethren of Purity). De Callataÿ focuses on the geography of the *Ikhwān* and offers an analysis of the *Kishwār* system containing correspondences between the climates and the planets. He concludes that even the narrative of the seven primeval races of humanity depends on the old Sassanid representation of the world.

In his contribution Jean Druel, o.p., who teaches Arabic at the DEAC (Cairo) and is preparing a doctorate in Arabic Linguistics at Nijmegen University (promoter: Kees Versteegh), offers an analysis of a specific problem in the *Kitāb* of *Sībawayh*, the 8th century Persian linguist who was the first non-Arab to deliver a grammar of the Arabic language for non-native speakers. Jean Druel shows that *Sībawayh* seems to offer contradictory solutions to the problem surrounding the compound Arabic forms of the numbers eleven to nineteen. However, when taking into account the status of the text and the logic at stake, these contradictions can be solved and misunderstandings and over-interpretations of the *Kitāb* can be avoided.

Amir Jajé (IDEO, Baghdad) discusses an Arabic manuscript, written in Najaf in 1830 and kept in the Bibliothèque Nationale de France. The original text was written by Shaykh Muḥammad 'Alī b. Muḥammad b. al-Shaykh 'Alī b. Najm al-Sa'dī al-Rammāḥī al-Qaṭṭānī, born in Najaf in 1827, and consists of a collection of laments on Husayn — an age-old mourning ritual still practised in Iraq today. After having introduced the manuscript and having

briefly presented *majālis* [mourning gatherings] 4-16, Jajé offers a translation and analysis of the poem, the story and the concluding verses that constitute each of the first three *majālis*.

The second part of this volume, discussing the relations, contacts and dialogue between Islam and Christianity, start with an essay by Samir Khalil Samir, the Lebanon based (CEDRAC, Beyrouth) Islamic scholar, Semitologist, Orientalist and Catholic theologian. Samir Khalil Samir offers an analysis of Būlus al-Būšī's treatise on predestination. In this text, two men, Būlus al-Būšī and Šayḥ Fahr al-Dawlah engage in a dialogue on the life span and material wealth. The core of the contribution is formed by a systematic discussion of the main arguments delivered in the treatise. Samir Khalil Samir's essay not only includes the Arabic version of the text but also its first French translation.

Maha Elkaisy-Friemuth, professor of Islam at the Faculty of Theology and Religious Studies (KU Leuven, Belgium) and as such Emilio Platti successor, looks at interreligious dialogue from a very particular angle: in her contribution she focuses on an apostate Majorcan (Catalan) priest who, through his conversion to Islam, lost his native citizenship, but kept writing in Catalan language under his previous identity: Friar Anselmo Turmeda. After balancing the European account of the story of Turmeda with his autobiography, Elkaisy-Friemuth offers a detailed analysis of the latter text, the *Tuḥfat al-Arīb fī al-Radd 'ala Ahl al-Šalīb*.

In his study David Thomas, professor of Christianity and Islam at the University of Birmingham (U.K.), focuses on the use of scripture in Christian-Muslim dialogue. Taking an historical point of view he gives an overview of the ways in which in the early Islamic area Christians and Muslims have read each other's scriptures. From this historical perspective David Thomas discusses the way in which contemporary Islamic scholars use Biblical and Quranic text in *A Common Word between us and you* (a response to Pope Benedict XVI's Regensburg lecture). Based on his critical analysis Thomas offers an honest look at the possibilities and challenges of the future Christian-Muslim dialogue.

Jules Janssens (KU Leuven – Dewulf-Mansion Centre) reflects on the role philosophy can play in interreligious dialogue. Janssens argues that philosophy can provide the necessary common language that enables us to enter into a dialogue with other traditions. After having discussed the place given to philosophy by resp. Al-Ghazālī, Maimonides and Thomas Aquinas in the development of their religious thought, Janssens presents Yaḥyā ibn 'Adī as an example of the use of philosophy in actual interreligious dialogue. The final part of this essay affirms that in the 21st century too interreligious dialogue would suffer greatly if it would disregard philosophy.

Professor Mark Van Mol (Faculty of Arts, KU Leuven) discusses the meaning of submission in both Islam and Christianity. In a first part of his

contribution Van Mol studies the meaning of 'Islam' in a few important encyclopaedias, a number of translations of the Quran and a number of Arabic dictionaries. In a second part of his study he tries to find out how 'submission' and 'resignation' were translated in English-Arabic dictionaries and 'abandon' and 'soumission' in French-Arabic dictionaries and discusses the semantic scope and the moral content of the different Arabic terms used by Christian Arabs and Arabic-Arabic lexicographers. Van Mol argues that the concept of submission to God is present in both Christianity and Islam and thus may serve as a basis for dialogue and mutual understanding.

The third and final part of this book deals with the topic of Islam in Europe. Dr. Stef Van den Branden & Prof. Bert Broeckaert (Research Unit of Theological Ethics & Interdisciplinary Centre for the Study of Religion and Worldview, KU Leuven, Belgium) discuss the attitudes of Moroccan and Turkish elderly men in Antwerp, Belgium deal towards pain and pain control. Their study shows that these elderly Muslim men follow the Quranic and prophetic injunctions to look for treatment when confronted with illness or pain. Only when it comes to extreme situations in which pain is unbearable and cannot be alleviated, according to our respondents, patiently and faithfully enduring pain is the only solution that is left.

Jacques Scheuer, emeritus professor at the Faculté de Théologie at the Université Catholique de Louvain (Belgium), discusses the challenge Europe (and the world) is facing: how can people, belonging to different religious and cultural traditions live peacefully together? Starting from the specificity of a religious studies approach, Scheuer discusses a number of concepts (religion, dialogue,...) whose meaning is far less universal than people often tend to think. By focusing on the difficult act of balancing between universal claims and individual particularity, Scheuer sketches the actual state of the art of interreligious dialogue from a European perspective.

Claude Geffré, Emeritus Professor of the Institut Catholique de Paris, discusses the emergence of an European Islam and more specifically its appreciation of modernity. After having discussed the rather difficult relationship between Christianity and modernity and the contemporary crisis of modernity, Geffré turns to the attitude of Islam versus different modalities of modernity: scientific and technical modernity, political modernity, and finally cultural modernity. According to him both Christianity and Islam have a historical responsibility in constructing the Europe of tomorrow.

Felice Dassetto, Emeritus Professor of the Université Catholique de Louvain (Belgium) and President of the Centre Interdisciplinaire d'Etudes de l'Islam dans le Monde Contemporain (CISMOC), discusses the challenges the emerging European Islam has been and is facing. Important challenges, according to Dassetto, were and are the increasing visibility of Islam in Europe, the institutionalisation of Islam in Europe and Muslim radicalism. Additional

actual and future challenges are coherent Muslim leadership in Europe and, linked to this, the intellectual challenge Islam in Europe is facing: European Islam is in serious need of an intellectual elite, with a sound academic knowledge of Islam. The inclusion of Islam in Europe, Dassetto concludes, is an ongoing process.

In a final contribution Dra. Esmâ Yildirim and Prof. Johan Leman (IMMRC, Social Sciences, KU Leuven, Belgium) study the impact of Diyanet, Milli Görüş and the Gülen Movement, through their educational initiatives, on Turkish Belgians. After having presented the historical background of Islamic cultural and social organizations in general, Yildirim and Leman focus on the historical background of the three aforementioned religious initiatives in Turkey. In the central part of their article the authors discuss the three religious organizations in Belgium and the educational programs they develop in this country. Yildirim and Leman conclude that all three Islamic initiatives give a lot of importance to education, and are seeking, each in their own way, a path in the Western European landscape.

The first chapter discusses the historical background of the... The second chapter discusses the... The third chapter discusses the... The fourth chapter discusses the... The fifth chapter discusses the...

The sixth chapter discusses the... The seventh chapter discusses the... The eighth chapter discusses the... The ninth chapter discusses the... The tenth chapter discusses the... The eleventh chapter discusses the... The twelfth chapter discusses the... The thirteenth chapter discusses the... The fourteenth chapter discusses the... The fifteenth chapter discusses the...

The sixteenth chapter discusses the... The seventeenth chapter discusses the... The eighteenth chapter discusses the... The nineteenth chapter discusses the... The twentieth chapter discusses the... The twenty-first chapter discusses the... The twenty-second chapter discusses the... The twenty-third chapter discusses the... The twenty-fourth chapter discusses the... The twenty-fifth chapter discusses the... The twenty-sixth chapter discusses the... The twenty-seventh chapter discusses the... The twenty-eighth chapter discusses the... The twenty-ninth chapter discusses the... The thirtieth chapter discusses the... The thirty-first chapter discusses the... The thirty-second chapter discusses the... The thirty-third chapter discusses the... The thirty-fourth chapter discusses the... The thirty-fifth chapter discusses the... The thirty-sixth chapter discusses the... The thirty-seventh chapter discusses the... The thirty-eighth chapter discusses the... The thirty-ninth chapter discusses the... The fortieth chapter discusses the... The forty-first chapter discusses the... The forty-second chapter discusses the... The forty-third chapter discusses the... The forty-fourth chapter discusses the... The forty-fifth chapter discusses the... The forty-sixth chapter discusses the... The forty-seventh chapter discusses the... The forty-eighth chapter discusses the... The forty-ninth chapter discusses the... The fiftieth chapter discusses the... The fifty-first chapter discusses the... The fifty-second chapter discusses the... The fifty-third chapter discusses the... The fifty-fourth chapter discusses the... The fifty-fifth chapter discusses the... The fifty-sixth chapter discusses the... The fifty-seventh chapter discusses the... The fifty-eighth chapter discusses the... The fifty-ninth chapter discusses the... The sixtieth chapter discusses the... The sixty-first chapter discusses the... The sixty-second chapter discusses the... The sixty-third chapter discusses the... The sixty-fourth chapter discusses the... The sixty-fifth chapter discusses the... The sixty-sixth chapter discusses the... The sixty-seventh chapter discusses the... The sixty-eighth chapter discusses the... The sixty-ninth chapter discusses the... The seventieth chapter discusses the... The seventy-first chapter discusses the... The seventy-second chapter discusses the... The seventy-third chapter discusses the... The seventy-fourth chapter discusses the... The seventy-fifth chapter discusses the... The seventy-sixth chapter discusses the... The seventy-seventh chapter discusses the... The seventy-eighth chapter discusses the... The seventy-ninth chapter discusses the... The eightieth chapter discusses the... The eighty-first chapter discusses the... The eighty-second chapter discusses the... The eighty-third chapter discusses the... The eighty-fourth chapter discusses the... The eighty-fifth chapter discusses the... The eighty-sixth chapter discusses the... The eighty-seventh chapter discusses the... The eighty-eighth chapter discusses the... The eighty-ninth chapter discusses the... The ninetieth chapter discusses the... The ninety-first chapter discusses the... The ninety-second chapter discusses the... The ninety-third chapter discusses the... The ninety-fourth chapter discusses the... The ninety-fifth chapter discusses the... The ninety-sixth chapter discusses the... The ninety-seventh chapter discusses the... The ninety-eighth chapter discusses the... The ninety-ninth chapter discusses the... The hundredth chapter discusses the...

AVANT-PROPOS

L'Institut dominicain d'études orientales du Caire est heureux d'accueillir dans sa collection des "Cahiers du *MIDEO*" ce volume d'hommages à Emilio G. Platti et de s'associer à la reconnaissance exprimée par ses collègues universitaires et chercheurs, car il est un des membres les plus actifs de l'IDEO et ce depuis de nombreuses années. Emilio Platti est, en effet, venu au Caire pour la première fois en septembre 1972, dans le cadre d'une bourse de doctorat belgo-égyptienne, et il n'a cessé depuis cette époque de conjuguer un parcours académique et un véritable enracinement dans la réalité égyptienne et les questions dont traitait son enseignement. Ces quarante années de fréquentation de l'islam et de la société égyptienne donnent une saveur particulière à sa démarche et expliquent, pour une part, l'enthousiasme qu'il met dans l'exposé de ses idées et la pertinence de son propos.

Son domaine initial de recherche, ce sont les Arabes chrétiens. Trois fois de suite, de 1972 à 1974, il vient au Caire pour consulter les manuscrits de son auteur Yaḥyā Ibn 'Adī (m. 364/974), conservés à la bibliothèque du Patriarcat copte-orthodoxe du Caire et travailler sous la houlette du père Georges Chehata Anawati (1905-1994), fondateur et directeur de l'IDEO. L'Institut dominicain a alors vingt ans d'existence et déjà une réelle notoriété, grâce au travail assidu de ses fondateurs Georges Anawati, Jacques Jomier et Serge de L. de Beaurecueil. G.C. Anawati est alors d'un soutien particulier pour Emilio Platti, car il a beaucoup travaillé les philosophes arabes du Moyen Âge et maîtrise parfaitement les concepts de la logique et de la philosophie médiévale, les thèmes de la polémique traditionnelle et l'univers de traduction des sciences grecques, tous très présents dans l'œuvre de Yaḥyā Ibn 'Adī. Ce travail assidu aux côtés de G.C. Anawati permet à Emilio Platti de soutenir en 1980 à l'Université Catholique de Louvain une thèse de doctorat sur un texte de Ibn 'Adī qui sera ensuite édité dans la célèbre collection de Louvain *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. La même année et deux ans plus tard, Emilio Platti publie dans *MIDEO* (n° 14 et 15) deux traductions de textes de Yaḥyā Ibn 'Adī. Il sera désormais un des auteurs habituels de la revue de l'IDEO, offrant toujours aux lecteurs des travaux de fond, longuement mûris. À titre d'exemple, mentionnons son long article sur "L'image de l'islam chez le dominicain Vincent de Beauvais", publié dans

MIDEO n° 25–26. Durant toutes ces années, à côté de son labeur de chercheur, Emilio Platti s'imprègne de la culture de ce pays dont il apprend la langue et les mœurs et ceci va colorer profondément sa réflexion.

Chargé d'enseignement à partir de 1980, Emilio Platti garde son enracinement au Caire et à l'IDEO où il passe plusieurs mois chaque année. Avec Régis Morelon, qui succède au père Anawati à la direction de l'IDEO en 1984, Emilio Platti prend en charge l'acquisition des ouvrages et revues pour la prestigieuse bibliothèque de l'IDEO. Chaque année, en janvier, une importante foire du livre a lieu au Caire. C'est l'occasion d'acquérir de nombreuses œuvres du patrimoine arabo-musulman qui constitue la spécialité de la bibliothèque de l'IDEO. De nombreux éditeurs du Moyen-Orient sont là, mais repérer les textes importants à acquérir, les nouvelles éditions, etc. suppose de vraies compétences. À partir de 1986, il apporte également un soutien précieux à Georges Anawati qui avance en âge pour réaliser le bulletin des textes arabes anciens édités en Égypte: cf. les bulletins de *MIDEO* 17 et 18. Claude Gilliot prendra la relève à partir de 1989, donnant à ce bulletin une ampleur croissante à la mesure de l'intérêt de la bibliothèque de l'IDEO pour le *turāth*, le patrimoine arabo-musulman.

Dans le même temps, Emilio Platti enseigne à l'Université catholique de Leuven où il assure un cours sur "Islam et christianisme". Ceci va l'amener progressivement à quitter son domaine des Arabes chrétiens pour se spécialiser en islamologie. L'Institut catholique de Paris lui demande, à partir de 1990, d'assurer un cours d'"Introduction à l'Islam", puis un cours sur "Les sources du militantisme islamique". En 1992 et 1996, deux voyages au Pakistan lui font connaître les travaux de Abū l-A'lā Mawdūdī, un des inspirateurs de l'islam politique contemporain. Ses nombreux allers-retours au Caire lui permettent d'observer et d'évaluer les évolutions culturelles considérables qui se produisent dans le monde musulman depuis la révolution iranienne de 1980 et dont les incidences ont été immenses. Tous les deux ans, à partir de 1992, Emilio Platti enseigne également à l'Université dominicaine Saint Thomas de Manille: ceci constitue pour lui une autre ouverture culturelle, qu'il enrichira plus tard en allant en Indonésie où un de ses ouvrages (*L'Islam, ennemi naturel?* publié sous le titre: *Islam, Kawan atau Lawan?*) a été traduit et discuté dans les milieux académiques.

Cette riche alternance entre enseignement et travail de terrain permet à Emilio Platti de publier en 1996 et en 2003 deux ouvrages de synthèse qui ont rencontré un bel écho et connu plusieurs traductions: *Islam étrange*, puis *L'Islam, ennemi naturel?* On sent qu'Emilio Platti est alors au faîte de sa maturité intellectuelle. Cela lui permet de fournir des synthèses où sa connaissance du patrimoine musulman classique s'articule avec les questionnements contemporains. Son article *Islam et Occident, 'choc des théologies'?* en est une belle illustration (*MIDEO*, n° 24). C'est l'époque aussi où il est sollicité

par le Saint-Siège pour être Consultant du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux. Après avoir assuré ce service de 1990 à 1996, il sera de nouveau sollicité par les autorités romaines pour faire partie de la délégation catholique lors du Forum islamo-chrétien tenu au Vatican du 4 au 6 novembre 2008, suite à la *Lettre des 138 (A Common Word)* adressée au pape Benoît XVI par un groupe d'oulémas désireux de relancer le dialogue islamo-chrétien, mis à mal par le discours de Ratisbonne et ses interprétations. Dans *MIDEO* n° 28, Emilio Platti publie un long dossier sur ces rencontres islamo-chrétiennes, pour tenter de faire le point à un moment où pèsent de lourds malentendus.

Divers voyages ou enseignements lui font également connaître le Nigéria, l'Indonésie, le Brésil, où il est appelé à donner des conférences, alors que vient pour lui, en octobre 2008, l'heure de la retraite académique. Son enracinement dans l'Égypte profonde lui permet alors de développer une recherche à laquelle il avait été initié par le Dr Ernst Bannerth (1895–1976): la religion populaire égyptienne et tout particulièrement le culte des saints dans l'islam égyptien. L'islam égyptien connaît de très nombreuses confréries, souvent très vivantes encore. Les approcher suppose de se mêler aux célébrations des *mouleds*, de fréquenter les *zaouïas* et de rendre visite aux imams qui accompagnent ce culte populaire encore très vivace. Jacques Jomier lui-même s'était déjà intéressé à cet islam populaire égyptien, publiant des travaux remarquables sur le *Mahmal* ou le Ramadan au Caire, etc. À son tour, Emilio Platti s'y consacre avec passion, guidant volontiers ses visiteurs dans les labyrinthes de la "Cité des morts" pour y visiter les tombeaux de l'Imam Al-Shāfi'ī ou de l'Imam al-Layth. Il lui arrive aussi de conduire un groupe à une séance de *dhikr* à la mosquée de Sayyeda Zeinab, un des hauts lieux de l'islam populaire au Caire. Il déploie alors à la fois ses compétences académiques et un vrai don pour la relation chaleureuse avec l'homme de la rue. Souhaitons qu'Emilio Platti enrichisse encore longtemps de ses travaux, l'équipe de l'Institut dominicain d'études orientales, heureuse de s'associer aujourd'hui à l'hommage qui lui est rendu. Avant d'être un savant, il est pour nous un frère et un ami. Qu'il en soit ici chaleureusement remercié.

Jean-Jacques Pérennès, o.p.
Directeur de l'IDEO

**PUBLICATIONS OF EMILIO GIUSEPPE PLATTI
(KU LEUVEN – IDEO)**

1973

1. "Het marxisme in de moslimwereld", in *Kultuurleven* 41/4(1973), 354-360.

1974

2. "Deux manuscrits théologiques de Yaḥyā b. 'Adī", in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire (MIDEO)* 12(1974) 217-229.

1975

3. "Het intellectueel leven in Egypte sinds het einde van vorige eeuw", in *Kultuurleven* 42/4(1975) 308-318.

1977

4. "Wat betekent de islam voor het christendom?", in *Collationes* (1977) 259-274.
5. "Une compilation théologique de Yaḥyā b. 'Adī par al-Ṣafī Ibn al-'Assāl", in *MIDEO* 13(1977) 291-303.

1979

6. "Theocratische tendenzen in de islam. Bij een universeel basisproject voor een islamitische grondwet", in *Kultuurleven* 79/6(1979) 554-564.

1980

7. "Yaḥyā b. 'Adī, philosophe et théologien", in *MIDEO* 14(2000), 167-184.

1981

8. "Islam 1981: een tragedie?", in *Kultuurleven* 81/10(1981) 919-929.
9. *La grande polémique anti-nestorienne de Yaḥyā b. 'Adī I*, ("Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium", 427/Ar.36 – Text.), Leuven, Peeters, 1981.
10. *La grande polémique anti-nestorienne de Yaḥyā b. 'Adī I*, ("Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium", 428/Ar.37 – Trad.), Leuven, Peeters, 1981.

1982

11. *La grande polémique anti-nestorienne de Yaḥyā b. 'Adī II*, ("Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium", 437/Ar.38 – Text.), Leuven, Peeters, 1982.

12. *La grande polémique anti-nestorienne de Yaḥyā b. 'Adī II*, ("Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium", 438/Ar.39 – Trad.), Leuven, Peeters, 1982.
13. "Une cosmologie chrétienne", in *MIDEO* 15(1982), 75-118.
- 1983**
14. "Yaḥyā Ibn 'Adī. Théologien chrétien et Philosophe Arabe", *OLA* 14, Departement Oriëntalistiek, Leuven, 1983, 196+76* p.
- 1984**
15. "De islam in België", in *Kultuurleven* 1984/5, 412-417.
- 1985**
16. "Questions sur la mort du Christ", in *After Chalcedon* (ed. C. Laga, J.A. Munitz and L. Van Rompay), *OLA* 18, Leuven, Departement Oriëntalistiek-Peeters, 1985, 255-262.
17. "Intellect et révélation chez Yaḥyā Ibn 'Adī", in *Actes du deuxième Congrès international d'Études Arabes chrétiennes* (ed. Khalil Samir), *OCA* 226, Roma, 1985, 195-200.
- 1986**
18. "De spiritualiteit van de islam", in *Korrel* 8(1986) 130-145.
19. En collaboration avec G.C. ANAWATI, "Textes arabes anciens édités en Égypte au cours des années 1981 à 1984", in *MIDEO* 17(1986), 125-234.
- 1987**
20. AL-WARRĀQ – YAḤYĀ B. 'ADĪ, *De l'Incarnation* ("Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium", 490/Ar.46 – Text.), Leuven, Peeters, 1987.
21. AL-WARRĀQ – YAḤYĀ B. 'ADĪ, *De l'Incarnation* ("Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium", 491/Ar.47 – Trad.), Leuven, Peeters, 1987.
22. "Les objections de Abū 'Īsā al-Warrāq concernant l'Incarnation et les réponses de Yaḥyā Ibn 'Adī", in *Quaderni di Studi Arabi* 5-6(1987-1988) 661-666.
- 1988**
23. "L'Entretien de la Sagesse de Barhebraeus. La traduction arabe", in *MIDEO* 18(1988), 153-194.
24. "Études arabes chrétiennes", in *MIDEO* 18(1988), 257-264.
25. En collaboration avec G.C. ANAWATI, "Textes arabes anciens édités en Égypte au cours des années 1985-1986", in *MIDEO* 18(1988), 243-334.
26. "Le Christ, deuxième Adam, dans le *Kitāb al-Burhān*", in *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux* ("Cahiers d'Orientalisme", XX), Genève, Cramer, 1988, 263-270.
27. "La doctrine des chrétiens d'après Abū 'Īsā al-Warrāq dans son *Traité sur la Trinité*", in *MIDEO* 18(1988), 1-30.

1989

28. "Djihaad: vredesgezindheid, morele inspanning of revolutionaire strijd op de weg van God", in *Strijden op de weg van jahwe-god-allah? De 'heilige oorlog' in het oude Testament, westers christendom en islam* (eds. Roger Burggraeve & Johan de Tavernier), Leuven, Acco, 1989, 143-151.
29. "Islam en samenleving", in *Jodendom en islam in het vak godsdienst*, (red. C. Cornille & J. Bulckens), Leuven, 1989, 119-132.
30. "Islam en Christendom: geloof en confrontatie", in *Kommentaar*, Antwerpen, Pax Christi Vlaanderen, 1989.

1990

31. "Bibliographie des auteurs Arabes Chrétiens", *Bulletin d'Arabe Chrétien – BAC* 6(1990), Leuven, Peeters, 1990.
32. "Révélation: Questions islamo-chrétiennes au moyen-âge", in *Conférences du Centre El-Kalima*, Brussel, 7(1990).
33. "Les musulmans et l'État en Belgique", in *Islamochristiana* 16(1990) 183-199.
34. "Islamitische eschatologie", in *Leven over de dood heen* (ed. J. Lambrecht & L. Kenis), Leuven-Amersfoort, Acco, 1990.

1991

35. "Dans le monde arabo-musulman. Quand la vérité pourra se dire", in *Et après 1990?*, *Vivant Univers* 394(1991), 34-39.
36. "Islam voor en na de Golfoorlog. 1. Religieus-politieke achtergronden van het conflict. 2. Wettisch levensmodel of geloof?", in *Kerk in de stad*, okt./nov. 1991, 15-18.
37. "Hoe dragen moslims hun verdriet? in Mijn hert is krank en broos. Hoe omgaan met lijden en verdriet?", in *Korrelcahier* 1/1991, 75-78.
38. "Quelle est l'attitude des musulmans à l'égard de l'Occident?", in *La Revue politique* 4(1991), 23-37.

1992

39. "Bibliographie des auteurs Arabes Chrétiens", *Bulletin d'Arabe Chrétien – BAC* 7(1992), Leuven, Peeters, 1992.
40. "Tendances dans l'islam d'aujourd'hui: Europe occidentale", in *Dossiers de la Commission pour les Relations Religieuses avec les Musulmans* III, Novembre 1992, Città del Vaticano.
41. "Een slecht beeld van de islam", in *Kultuurleven* 59(1992) 46-47.
42. "Liturgie-beleving in de islam", in *De Ander en het Andere, JOTA* 4(1992) 47-52.

1993

43. "Contemporary Islamic Militantism", in *Philippiniana Sacra* 82(1993) 109-124.
44. "Yaḥyā b. 'Adī and his *Refutation* of al-Warrāq's *Treatise on the Trinity* in relation to his other Works", in *Christian Arabic Apologetics during the*

- Abbasid Period (750-1258)*, (ed. S.K. Samir & J.S. Nielsen), ("Studies in the History of Religions", 63), Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1993, 172-191.
45. "Sagesse et Révélation. Théologiens Arabes Chrétiens à Bagdad (IX^{ème}-X^{ème} siècles)", in *Sagesses de l'Orient ancien et chrétien* (éd. R. Lebrun), Paris, Beauchesne, 1993, 169-192.
46. "Geloof en multiculturaliteit. Beschouwingen bij een debat in de islamitische wereld", in *Geloof en Cultuur. Christen zijn in het Europa van morgen* (ed. Jacques Claes & Jan Kerkhofs), Averbode, Altiora, 1993, 70-86.
47. "Verkondiging en interreligieuze dialoog", in *Missie, einde of begin?* (ed. A. Denaux e.a.), Leuven, Davidsfonds, 1993, 61-80.
48. "Les récits de l'enfance de Jésus dans le Coran", in *Le Monde de la Bible*, nov.-déc. 1993, 37.
49. "Islam en islamisme", in *Emmaüs* 24(nov.-dec. 1993), 161-171.
50. "Mgr. Sauget et le manuscrit *Borgia Arabe* 200", in *Actes du 4^{ème} Congrès international d'études arabes chrétiennes* (éd. Samir Khalil Samir), in *Parole de l'Orient* XVIII(1993), 89-99.
- 1994**
51. "Islam en islamisme", in *De Gids op maatschappelijk gebied* 85(1994), 659-667.
52. "Le Sacrifice en Islam", in *Le sacrifice dans les religions* (ed. Marcel Neusch), Paris, Beauchesne, 1994, 157-174.
53. "Jean Baptiste dans le Coran", in *Le Monde de la Bible*, oct.-nov.-déc. 1994, 37.
- 1995**
54. "In memoriam G.C. Anawati", in *Bulletin d'Études Orientales* 47(1995), Damas, Institut Français de Damas, 9-14.
55. "Il contesto teologico dell'apprezzamento dell'Islam di S. Tommaso", in *Studi* 1995, Roma, Istituto San Tommaso, 1995, 294-307.
56. "Ontmoeting van Europa met de Islam", in *Met uitzicht op Europa* (red. A. Daelemens, R. De Keyser, M. Goossens, M. Janssens & I. Masson), Leuven-Apeldoorn, Garant, 1995, 95-101.
57. "Nationalisme en islam", in *Is God een Turk? Nationalisme en religie* (red. R. Burggraeve & J. de Tavernier), Leuven, 1995, 91-108.
58. "Het islamitische militantisme", in *Brug of Breuk? Dialoog tussen moslims en christenen* (red. Anissa Akhandas, Katrien Alexander e.a.), Leuven, Davidsfonds, 1995, 95-108.
59. "Dialoog en geduld", in *Dominicaans leven* 51(1995) n° 1, 20-21.
- 1996**
60. *Islam...vreemd?* Averbode – Baarn, Altiora – Gooi en Sticht, 1996, 270 p.
61. "Aṣḥāb al-Kahf wa ar-Raqīm (ar-Ruqūd?). À propos du témoignage de Muqātil", in *Annales du Département des Lettres Arabes*, 6B(1991-92) [imprimé 1996], Beyrouth, 227-234.

62. "Islamitisch fundamentalisme", in *Leuvense perspectieven-Alma Mater* 3(1996), 303-318.
63. "La théologie de Abū l-A'lā Mawdūdī", in *Philosophy and Arts in the Islamic World, Proceedings of the 18th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Leuven sept. 3-9, 1996* (ed. U. Vermeulen and D. De Smet), ("Orientalia Lovaniensia Analecta", 87), Leuven, Peeters, 1996, 143-151.

1997

64. "Een andere bijbelse godsdienst: Naar een christelijke omgang met islam", in *Tijdschrift voor theologie* 37(1997) 1, 6-23.
65. "Jean-Maurice Fiey", in *MIDEO* 23(1997), 471-473.

1998

66. *Moslims onder ons*, Averbode, Altiora, 1998, 102 p.
67. "Islam en mensenrechten", in *Heeft de traditie van de mensenrechten toekomst?* (ed. J. De Tavernier en D. Pollefeyt), Leuven, 1998, 135-138.
68. "De moslim, lid van een geloofsgemeenschap of van een islamitische maatschappij?", in *De hemel op aarde? De gelovige burger in een multiculturele democratie* (red. Katrien Alexander e.a.), Leuven, Davidsfonds, 1998, 129-132.
69. "Het offer van Abraham in de islam", in *Ter herinnering* 27(1998), 100-113.
70. "Jezus en de Islam", in *Kultuurleven* 65(1998/4), 46-51.
71. "Un credo musulman. Abraham, Ibrāhīm. Moïse, Mūsā. Marie, Maryam", in *Le Coran et la Bible. Aux sources de l'Islam. Le monde de la Bible* 1998/115, 47; 58-61.

1999

72. "Risques respectifs du souci de fidélité dans l'islam et dans le christianisme. Le défi de la liberté", in *Christianisme, judaïsme et islam* (éd. Joseph Doré) (*Actes de l'Académie Internationale des sciences religieuses*), Paris, Cerf, 1999, 223-242.
73. "Jezus Christus en de Islam", in *Christus in veelvoud. Pluraliteit en de vraag naar eenheid in de hedendaagse christologie* (red. J. Haers & T. Merrigan), Leuven-Amersfoort, Acco, 221-228.

2000

74. *Islam... étrange?*, Paris, Cerf, 2000, 320 p. (2^{ème} éd. 2006, 3^{ème} éd. 2009).
75. *L'islam parmi nous*, Namur-Bruxelles, Fidélité-Racine, 2000, 101 p.
76. "Islam in beweging. Hoe relatief zijn culturen?", in *Tijdschrift voor geestelijk leven (Tgl)*, 56(2000/2), 111-137.
77. "Islam et Occident, choc de théologies?", in *MIDEO* 24(2000), 347-379.
78. "Dialogue avec les musulmans et annonce du Christ", in *Transversalités* 74(2000), 43-57.
79. "Le rapport au texte dans l'islam", (dir. E. Platti), *Transversalités* 75(2000), Paris, Institut Catholique, 104 p.

80. "Le Coran et l'idéologie politique islamiste: Mawdūdī", in *Transversalités* 75(2000), 57-76.
81. "Ibrahimi Dinler'in Birlestikleri Temel Hususlar", in *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu* (Istanbul 7-8 Mart 1998), Istanbul, 2000, 73-78.
82. "Islam en Europa", in *Krachten voor de toekomst. Lessen voor de eenentwintigste eeuw* (red. Bart Raymaekers en André van de Putte), Leuven, Universitaire pers-Davidsfonds, 2000, 143-174.

2001

83. *Wat gelooft een goede moslim?* Amsterdam, Rainbow, 2001, 302 p. (2^{ème} éd. de *Islam... vreemd?*).
84. "De Adam à nous, rien de nouveau en Islam?", in *Science et Esprit* 53/1(2001), Ottawa, 247-259.
85. "De interpretatie van Djihaad", in *Ethische perspectieven* 11(2001), 138-143.
86. "Islam in een plurale samenleving", in *Kerugma* 44(2000-2001)3, 2-12.
87. "Ontmoeting als zoektocht naar gezamenlijke waarden", in *De legitimiteit van verscheidenheid, Wereld en zending* 3/ 2001, 28-33.

2002

88. "Les thèmes du Coran. Le commentaire de Mawdūdī", in *En hommage au Père Jacques Jomier* (Études réunies et coordonnées par Marie-Thérèse Urvoy), Paris, 2002, 171-184.
89. "En dan overtuigen ze mij toch", in *Tgl* 2002/6, 610-615.
90. "Les grandes figures bibliques dans le Coran", in *Le Coran et la Bible*, Paris, 2002, 75-84.
91. "L'islam, "la religion d'Abraham""", in *Abraham, patriarche de trois religions, Le Monde de la Bible*, 140(2002), 39.
92. "De eerste oorlog van de eeuw: West versus islam?", in *Schokgolven. Terrorisme en fundamentalisme* (red. Part Pattyn en Jan Wouters), Leuven, Davidsfonds, 2002, 199-207.
93. "Relatieopbouw moslims-christenen", in *Colloquium Relatieopbouw christenen-moslims*, Leuven, 2002, 5-12.
94. "Islam: Dialogue or Confrontation", in *Philippiniana Sacra* XXX-VII/111(2002), 479-496.

2003

95. *Islam, van nature een vijand?* Averbode, Altiora, 2003, 234 p., (2^{ème} ed. 2007).
96. "Colloque sur le dialogue islamo-chrétien", in *El-Kalima* 56(2003), 2-16.
97. "Dāwūd, calife sur la terre", in *Le Monde de la Bible*, 148(2003), 147-148.
98. "Dé islam bestaat niet. Lucette Verboven in gesprek met E. Platti.", in *De vloer*, april 2003/4, 6-9.
99. "Yahyā Ibn 'Adī and the Theory of *Iktisāb*", in *Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq* (ed. David

Thomas), ("The History of Christian-Muslim Relations", 1), Leiden-Boston, Brill, 2003, 151-157.

2004

100. "Le dialogue islamo-chrétien vu par un chrétien", in *El-Kalima* 60(2004), 25-30.
101. "Des Arabes chrétiens et le Coran. Pérennité d'une polémique", in *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam* (eds. D. De Smet, G. de Gallatay & J.M.F. Van Reeth), ("Acta Orientalia Belgica. Subsidia", III), Bruxelles-Louvain-la-Neuve-Leuven, 2004, 333-345.
102. "Islam et laïcité", in *Transversalités* 91(2004), 53-69.
103. "Franse Revolutie voor islam?", in *Tgl* 60(2004/5), 475-503.
104. "L'image de l'islam chez le dominicain Vincent de Beauvais (m. 1264)", in *MIDEO* 25-26(2004), 65-139.
105. "Textes arabes chrétiens", in *MIDEO* 25-26(2004), 477-484.
106. "Yaḥyā Ibn 'Adī. Réflexions à propos de questions du *Kalām* musulman", in *Studies on the Christian Arabic Heritage* (ed. Rifaat Ebied & Herman Teule), ("Eastern Christian Studies", 5), Leuven-Paris, Dudley, Peeters, 2004, 177-198.

2005

107. "Interreligious Dialogue from a Christian Perspective", in *How to Conquer the Barriers to Intercultural Dialogue. Christianity, Islam and Judaism* (ed. Christiane Timmerman & Barbara Segaert), ("Gods, Humans and Religions", 5), Bruxelles-Bern-Berlin, Peter Lang, 2005, 43-48.
108. "Bagdad-Beauvais-Bruges", in *Les relations culturelles entre chrétiens et musulmans au moyen âge. Quelles leçons en tirer de nos jours?*, Actes du Colloque organisé à la Fondation Singer-Polignac. le mercredi 20 octobre 2004, éd. Max Lejbowicz ("Rencontres Médiévales Européennes", 5), Turnhout, Brepols, 2005, 31-44.
109. "Op de wegen van vrede. Een nieuw verstaan van islam als geloofsdaad", in *Ons rakelings nabij. Gedaanteveranderingen van God en geloof. Ter ere van Edward Schillebeeckx* (red. Manuel Kalsky, André Lascaris e.a.), Nijmegen, Meinema, 2005, 125-136.
110. "Menslievendheid, Gods eigenschap ook in de koran?", in *Mens van God. God van mensen. Leuvense professoren in gesprek met kardinaal Godfried Danneels* (red. Mathijs Lamberigts & Leo Kenis), Antwerpen, Halewijn, 2005, 89-100.
111. "Bible et islam", in *Bible et sciences des religions. Judaïsme, christianisme, islam* (éd. Françoise Mies), Namur-Bruxelles, Presses Universitaires de Namur-Lessius, 2005, 145-162.
112. "Vincent de Beauvais (m. 1264) et 'Abd al-Masīh al-Kindī", in *L'Orient chrétien dans l'empire musulman. Hommage au professeur Gérard Troupeau* (éd. G. Gobillot et M.Th. Urvoy), ("Studia Arabica", III), Paris, 2005, 238-249.

113. "Rethinking the Qur'ān in the Context of Contemporary Islam", in *Philippiniana Sacra* XL/119(2005) 353-368.

2006

114. "Doordringen tot de kern van de islam", in *Pelgrims onderweg* (red. Lucette Verboven), Kapellen, Pelckmans, 2006, 149-160.
115. *L'islam, ennemi naturel?*, Paris, Cerf, 2006, 301 p.

2007

116. "Du pluralisme à la co-inclusion et la quête du dépassement. En réaction à Felice Dassetto: islam européen", in *ET Conference 2007. Religion and the European Project. Theological Perspectives* (ed. Lieven Boeve, Joseph Famerée, Hans Geybels & Jan Jans), *Bulletin ET* 18(2007) 1/2, 84-87.
117. "Muslims and European citizenship", in *European View. Religion and Politics*. Volume 6, December 2007, 131-136.

2008

118. "Islam antichristelijk?", in *Wanneer alteriteit realiteit wordt. Christendom en islam. Bijbel en Koran* (red. Marianne Moyaert & Paul Kevers), Leuven, Acco, 2008, 65-79.
119. "Djihaad en salaam. Religieuze tolerantie en hedendaagse islam", in *Vrijheid in verdeeldheid. Geschiedenis en actualiteit van religieuze tolerantie* (red. Stephan van Erp), Nijmegen, Valkhof Pers, 2008, 193-211.
120. *Islam, Friend or Foe? (Louvain theological & Pastoral Monographs, 37)*, Louvain-Paris, Peeters-W.B. Eerdmans, 2008, 267 p.
121. "L'image de l'islam et les trois lois", in *Interprétation, mythes, croyances et images au risque de la réalité – Roland Tefnin in Memoriam* ("Acta Orientalia Belgica", XXI), Bruxelles-Louvain-la-Neuve, 2008, 275-284.
122. "Questions de théologie. Selon l'islam", in *Recherches de science religieuse* 96/3(2008), 355-367.

2009

123. "Der Islam, eine Religion im öffentlichen Raum", in *Religion und Öffentlichkeit. Probleme und Perspektiven* (Hrsg. Mariano Delgado, Ansgar Jödicke, Guido Vergauwen), Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 2009, 167-181.
124. "Christian Minorities in the Middle East in Transition", in *In-Between Spaces. Christian and Muslim Minorities in Transition in Europe and the Middle East* (eds. Christiane Timmerman, Johan Leman, Hannelore Roos & Barbara Segaert) ("Gods, Humans and Religions", 18), Bruxelles-Bern-Berlin, Peter Lang, 2009, 23-29.
125. "Bíblia e islamismo", in *Bíblia e religiões* (org. Françoise Mies), São Paulo, Ed. Loyola, 2009, 140-154.

2010

126. "Jezus en Mohammed. Koranische heilsprofeten", in *Sporen van heil. Christus in een multireligieuze wereld* (red. Terrence Merrigan en Joke

- Lambelin), ("Logos, Leuvense ontmoetingen rond geloof, Openbaring en Spiritualiteit", 5), Antwerpen, Halewijn, 2010, 65-73.
127. *Islam, Kawan atau Lawan?* (ed. Nur Kafid & HJ. Suhendra; Penerjemah: Andrei Kurniawan; Pengantar: Prof. Dr. Komaruddin Hidayat, Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta), Jakarta, 2010, xviii + 320 p.
128. *Christen und Muslime: Freunde oder Feinde? Herausforderung an die Moderne*, (Übers. Karl Pichler), ("Schriftenreihe der Georges-Anawati-Stiftung", 6), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2010, 315 p.
129. "Onderwijs en religie. Welke islam en welk onderwijs?", in *Tijdschrift voor onderwijsrecht & onderwijsbeleid*, 2010-2011/1-2, 67-71.
130. "Maryam and her Son as Sign for the Worlds", in *MIDEO* 28(2010 – éd. E.G. Platti), 205-218.
131. "Le Forum islamo-chrétien au Vatican (4-6 novembre 2008)", in *MIDEO* 28(2010), 235-253.
132. "Yahyā ibn 'Adī", in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume II (900-1100)*, (ed. David Thomas and Alex Mallett), ("The History of Christian-Muslim relations", 14), Leiden, Brill, 2010, 390-438.
133. "*Kitāb al-Burhān fī l-Dīn*", in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume II (900-1050)*, (ed. David Thomas and Alex Mallett), ("The History of Christian-Muslim relations", 14), Leiden, Brill, 2010, 554-556.
- 2011**
134. "Cairo-Brussels. Learning from what is strange", in *The Dominican Way* (ed. Lucette Verboven), London-New York, Continuum International Publishing Group, 2011, 135-146.
- 2012**
135. "La diversité dévotionnelle en Islam Égyptien", in *Mission in Dialogue* (réd. Catarina Belo et Jean-Jacques Pérennès), ("Cahiers du MIDEO", 5), Louvain-Le Caire, Peeters-IDEO, 2012.
136. "Entre théologie et philosophie: des Arabes chrétiens dans l'œuvre de Shlomo Pines (1908-1990)", in *Sources and Approaches across Disciplines in Near Eastern Studies – Proceedings of the 24th Congress of the UEA* (eds. Verena Klemm and Nuha al-Sha'ar), (Orientalia Loveniensia Analecta) Louvain, Peeters 2012, 101-112 (sous presse).
137. "A Dominican friar in a land of immigration and in a land of Islam", in *Christian lives given to the study of Islam: What sustains Christian students of Islam in their life-long engagement?* (eds. Christian Troll and Chris Hower), New York, Fordham University Press, 2012 (sous presse).
138. "Discussions interconfessionnelles à Bagdad au x^{ème} siècle", in *Proceedings of the IV^e Congrès européen d'études médiévales (Palermo, 23-27 juin 2009. FIDEM's 4th Congress)*, Turnhout, Brepols, 2012 (sous presse).
139. "Les chrétiens en pays d'islam", in *Les débuts du monde musulman* (réd. Thierry Bianquis), ("Nouvelle Clio"), Paris, PUF, 2012, 467-477 (sous presse).

101-102. The American Medical Association's position on the proposed changes in the Federal Food, Drug, and Cosmetic Act. (Continued from page 98)

103. The American Medical Association's position on the proposed changes in the Federal Food, Drug, and Cosmetic Act. (Continued from page 102)

104. The American Medical Association's position on the proposed changes in the Federal Food, Drug, and Cosmetic Act. (Continued from page 103)

105. The American Medical Association's position on the proposed changes in the Federal Food, Drug, and Cosmetic Act. (Continued from page 104)

106. The American Medical Association's position on the proposed changes in the Federal Food, Drug, and Cosmetic Act. (Continued from page 105)

107. The American Medical Association's position on the proposed changes in the Federal Food, Drug, and Cosmetic Act. (Continued from page 106)

108. The American Medical Association's position on the proposed changes in the Federal Food, Drug, and Cosmetic Act. (Continued from page 107)

109. The American Medical Association's position on the proposed changes in the Federal Food, Drug, and Cosmetic Act. (Continued from page 108)

110. The American Medical Association's position on the proposed changes in the Federal Food, Drug, and Cosmetic Act. (Continued from page 109)

111. The American Medical Association's position on the proposed changes in the Federal Food, Drug, and Cosmetic Act. (Continued from page 110)

112. The American Medical Association's position on the proposed changes in the Federal Food, Drug, and Cosmetic Act. (Continued from page 111)

113. The American Medical Association's position on the proposed changes in the Federal Food, Drug, and Cosmetic Act. (Continued from page 112)

114. The American Medical Association's position on the proposed changes in the Federal Food, Drug, and Cosmetic Act. (Continued from page 113)

115. The American Medical Association's position on the proposed changes in the Federal Food, Drug, and Cosmetic Act. (Continued from page 114)

116. The American Medical Association's position on the proposed changes in the Federal Food, Drug, and Cosmetic Act. (Continued from page 115)

117. The American Medical Association's position on the proposed changes in the Federal Food, Drug, and Cosmetic Act. (Continued from page 116)

118. The American Medical Association's position on the proposed changes in the Federal Food, Drug, and Cosmetic Act. (Continued from page 117)

119. The American Medical Association's position on the proposed changes in the Federal Food, Drug, and Cosmetic Act. (Continued from page 118)

120. The American Medical Association's position on the proposed changes in the Federal Food, Drug, and Cosmetic Act. (Continued from page 119)

I. TEXTCRITICAL STUDIES

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE DYNAMICS OF THE QURANIC DISCOURSE

Tradition and Redaction

by

Neal ROBINSON

Sogang University, Seoul

Nay I swear by the Day of Resurrection and by the self-reproaching soul! Does man think that We shall not re-assemble his bones? In fact We can reshape his very fingertips! Yet man wants to deny what is ahead of him. He says, 'So, when will this Day of Resurrection be?' When eyes are dazzled and the moon eclipsed, when the sun and the moon are brought together, on that Day man will say, 'Where is there a safe place!?' Truly, there will be no hiding place! With thy Lord on that Day will be the sole abiding place! (*Qur'ān* 75.1-12).

Truly, it is a revelation sent down from the Lord of the Worlds: the Trustworthy Spirit brought it down upon thy heart that thou might be numbered among the warners [.....] Never have We destroyed a township without it having warners as a reminder. We were never unjust. It was not the jinn who brought this down for it is neither in their interests nor in their power. In fact they are prevented from overhearing it. So do not invoke any gods beside God, or thou wilt incur punishment. Warn thy nearest kinsfolk and lower thy wing tenderly over the believers who follow thee. (*Qur'ān* 26.192-4, 208-14).

If he had attributed some false saying to Us, We would certainly have seized his right hand and cut off his lifeblood and not one of you^P could have defended him. (*Qur'ān* 69.44-7).

These brief passages evince some of the noteworthy features of the quranic discourse. The magisterial implied speaker employs both the first person singular 'I' and the first person plural 'We', switching abruptly from one to the other. In addition He¹ refers to Himself as 'thy Lord', 'Allah', 'the Lord of the Worlds' and so forth. Through the mediation of the Trustworthy Spirit, His words are brought to a privileged addressee, you-singular (rendered as 'thou' in my translation), who in turn relays the revelation to a wider audience, you-plural (rendered as 'you^P'). Moreover, the privileged addressee is often objectified so as to emphasize that he is a mere messenger, the implied speaker's mouthpiece, and not the source of the message.

1. Although there are no capital letters in Arabic, I shall use them in English for pronouns that refer to God.

When the *Qur'ān* is read as a closed corpus, the use of personal pronouns and other person-markers appears relatively consistent². In some suras, as in the first passage quoted, the implied speaker initially employs the first-person singular 'I' to establish intimacy before switching to the more frequent first-person plural 'We' in order to stress His majesty or generosity. In others, He occasionally switches briefly from 'We' to 'I' for dramatic effect or when His unity is in question. Much more frequently, however, He refers to Himself in the third-person as 'He', 'God', 'the Most-merciful' and so on. There are several reasons for the prevalence of the third-person mode. It serves to safeguard the divine transcendence. It also strengthens the cognitive function of the *Qur'ān*: the communication of a message that can be reiterated and relayed by those who receive it, which would not be the case if the implied speaker always employed the first person³. Moreover, it reflects the situation envisaged in the second passage: that is to say, when the Messenger relays the revelation which the Faithful Spirit has brought down on his heart, the implied speaker, God, is absent⁴, even though the message originated with Him.

The situation with the implied addressees is less clear⁵. The Messenger is invariably addressed in the second-person singular as 'thou', as are his illustrious forerunners — Noah, Abraham, Moses, Jesus and so on — who feature in the quranic narratives. Unlike them, however, he is never addressed by name⁶. Hence some passages are ambiguous; there are a few instances where the second-person singular seems to denote mankind or the typical man rather than the Messenger, and others where it could denote either. Nevertheless, Muslims usually assume that the Messenger is envisaged unless there are clear indications to the contrary. In any case, the ambiguity rarely troubles them because when reciting from memory the believer senses that directives and words of encouragement initially intended for the Messenger are often pertinent to his own situation. As for the second person plural, 'you^P', it always implies a wider audience whether of believers, Jews, Christians, unbelievers, or human beings in general. Which of these is envisaged is usually clear from the context.

2. See Neal ROBINSON, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text* (London: SCM, 1996) 224-255.

3. *Ibid.* 229.

4. The terms used by the Arab grammarians to denote the first, second and third persons are *almutakallim* ('the speaker'), *al-mukhāṭab* ('the addressed') and *al-ghā'ib* ('the absent').

5. *Discovering the Qur'an* 240-243.

6. The name Muhammad occurs only at 3.144, 33.40, 47.2, and 48.29. In all four instances he is objectified, not addressed.

Although synchronic analysis of this type enhances our understanding of the dynamics of the quranic discourse it prompts questions of a historical kind⁷. For instance, are there precedents in biblical or post-biblical literature for the phenomena mentioned above? Were personal pronouns and other person-markers deployed in this way in the earliest suras or did the standard pattern develop at a subsequent stage in Muhammad's career? Is the relative consistency of the corpus a result of the way the revelations were arranged and edited after the Prophet's death? Is it to some extent an illusion created by reading the *Qur'ān* in the light of meta-texts such as the Prophet's biography? In the rest of this paper, I wish to offer some preliminary observations concerning some of these issues. As a benchmark, I shall use Nöldeke's chronology despite the obvious limitations of his scheme⁸. I shall begin with a discussion of the *Fātiḥa*. Then I shall turn to *Sūrat al-Baqara*, the longest Medinan sura, before making some tentative suggestions about the biblical origins of the standard pattern of quranic discourse.

I. The *Fātiḥa*

As Sura 1 is essential for *ṣalāt* most traditions consider it early. This is reflected in the heading of the Standard Egyptian edition which implies that it was revealed fifth (E5). On stylistic grounds, Nöldeke hesitantly but more plausibly placed it at the very end of his first Meccan period, ranking it chronologically forty-eighth (N48)⁹. Be that as it may, we will discuss it at the outset because it differs strikingly from the standard pattern of quranic discourse. In the final two verses, far from being the implied speaker, God is the privileged addressee:

It is Thee¹⁰ we worship; it is Thee we ask for help.
 Guide us to the straight way; the way of those on whom Thou bestowed favor,
 who do not incur anger and do not err (1.5-6).
 Owing to these two verses, when read in isolation Sura 1 resembles a prayer.

Although in practice that is how it is often employed, it is revered as divine revelation because of its present position at the head of the corpus and because of a hadith in which the Prophet asserts that it is 'the most sublime sura in the *Qur'ān* (*a'ḏamu sūratin fī 'l-qur'ān*)' adding 'it is "the seven *min*

7. I wish to acknowledge my gratitude to my student Joong-Min Lee, for persistently urging me to formulate these questions and to attempt to answer them.

8. *Ibid.* 76-96.

9. *Geschichte des Qorans I.* 110-117. His hesitancy was due to the many similarities with Jewish and Christian liturgical formulae to which he drew attention.

10. See note 1.

al-mathānī wa-'l-qur'āna 'l-'azīm ” which I was given.’¹¹ This is an oblique reference to a verse in *Sūrat al-Ḥijr* apparently construed as:

‘And We have indeed given thee the seven oft-repeated [verses], the sublime recitation.’ (15.87).

Thus at a stroke, the hadith overcomes the problem of the abnormal use of personmarkers in the *Fātiḥa* by affirming that it is the most significant part of the revelation and linking it with a passage that conforms to the standard We-thou pattern.

The hadith may not be ancient. It is found in Bukhāri, Ibn Hanbal, Tayālisi and Dārimī, with *isnād*-s whose common link is Shu‘ba b. al-Ḥajjāj¹², a well-known Iraqi Sunni hadith specialist who died in Basra in 776 C.E. Juynboll has shown that Shu‘ba was responsible for putting numerous edifying traditions into circulation¹³. This is probably one of them¹⁴. In any case it is suspect for other reasons. Several traditional sura-lists make no mention of the *Fātiḥa* and Ibn Mas‘ūd allegedly refused to include it in his codex¹⁵. Moreover the early commentators were far from unanimous about the meaning of the verse from *Surat al-Ḥijr*. Some thought that ‘seven *min al-mathānī*’ were the seven verses of the *Fātiḥa* which are frequently repeated in formal worship; others that they were the seven long suras which contain many repetitions; still others that they were the sequence of suras which begin with the letters *ḥa mīm*; and a fourth group championed the view that what was meant was the whole *Qur’ān*. The waters were further muddied by uncertainty as to whether the expressions ‘seven *min al-mathānī*’ and ‘the sublime *qur’ān*’ denote one and the same entity or two different entities¹⁶. In view of all this, the discovery of a prophetic dictum that puts an end to the controversy seems simply too good to be true.

11. BUKHARI no. 4474.

12. JUYNBOLL, G.H.A., *Encyclopedia of Canonical Hadith* (Leiden & Boston: Brill, 2007) 551.

13. JUYNBOLL, G.H.A., *Le Muséon*.

14. As far as I am aware, nobody has produced an exhaustive analysis of the *isnad*-s using Juynboll’s method.

15. See NÖLDEKE, Theodor & SCHWALLY, Friedrich, *Geschichte des Qorans, Part I* (Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1909) 59-62.

16. The two expressions are linked by the particle *wa-* which usually functions as a conjunction (the equivalent of the English ‘and’). Interpreters who hold that both expressions refer to the same entity argue that in some instances a thing may be in conjunction with itself; that the *wa-* is redundant; or that there is an ellipsis, the *wa-* standing for *wa-hiya* (‘and they are’). For a lucid discussion of this and related issues see RUBIN, Uri, “Exegesis and Hadith: The case of the seven Mathani” in HAWTING, G.R. & SHAREEF, ABDUL-KADER A., *Approaches to the Qur’an* (London & New York: Routledge, 1993) 141-56.

There is, however, another factor that calls for consideration: every element of the 'we-Thou' part of the *Fātiḥa* echoes or is echoed in one or more verses of Sura 2. 'It is Thee we worship' (*iiyā-ka na'budū*) corresponds to 2.21, where human beings are summoned to 'worship' (*u'budū*) the Creator. It also resembles 2.133, where Jacob's sons assure him, 'We worship (*na'budū*) thy God...the One God, to Him we are submitted', and 2.172, where the believers are urged to be grateful to Allah 'if it is Him you^P worship' (*in kuntum iiyā-hu ta'budūn*)¹⁷. As for 'It is Thee we ask for help' (*iiyā-ka nasta'in*), this corresponds to 2.45 and 2.153, which urge the Children of Israel and the believers, 'Seek help (*ista'inū*) with patience and prayer.'¹⁸ The petition, 'Guide us to the straight way' (*ihdinā 'l-ṣirāta 'l-mustaqīm*) receives an answer in 2.2 with the affirmation 'This is the Scripture in which there is no doubt, guidance (*hudan*) for the god-fearing', and in 2.142 and 2.213 with the assurance 'He guides whom He wills to a straight path' (*yahdī man yashā'u ilā ṣirāti mustaqīm*)¹⁹. For the words 'those on whom Thou bestowed favor' (*an'amta 'alay-him*), see 2.40, 47 and 122, where God three times reminds the Children of Israel of 'My favour that I bestowed on you^P' (*ni'matī al-latī an'amtu 'alaykum*). In 2.150, however, He indicates that He can only guide and complete His favour on those who fear Him and adopt the correct direction for prayer. It is presumably they, the Muslims, who 'do not incur anger' (*ghayri 'l-maghḍūbi 'alayhim*) 'and err not' (*wa-la 'l-dāllīn*). According to 2.61 and 2.90 the Children of Israel, on the contrary, brought anger (*ghaḍab*) on themselves in Moses' time, and anger upon anger (*ghaḍabin min ghaḍabin*) when they disbelieved the revelation vouchsafed to Muhammad. In 2.16 and 2.175 they are further stigmatized for having purchased 'error for guidance' (*al-dāllāla bi-'l-hudā*). The Arab pagans were also in error, for in 2.198 pilgrims are told that on reaching Arafat they should remember Allah 'as He has guided you^P' because 'you^P were indeed previously of those who err' (*kuntum min qabli-hi la-min al-dāllīn*).

These similarities are too numerous and too pertinent to be fortuitous. It is largely because of them that the *Fātiḥa* appears integral to the *Qur'ān*. Nevertheless, from a historical perspective, it is difficult to determine the precise relationship of the *Fātiḥa* to Sura 2 or to the rest of the corpus. There is one detail that should prevent us from dismissing it as a mere pastiche of

17. Although the verb *'abada* occurs about 120 times, there are only 9 instances where the object is prefixed by *iiyā-*.

18. The indicative of this verb is not found elsewhere in the *Qur'ān*. The imperative occurs again only once (7.128) and there are two instances of the passive participle (12.18, 21.112).

19. The expression occurs some 30 times without the article.

quranic words and phrases²⁰. In the fourth verse Allah is called 'King of the Day of Judgment' (*maliki yawmi 'l-dīn*). The *Qur'ān* contains twelve further references to 'the Day of Judgment' but this is the only verse in which Allah is styled King. In Judaism, on the other hand, belief that God will manifest himself as King on the Day of Judgment is commonplace. It is found for instance in *Psalms* 95, where incidentally He urges the worshippers not to be like their ancestors in Moses' time, whom he criticizes for having had hearts that were 'astray', having been ignorant of His 'ways', and having incurred His 'anger'. Through Jesus' parable of the sheep and the goats²¹, belief in the eschatological judge as King also found its way into Christianity. Moreover, the early Christians quarried *Psalms* 95 for their arsenal of anti-Jewish polemic²².

Because of the reference to Allah as 'King of the Day of Judgment', we can be fairly confident that the *Fātiḥa* predates the collection of the *Qur'ān*, although not necessarily in precisely its present form. Some of the similarities to *al-Baqara* listed above may have been introduced by those responsible for placing it at the head of the corpus. Alternatively they could have arisen slightly later as a result of assimilation. The latter process might account for the Kufan reading *mālik* ('Owner') which eliminates the reference to God as King and brings 1.4 into line with 3.26, where God is described as *mālik al-mulk* ('Owner of Dominion')²³. Let us note in passing that the irregular readings attributed to some of the Companions further strengthen the *Fātiḥa*'s links with *al-Baqara*. Instead of *ihdinā* ('Guide us'), Ibn Mas'ūd allegedly read *arshidnā* ('Direct us aright')²⁴. This breaks the connection with the 2.2 but creates others with two key verses that stress the divine unity²⁵:

I respond to the supplication of the supplicant when he supplicates Me. So let them obey Me and believe in Me that they may be directed aright (*la'alla-hum yarshudūn*) (2.186).

Right direction (*rushd*) has become distinct from transgression. Whoever disbelieves in false deities and believes in Allah has grasped the most reliable handhold (2.256).

20. Pace JEFFERY, Arthur, "A Variant Text of the Fatiha", *The Muslim World*, Volume 29(1939), pp. 158-162.

21. *Matthew* 25.31-46 especially vv. 34 and 40.

22. See in the New Testament *Hebrews* 3.10-11.

23. *Malik* is the reading favoured by the principal reciters of Mecca, Medina, Damascus and Basra. *Malik* was championed by two of the three principal Kufan reciters.

24. JEFFERY 25.

25. Note, however, that the link with 2.142 and 2.213 is retained because of the reference to the 'straight way'.

Ubayy and 'Ali on the other hand allegedly read *ihdinā thabbitnā* ('Guide us, set us fast')²⁶. This retains the connection with 2.2 while creating a link with 2.250 where, as they advance to face Goliath, Saul's troops utter a prayer that includes the words 'set fast our feet (*thabbit aqdāmanā*)'.

This brings me to my final comment concerning the relationship between the *Fātiḥa* and *al-Baqara*. The prayer attributed in 2.250 to Saul's men ends with the plea, 'Give us victory over the unbelieving people'. The sura draws to a close in 2.286 with another prayer. Although attributed to the believers, it ends with the repetition of this plea. The concluding prayer resembles the *Fātiḥa* in several aspects. It echoes other verses in the sura. It contains an allusion to the Children of Israel ('Lay not on us a burden like that Thou didst lay on those before us')²⁷. And of course, because it is uttered by believers, it reverses the standard pattern of the quranic discourse. *Sūrat al-Baqara* is thus in effect framed by two we-Thou prayers: the *Fātiḥa*, which precedes it, and the concluding prayer. The key difference is that the concluding prayer is an integral part of the sura and is introduced by the words 'they say' (*qālu*).

II. *Sūrat al-Baqara*

Let us now examine *Sūrat al-Baqara* in more detail. It comprises almost a twelfth of the *Qur'ān* and is by far the longest sura. Although in places the arrangement of material is puzzling, the overall structure is relatively clear²⁸. It consists of a prologue, four main sections of unequal length, and an epilogue. The Prologue (2.1-39) indicates three responses to the revelation: faith, unbelief and feigned belief. Human beings are then summoned to worship the Creator, and those who doubt the authenticity of the revelation are challenged to produce a sura like it. Finally, the story is told of the angels, Iblīs and Adam. Section 1(2.40-121) opens with God summoning the Children of Israel to remember His favour to them and believe in the revelation. Most of them, it is said, are unbelievers although some pretend to believe. Their perversity is in keeping with that of their forefathers who rebelled against Moses and rejected subsequent messengers including Jesus. Section 2(2.122-152) counters Jewish and Christian proselytizers by advancing the claim that the true religion is the religion of Abraham; and that Abraham, Ishmael, Isaac, Jacob and his sons were all Muslims. Details are revealed of how Abraham and Ishmael raised the foundations of God's house and

26. JEFFERY 117, 185.

27. Compare *Qur'ān* 7.157.

28. For the basic structure of Sura 2 see *Discovering the Qur'an*, 201-223.

prayed for their descendants to be sent a messenger who would establish them as a Muslim community (*ummataṅ muslimataṅ*). Towards the end of this section, exactly halfway through the sura, the believers are told, 'We have made you^p an intermediate (or middle) community (*ummataṅ wasaṭaṅ*)' (2.143). The announcement occurs in connection with the change in the direction of prayer, which signaled the decisive break with the Jews and Christians. It is followed by an assurance that Abraham's prayer has been answered:

Thus We have sent forth to you^p a Messenger from amongst you who recites to you Our signs and purifies you and teaches you^p the scripture and wisdom, and teaches you what you did not know (2.151).

In keeping with this, Section 3(2.153-242) is addressed specifically to the believers. It is now they, rather than the Children of Israel, who are summoned to seek help (*ista'īnū*) with patience and prayer²⁹. This section consists mainly of *paranesis* along with rules and regulations for the new community. A wide range of topics is covered including fighting for Allah's cause, dietary regulations, fasting, marriage and divorce, and pilgrimage to God's house. Section 4(2.243-281) focuses on *jihād* in more depth. It rallies the faithful with a reminder of how God gave the victory to Saul and his small band of disciplined followers despite the numerical superiority of their enemies. It also strengthens their resolve with stories of how He showed Abraham and an unnamed prophet that He had power to raise the dead. In addition the believers are exhorted to be charitable and to support the cause, and warned of the dire consequences of charging extortionate interest on loans. The brief Epilogue (282-286) is likewise addressed to the believers. It contains detailed instructions on witnessing and recording debts and deposits in writing, and ends with a statement of faith and a prayer.

Sura 2 does not refer to Mecca or Medina by name. Nor does it explicitly identify the Abrahamic sanctuary as the Kaaba. However, it mentions the pilgrimage sites of Safa, Marwa and Arafat. It also indicates that some of the believers were emigrants who had been expelled from their homes. The traditional view, based on the *Sīra*, is that it reflects the situation in Medina shortly after the Prophet's arrival. Nöldeke acquiesced with this. He ranked it ninety-first (N91) and considered it the earliest Medinan sura, although he thought that it incorporated a small amount of late Meccan material³⁰. However, in reality it contains numerous passages whose date and provenance is far from certain. We are concerned chiefly with those that are sufficiently

29. 2.153 compare 2.45 where the same summons is addressed to the Children of Israel.

30. 2.163-171, 200-202, 204-207.

self-contained to be intelligible when read in isolation and which do not conform to the standard pattern of quranic discourse.

In the Prologue, the material that meets both criteria comprises two blocks: vv. 7-22 and vv. 26-29. They contain a statement about Allah's sealing the hearts of the unbelievers; a description of the comportment of those who feign belief; two parables about them; a summons to worship the Creator; and a diatribe against the unbelievers.

In Section 1, there are twelve blocks of this material³¹. The highlights include a statement about Jews, Christians and Sabaeans who believe and do good works³²; the third-person narrative about Moses and a cow from which the sura takes its name³³; and polemic against those who practise magic which they falsely ascribe to Solomon³⁴.

In Section 2, material that meets both criteria is comparatively rare. It comprises brief pieces of polemic and exhortation, a third-person account of Jacob's deathbed conversation with his sons³⁵, and two credal statements³⁶.

In Section 3, on the contrary, this material predominates. It is arranged in twelve blocks³⁷. Note especially the definition of piety³⁸; the instructions concerning fasting³⁹; and the twenty-verse sequence on marriage, divorce and related matters⁴⁰.

In Section 4, where it is in six blocks⁴¹, it again predominates. The most striking elements are the celebrated throne verse⁴²; the third-person narrative of Abraham and the birds⁴³; exhortations and parables concerning charity⁴⁴; and polemic against usury⁴⁵.

Finally, the brief Epilogue consists exclusively of material of this kind. It includes legislation and doctrinal statements. As mentioned earlier it ends with a prayer.

31. 2:42-46, 54-55, 61-62, 67-72, 74-79, 81-82, 85-86, 88-90, 92, 98, 104-110, 112-117.

32. 2.62.

33. 2.67-72.

34. 2.102-103.

35. 2.132-134.

36. 2.136-138, 148.

37. 2.153-154, 156-158, 161-171, 173-185, 187-188, 190-203, 205-210, 212-214, 216, 218, 221, 223-242.

38. 2.177.

39. 2.183-185, 187.

40. 2.223-242.

41. 2.244-245, 247-251, 255-257, 260-266, 268-271, 274-281.

42. 2.255.

43. 2.260.

44. 2.261-266.

45. 2.275-281.

In all the material reviewed above, God is referred to as 'He' or 'Allah', or designated by one or more names. In the sura as a whole, there are only 56 verses out of 286 (fewer than a fifth of the total) where the divine speaker employs the first-person person-markers — 'We' in 40, 'I' in 14 and both 'We' and 'I' in the remaining two. Moreover, there are only 40 verses with an implied privileged addressee, 'thou', and only 6 that contain 'We-thou' discourse.

Despite these statistics, the complicit reader gains the impression that the whole sura is revelation transmitted to the Prophet and relayed by him to various groups of people. This is in large measure because of the Prologue. It begins with mysterious detached letters that hint at its supernatural origins, followed by a statement that makes this explicit:

Alif Lām Mīm. That is the Scripture in which there is no doubt, guidance for the god-fearing (2.1-2).

The latter are then defined as those:

who believe in the unseen and establish prayer (2.3a).

Half way through this verse there is a sudden shift from the impersonal mode to the We thou mode:

and of what We have provided them expend. And who believe in what was sent down to thee and what was sent down before thee... (2.3b-4a).

This pronominal shift introduces both the implied speaker and the implied privileged addressee, qualifying them respectively as the Creator and the recipient of revelation. The impersonal mode is then resumed until the topic changes to that of the unbelievers, at which point the privileged addressee is flagged up again:

As for the unbelievers it is the same whether thou warn them or warn them not, they will not believe. (2.6).

The next burst of We-discourse occurs seventeen verses later immediately after a summons to human beings to worship their Creator who has sent down water to provide food for them:

And if you^P are in doubt about what We have sent down to Our servant, bring a sura like it and call your^P witnesses.... (2.23).

By implication, the implied speaker, who sends down revelation, is none other than the Creator, who 'sends down' life-giving water. He warns the doubters that they will inevitably fail to meet the challenge and that they will consequently burn in Hell. Then, using the Arabic imperative singular *bashshir*, the divine speaker orders the privileged addressee, earlier objectified as 'Our servant', to 'announce good tidings to those who believe and do good works' concerning the celestial gardens that await them (2.25).

The privileged addressee is fore-grounded in the Prologue only one more time. This occurs when the story of Adam is introduced with the words:

And when thy Lord (*rabbu-ka*) said to the angels... (2.30).

Thus the Revealer is finally explicitly identified as the Creator. In the story itself, He employs the first-person plural 'We' but switches to 'I' at moments of intimacy. He also addresses Adam as 'thou', which reinforces the special status of the privileged addressee in the frame-discourse.

The standard pattern is maintained throughout the four central sections. With the use of the first-person singular there is an obvious progression. The divine speaker assumes the 'I-you^P' mode on six occasions: three when addressing the Children of Israel before the change of *qibla*⁴⁶, and three subsequently when addressing the believers⁴⁷. The 'I-thou' mode is employed only twice, first with Abraham then with the Messenger⁴⁸. There are five 'We-thou' passages with the Messenger as addressee; all five specifically mention revelation⁴⁹. There is also an oblique reference to Gabriel 'who brought [the revelation] down on thy heart'⁵⁰. Other 'thou' passages are generally in a lower key. In Sections 1 to 3, the privileged addressee is signalled principally by the imperative, 'Say' (*qul*), which occurs 18 times⁵¹. There are several other imperatives in these sections including 'Announce good news' (*bashshir*), met already in the Prologue, which recurs in v. 155, and 'Ask' (*sal*) which is attested in v. 211. There are also two questions that begin 'Dost thou not know....?' (*a-lam ta'lam*)⁵². In Section 4, there are no singular imperatives in the frame discourse although there are three questions that begin, 'Hast thou not thought about...?' (*a-lam tara ila*)⁵³.

It is usually obvious from the context that commands in the singular are meant for the privileged addressee rather than for the typical believer or unbeliever. For instance, *qul* often introduces divinely-given legislation. With rhetorical questions doubt about the identity of the addressee may be removed by a subsequent dramatic shift to the second person plural, as in the following example:

46. 2. 40-41, 47, 122.

47. 2. 150b, 152, 197.

48. 2.124, 186.

49. 2.99, 106-107, 118-119, 211, 252.

50. 2.97.

51. Seven times in Section 1(2.80, 91, 93, 94, 97, 111, 120); four times in Section 2(2.135, 139, 140, 142); and seven times in Section 3(2.189, 215, 217, 219 bis, 220, 222).

52. 2.106 and 107. Compare 5.40 and 22.70.

53. 2.243, 246 and 258.

Any sign We cause to be superseded or forgotten, We replace with something better or similar. Knowest thou not that Allah has power over everything? Knowest thou not that control of the heavens and the earth belongs to Him? And you^P (*la-kum*) have no helper or protector besides Allah. (2.106-107).

In two instances where people in general are addressed, ambiguity is avoided by using the contracted plural *nās*, which requires plural person markers⁵⁴, rather than *insān* ('human being' or 'Everyman') which is common in Meccan suras⁵⁵. Similarly the creedal statement in v. 136 is in the plural and is preceded by the imperative plural *qūlū*. All the unconditional legal prescriptions are likewise in the plural; there is no 'Thou shall' or 'Thou shall not' so familiar from the Hebrew Bible and encountered in at least one Meccan sura⁵⁶. The command concerning the change of *qibla* is not an exception: *walli waja-ka*, 'turn thy face', occurs in We-thou discourse addressed to the Messenger. The command is then repeated in the plural *wallū wujūh-kum*, 'turn your^P faces', for the benefit of the faithful who are required to follow him⁵⁷. There are also two verses where the circumlocution *aḥadu-kum* ('one of you^P') is employed in order to distinguish the ordinary believer from the privileged addressee⁵⁸.

54. See 2.21-24 and 2.168-169 both of which begin the two *ya'ayyuha 'l-nas*.

55. Of the other 48 suras that Nöldeke ascribes to the first Meccan period, five have no second-person or first-person person-markers at all.: Suras 111 (N3), 106 (N4), 91 (N16), 100 (N30) and 103 (N21). The commentators gloss over the problem by relaying traditions that allegedly anchor the suras in the life of the Prophet and detail the circumstances in which they were revealed. There are a further eleven suras from this period that have second-person-singular person-markers but which are otherwise impersonal; that is to say they have an implied addressee, 'thou', but no implied speaker indicated by 'I' or 'We'. If one reads them in isolation, however, it is far from certain that the addressee is the messenger. One example must suffice. Sura 99, *al-Zalzala* (N25), states that at the judgment the earth will shake, cast forth its burdens and declare what it knows 'because thy Lord will inspire it'. The suffix *-ka* in the expression *rabbu-ka*, 'thy Lord', is the only second-person singular person-marker in this sura. There are a further 241 references to 'thy Lord' in the *Qur'ān* and in many instances the addressee is the Messenger or one of his illustrious predecessors. However, there are some exceptions; for instance in 82.6 (N26) and 84.6 (N29) the addressee is Everyman (*al-insān*). This is perhaps the case here too in view of the assertion two verses earlier that when the earth shakes, 'Everyman will say, "What is the matter with it?"' (99.3).

56. See 17. 22-30 and 36-38.

57. 2.144. Note the words 'so that We may know who follows the Messenger' in the previous verse. The implication is that like Abraham, the Messenger is an *imām*. See 2.124.

58. 2.180 and 2.266. There are only four other instances of this construction where God is the implied speaker. 6.61 (N89) may be late Meccan; the others are Medinan: 63.10 (N104), 49.12 (N112), 5.106 (N114).

III. The Biblical Origins of the Standard Pattern of Quranic Discourse

In the Bible, there are a number of places where God speaks as 'I' when communicating with a patriarch or prophet whom He addresses as 'thou'. There are also plenty of biblical precedents for the quranic 'I-you'^P mode. In addition, one occasionally encounters biblical oracles in which a prophet is objectified for the benefit of the wider audience, or in which inspired third-person discourse about God is juxtaposed with first person discourse attributed to Him. It is the presence of We-thou discourse that marks the *Qur'ān* as different.

There are only two passages in the Hebrew Bible, where the divine voice employs the first-person plural. The first is in the opening chapter of *Genesis*. After creating the plants and animals:

God said, "Let Us make Man (*Adhām*) in Our image and in Our likeness, and let them have dominion over the fish of the sea and the birds of the air, over the livestock, over all the earth, and over all the creatures that move along the ground. (*Genesis* 1.26).

Although the biblical story does not mention angels, they feature in the quranic version in the prologue of *Sūrat al-Baqara* where they are ordered to prostrate before Adam. There, however, the divine voice initially refers to Himself as 'thy Lord' and 'He', and quotes Himself as having said 'I' when addressing the angels and Adam. Within the story, as He tells it, it is the angels who style themselves 'We' but then confess to Him, 'We have no knowledge except what Thou hast taught us'. It is only after their confession that the divine speaker switches to the first-person plural, repeatedly saying, 'We said'. This would seem to imply that the We-discourse is the Word of God as mediated by angels.

The second passage from the Hebrew Bible is in *Genesis* 11. When human beings multiplied and spread to the East, they began to build a city with a tower that would reach heaven:

The Lord said, "If as one people speaking the same language they have begun to do this, then nothing they plan to do will be impossible for them. Come, let Us go down and confuse their language so they will not understand each other." So the Lord scattered them from there over all the earth, and they stopped building the city. That is why it was called Babel, because there the Lord confused the language of the whole world. From there the Lord scattered them over the face of the whole earth. (*Genesis* 11.6-9).

There is no mention of angels here either. Nor is the story as such found in the *Qur'ān*. However, *Sūrat al-Baqara* does contain a story about Babel⁵⁹. The quranic story is the functional equivalent of biblical story in that it too

59. Arabic *Babil*. The story is in 2.102-103.

deals with the breakdown of human society. It features the angels Harut and Marut, whose names resemble those of the Zoroastrian archangels Haurvatat and Ameretat⁶⁰. This should come as no surprise because in Muhammad's lifetime Babel (Babylon) was part of the Persian Empire, whose state religion was Zoroastrianism. Harut and Marut are said to have taught human beings magic, but not before first warning them, 'We are only for trial so do not disbelieve'. However, the Messenger's opponents, who rejected the quranic revelations, followed these magical practices which the satans falsely attributed to Solomon.

The sura contains five further references to angels. A few verses before the story of Harut and Marut, Gabriel is named as the agent who had brought the revelation down in stages on the Prophet's heart⁶¹. This passage also mentions another angel, Michael, and indicates that Allah is the enemy of unbelievers who oppose His angels and His prophets. Subsequent passages indicate that the curse of Allah, the angels and human beings is on those who die as unbelievers⁶²; that true piety requires belief in Allah, the last day, the angels, the Scripture and the Messengers⁶³; that the unbelievers were waiting for Allah to come in the shadow of clouds with the angels⁶⁴; and that the ark of the covenant was carried by angels⁶⁵.

Most of this material is readily intelligible when read in the light of biblical and post-biblical angelology. The only angels whose names occur in the Hebrew Bible are Gabriel and Michael. Reference to them is confined to the book of *Daniel*, a relatively late apocalyptic work projected back on the period of the Babylonian exile. Gabriel appears to Daniel in human form to interpret his visions⁶⁶. He is thus specifically associated with divine revelation. Michael on the other hand is Israel's guardian. He will take to the field in the final battle before the dead are raised⁶⁷ and he has already assisted Gabriel in a protracted struggle with the guardian angel of Persia⁶⁸.

The Dead Sea Scrolls contain an apocalyptic prophecy of war between the Sons of Light and the Sons of Darkness, in which Michael, the Prince of Light, will lead the battle against the ungodly and the demonic forces of Satan⁶⁹.

60. See BRINNER, 'Harut and Marut' in *EQ* III, 404-405.

61. *Qur'ān* 2.97.

62. 2.161.

63. 2.177.

64. 2.210.

65. 2.248.

66. *Daniel* 8.16, 9.21.

67. *Daniel* 12.1.

68. *Daniel* 10.13, 21.

69. IQM18:1-3, 11QMelch 2:9,13, 4Q491-496. Note the light symbolism in *Qur'ān* 2.17 and 2.257.

According to Eastern Christian tradition, Gabriel was the agent of revelation in the time of Moses. It was he who appeared to Moses in the burning bush, and Moses compiled *Genesis* on the basis of information that he brought him.

In the *Life of Adam and Eve*, a writing preserved in western Christian circles but based on Jewish sources, the Devil tells Adam why he hates Michael. He explains that when God commanded the angels to bow down before him, Michael was the first to obey and ordered the others to follow suit. He, the Devil, adamantly refused and was consequently expelled from Paradise — details that are also mentioned in the quranic version⁷⁰.

It remains to explain why the divine first-person plural, so rare in the Bible, became the hallmark of the *Qur'ān*, and why it frequently occurs there specifically in We-thou discourse. The answer to the first question lies in Christian use of the story of the tower of Babel. According to the *Acts of the Apostles*, the Christian community came into existence at Pentecost when the disciples received the Holy Spirit. For the Jews, Pentecost was both a harvest festival and a commemoration of Moses' reception of the Torah on Mount Sinai. The author of *Acts* indicates that the bestowal of the Spirit was accompanied by a mighty storm reminiscent of the Sinai theophany and that in a dramatic reversal of the story of the tower of Babel the disciples began speaking foreign languages with the result that pilgrims from all over the world could understand them. The list of ethnic groups mentioned as present in Jerusalem for the festival, culminates with the Arabs⁷¹. A few days later, Peter preached a sermon in Solomon's Portico in which he referred to Moses' prophecy:

The Lord God will raise up for you^P a prophet like me from among you^P. Listen to everything he says to you^P. (*Acts* 3.22).

Peter evidently believed that the prophecy referred to Jesus. However, as he had just stated that Jesus had ascended to heaven where he must remain until the final restoration, it is easy to see how the sermon might have been re-interpreted in Arabia to refer to the coming of another prophet. Moreover, the sermon ends as follows:

And you are heirs of the prophets and of the covenant God made with your fathers. He said to Abraham, 'Through your offspring all peoples on earth will be blessed.' When God raised up His servant, he sent him first to you to bless you by turning each of you from your wicked ways. (*Acts* 3.25-26).

The relevance of this to the interpretation of *Sūrat al-Baqara* should be obvious.

70. *Life of Adam and Eve* 14.2-13.

71. *Acts* 2.1-21 especially v. 11.

The sura describes the birth of the Muslim community. It caricatures those who feign belief in the new revelation as people frightened by a storm⁷². Muhammad is God's servant, a prophet and lawgiver like Moses, raised up from among the Arabs in answer to Abraham's prayer. Through the agency of the angel Gabriel he brings authentic revelation, reversing the chaos caused by the angels of Babel who were the source of the erroneous teaching wrongly attributed to Solomon.

In that last sentence, I switched from the biblical story of Babel to the quranic version. There is a reason for this: the *Acts of the Apostles* is as concerned as *Sūrat al-Baqara* with combating Jewish magical practices⁷³. It even mentions a Jewish *magus* with the Arab name Elymas, who was smitten with temporary blindness so that he could not see the light⁷⁴.

Let us turn now to the issue of the specifically We-thou discourse. Whereas the *Acts of the Apostles* situates the descent of the Holy Spirit at Pentecost, the *Gospel of John* narrates that the risen Christ breathed on his disciples and said, 'Receive the Holy Spirit.'⁷⁵ This symbolises the creation of a new humanity, modelled on God's breathing His Spirit into Adam as described in the first of the two We-stories from *Genesis*. Several chapters earlier, however, *John* includes a discourse in which Jesus promises the Paraclete⁷⁶ or Spirit of Truth⁷⁷, (the 'Trustworthy Spirit' of the *Qur'ān*) and says:

"If anyone loves me, he will obey my teaching ... and We will come to him"⁷⁸.

This statement, wrenched from its context and imaginatively re-interpreted, is the most likely explanation of the phenomenon.

72. *Qur'ān* 2.19-20.

73. See, *Acts* 13.8, 19.19. Compare the Samaritan sorcerer Simon in *Acts* 8.18.

74. *Acts* 13.6-12 cp. *Qur'ān* 2.18.

75. *John* 20.22.

76. *John* 14.16 etc.

77. *John* 14.17.

78. *John* 14.23 omitting the words 'my Father will love him'.

RÉTROSPECTIVES ET PERSPECTIVES.

De quelques sources possibles du Coran mecquois (I)¹

par

Claude GILLIOT

Professeur émérite

Université de Provence et IREMAM, Aix-en-Provence

PREMIÈRE PARTIE :

LES SOURCES DU CORAN ET LES EMPRUNTS AUX
TRADITIONS RELIGIEUSES ANTÉRIEURES DANS LA RECHERCHE
(XIX^{ÈME} ET DÉBUT DU XX^{ÈME} SIÈCLES).

Introduction

Qui a longuement fréquenté la tradition interprétante musulmane la plus ancienne (VII^{ème}-VIII^{ème} s.) sait bien que la réponse musulmane ne se résume pas à la thèse théologique selon laquelle l'origine du Coran est purement divine. En effet, les anciens exégètes, historiographes et traditionnistes (transmetteurs de traditions) musulmans ont collecté et transmis des récits historiques ou pseudo-historiques, souvent contradictoires, qui montrent que pour eux aussi le Coran a une histoire². Il revient au chercheur de traiter ces maté-

1. La seconde partie de cette étude, « Le Coran, production littéraire de l'antiquité tardive... », a paru dans *REMMM* 129(juillet 2011), Mélanges à la mémoire d'Alfred-Louis de Prémare (dir. A. Borrut), pp. 31-56.

2. Voir Claude GILLIOT, « Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin », in M. KROPP (ed.), *Results of contemporary research on the Qur'an*, Beyrouth/Würzburg, 2007, p. 33-137 ; Id., « Creation of a fixed text », in Jane DAMMEN MCAULIFFE (ed.), *The Cambridge Companion to the Qur'an*, Cambridge, 2006, p. 41-57 ; Id., « Reconsidering the Authorship of the Qur'an. Is the Qur'an Partly the Fruit of a Progressive and Collective Work ? », in Gabriel Said REYNOLDS (ed.), *The Qur'an in Its Historical Context*, Abingdon, Routledge, 2007, p. 88-108 ; Id., « Collecte ou mémorisation du Coran. Essai d'analyse d'un vocabulaire ambigu », dans Rüdiger LOHLKER (hrsg. von), *Hadīstuden. Festschrift für Prof. Dr. Tilman Nagel*, Hambourg, 2009, p. 77-132.

riaux avec la méthode de la critique des sources, telle qu'elle a été utilisée pour la Bible, pour les textes de l'antiquité, du Moyen Âge, etc.

Le Coran est né dans un milieu, dans un espace culturel, en un temps donné, comme n'importe quelle autre production culturelle ou littéraire. Rien ne vient de rien, hormis la création *ex nihilo* par Dieu, du moins pour ceux qui comme nous-même, adhèrent à cette thèse philosophico-théologique.

I. Les sources du Coran et les emprunts aux traditions religieuses antérieures dans la recherche (XIX^{ème} et début du XX^{ème} siècles)

En nous limitant aux rapports religieux qui ont pu contribuer à la naissance du Coran et constituer, en quelque sorte, un coran avant le Coran, on distinguera quatre composantes³ : (1) « la religion arabe ancienne patrimoniale »⁴, dont il ne sera guère question ici, car cela va de soi ; (2) l'influence juive⁵ ; (3) l'influence chrétienne⁶ ; (4) l'influence gnostico-manichéenne⁷. À cela on ajoute parfois quelques éléments provenant de l'histoire religieuse irano-zoroastrienne⁸. Puisqu'il est question ici du Coran en ses origines, nous nous limiterons presque exclusivement aux périodes mecquoises.

Plusieurs chercheurs de la période concernée ont étudié surtout les emprunts au judaïsme et au christianisme, mais certains d'entre eux n'ont pas négligé pourtant de possibles emprunts au manichéisme, au gnosticisme, etc. On voudra bien considérer que dans ce qui suit nous n'avons pas cherché à être exhaustif et que notre choix s'est fixé uniquement sur quelques travaux⁹.

3. On se référera à l'excellent *status quaestionis*, avec bibliographie, de Kurt RUDOLPH, « Die Anfänge Mohammeds im Lichte der Religionsgeschichte », in Kurt RUDOLPH *et al.* (hrsg. von), *Festschrift Walter Baetke*, Weimar, 1966, p. 298-326.

4. RUDOLPH, « Anfänge », « *Die angestammte altarabische Religion* », p. 304-8 ; Carl Heinrich BECKER, « Islam », *RGG*, I-V, Tübingen, 1909-13, III, col. 709-10 ; Martin HARTMANN, « Arabien », *RGG*, I, col. 648-54(644-54).

5. RUDOLPH, « Anfänge », p. 308-309.

6. RUDOLPH, « Anfänge », p. 309-11.

7. RUDOLPH, « Anfänge », p. 311-3.

8. RUDOLPH, « Anfänge », p. 313-4.

9. Pour d'autres encore on se reportera à : NÖLDEKE-SCHWALLY, *GdQ*, II, p. 193-219 ; Gustav PFANNMÜLLER, *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin et Leipzig, 1923, p. 90-115 ; Giorgio LEVI DELLA VIDA, « Recenti studi su Maometto e sulle origini dell'Islam », *Bilychnis*, XII/4(1923), 19 p., repris dans Id., *Arabi ed Ebrei nella storia, Arabi ed Ebrei nella storia*, a cura di Francesco Gabrieli e Fulvio Tessitore, Naples, Guida, 1984 ; Maxime RODINSON, « Bilan des études mohammadiennes », *Revue Historique*, 465(1963), p. 169-220/traduit en anglais, *s.t.* : « A Critical survey of modern studies on Muhammad », dans Merlin SWARTZ, (translated and ed. by), *Studies on Islam*, New York et Oxford, OUP, 1981, p. 23-85 ; Kurt RUDOLPH, « Anfänge », *art. cit.* : excellent bilan sur les études concernant les débuts de l'islam, écrit par un spécialiste du mandéisme et du gnosticisme.

1. Quelques travaux sur les sources juives

a) Abraham Geiger et la réception de son ouvrage

Pour ce qui est des emprunts du Coran et de Mahomet au judaïsme¹⁰, un travail de pionnier fut celui d'Abraham Geiger (1810-1874)¹¹. La faculté de philosophie de Bonn mit au concours la question suivante : *Inquiratur in fontes Alcorani seu Legis Mohammedicae eas, qui ex Judaismo derivandi sunt* (*Recherche sur les sources du Coran ou loi mahométane qui ont leur origine dans le judaïsme*). On peut supposer que celui qui avait rédigé la question n'était autre que Georg Wilhelm Freytag. Geiger composa sur ce thème un mémoire en latin. Puis, le savant rabbin, qui était devenu depuis peu desservant à Wiesbaden, traduisit et augmenta son texte en allemand, sous le titre de *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen ?* (*Qu'est-ce que Mahomet a emprunté au judaïsme ?*)¹², et il le publia à compte d'auteur¹³. Une deuxième édition, qualifiée abusivement de révisée, parut en 1902¹⁴.

L'auteur avait établi deux critères dans sa recherche. Pour chaque emprunt possible au judaïsme, la preuve devait être apportée que le passage considéré

10. Voir Reuven FIRESTONE, « The Qur'ān and the Bible : Some modern studies of their relationship », in John C. REEVES (ed.), *Bible and Qur'ān*, Atlanta, 2003, p. 1-22 ; Michael E. PREGILL, « The Hebrew Bible and the Quran : The Problem of the Jewish 'Influence' on Islam », *Religion Compass*, I (2009/6), p. 643-59.

11. Sur la vie et l'œuvre de ce grand savant, nous disposons d'un ouvrage rare, préfacé par son fils Ludwig (1848-1919), et avec la participation fondamentale de ce dernier : Ludwig GEIGER, et al., *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk*, Berlin, 1910, sur l'ouvrage de A. Geiger, p. 17-18, 23 ; Susannah HESCHEL, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago, 1998 ; Id., « Abraham Geiger and the emergence of Jewish philoislamism », in Dirk HARTWIG et al. (hrsg.), « *Im vollen Licht der Geschichte* ». Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung, Würzburg, 2008, p. 65-87 ; Aaron W. HUGHES, « Contextualizing contexts. Orientalism and Geiger's *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen*, reconsidered », « *Im vollen Licht der Geschichte* », *op. cit.*, p. 87-98 ; Jacob LASSNER, « Abraham Geiger : A Nineteenth-Century Jewish Reformer on the Origins of Islam », in *The Jewish discovery of Islam. Studies in Honor of Bernard Lewis*, éd. Martin Kramer, Tel Aviv, 1999, p. 103-136.

12. Voir Ludwig GEIGER et al., *Abraham Geiger*, *op. cit.*, p. 17-18.

13. Abraham GEIGER, *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen ?*, Bonn, imprimé à compte d'auteur par F. Baaden, 1833¹ ; c.r. de A.I. SILVESTRE DE SACY, in *Journal des Savants*, 1835, p. 162-174 ; c.r. de H.L. FLEISCHER, in *Der Orient* (Leipzig), 1841, repris dans FLEISCHER, *Kleinere Schriften*, I-III, Leipzig, 1885-8, II, p. 107-138.

14. GEIGER, *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen ?*, Leipzig, M.W. Kaufmann, 1902² ; c.r. Hubert GRIMME, in *OLZ*, 6(juin 1904), col. 226-7. Sauf exception signalée, c'est à cette 2^{ème} éd. que nous nous référons. Cette seconde éd. a été plusieurs fois réimprimée, la plus récente étant celle préfacée par Friedrich Niewöhner (1941-2005), Berlin, 2005 ; trad. anglaise : *Judaism and Islam*, Madras, 1898, translated from the German by a member of... (*i.e.* F.M. Young), Madras, 1898.

du Coran était vraiment d'origine juive. Afin de parvenir à semblable résultat, il fallait, d'une part, montrer que c'était vraiment un emprunt d'origine juive ; et d'autre part, que les bases ne s'en trouvaient point déjà dans l'antiquité, arabe ou autre, ou dans le christianisme¹⁵. Pour ce qui est des sources arabes elles-mêmes, Geiger disposait d'assez peu de chose. Vu le petit nombre de sources éditées à l'époque, tout comme les autres chercheurs de ce temps, il ne donne pas les références avec la précision que l'on souhaite de nos jours. On trouvera les références précises dans nos notes. Il s'agissait de :

- (1) L'édition non vocalisée du Coran établie par le pasteur luthérien Abraham Hinckelmann (1652-1695)¹⁶.
- (2) La traduction allemande du Coran par le polygraphe et orientaliste Samuel Friedrich Günther Wahl (1760-1834). Il fut professeur de philosophie et de littératures orientales à l'Université de Halle. Heinrich Leberecht Fleischer (1801-88) critiqua vivement sa traduction du Coran, lui reprochant, entre autres, d'avoir ignoré les progrès récents des études arabes¹⁷.
- (3) Les *Prodromi* (i.e. prolégomènes), commentaires et annotations savantes de Marracci (Lodovico, 1612-1700) à son édition du Coran¹⁸.
- (4) Un manuscrit du commentaire coranique d'al-Bayḍāwī (chez Geiger : Beidhawi ou Beidawi, m. 716/inc. 26 mars 1316) copié par le maître de Geiger, Freytag, sur quelques versets des sourates 2 et 3. Le commentaire du même Bayḍāwī sur la sourate 10 dans les *Fragmenta arabica* du Suisse Henzi (Samuel Gottlieb Rudolph, 1794-1829)¹⁹. Il faut se souvenir que l'édition faite par H.L. Fleischer de ce commentaire n'avait pas encore vu le jour²⁰.

15. GEIGER, *Was hat Mohammed*, 1902², p. 40-41/Id., *Judaism and Islam*, p. 29-30 ; cf. Joshua FINKEL (1897-1983), « Old Israelitish tradition in the Koran », *Mw*, XXII (1932), p. 169-70(169-183) [sur Geiger *et alii*, et le Coran].

16. *Al-Coranus sive lex islamitica Muhammedis, filii Abdallæ pseudo prophetæ*, [...] edita ex museo Abrahami Hinckelmanni (1652-1695), Hamburgi, 1694.

17. *Der Koran oder Das Gesetz der Moslemen durch Muhammed den Sohn Abdallahs*, [...] von S.F.G. WAHL, Halle, 1828.

18. Geiger, si l'on en croit l'expression vague qu'il emploie, a probablement utilisé l'éd. suivante de MARRACCI : *Alcorani textus universus...*, Padoue, 1698, qui contient l'éd. du Coran, la trad. latine, les annotations et réfutations. *Prodromus ad refutationem Alcorani...*, Rome, 1691, ne comportait pas l'éd. du Coran ; v. GILLIOT, in *Arabica*, 56(2009), p. 139-41.

19. HENZI, *Fragmenta arabica*, ou Extraits d'ouvrages arabes [...], par feu M. HENZI, Petropoli (Saint-Petersbourg), 1828 ; v. J.-T. REINAUD, in *JA*, 1829, p. 468-9.

20. *Beidhawii commentarius in Coranum.*, edidit [...] H.O. Fleischer, I-II, Lipsiae, 1846-8.

- (5) Une partie du commentaire coranique de « Elpherar, *al-Farār* » (*sic* !), *leg. al-Farrā'*, *i.e.* al-Bağawī (m. šawwāl 516/*inc.* 3 décembre 1122)²¹. Le commentaire de Bağawī est de loin la source musulmane la plus citée par Geiger après le Coran.
- (6) Des parties du *Muhtaşar ta'rīḥ al-başar* de Abū al-Fidā' (m. 732/1331) (*Abulfeda*)²², *i.e.* *Abulfedae* (a) *Historia anteislamica*²³, (b) *Vita Mohammedis*²⁴ et (c) *Annales moslemici* (et non pas : « *moslemitici* », comme il est écrit dans les deux éditions Geiger²⁵). Il ne cite ce dernier ouvrage qu'une seule fois *Abulfeda*²⁶, sous la forme : « *Abulfeda, annales Moslemitici (leg. : Moslemici), I, p. 283* » ; ce qui pourrait être le seul volume I, édité en 1778²⁷, ou bien le premier des quatre volumes (édités avec Jakob Georg Christian Adler, né en 1756, m. 1834), édité en 1789, à Copenhague (Hafnia en latin)²⁸ ; dans les deux cas l'éditeur et traducteur était Johann Jakob Reiske (1716-94).
- (7) Les écrits de Pococke (Edward, 1604-91), notamment (a) *Specimen historiae Arabum*²⁹ et (b) *Notae miscellaneae*³⁰.
- (8) La *Bibliothèque orientale* de Barthélemy d'Herbelot (1625-1695)³¹.
- (9) Assemani (Yawseph Shem'unoyo, Giuseppe Simone ; 1687-1768) n'est cité qu'une fois³².

21. Al-Bağawī (Muḥyī al-Sunna al-Ḥusayn b. Mas'ūd b. M. al-Farrā', m. 516/1122). Un ms. en deux parties, qui commence à la sourate 17. Il avait été acheté par Ulrich Jasper Seetzen (1767-1811) au Caire, en 1807, pour la bibliothèque de Gotha.

22. Abū al-Fidā' Ismā'īl b. al-Afdal 'Alī, v. H.A.R. GIBB, in *Et*, I, p. 122.

23. *Abulfedae Historia anteislamica...*, edidit, versione Latina [...] Henricus Orthobius FLEISCHER, Lipsiae, 1831.

24. *De Vita, et rebus gestis Mohammedis, Moslemicæ religionis auctoris, et imperii Saracenici fundatoris* [...] edidit, latine vertit..., Joannes Gagnier, A.M., Oxoniae, 1723.

25. GEIGER, p. IV, 38, 213 ; dans la trad. anglaise, p. VII « *Maslemitici* » (mais dans les *corrigenda*, p. XI : *Moslemetici*), p. 170 : « *Moslemitici* ».

26. GEIGER, p. 38.

27. *Annales Moslemici*, Tomvs primvs, Latinos ex Arabicis fecit Io. Iacobvs Reiske (1716-94), Lipsiae.

28. *Abulfedae Annales muslemici arabice et latine*, I-V [...] Io. Iacobi Reiskii [...], nunc primum edidit Iacobus Georgius Christianus Adler, Hafniae (Copenhague), 1789-94.

29. *Specimen historiae Arabum*, sive, Gregorii Abul Farajii Malatiensis [...] opera & studio Eduardi Pocockii, Oxoniae, 1650.

30. Eduardi POCOCCI, *Notae miscellaneae philologico-biblicae*, quibus porta Mosis sive praefationum Mosis Maimonidis in libros Mischnajoth [...] a Pocockio ex Arabico Latine [...] revisa [...] Christiani Reineccii (1668-1752), Lipsiae, 1705.

31. HERBELOT, *Bibliothèque orientale* [...], Paris, 1697 (éd. A. Galland, 1646-1715).

32. GEIGER, *Was hat Mohammed*, p. 8. *Bibliotheca Orientalis Clementino-vaticana* in qua manuscriptos codices Syriacos, Arabicos [...], J. Simonius Assemanus..., Romæ, 1719-28.

Pour Geiger, le Coran était une production humaine et non divine. Rien d'étonnant à cela, car s'il avait cru le contraire, il aurait adhéré à l'islam ! Quant à sa thèse selon laquelle le Coran en beaucoup de ses déclarations et de ses idées est un remaniement du judaïsme biblique et rabbinique, elle n'est pas tout à fait neuve ; ce qui l'est plus, c'est un traitement du sujet qui se veut systématique. En revanche, ce qui est nouveau, c'est son approche théorique et scientifique, alors que celle de ses prédécesseurs était le plus souvent polémique et religieuse³³. C'est ainsi qu'il déclare :

« Dans la mesure où cette recherche préliminaire a consisté en grande partie à étudier l'évolution de ce qui s'est passé ou a dû se passer dans l'âme de Mohammed, il ne faudrait pas qu'on ait l'impression que nous le tenons pour un imposteur qui agit à chaque pas en pleine conscience et avec la réflexion requise, et qui ne fait quelque chose que tout bien pesé, afin de savoir si cela est nécessaire pour parvenir à son objectif fallacieux, ainsi que le concevait Wahl récemment. Bien au contraire, nous devons soigneusement nous garder de cette opinion et n'y voir qu'un signe de partialité et de méconnaissance totale du cœur humain. Il semble plutôt qu'il faille concevoir Mohammed comme un véritable esprit enthousiaste/illuminé (*Schwärmer*) qui était lui-même convaincu de sa mission divine »³⁴. [...]

« Certes, même dans les têtes les plus enthousiastes/illuminées, on ne peut nier qu'il y ait des instants lucides, et c'est certainement durant ces instants qu'il recourait à la tromperie à l'égard de lui-même et des autres, et il ne faut pas nier que l'ambition et la soif du pouvoir eussent été souvent les ressorts de ses actions. Toutefois cela ne saurait justifier le dur jugement que l'on prononce généralement contre lui »³⁵.

Comme on le voit, Geiger se démarque de beaucoup de ses prédécesseurs, et notamment d'un des plus récents, celui dont il utilise la traduction du Coran et qu'il nomme ci-dessus, Wahl, qui appelle Mahomet : « *der schlaue Geisterseher* » (« le visionnaire madré »)³⁶, et qui dresse, entre autres le portrait suivant de ce dernier :

« Qui ne saurait reconnaître dans toute l'histoire de sa vie et dans sa façon d'agir, dans l'esprit et la matière de son Coran, et dans tout ce qui apparaît en pleine lumière, aussi bien dans cette introduction que dans les notes de la traduction, à savoir : le débauché, le hardi effronté, l'homme frivole, intéressé, orgueilleux, prétentieux, dévoré par l'ambition, outrecuidant et présomptueux ; le madré et rusé, hypocrite et sournois ; le faux dévot, Tartufe ; le vétilleux

33. FIRESTONE, « The Qur'ān and the Bible », *art. cit.*, p. 7.

34. GEIGER, *Was hat Mohammed*, p. 34 (de la 2^{ème} éd. allemande) / *Judaism and Islam*, p. 24-25.

35. *Op. cit.*, p. 35 / *op. cit.*, p. 25.

36. WAHL, *Der Koran oder Das Gesetz der Moslemen*, *op. cit.*, p. XXIII.

bavard, menteur et charlatan [...] ; contre les gens d'autres confessions, l'impos-
 teur tolérant, mais seulement en apparence, le despote cruel et vengeur ; et aussi,
 dans beaucoup de ses propos et de ses agissements, le sacripant éhonté ? »³⁷.

L'ouvrage de Geiger fut, en général, bien accepté en son temps, dans la
 mesure où l'on voulait bien considérer que son travail était limité au
 judaïsme, car il ne traitait guère des emprunts possibles, lesquels il ne niait
 point pour autant, au christianisme, aux traditions arabes, etc. Dans son
 étude en latin sur le Coran, Theodor Nöldeke (1836-1930), déclare que
 Mahomet au début de sa mission « connaissait beaucoup mieux les récits
 et les idées des juifs que celles des chrétiens »³⁸, Geiger ayant amplement
 démontré qu'il était bien au courant des légendes des rabbins, et que « l'on
 peut supposer que l'homme qui parlait une langue barbare [Q. 16,103]
 était un juif »³⁹. Cela dit, Nöldeke fait également une place aux évangiles
 apocryphes⁴⁰.

S'il y avait déjà quelques changements entre l'étude en latin de Nöldeke
 intitulée *De l'origine et de la composition des sourates coraniques* et son
 adaptation en allemand intitulée *Histoire du Qorân*, — lesquels sont signalés
 dans nos notes ci-dessus —, il y en a beaucoup plus encore dans la 2^{ème} éd.
 de cette dernière⁴¹ ; en l'occurrence, pour ce qui nous occupe ici, dans le
 1^{er} volume (*Sur l'origine du Qorân*). Il a été remanié avec le 2^{ème} volume

37. *Op. cit.*, p. LXXIII-LXXIV (nous avons conservé l'orthographe de l'époque, quand
 cela nous était possible, mais nous avons dû renoncer à l'écriture gothique !) : « *Wer in
 seiner ganzen Lebensgeschichte und Handlungsweise, in dem Geist und Inhalt seines
 Kôrans, und in allem dem, was sowohl in dieser Einleitung als in den Anmerkungen zur
 Uebersetzung ans Licht gerückt ist, den Wollüstling, den dreisten Kühnling, den leicht-
 sinnigen eigenütigen stolzen und hoffärtigen, ruhsüchtigen, dünkelfhaften und anmaa-
 ßenden Menschen, den schlaunen und listigen Heuchler, Schleicher und scheinheiligen
 Gleißner, den spitzfindigen Schwätzer, Lügner und Gaukler [...], gegen andre Glaubens-
 bekennner nur scheinbar duldsamen Betrieger, den grausamen und rachgierigen Macht-
 gebiether, und in vielen seiner Aussprüche und Handlungen unverschämten Bösewicht,
 verkennen kann* ».

38. Theodor NÖLDEKE, *De Origine et compositione surarum qoranicarum ipsiusque
 Qorani*, Gottingae, 1856, p. 14 : « *Judaeorum narrationes et opiniones multo melius
 noverat, quam Christianorum* » ; cf. Id., *Geschichte des Qorâns*. Eine von der Pariser
 Académie des Inscriptions gekrönte Preisschrift, Göttingen, Verlag der Dieterischen
 Buchhandlung, 1860, p. 5.

39. *Ibid.*, « *Possis igitur suspicari, illum hominem, barbaramente loquentem, fuisse
 Judaeum* ». Cela n'est pas repris in Id., *Geschichte des Qorâns*.

40. NÖLDEKE, *De Origine*, p. 8 ; cf. Id.

41. NÖLDEKE (Th.), [GdQ, I-III] *Geschichte des Qorâns* : I. *Über den Ursprung
 des Qorâns*, bearbeitet von Fr. Schwally, Leipzig, 1909², XII+262 p. ; II. *Die Sammlung
 des Qorâns*, völlig umgearbeitet von Fr. Schwally, Leipzig, 1919², VII+224 p. ; III. *Die
 Geschichte des Korantexts*, von G. Bergsträsser und O. Pretzl, Leipzig, 1938², XII+351 p.,
 index ; réimpr. Hildesheim/NY, G. Olms, 1970, III en 1.

(*La collecte du Qorān*) par Friedrich Schwally (1863-1919)⁴², qui était un élève de Nöldeke. Il avait à sa disposition pour ce faire les exemplaires personnels annotés de Nöldeke et d'Ignaz Goldziher (1850-1921). Il bénéficia aussi des conseils et des corrections de ce dernier et de ceux de Christian Snouck Hurgronje (1857-1936). Schwally tint compte donc du progrès dans l'état des connaissances.

Il faut rappeler que Nöldeke avait critiqué Aloys Sprenger⁴³, pour qui Mahomet tenait beaucoup, voire la plus grande partie de ses connaissances, de maîtres chrétiens⁴⁴ ; alors que Nöldeke lui-même considérait la part juive d'emprunts du Coran la plus importante : « Toute la doctrine de Muḥammed porte en soi, dès les plus anciennes sourates, la marque de son origine ; il serait superflu de commencer par exposer le fait que non seulement les histoires des prophètes dans le Coran, mais aussi beaucoup de doctrines et de lois sont d'origine juive. En revanche, l'influence chrétienne sur le Coran est plus réduite. Une enquête plus précise sur ce qui est clairement juif et chrétien dans le Coran aboutira à la conviction que même les thèmes (*Hauptsätze*) qui sont communs aux deux anciennes religions, comme le dogme fondamental (*Grundlehre*) de l'islam *lā ilāha illā Llāh*, ont été transmis à Muḥammed par des juifs »⁴⁵. Avant la *Geschichte des Qorāns*, Nöldeke avait déjà formulé sa

42. Johann FÜCK, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, p. 315.

43. Hormis quelques articles, Nöldeke (*De Origine, op. cit.*, et *Geschichte des Qorāns, op. cit.*) ne disposait de Sprenger que de l'ouvrage suivant : *The life of Mohammad from original sources*, I, Allahabad, 1851, seul volume jamais paru en anglais. SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, I-III, Berlin, 1^{ère} éd., date en effet de 1861-65 ; Berlin, 1869². Vu la date de sa parution, NÖLDEKE-SCHWALLY, *GdQ*, I, y ajoute d'autres articles ainsi que *Das Leben und die Lehre*, Berlin, 1869².

Sprenger écrivit encore : *Mohammed und der Koran. Eine psychologische Studie*, Hambourg, 1889, 74 p. ; nous en possédons l'exemplaire de la Bibliothek der israelitischen Gemeinde in Wien, acquis chez Smitskamp de Leyde, le 5 juin 2002 ! Il n'est pas cité dans Nöldeke-Schwally, *GdQ*.

44. NÖLDEKE, *De Origine, op. cit.*, p. 12, 13 et n. 7, 14, n. 4, 15 ; Id., *Geschichte des Qorāns, op. cit.*, p. 6-8 ; NÖLDEKE-SCHWALLY, *GdQ*, I, p. 16-18. Sur plusieurs aspects de ce débat, voir GILLIOT, « Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muḥammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke », *JSAI*, 22(1998), p. 84-126 ; Id., « Informants », in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, II, Leyde, II, 2002, p. 512-518 ; Id., « Zur Herkunft der Gewährsmänner des Propheten », in Hans-Heinz OHLIG und Gerd-Rüdiger PUIN (hrsg. von), *Die dunklen Anfänge*, Berlin, 2005, p. 148-169.

45. NÖLDEKE, *Geschichte des Qorāns, op. cit.*, p. 5-6. Il est intéressant de noter que Marracci dans la préface à son édition, traduction, annotation et réfutation du Coran place cette phrase en arabe avec la traduction « *Non est Deus ullus praeter Deum* », en remarquant que : « Il n'est rien de plus fréquent **dans les deux Testaments** que : il n'y a qu'un seul Dieu », et de poursuivre : « Néanmoins, ces mêmes mots que je vénère dans les Écritures sacrées comme étant pleins de vérité, je les exécère et les rejette dans

pensée à ce sujet dans un article auquel il renvoie et qui est intitulé : « Muḥammad avait-il des maîtres chrétiens ? »⁴⁶. Il appelait de ses vœux une étude écrite par quelqu'un qui connaîtrait « profondément la vie des anciens Arabes, l'islam et la littérature juive, et qui reprendrait les recherches judicieuses de Geiger (Qu'est-ce que Mohammed a emprunté au judaïsme ?). Une recherche sur la place politique, et sur la formation littéraire et religieuse des juifs dans le Hedjaz, devrait être prioritaire »⁴⁷. De manière surprenante, Nöldeke n'émettait pas un vœu équivalent pour une meilleure connaissance du christianisme ou des formes de christianisme en Arabie⁴⁸. C'est que l'affaire semblait pour lui entendue, trop vite entendue, à notre avis, comme nous le verrons plus loin.

Puisqu'il vient d'être question du médecin tyrolien Aloys (Ignatz) Sprenger (1813-93)⁴⁹ qui résida longtemps en Inde, il convient de faire une place ici à ce grand esprit curieux, polyglotte, doublé d'un tempérament aventurier et audacieux, et d'une grande force de travail. À l'Université de Vienne, il étudia les sciences naturelles, la médecine et les langues orientales. Dans ce dernier domaine, il bénéficia surtout du soutien de l'orientaliste le Freiherr Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856). En 1836, il quitta Vienne pour

l'Alcoran comme faux et impies, parce qu'ils y sont la dénégation du mystère de la Très Sainte Trinité » (*Et nihilominus haec eadem verba, quae in Sacris Scripturis veneror tamquam plena veritatis, in Alcorano tamquam falsa, & impia execror & rejicio, cum in illo sint abnegatio mysterii Sanctissimae Trinitatis*) ; *Alcorani Textus Universus*, Padoue, 1698, *Praefatio ad lectorem*, p. 15.

46. NÖLDEKE, « Hatte Muḥammad christliche Lehrer ? », *ZDMG*, XII(1858), p. 699-708.

47. NÖLDEKE, *Geschichte des Qorâns*, *op. cit.*, p. 5, n. 2. La note est reprise partiellement dans NÖLDEKE-SCHWALLY, *GdQ*, I, p. 6, n. 1, mais Schwally (ou Nöldeke dans son exemplaire annoté, ou Goldziher ayant inspiré cette note à Schwally) ajoute : « Les sources arabes, tout comme les sources juives (midraschs) [à notre disposition] sont maintenant tellement plus nombreuses que la réimpression de cet ouvrage (Leipzig, 1902) n'est pas justifiée.

48. Pour la christologie du Coran, il renvoie à Carl Friedrich GEROCK (1809-81) : *Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran*, Hambourg et Gotha ; NÖLDEKE, *De Origine*, p. 14, n. 6. L'ouvrage de Gerock est une version remaniée et considérablement augmentée de sa thèse strasbourgeoise en latin, soutenue en 1833 : *Le Coran apologiste de la fonction prophétique du Christ : Al-Coranus prophetici muneris Christi laudator*, *Dissertatio historico-theologica* [...], Argentorati, F.G. Levrault, 1833, 22 p.

49. FÜCK, *Die arabischen Studien*, *op. cit.*, p. 176-9 ; Stephan PROCHAZKA, « Aloys Sprenger : An Austrian Orientalist with a British Passport [...] », in *Austrian Scholarship in Pakistan. A Symposium Dedicated to the Memory of Aloys Sprenger*, Islamabad, Austrian Embassy, 1997, p. 34-51 ; Id., « Die Bedeutung der Werke Aloys Sprengers für die Arabistik und Islamkunde », *Tiroler Heimatblätter*, 69(1994), p. 38-42 ; Id., « Sprenger Aloys », *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950*, Vienne, 1957-2005, XIII, p. 49 ; Norbert MANTL, *Aloys Sprenger. Der Orientalist und Islamhistoriker aus Nasser-eith in Tirol : zum 100. Todestag am 19/ Dezember 1993 (Sein Leben und seine Werke)*, Nasser-eith, 1993.

Zurich et Paris⁵⁰. En 1840, il se trouvait à Leyde pour y étudier des manuscrits, et c'est là qu'il soutint une thèse de médecine sur « Les origines de la médecine arabe sous le califat »⁵¹.

Il partit pour Londres où il fit une rencontre décisive pour sa carrière, celle de George Augustus Frederick Fitzclarence (1794-1842), l'un des fils illégitimes de William IV. Fitzclarence fut ennobli, créé pair du royaume et Earl of Munster. Il fit un voyage en Inde et en Égypte (1817-18), qu'il raconta dans un journal de voyage⁵². Sprenger l'ayant lu à Paris décida qu'il devait faire sa connaissance. Ce fut fait, et il devint secrétaire et conseiller scientifique du comte de Munster. À la mort de son protecteur, Sprenger se vit offrir un poste dans la section médicale de la East Indian Company, à condition qu'il y restât au moins dix-huit ans⁵³. Et c'est ainsi qu'il s'embarqua pour l'Inde avec son épouse au début de 1843 ; et ce n'est qu'en 1856 qu'il rentra en Europe.

En Inde⁵⁴, il déploya une énorme énergie pour consulter des manuscrits, en collecter⁵⁵, en éditer⁵⁶, avec l'aide de savants indigènes, et aussi à écrire des ouvrages et des articles.

Pour ce qui nous occupe ici, les trois volumes de *La Vie et la doctrine de Mahomet* sont un véritable thesaurus dont ne peut se passer qui veut travailler sérieusement le Coran et la vie du Prophète, voire l'exégèse du Coran. Cet ouvrage contient *in nuce* beaucoup d'idées qui ont été développées ensuite par d'autres chercheurs, mais évidemment parfois aussi réfutées. Cela dit, ce n'est pas tout le monde qui peut en tirer profit : « Pour ceux des arabisants qui sont capables de discernement, l'œuvre de Sprenger est une riche mine de matériaux et d'idées »⁵⁷. Nous n'avons malheureusement pas

50. MANTL, *Aloys Sprenger, op. cit.*, p. 14-15.

51. SPRENGER, *De Originibus medicinae arabicae sub khalifatu*, *Dissertatio medica inauguralis*, [...], Lugduni-Batavorum, Luchtman, 1840, 31 p.

52. FITZCLARENCE (Lieutenant-Colonel), *Journal of a route across India, through Egypt, to England, in the latter end of 1817 and the beginning of 1818*, Londres, 1819.

53. MANTL, *Aloys Sprenger, op. cit.*, p. 19-23.

54. MANTL, *Aloys Sprenger, op. cit.*, p. 33-41.

55. SPRENGER, *A Catalogue of the Bibliotheca orientalis Sprengeriana*, Giessen, 1857, réimprimé par F. Sezgin, Francfort, 1987 : 1972 numéros de manuscrits orientaux ou d'ouvrages lithographiés ou édités.

56. Entre autres, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* [*Soyuti's Itqan*], éd. sous la direction de Aloys Sprenger, Calcutta, 1852-1854 ; TAHĀNĀWĪ, *A Dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musalmans* I-III, éd. M. Waḡīh 'Abd al-Ḥaqq et Ḡulām Qādir, sous la direction de A. Sprenger et W. Nassau Lees, avec al-Kātibī al-Qazwīnī (Naḡm al-Dīn 'Alī b. 'Umar, m. 675 h.), *al-Risāla al-Šamsiyya fī l-qawā'id al-manṭiqiyya* [*The Logic of the Arabians*], trad. anglaise par A. Sprenger, Calcutta, 1854-62.

57. WELLHAUSEN, *Muhammad in Medina. Das ist Vakidi's Kitab alMaghazi*, in verkürzter deutscher Wiedergabe, Berlin, G. Reimer, 1882, p. 26, et l'ensemble des p. 20-26, avec ses jugements louangeurs et critiques sur Sprenger.

pu consulter le compte rendu que A. Geiger a fait de la première édition du livre de Sprenger⁵⁸ ; à n'en pas douter, il est très critique et ce peut être aussi pour des raisons qui ne sont pas que scientifiques⁵⁹.

Les solutions auxquelles aboutit Sprenger n'entraînent pas toujours l'assentiment, mais nous voudrions encore souligner la connaissance fine qu'il avait de l'arabe (il connaissait aussi l'éthiopien, l'araméen, l'hébreu, le persan, etc.). Il ne pouvait pas ne pas être frappé par le caractère souvent étrange, voire bizarre, de l'arabe coranique. Voici ce qu'il écrit à ce sujet⁶⁰ :

« Dans le Coran figurent quelque 1700 racines, et l'on trouvera difficilement un livre, ayant une dimension semblable, dans quelque langue que ce soit, qui comporte un aussi grand nombre de mots différents. Cela pourrait provenir de la manie que Mahomet avait de dénicher des expressions inhabituelles. Il en a fabriqué beaucoup lui-même ; il en a aussi emprunté à des langues apparentées. Ce que considérant, un talmudiste qui examine la langue du Coran doit y aller au culot, et même s'arrêter à des mots comme *qara'a*, *lawḥ*, *kitāb*, avant que de les tenir pour originellement arabes. Toutefois, il doit prendre garde à ne pas réduire la part que les Éthiopiens peuvent réclamer. C'est de ces derniers que Mahomet a beaucoup pris surtout dans la première période. C'est ainsi que je tiens, par exemple, *mu'min*, en tant que notion théologique (qui apparaît à côté de l'araméen *mīmin*) pour abyssin »⁶¹.

Mais pour Sprenger, « Ce qui est de l'ordre des faits est encore plus important que ce qui ressortit à la langue (*Das Sachliche ist aber noch wichtiger als das Sprachliche*). Ainsi *tawba* et plus généralement la racine *t-w-b* est sans aucun doute araméenne, mais c'est encore trop peu dire. En effet, en Q. 2,222, *tawwāb* signifie repentant, mais en Q. 2,37, c'est une épithète de

58. GEIGER, in *JZWL (Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben, Breslau)*, I (1862), p. 185-91, c.r. du vol. I, 1861. Geiger fut directeur de cette revue, de sa fondation en 1862 à 1874.

59. Susannah HESCHEL, « Revolt of the colonized. Abraham Geiger's Wissenschaft des Judentums as a challenge to Christian hegemony in the Academy », *New German Critique*, 77(1999), p. 61-85.

60. Dans son compte rendu, paru in *ZDMG*, XXIX (1875), p. 654-9, Isaac GASTFREUND (1845-84), *Mohammed nach Talmud und Midrasch*, kritisch bearbeitet, I, Berlin, 1875, 31 p. (Inaugural Dissertation, Strasbourg). Ont suivi : II, Vienne, à compte d'auteur (*Eigenverlag*) ; III, Leipzig, Robert Friese, le tout 1875-80.

61. « [656] Im Qoran kommen ungefähr 1700 Wurzeln vor, und es giebt schwerlich ein Buch vom selben Umfange in irgend einer Sprache, [657] welches eine so grosse Zahl verschiedener Wörter enthält, das komme daher, das Moḥammad die Sucht hatte, nach ungewöhnlichen Ausdrücken zu haschen. Viele hat er selbst gemacht, viele hat er von verwandten Sprachen entlehnt. Der Talmudist, welcher die Qorānsprache prüft, soll daher recht keck zugreifen, und selbst Wörter wie *qara'a*, *lawḥ*, *kitāb* prüfen, ehe er sie für ursprünglich arabisch gelten lässt, nur soll es sich in Acht nehmen, die Ansprüche der Aethiopier nicht zu verkürzen. Von diesen hat Moḥammed vorzüglich in der ersten Periode viel genommen ; so halte ich z. B. *mu'min* als theologischen Begriff (der neben dem aramäischen *mīmin* vorkommt) für abessinisch ».

Dieu. De Dieu, l'on dit *tāba 'alā al-nās* ; mais des hommes, l'on dit *tābū ilā Allāh* [...]. En arabe, la force que *'alā* et *ilā* ont ici, s'explique du fait que, dans le Coran, quelques prépositions (notamment *'an*, *'inda*, *'alā*), avec ou sans verbe, sont aussi déterminantes que nos [*i.e.* en allemand] particules inséparables [*leg.* séparables ; on corrigera cette erreur de Sprenger, car les deux verbes allemands qui suivent sont pourvus de particules séparables]. C'est ainsi que *tāba ilā Allāh* (dont le pendant dans la tête de Mahomet pouvait être la racine *'-w-b* en Q. 78,39 : *ma'āban*) est analogue à notre regarder en direction de (*entgegensehen*, mot à mot en français : envisager ou mieux « en-visager », si on pouvait l'écrire), et *tāba 'alā al-nās* (dont le pendant dans la tête de Mahomet pouvait être *r-ḥ-m*) est analogue à regarder en bas (*hinabblicken*)⁶². Plus importante encore est la manière du rapprochement mutuel : en Q. 9,118 il est dit : *tumma tāba 'alayhim li-yatūbū*. Ici c'est Dieu qui fait le premier pas, il adoucit le cœur de ceux qui sont endurcis, pour les rendre aptes à la conversion. Mais d'après Q. 4,18, le pécheur doit être contrit (*zerknirscht*) pour mettre en branle l'indulgence (*Nachgiebigkeit*)⁶³ divine : *tumma yatūbūna 'an qarībin fa-ūlā'ika yatūbu Allāhu 'alayhim*. De quel côté se situent les rabbins dans le Talmud pour ce qui est de leur doctrine du repentir ? » (p. 657).

Pour lui, il ne s'agit pas seulement de relever de possibles emprunts, il faut examiner ce qu'ils deviennent dans la logique interne au texte coranique. Et puisque dans les exemples retenus, il s'agit de « repentir », il reste sur sa faim après la lecture de l'étude de I. Gastfreund.

L'accueil réservé au livre de Geiger auquel nous revenons maintenant ne fut pas tout uniment favorable. Certains émirent de fortes réserves, d'autres de vives critiques, sans qu'ils le rejetassent totalement. Ainsi l'un des fondateurs de l'orientalisme moderne, Antoine-Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838), écrivit un long compte rendu de cet ouvrage⁶⁴ dans lequel il refuse l'idée selon laquelle Mahomet n'aurait pas été un imposteur. Il discute également la façon dont Geiger présente certains des quatorze termes du Coran que ce dernier dit empruntés à l'hébreu, et la distinction qu'il fait entre idées (*Begriffe*) et points de vue (*Ansichten*). L'un des points forts de sa critique est que : « un grand nombre d'articles de croyance étant communs au judaïsme et au christianisme, lorsque ceux-là se retrouvent dans l'Alcoran,

62. Dieu regarde d'en haut, ou il regarde en bas ; cf. Ps 33(32 vulgate), 13 : « *De caelo respexit Dominus : vidit omnes filios hominum* » : « *Der Herr blickt vom Himmel herab, er sieht alle Menschenkinder* ».

63. L'allemand se prête mieux que le français à rendre ce que veut dire Sprenger sur les particules du Coran : *nachgeben* signifie céder, *Nachgiebigkeit*, indulgence, mais dans les deux cas il y a la préposition/particule séparable *nach* (mot à mot : après) : l'absolution de Dieu vient ici **après** que l'homme a fait le « premier pas ».

64. SILVESTRE DE SACY (A.I.), in *Journal des Savants*, mars 1835, p. 162-174.

ils ne peuvent entrer dans la catégorie des emprunts faits par Mahomet au judaïsme, qu'autant que la critique la plus rigoureuse autorise à les y admettre »⁶⁵. C'est bien évidemment l'un des points faibles du livre de Geiger. Et d'ajouter : « il est digne de remarque que ce n'est pas au judaïsme, du moins pour autant que nous pouvons en juger, que Mahomet est redevable de la peinture toute sensuelle et grossière qu'il se plaît à faire des voluptés du paradis [...]. Mais peut-être les plaisirs sensuels que Mahomet promet aux élus, sont-ils un emprunt fait à quelque secte chrétienne qui avait abusé des doctrines du millénarisme »⁶⁶. Nous reviendrons plus loin aux emprunts possibles du Coran au christianisme, évoqués ici par le baron Silvestre de Sacy qui, dans la sombre période révolutionnaire que traversa la France, continua à travailler, et eut le bon goût de rester fidèle et à son Dieu, et à son roi !

L'étudiant de ce dernier que fut Heinrich Leberecht Fleischer (1801-88) écrivit également une longue recension de l'ouvrage de Geiger⁶⁷. Tout comme son maître parisien, il y rend hommage à ce travail ; mais il constate que l'on peut difficilement être avec un égal bonheur spécialiste et de la langue hébraïque tardive, et de l'arabe. Il s'étonne de ce que le rapporteur du texte latin, ou du texte allemand déjà publié, par lequel Geiger obtint de l'Université de Marburg le titre de docteur (qu'il avait sollicité des autorités de ladite université⁶⁸), n'ait pas relevé les principales lacunes de la partie arabe de l'ouvrage. C'est à la correction de cette partie, avec de nombreuses références que se livre Fleischer.

Quant à Hubert Grimme (1864-1942)⁶⁹, à l'époque professeur à Fribourg (Suisse), avant de le devenir dans sa région catholique natale, la Westphalie, à Münster, en 1910, il rédigea une courte recension très critique de la 2^{ème} édition de l'ouvrage⁷⁰. Selon lui, l'ouvrage de Geiger fut en son temps un excellent travail. « Il fut à la base de l'opinion encore fortement répandue jusqu'à ce jour selon laquelle Mohammed était un élève de rabbins juifs et l'islam une plante parasite du judaïsme tardif ». Selon Grimme, cette position n'est plus tenable, et Mahomet n'a pas été directement, mais indirectement, influencé par le judaïsme. Si l'on tient compte, d'une part, des traits caractéristiques du « monothéisme sabéen tardif que nous transmettent les

65. *Art. cit.*, p. 168.

66. *Art. cit.*, p. 169.

67. H.L. FLEISCHER, in *Der Orient* (Leipzig), 1841, repris dans FLEISCHER, *Kleinere Schriften*, *o.p. cit.*, II, p. 107-138.

68. Ludwig GEIGER *et al.*, *Abraham Geiger*, *op. cit.*, p. 22-27 ; par une procédure spéciale : Marburg : « examen de doctorat *in absentia* », 9 juin 1834.

69. Franz TAESCHNER, « Hubert Grimme. Ein Nachruf », *ZDMG*, 96(1942), p. 381-92, avec sa bibliographie.

70. Hubert GRIMME, in *OLZ*, 6 (juin 1904), col. 226-7.

inscriptions sudarabiques », et d'autre part, si l'on considère que « les termes religieux et les noms propres du Coran portent une marque sudarabique, on est conduit à relier particulièrement l'islam le plus ancien au monothéisme sudarabique, et non au seul judaïsme, dans la mesure où le monothéisme sudarabique présente un amalgame d'idées arabes anciennes et d'idées juives ».

Comme l'on sait, Grimme avait émis plusieurs thèses sur Mahomet et le Coran. La première, c'est que la prédication initiale de Mahomet n'était pas celle d'un système religieux, mais « une tentative à caractère socialiste de s'opposer à des abus temporels qui prévalaient »⁷¹ à La Mecque. Il s'ensuit une deuxième thèse : une fois à Yathrib, il ne suit pas seulement les exigences de sa religion, mais aussi les nécessités de la politique, et par un coup de maître, « une tromperie voulue » (*beabsichtiger Betrug*)⁷², il utilise le sanctuaire de la Ka'ba comme aimant pour se gagner les Mecquois, par la « falsification »⁷³ de l'histoire d'Abraham. Ces idées de tromperie et de falsification vont évidemment à l'encontre des conceptions de Geiger, et furent réfutées par Christian Snouck Hurgronje (1857-1936)⁷⁴. Une troisième thèse de Grimme est que beaucoup des idées religieuses de Mahomet sont d'origine sudarabique⁷⁵. S'appuyant sur des inscriptions sabéennes, notamment concernant la religion de Raḥmānān, il tente de la mettre en relation avec celle de Mahomet⁷⁶. Pour lui, ses idées religieuses au début sont « un reflet du monothéisme sudarabique »⁷⁷, et il ne trouve des influences juives et chrétiennes que dans la période médinoise⁷⁸. Il ne fut guère suivi dans ses thèses⁷⁹.

71. Hubert GRIMME, *Mohammed*, I, *Das Leben nach den Quellen*, II, *Einleitung in den Koran*. System der koranischen Theologie, Münster, 1892-5, I, p. 14, puis 14-23. Dans les pages suivantes, il expose sa conception de la *zakāt* conformément à cette thèse.

72. GRIMME, *Mohammed*, I, p. 60.

73. *Op. cit.*, I, p. 66.

74. SNOUCK HURGRONJE, « Une nouvelle biographie de Mohammed », *RHR*, 30(1894), p. 48-70, 149-78 ; réimpr. in *Verspreide geschriften*, I-VI, Bonn et Leipzig, 1923-7, I, p. 319-62 ; également réimpr. in *Œuvres choisies de C. Snouck Hurgronje/Selected works of...*, présentées en français et en anglais par G.-H. Bousquet et J. Schacht, Leyde, 1957, p. 109-49.

75. GRIMME, *Mohammed*. *Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens*, Munich, 1904, 91 p.

76. GRIMME, « Ursprünge der Religion Mohammeds », *Österreichische Monatsschrift für den Orient*, 1916, p. 262-70 ; cf. Gustav PFANNMÜLLER (1873-1953), *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin et Leipzig, 1923, p. 190.

77. GRIMME, *Mohammed* (1904), p. 48b.

78. GRIMME, *Mohammed*, p. 63a.

79. Voir la présentation de ses thèses et leur critique judicieuse par Wilhelm RUDOLPH, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart, 1922, p. 71-75.

b) Les travaux de Hartwig Hirschfeld : relation entre le Coran et les Psaumes

Le sémitisant Hartwig Hirschfeld (1854-1934)⁸⁰, lui, concentra sa recherche essentiellement sur l'Ancien Testament, quelque peu sur le Nouveau, la Michna et le Talmud⁸¹, et ce d'une manière bien différente de celle de Geiger. Son originalité consiste surtout en ce que, le premier, à tout le moins de manière claire et assez développée, il a attiré l'attention sur la parenté de certains passages coraniques avec des psaumes, notamment les chants de louange : « Dans le Coran, la louange de Dieu par la nature occupe encore une grande place et ces chants sont comme un écho des parties poétiques de la Bible »⁸² (Q. 13,3 ; 57,1/Ps 17,2 ; Q. 24,41/Ps 98,4-9)⁸³.

Il note avec raison que : « Il est également remarquable que chanter la louange de la nature est mis en relation dans le Coran avec David », ainsi en Q. 21, 79 : « [...] Nous avons assujetti les montagnes et les oiseaux à chanter des louanges avec David, c'est ce que nous avons fait »⁸⁴. Wahl avait traduit ce passage ainsi : « et nous obligeâmes aussi sous notre instigation les montagnes et les oiseaux à être au service de David et à louer Dieu avec lui » ; et de renvoyer en note au psaume 148, *Laudate Deum de caelis* : « Louez Dieu depuis les cieus... », où David, censé être l'auteur des psaumes, invite toute la création, et donc les montagnes et les oiseaux, etc., à louer Dieu⁸⁵. De manière fort instructive, nous trouvons des traces des chants de louanges des animaux, à travers des récits concrets que la tradition musulmane postérieure produit (dans le sens de mettre au jour) à propos de Salomon, lequel, selon cette légende transmise, entre autres, de Ka'b al-Aḥbār, entendait le langage des animaux et traduisait leurs formules de louange ou de sagesse⁸⁶.

80. Il naquit en Prusse, à Thorn (actuellement Torun, en Pologne). Il fit ses études secondaires au Mariengymnasium de Posen (actuellement Poznan). À Berlin, il fut, entre autres, étudiant à l'école rabbinique (Rabbiner Seminar für das orthodoxe Judentum, fondé par Rabbi Dr. Azriel Hildesheimer, inauguré en 1873), puis à Strasbourg, et Paris, où il eut pour maître Derenbourg. De 1886 à 1896, il fut professeur d'exégèse biblique, dans les langues sémitiques et la philosophie au Montefiore College de Ramsgate. Puis il enseigna les langues sémitiques et fut sous-bibliothécaire au Jews' College de Londres, jusqu'en 1903.

81. HIRSCHFELD, *Jüdische Elemente im Korân*. Ein Beitrag zur Korânforschung, Berlin, 1878, 71 p. ; Id., *Beiträge zur Erklärung des Korân*, 1886 ; cet ouvrage est un remaniement revu et augmenté du précédent, mais il est profitable de consulter les deux ; Id., *New researches on the composition and exegesis of the Qoran*, Londres, 1902, contient aussi des éléments sur le sujet qui nous occupe.

82. HIRSCHFELD, *Jüdische Elemente*, op. cit., p. 15.

83. Op. cit., p. 15-18.

84. Op. cit., p. 19 ; cf. GEIGER, *Was hat Mohammed*, p. 180.

85. WAHL, *Der Koran oder Das Gesetz der Moslemen*, p. 283 : « und wir nöthigten auch durch unsern Einfluß die Berge und die Vögel, daß sie dem David zu Dienst waren und mit ihm Gott lobten », et n. 3.

86. Gustav WEIL (1809-1889), *Biblische Legenden der Muselmänner*, Francfort, 1845, p. 227-8/trad. anglaise *The Bible, the Koran, and the Talmud*, or Biblical legends of the

Il n'est pas étonnant que les Psaumes aient été connus plus que tout (avec le Pentateuque ; les deux seuls livres de l'Ancien Testament nommés dans le Coran) par Mahomet⁸⁷, « dans la mesure où ils étaient constamment dans la bouche des juifs en tant que formules de prière »⁸⁸. En un certain sens, Mahomet « met la Thora et les Psaumes sur le même plan »⁸⁹ : « Nous avons donné à Moïse le Livre » (Q. 17,1) et « nous avons donné les Psaumes à David » (Q. 17,55). On comprend très bien, selon Hirschfeld, que les Psaumes ont exercé un attrait tout particulier sur Mahomet, qui « non seulement les cite, mais encore les imite »⁹⁰. Cela appert dès la sourate liminaire de la collection du Coran : avec ses courtes phrases, elle ressemble à un psaume, et son sixième verset : « Dirige-nous dans le chemin droit », semble être une réminiscence de Ps 27,11 : « Enseigne-moi, Dieu, ta voie, conduis-moi sur un chemin de droiture ». La connaissance que Mahomet avait des psaumes paraît être chronologiquement ancienne dans le Coran : « La nuit du Décret est meilleure que mille mois » (Q. 97,3), rappelle : « Un jour dans tes parvis en vaut mille » (Ps 84,11)⁹¹. Ou mieux encore : « Un seul jour, pour Dieu, est comme mille ans » (Q. 22,47)⁹².

Pour ce qui est de la piété dont l'une des manifestations insignes est la gratitude, elle se manifeste encore dans la louange de Dieu face à tout ce qui est bon et beau dans la nature. Ici, s'impose une comparaison entre la sourate 16 (Les Abeilles), 1-18 et le psaume 104,1-24⁹³. À l'issue de cette dernière analyse, Hirschfeld écrit : « la concordance est si indéniable en maints endroits qu'on ne peut plus se contenter d'y voir un pur hasard, et en soi il n'y a rien d'invraisemblable à ce que Mohammed ait mis à profit ce psaume (*i.e.* Ps 104), bien souvent entendu, et l'ait attaché à ces exhortations »⁹⁴. Récemment, A. Neuwirth a présenté Q. 78,1-16 comme une sorte de reprise

Mussulmans, New York, 1855, p. 202 ; Heribert BUSSE (Übersetzt und kommentiert von), *Islamische Erzählungen von Propheten und Gottesmännern*. [...] at-Ta'labī, Qiṣaṣ al-anbiyā' [...], Wiesbaden, 2006, p. 373, bien meilleure traduction que : William M. BRINNER (translated by), *'Arā'is al-majālis fī Qiṣaṣ al-anbiyā'*, [...] al-Tha'labī, Leyde, 2002, p. 493.

87. Notamment pour ce qui est des dix commandements, dont on trouve l'équivalent de sept ou huit dans le Coran ; HIRSCHFELD, *Jüdische Elemente im Korân*, p. 32-42 ; Id., *Beiträge*, p. 18-27.

88. HIRSCHFELD, *Jüdische Elemente*, p. 31-32 ; Id., *Beiträge*, p. 27.

89. HIRSCHFELD, *Beiträge*, p. 27.

90. *Ibid.*

91. *Ibid.* ; cf. Q. 32,5/Ps. 90,4.

92. Cf. GEIGER, p. 76.

93. HIRSCHFELD, *Jüdische Elemente*, p. 43-7 ; *Beiträge*, p. 29-32. Ou encore Q. 27,29-64/Ps 104, HIRSCHFELD, *Jüdische Elemente*, p. 48-9.

94. HIRSCHFELD, *Beiträge*, p. 32.

du psaume 104,5sq⁹⁵, et elle a établi des relations entre la sourate 55 et le psaume 136. Des éléments de concordance entre eux avaient déjà été mis au jour par Hirschfeld, notamment⁹⁶, pour le refrain du psaume « car éternel est son amour/sa bienveillance (*ki léôlam 'hasdo*) », après l'évocation des différentes merveilles de la nature et des interventions de Dieu pour son peuple. On sait l'importance de ce psaume, appelé « le grand Hallel » (*Hallel ha-gadol*), dans la vie et la liturgie juives (office du matin du sabbat et des fêtes, et le dernier jour de Pessa'h) ; de même, dans une tradition attribuée à Mahomet, la sourate 55 est appelée : « la moitié du Coran »⁹⁷, moitié étant employé ici dans le sens d'épouse, de mariée. Entre autres rapprochements, Hirschfeld⁹⁸ mentionnait encore fort justement Q. 7,179, avec Ps 115,5-7 et 135,16-17, ce dernier au sujet des idoles des païens qui ont « une bouche et ne parlent pas, elles ont des yeux et ne voient pas. Elles ont des oreilles et n'entendent pas ».

Le travail de Hirschfeld représente un grand progrès sur celui de Geiger. De plus, il a inclus dans son deuxième ouvrage un chapitre sur la situation intellectuelle des juifs du Hedjaz⁹⁹, une mise en contexte qui manquait à celui de Geiger.

Il faut encore mentionner ici le travail de Rudolph Leszynsky (1884-1949), sur *Les juifs en Arabie à l'époque de Mohammed*¹⁰⁰. Il est souvent marqué par un ton apologétique et polémique en faveur du judaïsme et en réaction contre le christianisme. Dans le deuxième chapitre, il y traite de « Mohammed et les juifs jusqu'à l'éclatement de la guerre »¹⁰¹, dont une partie nous intéresse ici. Réagissant contre les idées de Sprenger, et surtout de Wellhausen dont il cite de longs passages¹⁰², et sans aller jusqu'à nier toute influence chrétienne sur Mahomet, il considère que le noyau de l'islam naissant est le judaïsme, notamment pour ce qui est de « l'âme de l'islam », à savoir sa

95. Angelika NEUWIRTH, « Psalmen — im Koran neu gelesen (Ps 104 und 136) », in HARTWIG *et al.*, « *Im vollen Licht der Geschichte* », *op. cit.*, p. 162-8(157-89).

96. HIRSCHFELD, *Jüdische Elemente*, p. 50-51 ; *Beiträge*, p. 32-33.

97. *Li-kulli šay'in 'arūsun, wa 'arūsu al-Qur'ānī [sūrat] al-Raḥmān* (Toute chose a sa moitié, la moitié du Coran est la sourate du Miséricordieux) ; *al-Ta'labī, al-Kašf wa l-bayān 'an tafsīr al-Qur'ān*, I-X, éd. Abū M. 'Alī 'Āšūr Abū M. b. 'Āšūr, Beyrouth, Dār Iḥyā' al-turāt al-'arabī, 2002, IX, p. 176, début du commentaire de la sourate 55 ; cf. Aloys SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, I-III, Berlin 1869², II, p. 219, sans référence, mais nous pensons qu'il l'a trouvée dans le manuscrit du commentaire de *Ta'labī* dont il disposait.

98. HIRSCHFELD, *Beiträge*, p. 33.

99. HIRSCHFELD, *Beiträge*, p. 46-62.

100. Rudolf LESZYNSKY, *Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds*, Berlin, 1910.

101. LESZYNSKY, *Die Juden*, p. 34-59.

102. LESZYNSKY, *Die Juden*, p. 37-8.

conception du monothéisme¹⁰³. Même pour les représentations eschatologiques de Mahomet, Leszynsky déclare que l'on ne peut prouver qu'elles proviennent du christianisme. C'est ainsi que *ġahannam*, pour l'enfer, a une forme juive et non syro-chrétienne et que l'expression *yawm al-dīn*, pour le jour du jugement, se trouve déjà dans le Talmud¹⁰⁴.

L'expression « l'âme de l'islam » employée par Leszynsky est le travestissement, voire le détournement, pur et simple d'une remarque importante de Wellhausen qui écrivait fort justement à propos du jugement individuel dans l'au-delà en islam : « Donc si le retour de l'homme à Dieu et sa responsabilité devant lui après la mort, chez Muhammad, surtout au début, apparaît comme l'âme de son monothéisme, l'âme de l'islam provient du christianisme. L'expression *yawm al-dīn* pour jour du jugement est, elle également, chrétienne »¹⁰⁵. De fait, il y avait une dualité dans l'eschatologie juive. D'une part, selon une orientation de pensée, le salut revenait au peuple juif *ut sic*, et les païens en sont exclus ; mais d'autre part, selon un autre courant individualiste et universaliste, seul le juste connaît la béatitude, et l'impie est damné¹⁰⁶. Mais ce n'est pas l'orientation qui l'emporta, et : « C'est seulement au christianisme qu'il fut donné de rendre l'individu totalement autonome, aussi de ce point de vue, par rapport à son appartenance nationale »¹⁰⁷.

Pour appuyer sa thèse de l'origine essentiellement juive de beaucoup des conceptions premières et fondamentales de Mahomet, Leszynsky se réfère, entre autres à Sir William Muir (1819-1905)¹⁰⁸ : « *We do not find a single ceremony or doctrine of Islām in any degree moulded, or even tinged, by the peculiar tenets of Christianity ; while, on the contrary, Judaism has given its colour to the whole system, and lent to it the shape and type, if not the actual substance, of many ordinances* »¹⁰⁹. Leszynsky, toutefois, ne place qu'en note une partie de la suite que nous citons intégralement : « *But*

103. *Op. cit.*, p. 44-5.

104. *Op. cit.*, p. 44. Cf. sa discussion plus nuancée des origines possibles de l'eschatologie musulmane dans sa thèse de doctorat : *Muhammedanische Traditionen über das Jüngste Gericht*. Inaugural-Dissertation, Universität Heidelberg, Kirchhain, 1909, p. 5-7.

105. WELLHAUSEN, *Reste*, p. 241.

106. RUDOLPH, *Abhängigkeit*, p. 32.

107. Alfred BERTHOLET (1868-1951), « Eschatologie. II. Israelitische und jüdische », *RGG*, II (1910), col. 611(598-611).

108. William MUIR, *The Life of Mahomet*, I-IV, Londres, 1858-61, II, p. 289. L'éd. de cet ouvrage que nous possédons est : *The Life of Moḥammad from original sources*. A new and revised edition by T.H. Weir, Édimbourg, 1912, réimpr. 1923, p. 148-9 (l'ensemble du passage sur la relation de l'islam naissant au christianisme, p. 143-63).

109. RUDOLPH, *Abhängigkeit*, p. 63-4, considère cette assertion « incompréhensible » et déclare : « Bien au contraire, tout semble parler en faveur de la thèse de Wellhausen ».

although Christianity is thus so remote from Islām as to have had practically no influence in the formation of its creed and ritual, yet in the theory¹¹⁰ of Moḥammed's system it occupies a place equal, if not superior, to that of Judaism » (suit, chez Muir, une présentation de l'évolution de ce système).

Comme on le verra plus loin, la question est de savoir ce que l'on veut dire quand on parle de « christianisme », dans une antiquité tardive dont l'une des caractéristiques était le syncrétisme, avec notamment l'influence du manichéisme et du gnosticisme sur plusieurs formes du « judéo-christianisme » !

c) Torrey et « la fondation juive de l'islam »

De prime abord, il semblerait que le sémitisant américain, fondateur de The American School of Archeology de Jérusalem (1901), Charles Cutler Torrey (1863-1956), ait suivi dans son ouvrage sur « La Fondation juive de l'islam »¹¹¹ l'orientation de A. Geiger. Pourtant, si cela est vrai en partie, il l'a fait de manière plus péremptoire et, somme toute, souvent peu convaincante. Ainsi, lorsqu'il affirme que « L'un des objectifs principaux de ces conférences est de montrer que le contact personnel de Mohammed avec les juifs était plus proche (et continua plus longtemps) avant l'hégire qu'après. La plus grande partie de ce qu'il a appris de l'histoire, de la littérature, des coutumes et des lois israélites a été acquis à La Mecque »¹¹². C'est là que « lui fut donnée une instruction israélite, une chance qui dura beaucoup d'années, et qui donna au Coran la plus grande partie et le meilleur de ses matériaux »¹¹³, et « ses autorités, quelles qu'elles fussent, étaient des hommes versés dans la Bible, la loi orale et la haggada »¹¹⁴.

À l'objection qui pourrait lui être faite que le Coran contient des syriacismes¹¹⁵, il répond qu'un rabbin de Babylone, qui aurait été le précepteur (*private tutoring*) de Mahomet doit lui avoir dispensé un enseignement [renvoi à Q. 16,103]¹¹⁶ et serait responsable de ces formes linguistiques

110. En italique chez Muir.

111. C.G. TORREY, *The Jewish foundation of Islam*, New York, 1933 ; cf. le c.r. très critique de J. FÜCK, in *OLZ*, 1935, col. 443-6.

112. TORREY, *Foundation*, p. 97.

113. *Op. cit.*, p. 67.

114. *Op. cit.*, p. 61.

115. Il ne mentionne pas un article de pionnier dont il sera question plus loin : Alphonse MINGANA (1881-1937), « Syriac influence on the style of the Kuran », *Bulletin of the John Rylands Library*, 11(1927), p. 77-98, repris in IBN WARRAQ, (ed. with translations by), *What the Koran really says. Language, text, & commentary*, Amherst (New York), 2002, p. 171-192.

116. Pour d'autres personnages et possibilités concernant ce verset, voir GILLIOT, « Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muḥammad », *art. cit.* ; Id., « Informants », *art. cit.* ; Id., « Zur Herkunft der Gewährsmänner des Propheten », *art. cit.*

particulières¹¹⁷. Pour expliquer la forme particulière des noms propres bibliques dans le Coran et d'autres termes coraniques, il les dit dérivés du « dialecte judéo-arabe »¹¹⁸. Il n'est pas non plus impossible que Mahomet ait appris l'araméen¹¹⁹.

Alors que A. Geiger et surtout H. Hirschfeld n'écartaient pas totalement de possibles influences chrétiennes, voire une voie chrétienne pour certains emprunts au judaïsme, Torrey les rejette absolument. Pour lui, tout ce qui est chrétien dans le Coran vient d'une source juive ou aurait déjà fait partie de la culture arabe de cette époque¹²⁰. D'ailleurs, « il est impossible de supposer que Mohammed aurait pu avoir des relations continues avec des chrétiens »¹²¹. Sa théorie conduit *ad absurdum*¹²² lorsqu'il déclare au sujet de la christologie du Coran, de la naissance virginale et du Logos, que le précepteur juif de Mahomet en serait à l'origine. Cet informateur, pensant gagner Mahomet à la foi juive et craignant qu'il ne fût gagné à la foi chrétienne, lui aurait transmis les informations sur le christianisme qu'il souhaitait entendre pour des raisons politiques¹²³.

C'est assez dire que la théorie de Torrey, notamment sur la *materia christiana*, va tout à fait à l'encontre des positions de chercheurs que nous allons mentionner plus bas et qu'il prétend réfuter : Tor Andrae, Karl Ahrens, W. Rudolph, etc. Que cette prise de position de Joseph Horowitz (1874-1931) suffise pour lors : « [...] dans les déclarations de Muhammad sur 'Īsā, on ne saurait discerner aucune trace d'une influence juive » (*in den Aussagen Muhammads über Īsā ist keine Spur jüdischen Einflusses zu erkennen*)¹²⁴.

2. Les sources juives et chrétiennes, ou les sources chrétiennes du Coran

a) Julius Wellhausen : influence prépondérante du christianisme sur les débuts de l'islam

En 1887 paraissait la remarquable étude du spécialiste de l'Ancien Testament, grand connaisseur de la poésie arabe préislamique et de l'histoire des débuts de l'islam, Julius Wellhausen (1844-1918)¹²⁵, intitulée *Restes du*

117. TORREY, *Foundation*, p. 47-53

118. *Op. cit.*, p. 47, 51.

119. TORREY, *Foundation*, p. 39-41.

120. *Op. cit.*, p. 55-56.

121. *Op. cit.*, p. 60.

122. C'est ainsi que la qualifie J. Fück dans sa recension (col. 445, *penult.*-446 mentionnée *supra*).

123. TORREY, *Foundation*, p. 78-80.

124. Joseph HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen*, Berlin et Leipzig, 1926, p. 129.

125. Voir Kurt RUDOLPH, *Wellhausen als Arabist*, in *Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig*, Philologisch-historische Klasse, 123/5(1983), 57 p. ; Josef VAN ESS, « From Wellhausen to Becker : the emergence of Kulturgeschichte

*paganisme arabe*¹²⁶. Dans les quelque douze pages finales, il y traite magistralement et avec mesure, d'une part, des juifs et des chrétiens en Arabie, d'autre part, de l'islam¹²⁷. Sans rejeter aucunement l'influence juive en Arabie, il met en valeur l'influence chrétienne jusqu'à déclarer : « N'était de la venue de l'islam entre-temps, toute l'Arabie septentrionale, de la mer Rouge au golfe Persique, aurait été probablement chrétienne en peu de temps »¹²⁸.

Comme il le fait remarquer fort justement, dans le Hedjaz, on n'en était pas encore là, toutefois : « Il n'y pas de doute qu'une connaissance superficielle des institutions, des rites et des doctrines chrétiens, probablement aussi de maintes légendes et histoires bibliques, était répandue, par exemple, à La Mecque ; les commerçants locaux les puisaient, d'une part chez les Abyssins et au Yémen, d'autre part, en Syrie et en Irak, lors de leurs voyages d'affaire. Des termes chrétiens d'origine araméenne et abyssinienne¹²⁹, et dont le nombre n'était pas si réduit, s'étaient introduits dans la langue arabe ; pour moine et cellule, il y avait même des mots originaux. Quelques noms propres bibliques, comme Daud, Sulaiman, Isa, paraissent avoir précédé le Prophète dans des formes fixes, et dont la marque n'est pas celle d'un emprunt aux juifs. C'est ainsi que le roi David, forgeron fabriquant des cottes de mailles [Q. 34,11 ; 21,80 : *labūs*], ne figure pas pour la première fois dans le Coran, mais est déjà dans la poésie arabe »¹³⁰.

Wellhausen prend le soin de noter que le christianisme qui avait pénétré en Arabie n'était pas « le christianisme officiel et orthodoxe des Byzantins, car l'Orient était monophysite et nestorien, et qu'il se trouvait sur les marches du pays de grande culture (*Culturland*) maintes "sectes obscures" (*Arabia haeresium ferax*, ou chez Wellhausen : *Arabia ferax hareseon* ; « l'Arabie fertile en hérésies »)¹³¹. Le terme Naṣārā, utilisé par les Arabes pour désigner les chrétiens, est « un nom de secte » (*ein Sectenname*) (non pas le nom d'une secte particulière, mais un nom de secte)¹³².

in Islamic studies », in Malcolm H. KERR (éd.), *Islamic studies : a tradition and its problems*, Malibu, Californie, 1980, p. 27-51.

126. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums (Skizzen und Vorarbeiten, Heft 3)*, Berlin, 1887, 224 p. ; Berlin, 1897² ; réimpression à l'identique, Berlin, 1927³ ; réimpr. de la 3^{ème} éd., préface de R. Hartmann, Berlin, 1961, c'est à cette dernière que nous nous référons.

127. WELLHAUSEN, *Reste*, p. 230-42.

128. WELLHAUSEN, *Reste*, p. 231 : « Wäre nicht der Islam dazwischen gekommen, so wäre voraussichtlich binnen kurzem das ganze nördliche Arabien, vom Roten Meer bis zum Persischen Meerbusen, christlich gewesen » ; RUDOLPH, « Die Anfänge Mohammeds », *art. cit.*, p. 309, s'associe à cette proposition et y ajoute des références à d'autres études, p. 309-11.

129. WELLHAUSEN, *Reste*, p. 232, n. 1 : « Sont abyssiniens, par exemple, havârî, mâida, mi'râg, minbar, munâfiq, schaitân, ragîm ».

130. WELLHAUSEN, *Reste*, p. 231-2.

131. WELLHAUSEN, *Reste*, p. 232.

132. *Ibid.*

De plus, les musulmans furent appelés par leurs contemporains Arabes païens « Sabéens ». Les mandéens et les elkésaïtes se nommaient ainsi, se considérant en quelque sorte des hémérobaptistes. Si les musulmans eux-mêmes se considéraient eux-mêmes des *hanīf*-s, ils se distinguaient ainsi des juifs et étaient proches des pénitents chrétiens¹³³.

Cette imprégnation chrétienne, Wellhausen la discerne au début de l'islam, dans la période mecquoise, laquelle le retient dans ces pages¹³⁴. Elle se manifeste de manière insigne dans l'idée du jugement au jour dernier¹³⁵, qui constitue l'un des éléments essentiels des premières prédications de Mahomet dans le Coran ; mais aussi dans l'orientation ascétique des ascètes du désert, avec des vigiles. Ce trait ascétique, « monastique » recula avec le temps, notamment dans période médinoise¹³⁶. Comme nous le verrons, Tor Andrae a développé l'idée selon laquelle le monachisme syrien a exercé une grande influence sur Mahomet et le Coran.

Et Wellhausen de conclure : « Les ascètes chrétiens ont jeté la semence spirituelle de l'islam ; quant aux moyens les plus anciens pour la constitution de la communauté, *i.e.* les formes de l'office divin, il les doit vraisemblablement aux sabéens. Ce n'est pas d'Israël que provient le levain, mais plutôt en majeure partie la farine, laquelle fut ajoutée plus tard :

« On doit s'attendre à ce résultat, si vraiment l'islam passe pour l'achèvement de l'évolution du paganisme arabe. En effet, cette évolution, par la voie de la culture araméenne, conduisait au christianisme »¹³⁷. Quelques années plus tard, il déclarait à propos de *buhtān* (Q. 60, *Mumtaḥana*, 12 : *wa lā ya'tīna bi-buhtānin*, mais aussi de *sultān*, *tūfān*, *furqān*, *qurbān* et *qur'ān*) : « On doit supposer qu'ils étaient utilisés par des juifs ou des chrétiens arabes, dont l'ancienne langue mère était l'araméen, ou peut-être aussi qu'ils ont été remaniés d'après le modèle araméen usuel »¹³⁸.

Le Père Henri Lammens, s.j. (1862-1937) se prononça avec vigueur à l'encontre de ces pages de Wellhausen¹³⁹, déclarant que « le christianisme doctrinal s'est trouvé dans l'impossibilité d'exercer une influence prépondérante sur les débuts de l'islam, pendant la décade [*leg.* décennie] antérieure à l'hégire ». Parmi les raisons qui expliquent ce rejet du savant jésuite belge, on en trouve deux principales. La première est générale dans toute son œuvre

133. WELLHAUSEN, *Reste*, p. 238-39.

134. WELLHAUSEN, *Reste*, p. 235.

135. WELLHAUSEN, *Reste*, p. 240.

136. WELLHAUSEN, *Reste*, p. 240-241, 232 (pour la grande impression que faisaient les ermites sur les Arabes).

137. WELLHAUSEN, *Reste*, p. 242.

138. Julius WELLHAUSEN, « Zum Koran », *ZDMG*, 67(1913), p. 634(630-634).

139. Henri LAMMENS, « Une adaptation arabe du monothéisme biblique », *RSR*, VII (1917), p. 161-84 ; Id., « Les chrétiens à La Mecque à la veille de l'hégire », *BIFAO*, XIV (1918), p. 191-230 ; repris dans Id., *L'Arabie occidentale à la veille de l'hégire*, Beyrouth, 1928, p. 1-49, c'est ce dernier texte que nous citons.

sur l'islam : il refuse quasiment tout crédit à la littérature islamique concernant la vie de Mahomet et les débuts de l'islam qui est « moins historique qu'exégétique »¹⁴⁰. La seconde raison touche à Jésus et au christianisme. Lammens écrit à propos du Jésus du Coran : « Cette figure falote, indécise sur sa propre personnalité, ne saurait être d'inspiration chrétienne »¹⁴¹. De fait, le Jésus du Coran n'a pas grand-chose à voir avec celui des évangiles canoniques. Mais ce n'est pas là que le Coran ou Mahomet a puisé son inspiration à ce sujet, comme l'a bien vu Wellhausen. Le « monoprophétisme » (l'expression est de nous) du Coran aboutit à une sorte de « psittacisme prophétique » (l'expression est de nous), dans laquelle tous les prophètes, tels des « perroquets de Dieu », délivrent le même message, « confirmé » par celui de Mahomet. La source s'en trouve dans l'une ou l'autre des formes du christianisme prénicéen ou du judéo-christianisme.

Les quelque treize dernières pages de l'étude de Wellhausen ne répondaient pas totalement au souhait exprimé par Nöldeke, mais elles étaient le fait d'un grand sémitisant, spécialiste de l'Ancien Testament, de l'histoire d'Israël, de l'antique poésie arabe et de l'histoire des débuts de l'Islam. Elles ne furent pas sans écho, non plus que sans influencer la recherche sur les sources du Coran et les débuts de la prédication de Mahomet.

b) Les effets de la prise de position de Wellhausen

De fait, l'effet le plus marquant peut-être se fit sentir dans la deuxième édition de l'*Histoire du Qorān* de Nöldeke, et, en l'espèce, dans le premier volume remanié par Friedrich Schwally. Ainsi ce passage rajouté après l'affirmation que nous avons vue plus haut, selon laquelle beaucoup de passages coraniques anciens sont d'origine juive : « Tous les sujets juifs ne proviennent pas obligatoirement d'informateurs juifs. Certes les juifs étaient très nombreux dans plusieurs régions d'Arabie, particulièrement dans celles de Yatrib qui était de diverses façons en relation avec la patrie de Muhammed ; même La Mecque doit avoir souvent reçu leur visite. Mais le christianisme des sectes orientales avait généralement un fort caractère (*Einschlag*) juif. D'ailleurs, pour les besoins de l'enseignement et de l'édification, le Nouveau Testament cédait toujours fortement la place à l'Ancien dans l'Église ancienne. Le christianisme avait trouvé une importante expansion dans la péninsule Arabique¹⁴² ; parmi les tribus de la frontière byzantino-perse (Kalb,

140. LAMMENS, *L'Arabie occidentale*, p. 5 ; cf. Carl Heinrich BECKER, « Prinzipielles zu Lammens' Sirastudien », *Der Islam*, 4(1913), p. 263-269 ; repris avec ajout, *s.t.* « Grundsätzliches zum Leben-Muhammed-Forschung », in *Islamstudien*, 1, Leipzig, 1924, p. 521-7. Sur la position de Lammens, voir aussi RUDOLPH, « Anfänge », *art. cit.*, p. 302.

141. LAMMENS, *L'Arabie occidentale*, p. 3.

142. Ici Schwally renvoie à WELLHAUSEN, *Reste*, p. 234-242.

Ṭayy, Tanūḥ, Ṭaġlib, Bakr), puis dans l'intérieur chez les Tamīm et dans le Yémen, longtemps sous la dépendance de l'Abyssinie chrétienne. Même là où le christianisme n'avait pas pris racine, on en avait une certaine forme de connaissance. Il n'est pas jusqu'à certains des poètes les plus célèbres du siècle avant l'islam, bien qu'ils fussent restés païens, qui ne trahissent dans toute leur manière de penser et de voir qu'ils en avaient connaissance. Il n'y a pas de doute qu'il faille tenir compte, à côté de l'influence juive, d'une influence chrétienne sur le Prophète »¹⁴³. Ce pour quoi, continue-t-il, sur beaucoup de sujets, il faut se demander de quelles sources (i.e. juives, chrétiennes, ou autres) cela est parvenu à Mahomet, alors que dans d'autres l'origine chrétienne ne fait aucun doute (l'institution des vigiles, quelques formes du rite de la prière, *furqān* pour désigner la révélation, la place centrale de la représentation du jugement dernier, la supériorité de Jésus sur tous les prophètes).

On remarquera combien les idées de Geiger, reprises peu ou prou par Nöldeke sont contrebalancées par celles de Wellhausen, à tel point que si on lit d'un seul trait les pages 6 à 11 de Schwally, on a parfois l'impression de se trouver face à des contradictions. Pourtant le passage suivant montrera combien Schwally honore les idées de Wellhausen : « De cet état de chose, on pourrait même déduire que l'islam est une institution religieuse qui marche essentiellement sur les traces du christianisme, autrement dit qu'il est la forme dans laquelle le christianisme a fait son entrée dans l'ensemble de l'Arabie. Cette conjonction (*Kombination*) trouverait une confirmation heureuse dans les jugements des contemporains de Muhammed. En effet, ses partisans furent souvent appelés "sabéens" par les incrédules, ce qui signifie qu'ils passaient pour apparentés avec certaines sectes chrétiennes (mandéens, elkésaites, hémérobaptistes). Quant aux musulmans, ils se considéraient les successeurs des ḥanīfs. C'était des gens qui se trouvaient désorientés dans le judaïsme et qui cherchaient l'apaisement dans les doctrines chrétiennes et juives. Comme ce nom était aussi appliqué aux ascètes chrétiens, on peut y voir un indice évident montrant que les musulmans étaient particulièrement proches des chrétiens. La fuite de quelques partisans de Muhammed en Abyssinie pourrait également s'expliquer de la même manière »¹⁴⁴.

c) L'intervention de Harnack dans le débat

Le théologien luthérien et historien des doctrines chrétiennes Adolph von Harnack (1851-1930) avait soutenu en 1874, à Leipzig, une dissertation pour la licence de théologie (*Lizenziaten-Promotion/Dissertation*), dont l'argument

143. NÖLDEKE-SCHWALLY, *GdQ*, I, p. 7.

144. NÖLDEKE-SCHWALLY, *GdQ*, I, p. 8.

était le suivant : « Il est plus juste de dire que la religion mahométane est une secte chrétienne qu'un manichéisme »¹⁴⁵. Ce texte fut remanié et adapté pour une conférence qu'il prononça devant ses pairs (« Parallèles chrétiens à l'islam »), probablement en 1877¹⁴⁶. Y résumant les travaux antérieurs, il y déclare que l'islam se rattache aux sectes judéo-chrétiennes, soit le judéo-christianisme vulgaire ou ébionisme, soit le judéo-christianisme gnostique, surtout les elkésaïtes de Syrie et de Palestine. Ce texte fut repris dans la quatrième édition de son *Traité d'histoire des dogmes*¹⁴⁷.

Il y résume les sept traits principaux du « judéo-christianisme gnostique » que, selon lui, on retrouve dans l'islam, comme suit¹⁴⁸ :

- 1) Il se distingue du judéo-christianisme vulgaire « par une tendance à dépouiller le judaïsme, qui constitue encore le fondement, de celles de ses stipulations qui sont particulières et qui ont une teinte nationale, et par là même à s'élever au rang d'une religion absolue et universelle ».
- 2) « À cette fin, il fait une critique de l'Ancien Testament, surtout pour ce qui est des préceptes concernant les offrandes et les stipulations liturgico-juridiques. Ceux-ci sont rejetés comme des composantes postérieures fausses, la vénération de Dieu devant se pratiquer sous une forme pure et spirituelle ».
- 3) « Il renonce — tout au moins c'est le cas dans certains courants —, à la circoncision en tant qu'elle serait nécessaire au salut ou bien il la maintient comme rite, mais que l'on peut omettre [ou insignifiant : *als läßlichen Ritus*] ».
- 4) Il accorde toute l'importance à une idée, celle « du pur monothéisme, et s'en prend, dans tous ses courants, à la doctrine ecclésiastique des hypostases et du Fils de Dieu ».
- 5) Il se proclame (*i.e.* le christianisme qu'il confessait) « le pur mosaïsme rétabli par la puissance prophétique. Il ne voulait pas être une nouvelle religion, mais le rétablissement et la présentation pure et achevée de l'ancienne ».
- 6) Il s'ensuit qu'il « ne reconnaît en Jésus qu'un prophète, au mieux le grand prophète, et écarte toutes les représentations qui sortent de la limite posée par l'idée de vrai prophète [...]. Mais comme le christianisme ne fait qu'assurer le rétablissement de l'ancienne religion des patriarches et

145. *Muhamedanismum rectius quam Manichaeismum sectam Christianam esse dixeris.*

146. HARNACK, « Christliche Parallelen zum Islam », *Leipziger akademische Docentenverein*, 1877-48, onze pages. Ce périodique a paru de 1863 à 1878.

147. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I-III, Tübingen, Mohr, 1909-10⁴, II (1909), p. 529-38. Pour une discussion des idées de Harnack sur l'islam, v. Arnulf VON SCHLELIHA, *Der Islam im Kontext der christlichen Religion*, Münster, 2004, p. 69-83.

148. HARNACK, *Lehrbuch*, *op. cit.*, II, p. 535.

du vrai mosaïsme, et ne se donne pas à voir comme une révélation absolument nouvelle, on admet que le vrai prophète Jésus a déjà été respectivement dans les patriarches et dans Moïse, et, d'après d'autres, qu'il serait apparu aux patriarches et à Moïse. C'est particulièrement la lignée Adam, Abraham, Moïse, Élie, Jésus qui est mise en avant ».

- 7) « Un instinct et un fanatisme à toute épreuve pour la propagande », très supérieurs à ceux du judaïsme vulgaire, lui sont propres.

Harnack avait relevé également six caractéristiques de l'elkésisme que l'on retrouve, selon lui, chez le fondateur (*Stifter*)¹⁴⁹ (Elkasai et Mahomet) : 1) Il modère l'ascèse rigoureuse chez ses partisans. Non seulement il permet le mariage, mais il y pousse ; l'usage du vin, lui, est interdit. 2) « Il remplace l'ancien baptême [unique], par un baptême-purification par des lavages réitérés, auxquels il accorde une grande importance ». 3) Il se vante d'une nouvelle révélation qui, certes, est conforme aux révélations antérieures, d'Adam au Christ, mais qui les dépassent. Il produit [dans le sens de présenter] un nouveau livre sacré de révélation, qui, selon une source, serait tombé du ciel ». Selon une autre il lui aurait été remis par un ange gigantesque. 4) Il annonce que d'après Jésus le vrai prophète qui se serait révélé dans les patriarches, etc., se révélera encore dans d'autres personnes. 5) Dans la secte elkésaïte, la vénération du fondateur et de sa famille était très grande. 6) Pour les membres de cette secte, on ne devait pas se tourner vers l'est pour prier, mais vers Jérusalem.

Pour Carl (Christian) Clemen (1855-1940), spécialiste du Nouveau Testament et historien des religions, la ressemblance de l'islam naissant avec le judéo-christianisme gnostique existe bien, mais n'est pas si grande que Harnack le veut¹⁵⁰. Clemen remarque que, d'un autre point de vue, le manichéisme a eu un effet sur Mahomet : le mois de jeûne¹⁵¹, Jésus faisant des oiseaux (indirectement par l'évangile apocryphe de Thomas qui était très

149. HARNACK, *Lehrbuch*, *op. cit.*, II, p. 536.

150. Carl CLEMEN, « Muhammeds Abhängigkeit von der Gnosis », in *Harnack-Ehrung*, Leipzig, 1921, p. 257(249-62). Johannes PEDERSEN (1883-1977), « The Šābians », in [Mélanges Browne] *A Volume of Oriental studies presented to Edward G. Browne*, ed. by T.W. Arnold and R.A. Nicholson, Cambridge, 1922, p. 383-91, déclare : « The word *ḥanīf* and *Šābian* stand thus in the same relation as "Hellenistic" and "gnostic" in our usage », p. 390, et plus loin : « That Moḥammed was under gnostic influence appears among other things from his docetic view of Christ [...]. It is an all but obvious conclusion that the Ḥanīfs whom he sets up as a model, and who were called *al-ṣābi'ūn* were the representative of some kind of gnosticism, which maintains that man is to seek *al-āhira* and not *al-dunyā*, a form of religion that differs from Judaism and Christianity, but yet is closely allied to both », p. 391.

151. CLEMEN, *art. cit.* p. 260. Ce trait avait déjà été signalé auparavant par Karl Georg JACOB (1862-1937), « Der muslimische Fastenmonat Ramaḍān », *Jahresbericht*

prisé par les manichéens)¹⁵², etc. En conclusion, il remarque que Harnack a eu raison d'attirer l'attention sur l'influence gnostique qui s'est exercée sur Mahomet, mais que ce dernier a été également sous l'effet du manichéisme¹⁵³.

Dans un article qui ne comporte guère de références, mais qui donne à penser, le théologien protestant « conservateur »¹⁵⁴ Adolf Schlatter (ou : von Schlatter, 1852-1938) a tenté de présenter « l'évolution du christianisme juif vers l'islam »¹⁵⁵. Il a, en quelque sorte, repris la thèse de Harnack, mais en renversant l'évaluation de l'état des choses (surtout pour ce qui est de la mission et du dialogue avec l'islam). Pour lui, la question de l'histoire du christianisme qui conduit à l'islam a deux aspects, l'un concerne l'histoire de l'Église, l'autre l'histoire des dogmes. Le premier montre les médiations qui, du I^{er} siècle jusqu'au VII^{ème}, conduisent de la Palestine vers l'Arabie du Sud, de Damas, du Hauran et de Pétra à La Mecque¹⁵⁶.

Pour ce qui est du premier aspect, Schlatter en traita plus longuement ailleurs¹⁵⁷ : « However, the Jewish Church died out only in Palestine west of the Jordan [on dirait de nos jours la rive occidentale]. In eastern regions Christian communities with Jewish customs continued to exist, in the Decapolis, in the Batanaea, among the Nabataeans, on the periphery of the Syrian desert and into Arabia, completely detached from Christianity and without fellowship with it.... For the Christians the Jew was still an enemy, and the Greek disposition which overlooked the murders by Trajan's and Hadrian's generals as being the well-deserved fate of the malicious and contemptible Jews, also passed over into the Church. Its leading men, such as Origen and Eusebius, who lived and taught in Caesarea, remained amazingly ignorant about the end of Jerusalem and its Church ».

Et Schlatter d'ajouter : « None of the leaders of the imperial Church suspected that the day would come when this Christianity which they despised would shake the world and destroy a large part of the churches that they had built up ; it came at the time when Muhammad took over [many of the beliefs preserved]¹⁵⁸ by Jewish Christians — their awareness of God, their

der Geographischen Gesellschaft zu Greifswald, VI/1 (1893-6), p. 1-33. Telle était aussi l'opinion de Konrad Keßler, spécialiste du manichéisme.

152. CLEMEN, *art. cit.* p. 260-1.

153. CLEMEN, *art. cit.* p. 262.

154. Ce terme n'est pas péjoratif sous notre plume !

155. SCHLATTER, « Die Entwicklung des jüdischen Christentums zum Islam », *Evangelisches Missions-Magazin*, N.F. 62(1918), 251-64.

156. SCHLATTER, « Entwicklung », *art. cit.*, p. 255-6.

157. SCHLATTER, *Geschichte der Christenheit*, Gütersloh, 1926, p. 367-8.

158. La partie entre crochets a été modifiée par nous ; dans la trad. de Bawden, on lit : « took over the possession guarded by ».

eschatology which preached the day of judgment, their customs and legends, — and established a new apostolate as “the one sent from God” »¹⁵⁹.

Le second aspect, celui qui concerne l’histoire des dogmes, consiste à dire que le type de formation chrétienne sur lequel l’islam est fondé n’était pas une structure spécifiquement arabe, en l’occurrence, qui aurait été limitée à un petit groupe, à La Mecque, et que Mahomet fréquentait avant le début de ses prophéties (*Weissagungen*), mais qu’il est issu de l’histoire globale du judéo-christianisme¹⁶⁰. L’approche de Schlatter est liée à la question de l’identité chrétienne : le christianisme pour être chrétien « doit connaître Paul »¹⁶¹. Celui qu’a connu Mahomet est un christianisme sans les apôtres, un évangile sans les épîtres et les Actes des apôtres¹⁶², autant de traits du judéo-christianisme.

d) W. Rudolph : la dépendance du Coran par rapport au judaïsme et au christianisme

L’orientaliste, spécialiste de l’Ancien Testament et théologien luthérien Wilhelm Rudolph (1891-1987)¹⁶³ écrivit sa thèse pour le doctorat sur *La dépendance du Coran par rapport au judaïsme et au christianisme*¹⁶⁴. Cette thèse fut présentée à la Faculté de Philosophie de Tübingen en juillet 1920, le rapporteur en étant Christian Friedrich Seybold (1859-1921). Rudolph avait été auparavant l’élève d’Eberhard Nestle (1851-1913) pour le Nouveau Testament¹⁶⁵ et l’hébreu, au Evangelisch-theologisches Seminar de Maulbronn. Il étudia neuf semestres à l’université, huit à Tübingen et un à Halle. À Tübingen, il suivit notamment les cours de Seybold en arabe et en syriaque. Félicitant Rudolph pour son 70^{ème} anniversaire, Erwin Eberhard lui déclara :

159. Ici traduction reprise de Hans KÜNG, *Islam. — Past, present, and future*, traduit par John Bawden, Oxford, 2007 (éd. allemande 2004), p. 42.

160. SCHLATTER, « Entwicklung », *art. cit.*, p. 256.

161. SCHLATTER, *art. cit.*, p. 263.

162. SCHLATTER, *art. cit.*, p. 255. Pour le rejet des épîtres et de saint Paul par le judéo-christianisme gnostique, voir RUDOLPH, *Abhängigkeit*, p. 50-1.

163. Voir Martin GRESCHAT, « Die Evangelisch-Theologische Fakultät Gießen in der Zeit des Nationalsozialismus (1933-1945) », in B. JENDORFF et al. (Hrsg.), *Theologie im Kontext der Geschichte der Alma Mater Ludoviciana*, Gießen, 1983, p. 139-66 ; Rudolph SMEND, *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, Göttingen, 1989, p. 208-25.

164. Wilhelm RUDOLPH, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart, 1922.

165. En entrant au noviciat des dominicains à Lille, en septembre 1962, nous avons trouvé sur le rayon à livres de notre cellule, l’exemplaire suivant qui ne nous a jamais quitté depuis : *Novum Testamentum graece et latine* [...] curavit D. Eberhard Nestle, novis curis laboraverunt D. Erwin Nestle et Kurt Aland, Editio vicesima prima, Stuttgart, 1962 (1906¹).

« [...] en mémoire de ce que vous n'avez jamais incommodé mon père par une faute d'hébreu »¹⁶⁶ !

Il résume lui-même les deux principaux résultats de sa thèse : « 1. Le judaïsme et le christianisme ont exercé une énorme influence sur Muhammed. 2. C'est du christianisme qu'est venue l'impulsion décisive pour l'entrée en scène de Muhammed »¹⁶⁷.

S'il considère le christianisme « le berceau de l'islam »¹⁶⁸, cela ne saurait s'entendre d'une des « sectes dégénérées » du christianisme ; ce qui fut, dans une certaine mesure, la représentation de saint Jean Damascène et de bien d'autres à sa suite. En effet, même chez les plus hérétiques, le Christ (ou le Christ en tant que principe) est plus élevé que tous les autres héros religieux ; ils considèrent aussi toujours la Bible, ou des parties de celle-ci, la révélation divine. Même dans l'elkésaïsme dont le fondateur apparut avec un nouveau « Livre » qui devait compléter la révélation accordée en Jésus, Elkasai, en dépit de la vénération dont il était l'objet, ne fut jamais placé au dessus de Jésus. En islam, en revanche, Mahomet est le Prophète, et Jésus est seulement un prophète.

Cela dit, le christianisme coranique ne saurait être mis sur le même plan que le néotestamentaire : « C'est ainsi que Allāh est bien "le tout-miséricordieux", "le clément" (*der Gnädige*), mais cette clémence est celle du despote bien luné (*gutgelaunt*), non pas l'amour miséricordieux du Père céleste agissant selon des desseins suprêmes. Certes, la foi est sans cesse exigée dans le Coran, mais cette foi est assentiment à des principes fixés, et non pas un rapport de confiance à l'Être suprême »¹⁶⁹.

Presque dix ans plus tard a paru : *Doctrines juives et chrétiennes dans l'Arabie préislamique et de l'islam primitif* par Joachim Wilhelm Hirschberg (Haim Zeev, 1903-1976)¹⁷⁰. Il s'y intéresse plus spécialement, mais pas uniquement, aux récits, allusions et réminiscences bibliques, ou judéo-chrétiennes chez Umayya b. a. al-Şalt. Le tout est précédé d'un chapitre sur les conditions religieuses en Arabie avant l'intervention de Mahomet.

166. SMEND, *Deutsche Alttestamentler*, op. cit., p. 211.

167. RUDOLPH, *Abhängigkeit*, op. cit., p. 59.

168. Op. cit. p. 90.

169. Op. cit. p. 91 : « Allah ist z. B. freilich "der Allbarmherzige", "der Gnädige", aber diese Gnade ist die Gnade des gutgelaunten Despoten, nicht die erbarmende Liebe des nach höchsten Zwecken handelnden himmlischen Vaters ; und wohl wird im Qoran immer wieder Glaube verlangt, aber dieser Glaube ist Zustimmung zu bestimmten Sätzen, nicht ein Vertrauensverhältnis gegenüber dem höchsten Wesen ».

170. Joachim Wilhelm HIRSCHBERG, *Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien*, Cracovie, 1939, Id., « Chrześcjanie i żydzi w poezji staroarabskiej » [« Christen und Juden in der altarabischen Dichtung »], *Ro*, XI (1935), p. 100-27.

e) Karl Ahrens et la *materia christiana* dans le Coran

En dépit du titre de la première étude de Karl Ahrens (1875-1963) sur ce qu'il y a de chrétien dans le Coran¹⁷¹, il ne manque pas de relever au passage ce qui lui semble d'origine juive, non plus que d'exprimer ses interrogations lorsqu'il n'arrive pas à une certitude. Il lui paraît toutefois qu'à La Mecque l'influence décisive exercée sur Mahomet l'a été par des chrétiens, en particulier par un ermite chrétien et par des esclaves, comme semble en témoigner l'idée du jugement¹⁷². Dans son ouvrage intitulé *Muhammed fondateur de religion*, il suit sur bien des points les opinions de Tor Andrae¹⁷³ dont il va être question maintenant.

f) Tor Andrae : la piété eschatologique de Mahomet et l'ascétisme monastique syrien

C'est, en effet, une étude du grand savant suédois Tor Julius Efraim Andrae (1885-1947), « Les origines de l'islam et le christianisme »¹⁷⁴, qui fut déterminante pour la suite des choses. On pourrait même se demander si son troisième prénom, Ephrem (ascétisme syrien, voire encratisme), ne l'a pas prédéterminé à cela (!). Des chercheurs modernes, il est celui qui a le plus systématiquement examiné la dette de Mahomet, surtout durant la période mecquoise, à l'endroit de l'ascétisme et du monachisme syrien. Il a préparé ainsi la voie pour la thèse de la piste syriaque pour ce qui est de l'origine et des débuts de la prédication du prophète de l'islam, essentiellement pour ce qu'Andrae a appelé : « la piété eschatologique de Mahomet »¹⁷⁵. Il considère cette dernière, avec raison, « une conception (*Anschauung*) cohérente et bien délimitée qui donne l'expression la plus importante de sa [*i.e.* Mahomet] personnalité religieuse »¹⁷⁶. Cette conception eschatologique est présentée dans une « prédication précise » (...*bestimmten Verkündigung*) dans la forme la plus ancienne de son message, et « il a pensé que le dernier jour était

171. KARL AHRENS, « Christliches im Qoran », *ZDMG*, 84(1930), p. 15-68, 148-90.

172. *Art. cit.*, p. 185-7.

173. AHRENS, *Muhammed als Religionsstifter*, Leipzig, 1935, p. 20-33, 33-42, 42-64.

174. ANDRAE, « Der Ursprung des Islams und das Christentum », *Kyrkohistorisk Årsskrift* (Uppsala), (1) 23(1923), 149-206 ; (2) 24(1924), 213-92 ; (3) 25(1925), 45-112 ; repris *Id.*, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala, 1926 ; *Id.*, *Les origines de l'islam et le christianisme*, trad. J. Roche, Paris, 1955. Quant à son article « Zuhd und Mönchtum », *Le Monde Oriental*, 25(1931), p. 296-327, il porte sur la période post-coranique.

175. ANDRAE, *Origines*, *op. cit.*, p. 67-199, 107, 145, 190, 204, *et passim*.

176. ANDRAE, *Origines*, *op. cit.*, p. 68 (« Ursprung » (2), p. 214).

absolument imminent »¹⁷⁷. Les formules qu'il emploie « ne proviennent pas d'écrits apocalyptiques, mais plutôt d'une prédication dont Mahomet doit avoir de quelque manière eu connaissance »¹⁷⁸. Après une analyse soignée, il conclut que « la piété eschatologique du Coran » est « très proche des conceptions religieuses qui dominaient dans l'Église de Syrie avant Mahomet et de son temps »¹⁷⁹.

Andrae se fait même plus précis quand il considère que la source des influences et des emprunts venant des chrétiens syriens est l'Église de l'Est, *i.e.* les nestoriens, lesquels se séparaient des autres Églises orientales par une conception tout à fait différente du célibat. Pour les Perses de croyance mazdéenne, l'abstention de la procréation était un péché mortel, et les mages persécutèrent les chrétiens et les manichéens, sans distinction, leur reprochant notamment de s'abstenir du mariage¹⁸⁰. Autour de 497, l'on voyait dans l'Église perse des moines mariés dont les enfants jouaient devant les cellules¹⁸¹. Il n'est pas jusqu'aux plus anciennes prescriptions de Mahomet sur les prières quotidiennes (soir, matin, vigiles) qui ne restituent celles de l'Église de Syrie orientale (nestorienne)¹⁸². D'autres éléments s'ajoutent encore au dossier, notamment la légende coranique d'Alexandre « qui remonte aussi à la légende syrienne qui, avant le Coran, ne se trouve que dans un récit nestorien »¹⁸³.

Il pense que la prédication missionnaire des « nestoriens » a pu avoir des retombées à La Mecque suite à la conquête du Yémen par Wahriz en 597, et que Mahomet « a sûrement composé ses sourates suivant le schéma » de la prédication missionnaire nestorienne¹⁸⁴.

Andrae a également bien mis en valeur l'influence « monophysite » sur Mahomet et le Coran. Il en voit l'illustration dans la christologie coranique : son étonnante triade, Dieu-Jésus-Marie (Q. 5, 116) ; sa polémique contre l'expression Christ-Dieu (Q. 5, 72) ; sa reproduction de diverses légendes apocryphes de l'enfance de Jésus ». Les adversaires des nestoriens, il faut s'en souvenir, les calomniaient en leur reprochant de ne voir en Jésus qu'un « prophète parmi les autres », ce qui est la doctrine du Coran¹⁸⁵ ! Il met cela en relation avec un « rapport ultérieur avec l'Église monophysite d'Abyssinie, où

177. *Ibid.*

178. *Ibid.*

179. ANDRAE, *Origines, op. cit.*, p. 45 (« Ursprung » (3), p. 45).

180. ANDRAE, *Origines, op. cit.*, p. 192.

181. *Op. cit.*, p. 193.

182. *Op. cit.*, p. 199.

183. *Op. cit.*, p. 202, ce que, comme le souligne Andrae, avait déjà vu Fr. SCHWALLY, *GdQ*, I, p. 140, la longue note 5, qui se poursuit p. 141-2.

184. ANDRAE, *Origines, op. cit.*, p. 206 ; cf. p. 24, pour l'expédition de Wahriz.

185. ANDRAE, *Origines, op. cit.*, p. 209-10.

Marie, héritière d'Isis, avait joui d'une vénération comme nulle part ailleurs dans le christianisme, et où l'Évangile de l'Enfance était traité, dans des prédications sur le miracle de Noël, exactement comme dans le Coran »¹⁸⁶.

Il accorde aussi une place spéciale à saint Éphrem le Syrien (ca. 306-73)¹⁸⁷ qui avait aussi bien la faveur des « melkites » que des « jacobites » et des « nestoriens »¹⁸⁸. En effet, pour ce qui est du jugement dernier et de la rétribution, le Coran a un « schéma homilétique »¹⁸⁹ proche de celui des hymnes de saint Éphrem sur ces mêmes sujets. Pour ce qui est des joies du paradis, H. Grimme, comme le relève Andrae, avait déjà remarqué que « L'imagination fantaisiste (*Phantasie*) de Mahomet dans la description du paradis devrait avoir été grandement fécondée par des réminiscences des images utilisées par Éphrem le Syrien dans son cycle d'hymnes sur le paradis. Toutefois, la tentative de ce dernier de comprendre les expressions terrestres spirituellement n'a pas été prise en considération [par Mahomet] »¹⁹⁰. Il s'agit en particulier des mythiques houris (Q. 44, *Duhān*, 54 ; 52, *Tūr*, 20 ; 55, *Rahmān*, 72 ; 56, *Wāqī'a*, 22), à propos de quoi Andrae écrit : « Le vin que les bienheureux dégustent n'est pas non plus absent du paradis chrétien ; on peut même voir une allusion furtive aux vierges du paradis dans les paroles [suivantes] d'Éphrem »¹⁹¹. Le passage en question est tiré du *De Paradiso* d'Éphrem (Hymne VII, 18) a été rendu comme suit par T. Andrae : « *Wer sich hinieden des Weines enthalten hat, nach ihm sehnen sich die Weinreben des Paradieses. Jede von ihnen reicht ihm eine herabhängende Traube. Und wenn jemand in Keuschheit gelebt hat, so emfrangen sie (fem.) ihn in ihrem reinen Schoße, weil er als Mönch nicht im Schoß und Bett der irdischen Liebe fiel* »¹⁹². Ce qui donne dans notre propre traduction : « Qui s'abstient de vin ici-bas, les vignes du paradis soupirent après lui. Chacune d'entre elles lui tend un raisin suspendu. Et si quelqu'un a vécu dans la chasteté, elles

186. ANDRAE, *Origines*, op. cit., p. 210. Mais comme le remarque Sidney H. GRIFFITH, « Christian lore and the Arabic Qur'ān. The 'Companions of the Cave', in Sūrat al-kaḥf and in Syriac Christian tradition », in G.S. REYNOLDS (éd.). *The Qur'ān in its historical context*. Londres, 2007, p. 112, des chercheurs postérieurs, dont John Bowman, ont mis cela en relation avec des « jacobites » de langue syriaque.

187. ANDRAE, *Origines*, op. cit., p. 145-61.

188. *Op. cit.*, p. 146.

189. *Op. cit.*, p. 145, ou « forme homilétique », p. 146.

190. GRIMME, *Mohammed*, II, op. cit., p. 160, n. 1, la traduction est de nous ; cf. ANDRAE, *Origines*, p. 151.

191. ANDRAE, *Mohammed, sein Leben und sein Glaube*, Göttingen, 1932, p. 72 : « Den Wein, den sie Seligen genießen, fehlt auch nicht in dem christlichen Paradiese, und auch eine verstohlene Andeutung an die Paradiesjungfrauen kann man in Aframs Worten erkennen ».

192. *Ibid.*

(féminin) le reçoivent dans leur sein pur, parce que comme moine il n'est pas tombé dans le sein et le lit de l'amour terrestre »¹⁹³.

Edmund Beck qui a établi l'édition critique de la plupart des œuvres d'Éphrem a rejeté le rapprochement que Andrae avait fait entre ce passage et les houris du Coran¹⁹⁴. Même si l'argumentation philologique de Beck est juste, il n'a pas tenu compte du fait qu'Andrae avait suggéré que la « piété populaire » avait pu être inspirée par ces lignes ; ce pour quoi, à notre avis, le rapprochement est justifié. On ajoutera au dossier le thème et l'iconographie des patriarches Abraham, et Jacob rafraîchissant les bienheureux dans leur sein en leur donnant des grappes de raisin blanc¹⁹⁵.

Comme on le verra dans la seconde partie de cette étude la « piste syriaque » ou « syrienne » pour comprendre comment des pans entiers du Coran mequois ont été élaborés prend tout son sens, pour peu que l'on veuille bien considérer que le Coran est une production littéraire de l'antiquité tardive.

193. ANDRAE, *Origines, op. cit.*, p. 153-4 ; cf. ANDRAE, *Mahomet. Sa vie et sa doctrine*, traduit par Jean Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1945, p. 87-8. Aucune des deux traductions de ce passage n'est satisfaisante.

194. BECK, « Les houris du Coran et Ephrem le Syrien », *MIDEO*, 6(1959-61), p. 405-8.

195. K. INNEMÉE et al., « New discoveries in the al-ʿAdra church of Dair al-Suryan in the Wadi Natrun », *Mitteilungen zur christlichen Archäologie*, 4(1998), p. 79-103. On peut voir cette représentation iconographique datant du VII^{ème} siècle sur le site suivant : http://www.christoph-heger.de/Note_on_the_Huris.htm

(L'Etat) le plus grand des pays du monde. Il a été
 nommé ainsi en l'honneur de son fondateur.
 L'Etat est un territoire défini par des limites
 précises et une population fixe. Il est
 caractérisé par une organisation politique
 et administrative qui lui permet de
 exercer son pouvoir sur son territoire.
 L'Etat est une entité juridique qui a
 le droit de conclure des traités et
 d'engager sa responsabilité internationale.
 L'Etat est une organisation politique
 qui a le monopole de la violence
 légitime sur son territoire.

197. L'Etat est une organisation politique
 qui a le monopole de la violence
 légitime sur son territoire.
 L'Etat est une entité juridique qui a
 le droit de conclure des traités et
 d'engager sa responsabilité internationale.
 L'Etat est une organisation politique
 qui a le monopole de la violence
 légitime sur son territoire.

KISHWĀR-S, PLANÈTES ET ROIS DU MONDE

Le substrat iranien de la géographie arabe, à travers l'exemple des Ikhwān al-Ṣafā'*

par

Godefroid DE CALLATAÿ
Université Catholique de Louvain
Institut Orientaliste

Les Ikhwān al-Ṣafā' ont consacré une épître spécifique à la géographie. Celle-ci figure dans la première des quatre sections du corpus, celle des « sciences mathématiques », où elle apparaît comme intercalée entre l'épître sur l'astronomie (III) et l'épître sur la musique (V). La dislocation du bloc constitué par les disciplines du quadrivium — les épîtres I et II étant consacrées respectivement à l'arithmétique et à la géométrie — doit sans doute être interprétée comme une preuve supplémentaire du fait que la géographie mathématique faisait alors figure d'appendice de l'astronomie, comme jadis durant l'Antiquité¹. Comme nombre de *rasā'il* formant l'encyclopédie, l'épître sur la géographie se présente comme un traité d'une vingtaine de

* Cette étude est l'approfondissement de recherches non publiées jusqu'ici et dont les premiers résultats (« The principles of geography according to the Brethren of Purity ») furent présentés à l'occasion du *XXII^{ème} Colloque International d'Histoire des Sciences* (Pékin, 24-30 juillet 2005) organisé par l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences. Je remercie Jean-Charles Ducène de m'avoir renseigné plusieurs travaux utiles à l'élaboration du présent article dans sa forme nouvelle.

1. Dans la classification générale des sciences de l'*Epître VII* (« Sur les arts scientifiques »), la géographie n'est pas nommée et les quatre sciences traditionnelles du quadrivium mathématique figurent bien tel un bloc au début du système. Sur la classification des sciences chez les Ikhwān al-Ṣafā', voir : G. DE CALLATAÿ, « The Classification of Knowledge in the *Rasā'il* », in N. El-Bizri (ed.), *The Ikhwān al-Ṣafā' and their Rasā'il. An Introduction*, Oxford, 2008, p. 58-82. Sur les sciences du quadrivium en Islam et notamment chez les Ikhwān, voir G. DE CALLATAÿ, « Trivium et quadrivium en Islam : des trajectoires contrastées », in G. DE CALLATAÿ – B. VAN DEN ABEELE (ed.), *Une lumière venue d'ailleurs : Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Âge, Actes du colloque international tenu à Louvain-la-Neuve du 19 au 21 mai 2005*, Turnhout, 2008, p. 1-30.

pages dans l'édition de Beyrouth qui, en attendant la publication de l'édition critique de l'ensemble du corpus ikhwānien par l'Institute of Ismaili Studies de Londres, reste à l'heure actuelle la plus couramment utilisée, malgré ses nombreuses imperfections². Cette épître sur la géographie offre la particularité d'avoir fait l'objet d'une traduction médiévale en latin, publiée par Gautier Dalché en 1988³. Cette particularité est, il faut y insister d'emblée, doublement exceptionnelle. D'abord, dans le cadre général de la transmission des sciences, parce que cette traduction fait de notre texte « le seul traité arabe consacré à la géographie qui ait fait l'objet d'une traduction médiévale »⁴, aussi surprenant que cette affirmation puisse paraître⁵. Ensuite, parce que cette traduction, au demeurant très fidèle, reste à ce jour l'un des seuls morceaux du corpus ikhwānien dont on puisse assurer qu'ils ont fait l'objet d'une traduction vers le latin au Moyen Âge⁶.

Commençons par rappeler brièvement le contenu et l'ordonnement du traité⁷. La tradition manuscrite, qui n'est pas toujours de la plus grande

2. IKHWĀN AL-ŞAFĀ', *Rasâ'il*, ed. B. al-Bustānī, Beyrouth, Dār Şādir, 1957, vol. I, p. 158-182.

3. P. GAUTIER DALCHÉ, « Epistola fratrum sincerorum in cosmographia : une traduction latine inédite de la quatrième *risāla* des Ikhwān al-Şafā' », in *Revue d'histoire des textes*, 18, 1988, p. 137-167 (édition du texte p. 154-167).

4. *Id.*, p. 150.

5. Gautier Dalché explique que la raison de ce phénomène « est sans doute à chercher dans le statut peu prestigieux des études géographiques dans l'Occident latin : la géographie ne fut jamais considérée comme constituant une discipline en soi » (*Ibid.*, p. 137-138). Ce jugement doit être nuancé. Pour les traductions médiévales autres qu'en latin, il importe de mentionner aussi le traité arabe, anciennement connu comme « l'anonyme d'Almería », (M. HADJ-SADOK, « *Kitāb al-dja'rāfiyya*, Mappemonde du calife al-Ma'mūn reproduite par Fazārī (III^{ème}/IX^{ème} s.) rééditée et commentée par Zuhrī (VI^{ème}/XII^{ème} s.) », in *Bulletin d'études orientales*, 21, 1968, p. 1-312 ; cf. D. BRAMON, *El Mundo en el siglo XII. Estudio de la versión castellana y del « original » árabe de una geografía universal : « El tratado de al-Zuhrī »*, Barcelona, 1991.

6. On cite habituellement des traductions ou paraphrases latines de quelques autres épîtres ou parties d'épîtres, notamment une épître de logique (XIV) elle aussi traduite littéralement, mais le témoignage de Şa'īd al-Andalusī (*Ṭabaqāt al-umam*, ed. Cheikho, p. 70-71) selon lequel les *Epîtres* furent rapportées d'Orient en Espagne dès le 11^{ème} siècle par Kirmānī laisse espérer la découverte d'autres traductions latines de l'œuvre. Sur la postérité latine de l'encyclopédie des Frères de la pureté, voir désormais : R. CORDONNIER, « Influences directes et indirectes de l'Encyclopédie des Ikhwān al-Şafā' dans l'Occident chrétien », soumis pour publication dans les *Le Muséon*.

7. On trouvera un résumé assez détaillé de l'épître dans : A. BAUSANI, *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità. Riassunto, con Introduzione e breve commento, dei 52 Trattati o Epistole degli Ikhwān al-Şafā'*, Napoli, 1978, p. 51-56. Le lecteur non arabisant pourra aussi tirer profit de la traduction allemande autrefois donnée par F. DIETERICI, *Die Propädeutik der Araber im zehnten Jahrhundert*, Berlin, 1865, p. 86-99 et 190-198.

cohérence sur ce point, divise le traité en douze sections, signalées soit par le mot *faṣl* (« section ») soit par un intitulé plus explicite. Pour la commodité, nous reprenons cette division telle quelle, en adaptant au besoin les intitulés pour les faire mieux correspondre au contenu réel du texte :

1. Introduction générale (p. 158-159).
2. Définitions préliminaires (p. 160-161).
3. Opinions sur les raisons de la centralité de la terre (p. 162-163).
4. Les quatre quarts de la terre (p. 163).
5. Description générale du quart habité (p. 163-165).
6. Mesures des deux climats extrêmes (p. 165).
7. « Les rois anciens » (p. 166-167).
8. Coordonnées terrestres (p. 167-170).
9. Description systématique des climats (p. 170-179).
10. Diversité des climats et influences astrales (p. 179-180).
11. Transferts périodiques et alternances du pouvoir (p. 180-181).
12. Le retour des « gens du bien » (p. 181-182).

Le cadre structurel, les principes généraux et la plupart des notions techniques de la géographie des Ikhwān sont, bien entendu, d'origine grecque. La configuration générale du monde (*ṣūrat al-arḍ*) basée sur un réseau de coordonnées en longitude (*tūl*) et en latitude (*'arad*), la conception de l'écoumène ou « quart habité » (*rub' al-maskūn*), la théorie des sept climats (*al-aqālīm al-sab'a*) sous forme de bandes horizontales étirées dans l'hémisphère nord et physiquement — ou plutôt astronomiquement — déterminées par la longueur du jour au solstice, voilà autant d'éléments qui se situent dans le droit fil de l'héritage ptoléméen, ainsi que les Frères le reconnaissent d'ailleurs eux-mêmes⁸. Un certain nombre de données du traité pointent cependant dans une autre direction, qui se révèle être, à l'analyse, celle de l'Iran ancien. C'est à l'examen de cet héritage iranien qu'est consacré le présent article.

Nous centrerons notre propos sur trois passages de l'épître extraits respectivement des sections suivantes :

- A) Description générale du quart habité (section 5), où l'on trouve une première mention de « 17.000 villes, gouvernées par 1000 rois » ;
- B) « Les rois anciens » (section 7), où figure une liste de noms à mettre en lien avec la théorie des sept nations primitives de l'humanité ;
- C) La description systématique des climats (section 9), où est affirmée la prédominance du quatrième climat et où, d'autre part, sont notées systématiquement les correspondances entre climats et planètes.

8. R. I, p. 169, 4-5 : « L'explication des modalités de ces choses est longue et [elle a été] rapportée dans l'*Almageste* ».

Premier passage : « 17.000 villes, gouvernées par environ 1000 rois »

Après avoir rappelé, dans la section consacrée au quart habité, que ce quart enferme 7 mers majeures, 15 lacs, environ 200 montagnes et environ 240 fleuves — chiffres qui s'accordent généralement avec ceux des autres géographes arabes⁹ —, les Frères précisent que :

dans ce quart, les sept climats contiennent 17.000 grandes villes, gouvernées par environ 1.000 rois, toutes situées dans ce seul quart de la surface de la terre, car pour les trois quarts restants il en va autrement. (R. I, p. 165, 2-4).

Faisant suite à des considérations de géographie physique, cette première intrusion d'une donnée à caractère géopolitique peut surprendre, d'autant que la valeur de 17.000 villes se révèle nettement plus élevée que celles données par les autres auteurs de géographie arabe. Ceux-ci oscillent le plus souvent autour de 4.530, un nombre qu'ils font d'ailleurs remonter aux indications de Ptolémée. Le chiffre de 17.000 est étrange et ne correspond en réalité aucunement à la somme des valeurs données par les Ikhwān pour chaque climat pris individuellement, ainsi que le notait déjà Ernest Honigmann¹⁰ : les Ikhwān donnent en effet respectivement les valeurs de 50, 50, 128, 212, 200, 70 et 22 « grandes villes » pour les climats classés de 1 à 7, ce qui fait un total de 732 villes. Plus loin dans le traité (section 10), les Frères citent une nouvelle fois le nombre de 17.000 villes, donnant alors un élément d'explication sur la façon dont il a été obtenu :

On raconte qu'un roi ancien (*malik min al-awwalīn*) commanda un jour de faire le compte des villes habitées du quart habité de la terre et qu'on trouva qu'il y avait 17.000 villes, sans compter les villages. (R. I, p. 180, 1-3).

Les Ikhwān n'indiquent nulle part d'où ils ont tiré cette histoire, mais il paraît évident qu'elle ne remonte pas à l'antiquité grecque, et encore moins à l'enseignement de Ptolémée.

Deuxième passage : la liste des « rois anciens »

Le deuxième passage nous ramène justement à la question des « rois anciens ». Alors même qu'ils viennent d'évoquer les sept climats selon la conception ptoléméenne, en précisant au passage les dimensions en longueur

9. Cf. A. MIQUEL, *La géographie humaine du monde musulman*, vol. 2, Paris-Den Haag, 1975, p. 16.

10. E. HONIGMANN, *Die Sieben Klimata und die Poleis Episemioi. Eine Untersuchung zur Geschichte der Geographie und Astrologie im Altertum und Mittelalter*, Heidelberg, 1929, p. 157-8.

et largeur des deux climats extrêmes, au Sud et au Nord de l'écoumène, les Frères inaugurent une nouvelle section (section 7) par cette phrase singulière :

Sache-le, frère clément et miséricordieux — que Dieu te conforte, toi ainsi que nous, d'un esprit venant de lui —, ces sept climats ne sont pas des divisions naturelles (*aqsām ṭabī'iyya*) ; ce sont des lignes imaginaires (*khuṭūṭ wahmiyya*) établies par les rois anciens (*al-mulūk al-awwalūn*) qui ont parcouru le quart habité de la terre afin de connaître les frontières des pays, des royaumes et des routes (*al-buldān wa-l-mamālik wa-l-masālik*), comme par exemple Afrīdūn le Nabatéen, Tubba' le Himyarite, Salomon fils de David l'Israélite — Sur eux deux la Paix ! —, Alexandre le Grec et Ardashīr fils de Bābak le Perse. (R. I, p. 166, 2-7).

Entre la détermination naturelle des climats telle que l'impose l'astronomie et celle, artificielle — et d'ailleurs explicitement revendiquée comme telle ici — qui se fonde sur l'œuvre d'anciens rois, la contradiction est patente. Comment les Ikhwān peuvent-ils nier le bien-fondé de ce qu'ils viennent pourtant d'affirmer et qui forme toute la charpente de leur propre géographie ? C'est que, à l'instar d'autres géographes arabes de l'époque et notamment de Mas'ūdī, les Frères sont tiraillés entre deux conceptions différentes de la répartition de l'écoumène. La première est héritière de la science grecque : c'est la théorie classique des climats sous la forme de bandes horizontales, classées de I à VII en partant de l'équateur et en remontant vers les pôles. La seconde divise également l'écoumène en sept zones ou régions, mais ces régions sont alors distribuées de manière à ce que six d'entre elles encerclent une septième, au centre de la représentation : c'est l'antique conception sassanide des *kēshvar-s* (« régions », *kishwār-s* en arabe), à laquelle l'*Avesta* et le *Bundahishn* font encore quelques échos et où l'Iran — ou plutôt l'Īrānshahr, désignant communément la région irano-irakienne autour de Babylone — fait figure d'omphalos au centre du monde habité¹¹.

11. Pour l'*Avesta*, voir S.H. NASR, « Cosmographie en l'Iran pré-slamique et islamique », in G. MAKDISI (ed.), *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb*, Leiden, 1965, p. 507-524, ici p. 513 : « En ce qui concerne le terre, l'*Avesta* divise la terre, qu'il considère comme ronde, en six régions ou *kishvars* qui forment une heptade avec la région centrale, toute la *terra firma* étant entourée par un vaste océan. Pour le *Bundahishn*, voir L.-I. RINGBOM, « The Seven Keshvars of the Earth », in *Sir J.J. Zarthosthi Madressa Centenary Volume*, Bombay, 1967, p. 9-16, ici p. 9 : « According to Iranian cosmography the earth is divided into seven regions. *Bundahishn* XI, 3 informs us that the name 'keshvar' is applied to them, and that they exist side by side, a large one in the middle and six smaller ones around it. (...) The keshvar in the middle is Xvaniratha, 'the radiating wheel', superior to all regions of the earth ». Sur l'ancienneté de cette conception, voir aussi : E. HERZFELD, *Zoroaster and his World*, Princeton, 1947, II, p. 680-685 ; M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism, vol. 1 : The Early Period*, Leiden, 1975, p. 134.

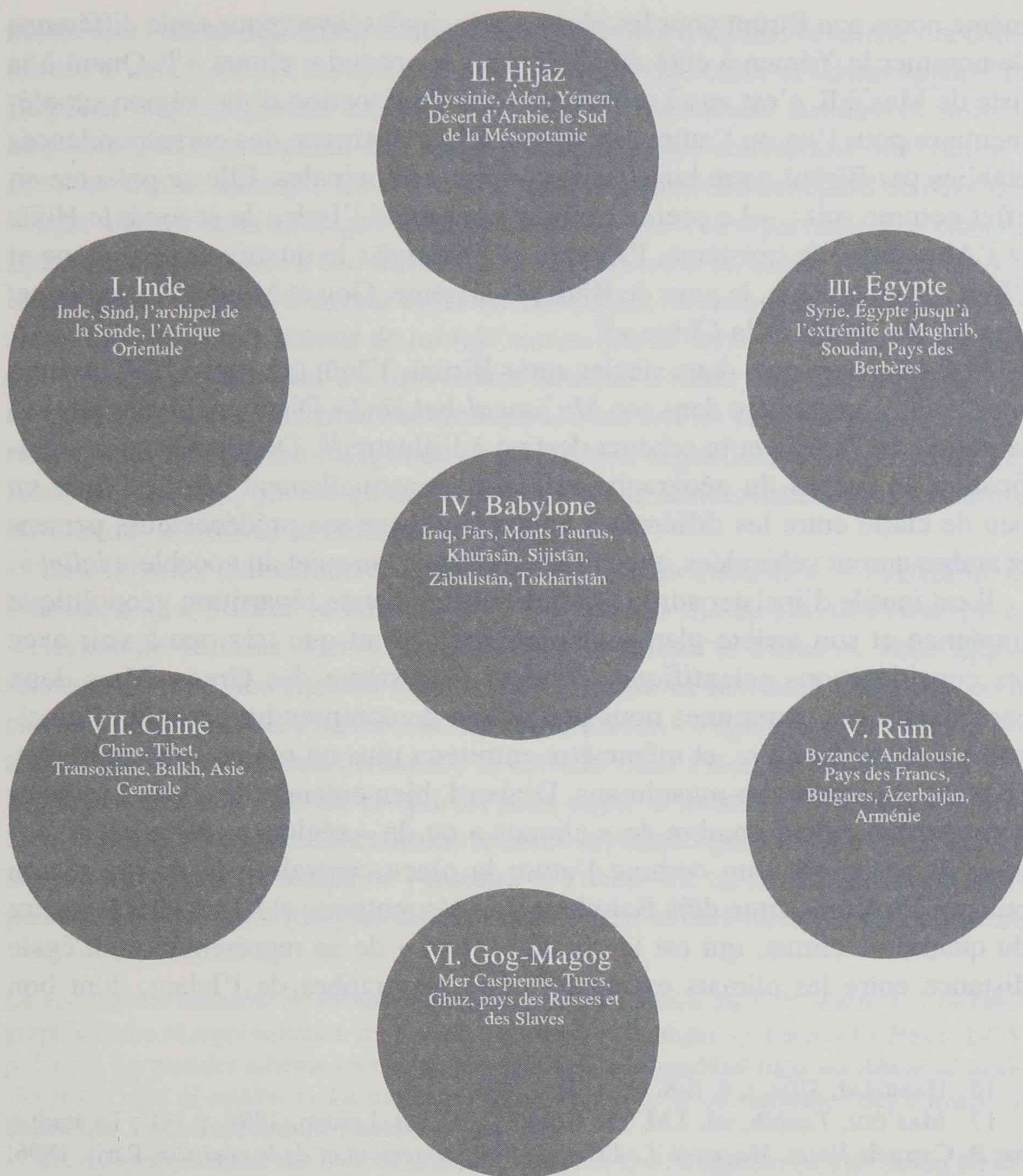
Quelques décennies après les Frères de la Pureté, Bīrūnī (m. en 1048) consacra à cette conception ancienne deux notices. L'une, fort brève, se trouve dans son *Tafhīm li-awā'il šinā'at al-tanjīm* (« Instruction sur les principes de l'astrologie »), où le savant se contente d'affirmer que les « Persans divisaient le monde en royaumes, selon sept régions (*kishwarāt*), et attribuaient cette division à Hermès »¹². L'autre, nettement plus détaillée, figure dans son *Taḥdīd nihhāyat al-amākin* (« Détermination des coordonnées des Positions »). L'auteur commence par y confirmer que la division du monde habitée en sept royaumes circulaires, avec six royaumes entourant par la tangente un royaume central, fut bien l'œuvre de grands rois anciens : « La raison de cette division est que les grands rois étaient originaires de l'Īranshahr, comprenant l'Iraq, le Fārs, le Jibāl et le Khurāsān. À l'aube de la création et avant que l'humanité ne se répande sur diverses régions, certains de ces grands rois subjuguèrent tous ces royaumes »¹³. Après avoir affirmé que l'appellation « keshvar » provenait du mot persan « keshettah » pour la ligne, Bīrūnī fournit aussi une précision qui, soit dit en passant, nous fait inmanquablement penser au texte des Ikhwān : « Cette division n'a rien à voir avec les conditions climatiques naturelles, ni avec des phénomènes astronomiques. Elle s'est fait en correspondance avec les royaumes qui diffèrent l'un de l'autre pour diverses raisons : les différentes caractéristiques des peuples et les diverses mœurs et coutumes »¹⁴. Le plus intéressant de ce passage reste toutefois le schéma qui l'accompagne dans la tradition manuscrite, et qui a pour vocation d'illustrer le positionnement des sept *kishwār*-s et des régions du monde qui sont censées y correspondre. Nous reproduisons ci-après le schéma en question, adapté de celui qui figure dans la traduction anglaise du *Taḥdīd* par Jamil Ali¹⁵.

12. BĪRŪNĪ, *Tafhīm*, d'après la traduction anglaise de R. Ramsay Wright, *Al-Bīrūnī, The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology*, London, 1934, p. 142. Voir aussi ; E.S. KENNEDY, *A Commentary upon Bīrūnī's "Kitāb Taḥdīd al-Amākin"* : *An 11th Century Treatise on Mathematical Geography*, Beyrouth, 1973, p. 73-74. Pour une représentation des *kishwār*-s tirée de ce traité, voir : A.T. KARAMUSTAFA, « Cosmographical Diagrams », in J.B. HARLEY – D. WOODWARD (ed.), *The History of Cartography. Volume Two. Book One : Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*, Chicago – London, 1992, p. 71-89 (ici p. 80).

13. BĪRŪNĪ, *Taḥdīd*, d'après la traduction anglaise de J. ALI, *Al-Bīrūnī, The Determination of the Coordinates of Positions for the Correction of Distances between Cities*, Beyrouth, 1967, p. 101. La traduction est basée sur l'édition du manuscrit Sultan Fātiḥ No. 3386 d'Istanbul, publiée au Caire en 1962 par P.G. Bulgakov, qu'il ne nous a malheureusement pas été possible de consulter.

14. *Ibid.*, p. 102.

15. J. ALI, *Al-Bīrūnī*, p. 102. Le schéma, traduit en français, est reproduit dans : NASR, « Cosmographie », p. 523.



En plus du positionnement par rapport aux points cardinaux (avec le Sud en haut et le Nord en bas, conformément à l'usage médiéval), Bīrūnī fait correspondre chaque kishwār avec une région principale, à laquelle s'adjoignent pour chaque sous-ensemble une série de régions secondaires.

En réalité, le schéma de Bīrūnī n'apparaît que comme la forme élaborée d'un schéma qu'on trouve déjà dès le 10^{ème} siècle dans la littérature arabe, notamment chez Ḥamdānī et Mas'ūdī. Le premier, dans son *Ṣifat jazīrat al-'arab* (« Description de la Péninsule Arabe »), donne une division des « climats » qui, à défaut de comprendre les régions secondaires, aligne exactement les

même noms que Bīrūnī pour les régions principales, avec pour seule différence de nommer le Yémen à côté du Ḥijāz pour le second « climat »¹⁶. Quant à la liste de Mas'ūdī, c'est aussi seulement dans l'adjonction d'une région supplémentaire pour l'un ou l'autre climat qu'elle se distingue des correspondances établies par Bīrūnī entre kishwār-s et régions principales. Elle se présente en effet comme suit : « Le premier climat comprend l'Inde ; le second, le Ḥijāz et l'Abyssinie ; le troisième, l'Égypte et l'Ifrikiyā ; le quatrième, Babylone et l'Iraq ; le cinquième, le pays de Rūm ; le sixième, Gog et Magog ; le septième, le pays de 'Āmūr et la Chine »¹⁷.

Notons encore que, deux siècles après Bīrūnī, Yāqūt (m. vers 1229) insérera sans grand changement dans son *Mu'jam al-buldān* (« Dictionnaire des pays ») la notice du *Tahdīd* et le schéma destiné à l'illustrer¹⁸. De manière très significative, le propos du géographe sera alors essentiellement celui de faire un peu de clarté entre les différentes conceptions que ses prédécesseurs persans et arabes auront véhiculées, avec force confusion, au sujet du vocable « *iqlīm* ».

Il est inutile d'insister sur le fait que cette ancienne répartition géopolitique iranienne et son arrière-plan mythologique¹⁹ n'ont que très peu à voir avec les considérations scientifiques fondant le système des Grecs. Mais deux caractéristiques communes nous permettent de comprendre pourquoi l'amalgame a pu se produire, et même être entretenu plus ou moins consciemment, chez les auteurs arabo-musulmans. D'abord, bien entendu, les deux systèmes comptent un même nombre de « climats » ou de « régions ». Ensuite, et surtout, ils réservent l'un comme l'autre la place centrale à la même région puisque Ptolémée situe déjà Babylone, la Mésopotamie et l'Iran vers le centre du quatrième climat, qui est le climat « pivot » de sa représentation, à égale distance entre les climats extrêmes²⁰. Les géographes de l'Islam, dont bon

16. ḤAMDĀNĪ, *Ṣifat*, I, 6, 6-8, ed. D.H. Müller.

17. MAS'ŪDĪ, *Tanbīh*, ed. J.M. De Goeje, BGA, VIII, Leiden, 1894, p. 31 ; ici traduit par B. Carra de Vaux, *Maçoudi. Le Livre de l'avertissement et de la révision*, Paris, 1896, p. 51. Nous substituons « 'Āmūr », attesté à côté de la Chine dans le passage sur les races primitives, à l'incohérent « Îles aromato-phores » proposé ici dans la traduction de Carra de Vaux.

18. Voir W. JWAIDEH, *The Introductory Chapters of Yāqūt's Mu'jam al-buldān*, Leiden, 1987, p. 40-42.

19. Sur les origines mythologiques du système des kēshvar-s, voir M. MOLÉ, « Le partage du monde dans la tradition iranienne », dans *Journal Asiatique*, 240, 1952, p. 455-463. Voir aussi : E. YARSHATER, « Iranian Common Beliefs and World-View », in E. YARSHATER (ed.), *The Cambridge History of Iran, vol. 1 : The Early Periods*, Leiden, 1975, p. 343-358 ; H. CORBIN, *Terre céleste et corps de résurrection, de l'Iran Mazdéen à l'Iran Shī'ite*, Paris, 1960, p. 40-48 (« La Terre aux Sept Keshvars »), avec un schéma des kishwārs mythiques, p. 41.

20. Pour une illustration des deux schémas — la « répartition traditionnelle » des sept climats grecs et la « répartition étoilée » des kēshvar-s iraniens, voir : A. MIQUEL,

nombre, à l'instar de Bīrūnī, étaient eux-mêmes des Iraniens, devaient s'accommoder d'autant mieux du système des kēshvar-s que celui-ci faisait apparaître Bagdad, la prestigieuse capitale de l'empire 'abbaside, comme le nouvel *omphalos*, en lieu et place de l'antique Babylone des souverains sassanides²¹. Prenant comme exemple les confusions très révélatrices à cet égard de Mas'ūdī — qui affirme sans ambages dans son *Tanbīh* que « la répartition des climats (*qismat al-aqālīm*) de l'écoumène au Nord s'effectue en cercle (*mudawwara*), le quatrième climat, à savoir celui de Babylone, se trouvant au centre et les six autres, en cercle autour de lui (*dā'iratan ḥawla-hu*) »²² —, André Miquel fait justement remarquer : « En voulant ramener à toute force des alignements de parallèles à une distribution circulaire, Mas'ūdī ne fait que pousser à son terme, sous une forme marginale et obstinée, l'orgueilleuse exigence de cet Islam qui se veut, par où qu'on le prenne, sur la carte comme dans l'histoire du monde, le nouvel et définitif *omphalos* »²³.

Les Ikhwān mentionnent cinq noms de « rois anciens » : « Afrīdūn le Nabatéen », « Tubba' le Ḥimyarite », « Salomon fils de David l'Israélite », « Alexandre le Grec » et « Ardashīr fils de Bābak le Perse ». Tous apparaissent comme des figures d'un temps lointain et révolu. L'histoire, pour chacun d'eux, se trouve mêlée à la légende. Afrīdūn — également lu Farīdūn — n'était pas nabatéen mais iranien ; il est cité dans l'*Avesta* comme l'un des premiers rois de l'Iran et, ce qui est plus digne d'intérêt ici, la tradition iranienne le présente justement comme le héros mythique qui partagea la terre entre ses fils aux premiers temps de l'histoire²⁴. Tubba' est un nom dynastique désignant les souverains ḥimyarites qui contrôlèrent le sud-ouest de la Péninsule

La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^{ème} siècle, t. 1 (« Géographie arabe et représentation du monde : la terre et l'étranger »), Paris – La Haye, 1975, p. 58-59. Le premier schéma est tiré du témoignage de Muqaddasī dans ses *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm* (« La meilleure répartition pour la connaissance des climats »), tandis que l'autre est tiré du *Tanbīh* de Mas'ūdī.

21. Essentiellement sur base de *Bundahishn* v, 8, L.-I. Ringbom (« The Seven Keshvars », p. 10-12) affirme que le système iranien est, lui aussi, basé sur les mesures de longueur du jour aux deux solstices et note que ce système prend tout son sens pour un observateur situé au centre du schéma, et plus précisément sur le parallèle 36°7' Nord. Même si l'auteur n'explique malheureusement pas comment cette valeur a été obtenue — il dit (p. 12, n. 1) la tenir des calculs réalisés par un collègue astronome —, il est tout de même intéressant de rapprocher ce résultat du fait que le parallèle 36° Nord, passant par le centre de la Méditerranée depuis les Colonnes d'Hercule et se prolongeant, à l'Est, par la chaîne de l'Himalaya, fut effectivement retenu comme parallèle fondamental dans la plupart des représentations grecques depuis Dicéarque (fin 4^{ème} s. avant J.-C.) et, surtout, Eratosthène (3^{ème} s. avant J.-C.).

22. MAS'ŪDĪ, *Tanbīh*, p. 31 ; traduction B. Carra de Vaux, p. 51.

23. MIQUEL, *La géographie humaine*, t. 2, p. 57 et 60.

24. Voir MOLÉ, « Le partage du monde », p. 456-457, où sont citées diverses sources iraniennes. L'histoire du partage du monde entre les fils de Farīdūn est d'ailleurs rapportée

arabique entre le 3^{ème} et le 6^{ème} siècle après J.-C. Ardashīr est également un nom dynastique, déjà courant chez les Perses mais désignant plus particulièrement, chez les auteurs musulmans de l'époque classique, les derniers souverains de la dynastie sassanide. Salomon et Alexandre sont trop célèbres pour être explicités ici de quelque façon, mais il est clair qu'ils sont aussi, d'entre les cinq personnages cités ici, ceux qui ont généré le plus grand nombre de légendes.

Dans le *Tanbīh*, Mas'ūdī rapporte l'opinion — qu'il affirme tenir de ceux qui ont étudié l'histoire des peuples anciens — selon laquelle, aux origines de l'histoire, le monde se divisait en sept nations distinctes l'une de l'autre par les traits physiques, les coutumes et la langue²⁵. Ces sept nations ou races premières sont, dans l'ordre du récit : 1° les Perses ; 2° les Chaldéens ou Syriens (Assyriens, Araméens, Nabatéens, Thamoudéens) ; 3° les Grecs, les Romains, les Slaves, les Francs et les nations voisines ; 4° les peuples de Libye (Égypte, Maghrib) ; 5° les différentes branches des Turcs ; 6° les peuples de l'Inde et du Sind et environs ; 7° les peuples de Chine et environs. Après avoir détaillé les régions que chaque nation occupait et, dans certains cas, nommé la langue que chaque nation (ou plutôt groupe de nations) parlait, Mas'ūdī rapporte que leurs habitants adoraient des idoles spécifiques et qu'ils vouaient un culte particulier aux planètes et aux astres doués d'influence sur le monde terrestre. Mas'ūdī fait également état des sept assemblées célèbres que tinrent, à diverses époques de ce lointain passé, les sept sages issus de ces sept races.

Un siècle plus tard, le tolédan Ṣā'id al-Andalusī (m. en 1070) reprendra dans ses *Ṭabaqāt al-umam* (« Classement des Nations ») l'histoire des sept nations premières. Laissant tomber certains éléments, comme par exemple la mention des sept assemblées, et modifiant ci et là très légèrement le texte — par exemple, les Égyptiens sont désormais remplacés par les Coptes — Ṣā'id tiendra tout de même à se montrer plus explicite que son modèle sur deux points, en affirmant, d'une part, que la première nation citée, celle des Perses, occupait « le centre du monde habité (*fī wasaṭ al-ma'mūr*) »²⁶ et, d'autre part, en précisant que les gens de ces sept nations, formant l'ensemble de l'humanité d'alors, « étaient tous Ṣabéens et adorateurs d'idoles représentant les substances célestes (*wa-kānū jamī'an ṣābi'atan ya'budūn al-aṣnām tamthīlan bi-l-jawāhir al-'uluwiyya*) »²⁷. Comme nous le verrons plus loin, il

par Bīrūnī, dans son *Tafhīm* (cf. Ramsay WRIGHT, *Al-Bīrūnī, The Book of Instruction*, p. 141).

25. MAS'ŪDĪ, *Tanbīh*, p. 77-85.

26. ṢĀ'ID, *Ṭabaqāt*, p. 5, ed. L. Cheikho, 1912 (réimpression anastatique, Frankfurt am Main, 1999).

27. *Ibid.* p. 7.

y a vraisemblablement lieu de rapprocher les « rois anciens, inventeurs des climats » dont parlent les Ikhwān et la théorie des nations premières centrées autour de la région Iran-Iraq telle que la rapporte Mas'ūdī. Établir des correspondances précises entre les cinq rois nommés par les Frères et les sept régions formées par ce découpage d'origine iranienne n'est toutefois possible que dans quelques cas seulement.

Troisième passage : Prédominance du quatrième climat / Correspondance entre climats et planètes

La description systématique des climats, morceau de résistance de l'épître, ne se signale pas par une grande originalité. Pour les mesures des limites inférieures, centrales et supérieures de chaque climat, les indications des Ikhwān sont comparables avec celles des autres savants de l'époque ; elles coïncident même presque parfaitement avec celles que donne Farghānī dans ses *Éléments d'astronomie*²⁸. Pour la mention des régions constituant chacun des climats, le discours des Frères se situe également dans la norme. Comme nombre de leurs contemporains, les Ikhwān soulignent l'excellence du quatrième climat, celui de Bagdad, du centre de l'Iraq mais aussi du Fārs. Alors que rien de ce genre n'existe pour les six autres climats, la description du quatrième est ponctuée, chez eux, par une véritable *laudatio* :

Ce climat est celui des prophètes et des sages (*wa-hādha al-iqlīm huwa iqlīm al-anbiyā' wa-l-ḥukamā'*), parce qu'il est au centre des climats — trois d'entre eux étant au sud et trois au nord — et c'est aussi la portion qui reçoit le plus de lumière du Soleil. Les gens de ce climat sont les plus équilibrés pour ce qui est des dispositions naturelles et des traits de caractère. (R. I, p. 175, l. 16-18)

L'exaltation du quatrième climat — celui de Bagdad comme de l'antique Babylone — est, nous venons de le rappeler, un véritable *topos* de la littérature géographique arabe. Les Ikhwān n'innovent donc pas ici, sauf quand ils spécifient que ce climat est celui des prophètes et des sages. Dans l'optique générale des Frères de la Pureté, la précision est toutefois loin d'être anodine. Elle renvoie sans équivoque aux deux grandes voies d'accès — la prophétique et la philosophique — vers la compréhension de la réalité des choses telles que postulées par les Ikhwān et consacrées par eux dans leur classification des sciences. Dans une étude spécifiquement centrée sur le quatrième

28. HONIGMANN, *Die Sieben Klimata*, p. 163, donne une liste comparative des mesures selon Farghānī, Battānī, Bīrūnī, Shīrāzī et Jaghmīnī. Honigmann ne mentionne pas les valeurs données par les Ikhwān, à savoir, du nord au sud : 50°30', 48°40', 47°15', 45°24', 43°30', 41°20', 39°, 36°24', 33°30', 30°42', 27°30', 24°06', 20°30', 16°40', 12°45'. Sur ces 15 valeurs, 12 sont communes avec celles de Farghānī.

climat de la géographie ikhwānienne, Carmela Baffioni a même pu défendre l'hypothèse selon laquelle les précisions données par les Frères (et, accessoirement, par al-Muqaddasī dans son *Aḥsan al-taqāsīm*) devraient être mises en relation avec la progression du mouvement ismā'īlien du 9^{ème} au 11^{ème} siècle : « Come si vede, sia gli Ikhwān al-Ṣafā' che al-Muqaddasī danno largo spazio (e forse non casualmente) ai luoghi in cui il movimento ismā'īlita ebbe maggiore fioritura : in progressione cronologica, il Fārs, Rayy, Nīsābūr, Marw (al-Rūdh), il Khurāsān, la Transoxiana, il Jibal e il Sind alla fine del IX secolo, Salamiyya fra il IX e il X, il Sijistān, il Kirmān, Baghdād nel X, ancora Baghdād, Balkh e l'Oxus superiore, l'India infine, nell'XI secolo. E alla ismā'īliyya (...) è pure legato il punto principale del confronto, e cioè l'enfasi con cui gli Ikhwān trattano il quarto clima »²⁹.

Très typiques du penchant ikhwānien pour les analogies en tous genres sont les deux réseaux d'associations que les Ikhwān établissent dans ce passage entre, d'une part, climats et couleurs de peau et, d'autre part, climats et planètes. Pour la première série, qui ne nous retiendra pas ici, cela va du noir (Climat I) au rouge (climat VII) en passant par le brun/blanc tempéré des habitants du quatrième climat. Pour les planètes, la série s'établit comme suit : I = Saturne ; II = Jupiter ; III = Mars ; IV = Soleil ; V = Vénus ; VI = Mercure ; VII = Lune. Honigmann faisait déjà remarquer que la même liste de correspondances entre planètes et climats se trouve chez Abū Ma'shar et chez Qumī³⁰. Dans son *Kitāb al-milal wa-l-duwal* (« Livre des Religions et des Dynasties », également connu sous le titre « Livre des Grandes Conjonctions »), Abū Ma'shar (m. en 886) propose divers systèmes de correspondance dont la concurrence ne s'explique que par la diversité d'origine des traditions rapportées³¹. Le plus cohérent d'entre ces systèmes, du point de vue géographique s'entend, est celui qui figure dans un texte « Sur les villes, et leurs climats, les signes et les planètes » qui fut ajouté à la tradition manuscrite du *Kitāb al-milal wa-l-duwal* et dont la publication a été donnée en appendice des éditions arabe et latine de l'œuvre d'Abū Ma'shar³². Les

29. C. BAFFIONI, « Il 'quarto clima' nell'*Epistola sulla Geographia* degli Ikhwān al-Ṣafā' », dans F. BENCARDINO (ed.), *Oriente Occidente. Scritti in memoria di Vittorina Langella*, Napoli, 1993, p. 54-55.

30. HONIGMANN, *Die Sieben Klimata*, p. 141-142. La liste se retrouve aussi chez Mas'ūdī (*Tanbīh*, ed. M.J. De Goeje (BGA, 8), p. 33-34), qui précise pour sa part que les planètes se trouvent ainsi positionnées dans l'ordre décroissant des distances à la terre. C'est l'ordre classiquement nommé « chaldéen », qui place le Soleil, tel un roi, au centre du système.

31. Cf. K. YAMAMOTO – CH. BURNETT (ed.), *Abū Ma'shar on Historical Astrology. The Book of Religions and Dynasties (On the Great Conjunctions)*, 2 volumes, Leiden – Boston – Köln : 2000 ; ici vol. I, p. 605-606. Voir en particulier le tableau de la p. 606.

32. *Ibid.*, vol. I (The Arabic Original : ABŪ MA'SHAR, *Kitāb al-milal wa-l-duwal (The Book of Religions and Dynasties)*, Appendix I, p. 514-519 (texte arabe et traduction

correspondances données dans cet appendice sont les suivantes : I (Inde) = Saturne ; II (Hijāz et Éthiopie) = Jupiter ; III (Égypte) = Mars ; IV (Babylone et Iraq) = Soleil ; V (Rūm [Byzance]) = Vénus ; VI (Gog et Magog) = Mercure ; VII (Fārs et Chine) = Lune.

* * *

Considérons à présent les associations entre planètes et climats que les Frères de la Pureté établissent dans leur traité de géographie. Le tableau ci-dessous reprend les principales régions (énumérées selon l'ordre du texte, c'est-à-dire de l'Est vers l'Ouest) du système ikhwānien :

Climat I (planète : Saturne — couleur de peau : noir) :

Mer de Chine — Sud Chine — Centre Inde — Golfe Persique — Yémen — Abyssinie — Nil — Nubie — Mauritanie — Océan.

Climat II (planète : Jupiter — couleur de peau : noir/brun) :

Centre Chine — Nord Inde — Golfe Persique — Centre Arabie — Nil — Régions berbères — Mauritanie — Océan.

Climat III (planète : Mars — couleur de peau : brun) :

Nord Chine — Kabūl — Kirmān — Fārs — Sud Iraq — Nord Arabie — Syrie — Égypte — Qayrawān — Tanger — Océan.

Climat IV (planète : Soleil — couleur de peau : brun/blanc) :

Nord Chine — Balkh — Fārs — Centre Iraq — Syrie — Sud Méditerranée — Chypre — Sicile — Côte Afrique — Océan.

Climat V (planète : Vénus — couleur de peau : blanc) :

Gog et Magog — Farghāna — Khurāsān — Perse — Nord Iraq — Anatolie — Constantinople — Nord Méditerranée — Rome — Sud de *Haikal al-Zuhra* — Pyrénées — Andalus — Océan.

Climat VI (planète : Mercure — couleur de peau : blanc/rosé) :

Gog et Magog — Sogdiane — Khwārizm — Daylam — Caspienne — Arménie — Macédoine — Centre Europe — Baltique — Nord de *Haikal al-Zuhra* — Océan.

Climat VII (planète : Lune — couleur de peau : rouge) :

Gog et Magog — Sijistān — Nord Caspienne — Caucase — Baltique — Océan.

anglaise) et vol. II (The Latin Versions : ALBUMASAR, *De Magnis Coniunctionibus (On the Great Conjunctions)*, Appendix I, p. 141-147 (texte latin et traduction anglaise).

Même s'il s'étend à l'ensemble des régions constituant chacun des climats, on voit que le système ikhwānien s'accorde fondamentalement avec celui du traité transmis en appendice du *Kitāb al-milal wa-l-duwal* d'Abū Ma'shar. Les deux témoignages se rejoignent parfaitement sur la correspondance entre climats (rangés du Sud au Nord à partir de l'équateur) et planètes (rangées dans l'ordre décroissant de distance par rapport à la Terre). En outre, une correspondance excellente, ou du moins très acceptable, peut être trouvée pour les régions occupant chacun des six premiers climats : « Centre de l'Inde » en I ; « Centre de l'Arabie » en II ; « Égypte » en III ; « Centre de l'Iraq » en IV ; « Constantinople et Rome » en V ; « Gog et Magog » en VI. Le seul climat pour lequel les deux listes ne coïncident manifestement pas est le septième. Aucune région du septième climat ikhwānien ne peut s'identifier ni au « Fārs » ni à la « Chine » du traité « Sur les villes... ». Bien au contraire, les Frères situent la Chine entre les climats I et IV et le Fārs entre les climats III et IV. Nous reviendrons plus loin sur cette singulière exception.

Dans son *Kitāb al-Bārī'* (le « Livre du Créateur »), Abū Ma'shar attribue expressément ce système de correspondances aux Persans et aux Indiens, tandis qu'il attribue aux Grecs (*Rūm*) un autre réseau de correspondances entre planètes et climats³³. Notons donc une fois encore la présence d'un élément iranien — ou présumé tel — dans une géographie par ailleurs largement tributaire de la science grecque.

* * *

Notre étude nous a conduit jusqu'ici à relever dans la quatrième des *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* les vestiges d'une conception ancienne, qui a survécu chez les Frères comme chez d'autres auteurs arabes à l'incorporation massive de la géographie grecque et de son cadre ptoléméen en terre d'Islam. Le croisement des passages relevés avec d'autres témoignages de la littérature arabe médiévale — principalement Mas'ūdī, pour l'amalgame entre climats grecs et kēshvar-s ainsi que pour la théorie des sept races primitives de l'humanité, et Abū Ma'shar, pour le réseau d'associations entre climats et planètes — nous a permis de pointer sans hésitation en direction de l'Iran sassanide comme lieu d'origine de ces survivances. En l'absence de témoignage probant issu de la littérature iranienne elle-même, c'est en examinant ces sources arabes et en comparant les éléments qui y ont été conservés qu'on peut espérer mieux comprendre la façon dont ce savoir s'est transmis. La suite de

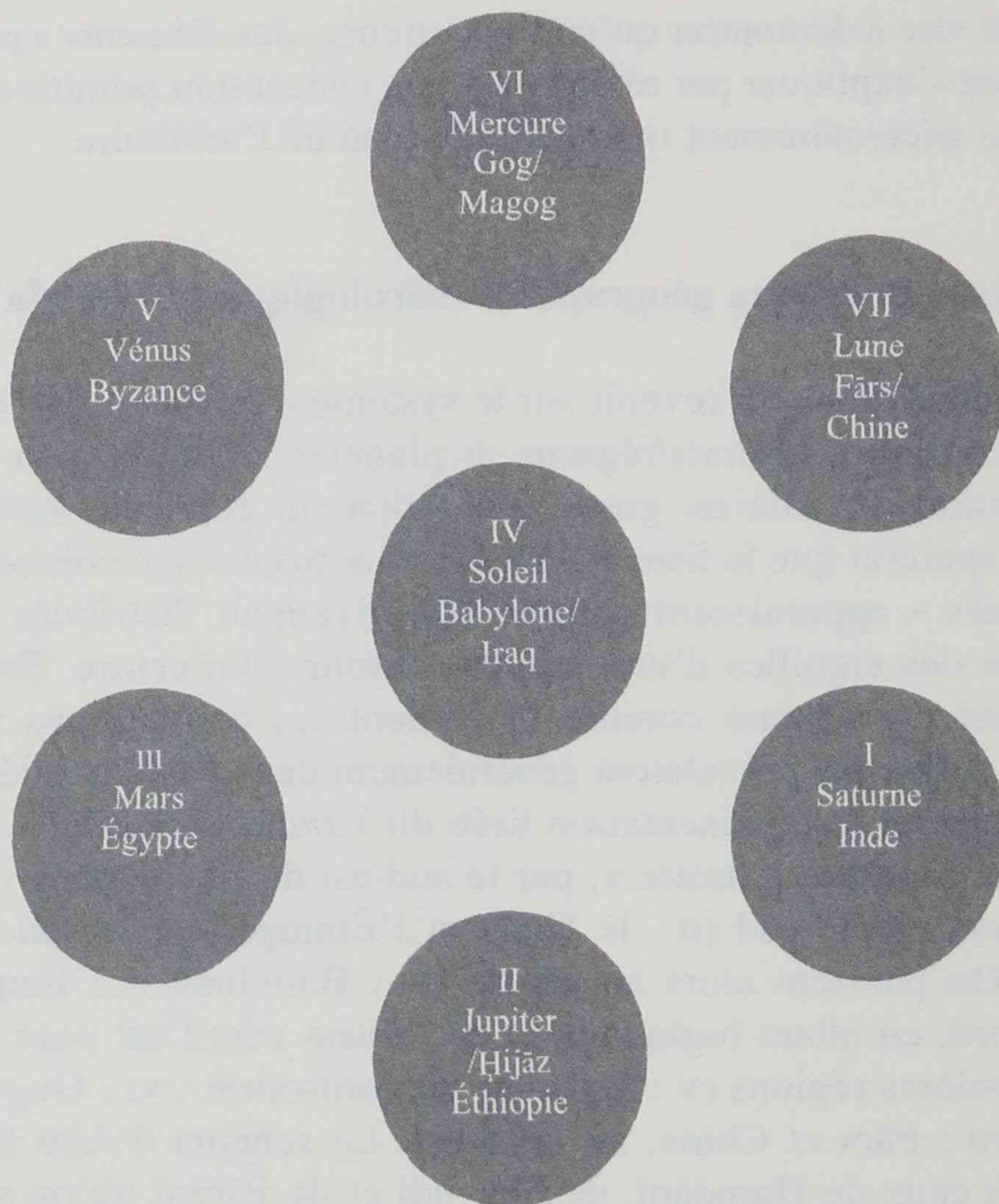
33. ABŪ MA'SHAR, *Bārī'*, VIII, 35-36 ; voir K. Yamamoto – Ch. Burnett (ed.), *id.*, vol. I, p. 513.

notre exposé vise à démontrer qu'en l'occurrence, des éléments a priori divergents peuvent s'expliquer par référence à une conception primitive commune qui n'est pas nécessairement marquée du sceau de l'arbitraire.

La cohérence du schéma géographico-astrologique d'Abū Ma'shar

Commençons donc par revenir sur le système « persan » (ou « indien ») de corrélation entre climats/régions et planètes. Calquée non pas sur le cadre structurel des climats grecs, mais bien sur celui des kēshvar-s iraniens, on s'aperçoit que la liste d'Abū Ma'shar trouve une cohérence réelle. Les « climats » apparaissent comme effectivement distribués en cercle, dans le sens des aiguilles d'une montre, autour d'un centre. En situant le nord au haut du schéma comme le veulent les conventions modernes, inverses de celles qui prévalaient généralement dans l'Islam médiéval — et qui conditionnent la représentation tirée du *Tahdīd* de Bīrūnī —, on commence donc, « en bas à droite », par le sud-est de l'écoumène (I : l'Inde), puis on passe par le sud (II : le Hījāz et l'Éthiopie) et le sud-ouest (III : l'Égypte). On parvient alors au centre (IV : Babylone et l'Iraq). Puis on passe au nord, en allant logiquement de l'ouest vers l'est pour rencontrer les trois dernières régions (V : Byzance au nord-ouest ; VI : Gog et Magog, au nord ; VII : Fārs et Chine, au nord-est. Le schéma d'Abū Ma'shar, si semblable à ceux de Ḥamdānī, de Mas'ūdī et de Bīrūnī qu'on serait tenté de dire qu'il en fut l'inspiration lointaine, s'analyse sans difficulté. Considérées depuis le centre de la représentation (ici, Babylone et l'Iraq), les autres lieux figurent six directions de l'espace bien définies. Lorsque deux régions sont nommées pour un même « climat », on infère qu'alignées sur un même axe elles marquent respectivement l'horizon proche et l'horizon lointain. Quant aux planètes, le même schéma sous-jacent révèle une répartition harmonieuse et cohérente autour du centre : au sud, les trois planètes supérieures ; au nord, les trois planètes inférieures ; au centre, le Soleil. Une fois de plus, on constate qu'un schéma de géographie astrologique a priori sans cohérence peut trouver une explication rationnelle et, au fond, relativement simple³⁴.

34. Le même constat nous était apparu à propos de divers schémas antiques que nous avons autrefois l'opportunité d'étudier et de confronter. Nous nous permettons de renvoyer le lecteur intéressé aux divers articles que nous avons publiés sur la question, à savoir : G. DE CALLATAÏ, « Oikoumenè hupouranios : Réflexions sur l'origine et le sens de la géographie astrologique », in *Geographia Antiqua. Rivista di geografia storica del mondo antico e di storia della geografia*, VIII-IX, 1999/2000, p. 25-69 ; « La géographie



Les deux « climats » sous lesquels deux régions sont reprises méritent une attention particulière. On imaginerait volontiers que le système primitif se résumait à une seule région par « climat » et que, probablement, les deux régions proches du Hijāz et du Fārs furent incorporées après coup, quand l'Iraq supplanta l'Iran au centre de la représentation. Les géographes de l'Islam ne pouvaient manquer de mentionner le Hijāz, berceau de leur civilisation, et de le situer, comme il se doit, au sud par rapport au nouveau

zodiacale de Manilius (*Astr.*, 4, 744-817), avec une note sur l'*Énéide* virgilienne », in *Latomus. Revue d'études latines*, LX, 2001, p. 35-66 ; « Géographies astrologiques et roses des vents », in L. Deitz (ed.), *Tempus edax rerum : le bicentenaire de la Bibliothèque Nationale du Luxembourg (1798-1998)*, Bibliothèque Nationale du Luxembourg, 2001, p. 131-142 ; « Die astrologische Geographie in der Antike », in J. HAHN (ed.), *Religiöse Landschaften, Veröffentlichungen des Arbeitskreis zur Erforschung der Religions — und Kulturgeschichte des Antiken Vorderen Orients (AZERKAVO) und des SFB 493.4 (= Alter Orient und Altes Testament, hrsg. M. Dietrich und O. Loretz, 301)*, Münster, 2002, p. 85-104.

centre de la représentation. Décemment, ils ne pouvaient pas non plus passer sous silence le Fārs, l'ancien centre de la représentation. Mais comme, précisément, l'Iraq avait désormais pris la place du Fārs, ils n'avaient d'autre choix que de reléguer celui-ci vers la périphérie et ce, dans la direction la plus appropriée par rapport au nouvel omphalos du monde, à savoir sur l'axe conduisant à la Chine.

Mise en perspective du récit des sept races primitives avec le système des kishwars

Tout en conservant à l'esprit le schéma originel des kēshvar-s, centré autour de l'Īrānshar, venons-en à présent aux sept races primitives de l'humanité évoquées par Mas'ūdī et Ṣā'id. Le premier constat à s'offrir au regard est, en plus de la division en sept elle-même, celui d'une parenté manifeste entre, d'un côté, les noms des principaux peuples (ou groupes de peuples) nommés par les deux auteurs et, de l'autre, la liste des sept régions ayant vraisemblablement formé la « répartition étoilée » du système iranien originel.

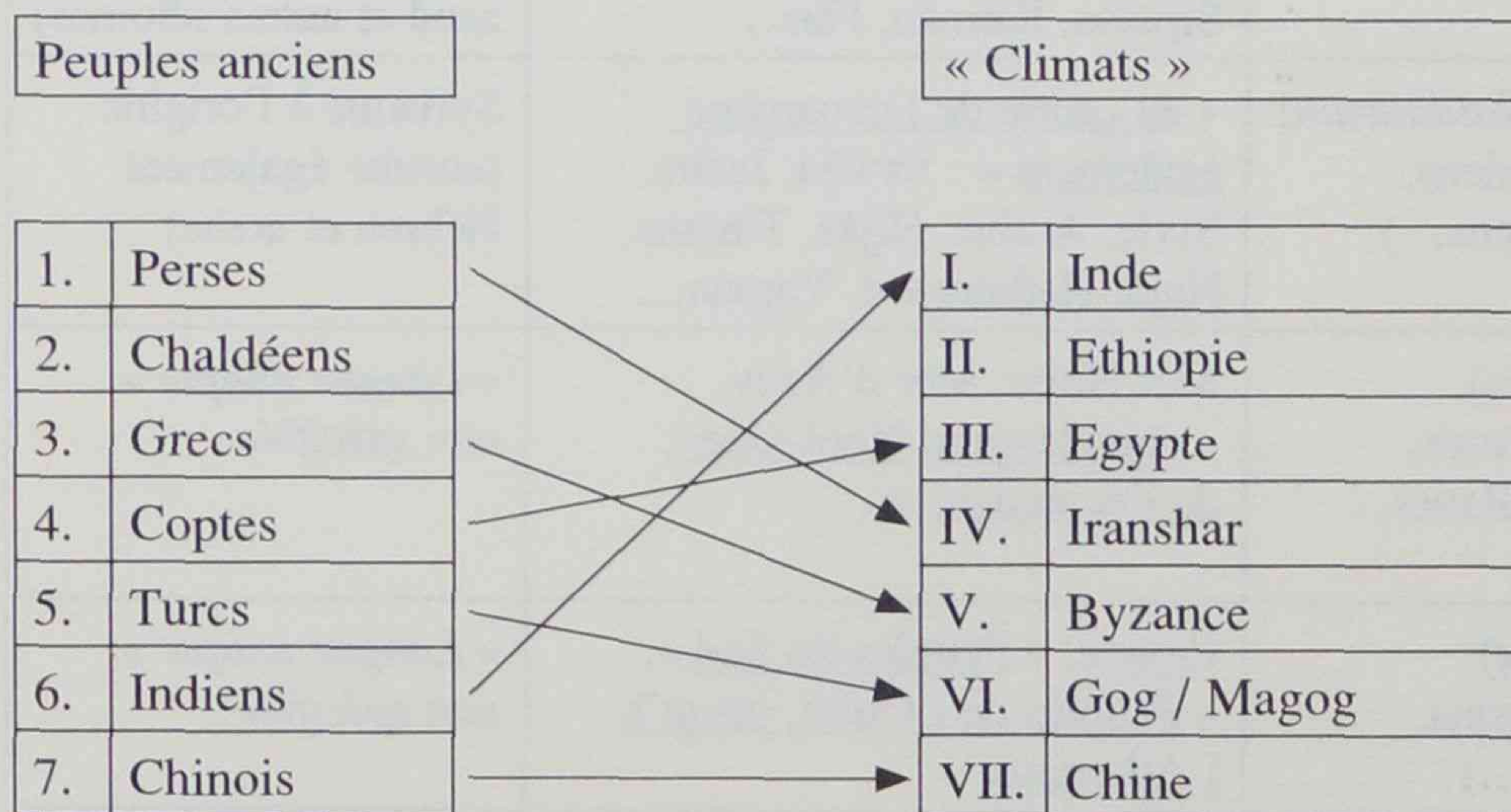
Reprenons d'abord, sous la forme d'un tableau synoptique, la liste des peuples de Ṣā'id — plus systématique et relativement plus complète que celle de Mas'ūdī — en notant pour chaque peuple (ou groupe de peuples principaux), les indications pertinentes relatives au territoire occupé, ainsi que, lorsque celle-ci est expressément mentionnée, la « langue unique » censée correspondre à chaque groupe :

Peuple (ou groupe de peuples)	Territoire	Langue
Perses (<i>al-Furs</i>)	« <u>au centre de l'écoumène</u> » : Zagros, Ṭabaristān, Khurāsān, Sijistān, Kirmān, Fārs...	Persan à l'origine (ensuite pehlevi, zend et autres idiomes)
« Chaldéens » (<i>al-Kaldāniyūn</i>) (= Syriens, Babyloniens, Arméniens, Nabatéens...)	« <u>au centre de l'écoumène également</u> » : Sawād, Jazīra, Syrie, Arabie, Ḥijāz, Tihāma, Najd, Ḥaḍramawt, Yaman...	Syriaque à l'origine (ensuite également Hébreu et arabe)
Greco (<i>al-Yūnāniyūn</i>), Romains (<i>Rūm</i>), Francs, Galiciens, Burjān, Slaves, Russes...	Mer Noire, Mer d'Azov, « <u>dans le quart Nord-Ouest de l'écoumène</u> » :	« Langue unique » non spécifiée
« Coptes » (<i>al-Qubṭ</i>) (= Égyptiens, Abyssins, Nubiens, Berbères...)	Égypte, « <u>Peuples du Sud</u> », « <u>Peuples de l'Ouest, jusqu'à l'Atlantique</u> »	« Langue unique » non spécifiée

Tribus de Turcs (<i>ajnās al-Turk</i>)	<i>Non spécifié</i>	« Langue unique » <i>non spécifiée</i>
Peuples du Hind et du Sind (<i>al-Hind wa-l-Sind</i>)	Inde, Sind et environs	« Langue unique » <i>non spécifiée</i>
Peuples du Šīn (<i>al-Šīn</i>)	Chine, ʿAmūr et environs	« Langue unique » <i>non spécifiée</i>

Ce tableau est éclairant sur plus d'un point. Il permet d'abord de mieux cerner « sur le terrain » la réalité d'un découpage de l'écoumène en sept entités cohérentes — une cohérence dont cherche sans nul doute à rendre compte la référence aux « langues », qui doivent avoir été, elles aussi, au nombre de sept à l'origine. Aux mentions explicites du persan et du syriaque, il paraît raisonnable de supposer que les cinq autres langues du schéma original étaient respectivement : le grec, le copte, le turc, l'indien et le chinois. Également remarquables sont les références (soulignées dans le tableau) que le texte fait explicitement à certains positionnements de toponymes relativement à la carte de l'écoumène. Comment expliquer la présence de ces indications dans ce qui apparaît comme une simple énumération de peuples anciens, sauf à considérer ces indications comme autant de reliquats d'une ancienne projection géographique ? Quant à cette double référence inattendue au « centre de l'écoumène », une première fois à propos de la Perse, et puis une deuxième fois au sujet de l'entité « Iraq / Arabie », comment l'interpréter si ce n'est par référence à cette même projection et à la substitution y opérée en son centre par les auteurs de l'Islam ?

Rapprochons donc maintenant, sous la forme d'un tableau synthétique, l'ensemble des données de base et vérifions s'il est possible d'établir les correspondances :



Même si les régions se présentent dans un ordre différent, on trouve six correspondances évidentes entre les deux parties du tableau. En réalité, la seule association qui réclame quelque explication est celle qui unit les « Chaldéens » de la liste des peuples anciens et l'« Éthiopie » de la liste des climats. Le rapport entre les deux peuples n'est pas immédiatement perceptible, mais les témoignages cités plus haut d'Abū Ma'shar, de Mas'ūdī et de Ḥamdānī nous permettent sans doute d'établir le chaînon manquant : en compagnie de l'Éthiopie (pour Abū Ma'shar), de l'Abyssinie (pour Mas'ūdī) ou du Yémen (pour Ḥamdānī) figure chez chacun d'eux le Ḥijāz, que Ṣā'id range effectivement au nombre des régions dominées par les Chaldéens.

* * *

De tout ceci, on doit conclure qu'une correspondance de fond rigoureuse existe entre, d'une part, le récit des races primitives exposé par Mas'ūdī et Ṣā'id et, d'autre part, la conception iranienne des kishwār-s telle que l'ont rapportée Bīrūnī, Ḥamdānī et le même Mas'ūdī. Il s'agit d'un même découpage, avec les mêmes éléments constitutifs. Seul l'ordre de la séquence est différent. Il n'aura pas été possible, dans le cadre de la présente étude, de mener les recherches nécessaires pour déterminer plus précisément quand et comment se sont opérées la dislocation et la dispersion de ces traditions d'origine commune. Que Mas'ūdī ne soit plus capable de faire le lien entre l'une et l'autre, alors qu'il les traite à seulement quelques pages d'intervalle de son *Livre de l'Avertissement*, voilà qui, tout comme la référence aux « Rois Anciens » dans la quatrième épître des Frères de la Pureté, en dit long sur les déformations subies en Islam par les divers éléments de l'ancienne géographie sassanide.

L'histoire de la géographie en France est une histoire de la pensée. Elle est une histoire de la recherche, de la découverte, de la connaissance. Elle est une histoire de la curiosité, de la soif de savoir, de la volonté de comprendre. Elle est une histoire de la collaboration, de la solidarité, de la fraternité. Elle est une histoire de la gloire, de la renommée, de la célébrité. Elle est une histoire de la passion, de l'engagement, de la conviction. Elle est une histoire de la vie, de la mort, de l'éternité. Elle est une histoire de l'homme, de son être, de son agir, de son penser. Elle est une histoire de la France, de son territoire, de son peuple, de son destin. Elle est une histoire de la géographie, de son objet, de son méthode, de son langage. Elle est une histoire de la géographie, de son passé, de son présent, de son avenir. Elle est une histoire de la géographie, de son universalité, de son humanité, de son éternité.

Conclusion

La géographie est une science humaine. Elle est une science de l'homme, de son être, de son agir, de son penser. Elle est une science de la vie, de la mort, de l'éternité. Elle est une science de la France, de son territoire, de son peuple, de son destin. Elle est une science de la géographie, de son objet, de son méthode, de son langage. Elle est une science de la géographie, de son passé, de son présent, de son avenir. Elle est une science de la géographie, de son universalité, de son humanité, de son éternité.

HOW TO DEAL WITH CONTRADICTORY CHAPTERS IN SĪBWAYH'S *KITĀB*?

Compound numerals from "eleven" to "nineteen"
(chapters 314, 336 and 412 of the *Kitāb*)

by

Jean N. DRUEL

Ideo, Cairo

Introduction*

My article is quite far from Emilio's personal and academic centres of interest. However, I learned from him that one should not judge from one's first impression, and this is what this article is about: entering the inner logic of the *Kitāb* instead of imposing one's logic to it.

Reading the *Kitāb* of Sībawayh (d. ca 180/796) is not an easy task for many centuries have passed since it was first taught and its logic is not always obvious at first glance. And if one believes later historiographers, many later grammarians already described it as a book of an insurmountable difficulty, just like al-Mubarrad (d. 285/898) who refused to teach it because it was as impossible a task as crossing the sea on the back of a horse¹.

I would like in this paper to focus on one particular issue, on which Sībawayh seems to hesitate and even contradict himself. To put it in a nutshell, the problematic issue at stake here is the status of *-ʿashara* ("–teen", masc) and *-ʿash(i)rata* ("–teen", fem.) in the compound numerals from "eleven" to "nineteen": Is it syntactically similar to a *muḍāf ʿilayh* as in the compound

* I am really glad to contribute to this *Festschrift* offered to Emilio Platti, and I would like the following article to be a tribute to him, his enlightening personality and his commitment to my education, both spiritual and intellectual (jean.druel@dominicains.fr).

1. See CARTER, "Les origines de la grammaire arabe", *Revue des études islamiques* 40 (1972), pp. 78–79, quoting AS-SĪRĀFĪ, *ʿAkhbār an-naḥwiyyīn*, ed. F. Krenkow (Paris, and Beyrouth, 1936), p. 50. See BAALBAKI, *The legacy of the Kitāb* (Leiden, and Boston: Brill, 2008) for an in-depth understanding of the *Kitāb* as a whole and of Sībawayh's analytical method. Unless stated differently, I will use Baalbaki's translation for the grammatical terminology.

Ma'dī-karibin, or to a *tā' marbūṭah* as in the proper name *Ṭalḥatu*, or to the compensatory *nūn* in *ithnāni* and *muslimūna*?

This issue is dealt with in three chapters of the *Kitāb*, chapters 314, 336 and 412, and contradictory solutions seem to be proposed by Sībawayh. A detailed reading shows that these contradictions can be solved and that there even seem to be textual markers on which the reader can rely in order to avoid misunderstandings.

More deeply, it is both the status of the text and the logic at stake in it that is questioned here².

I. Compound numerals in chapter 314

Chapter 314 (*Kitāb* II, 45–51) is devoted to compound substantives in general, and Sībawayh explores the different syntactic schemes that could explain their specific behaviour, as well as the special case of the compound numerals from eleven to nineteen. Sībawayh knows two different kinds of coalescence that involves two nouns: the *'idāfah* and the “two things that are made one noun” (*shay'āni ju'ilā sman wāḥidan*). These two kinds of nominal coalescence will be called by the later grammarians *tarkīb 'idāfiyy* and *tarkīb mazjiyy*³.

In this chapter — as well as in the whole *Kitāb* in general — Sībawayh is not presenting a prescriptive vision of grammar, but his interpretation of what is found in the language of the Arabs, as well as the divergent interpretations of other grammarians. Thus, in more than one case, he quotes a few variants and gives an interpretation for each, either his own interpretation or others', and it is not immediately clear which interpretation he endorses. A good example is the proper name *Ma'dī-karib* that was heard by him in the independent case as *Ma'dī-karibu*, *Ma'dī-kariba*, and *Ma'dī-karibin*; another example is a substantive referring to a small flee, that was heard as follows: *al-khāzi-bāzi*, *al-khizbāzu*, *al-khāzi-bā'u*, *al-khāza-bāza*, *khāzu-bāzin*, and *al-khāza-bāzu*. In all these cases, Sībawayh presents a few grammatical interpretations, either within the frame of the *'idāfah* (the later *tarkīb 'idāfiyy*) or within the frame of the “two things that are made one noun” (the

2. The topic of this article is part of my doctoral research project on the syntax of numerals in Arabic, which I prepare at the Radboud University in Nijmegen under the supervision of Professor Kees Versteegh.

3. There are other kinds of coalescence but they do not relate to our topic. See BAALBAKI, “Coalescence as a grammatical tool in Sībawayhi's *Kitāb*”, *Arabic grammar and linguistics*, ed. Y. Suleiman (London, and New York: Routledge, 2003) 94; *The legacy of the Kitāb*, 229–230.

later *tarkīb mazjiyy*). And at the end of the chapter, it is not obvious what interpretation he prefers, if any.

Reading this chapter of the *Kitāb*, one can try to classify the compounds into the following semantic categories: *i.* proper names, like *Ḥaḍra-mawt*, *Ba'la-bakk*, *Rāma-hurmuz*, *Māra-Sarjis*, *Ma'dī-karib* or *'Amra-wayh*; *ii.* compounds whose origin (*'aṣl*) is a conjoined construction (*'atf*), like *khamsata-'ashara*, *ḥayṣa-bayṣa*; *iii.* compounds whose origin is an *'idāfah* construction, like *ḥādiya-'ashara* or *thālitha-'ashara*; *iv.* compound nouns in the vocative, like *yā bna-'ammin*; *v.* adverbs (*zurūf*) and circumstantial accusatives (*ḥāl*), like *ḥīna-'idhin*, *yawma-yawma*, *ṣabāḥa-masā'a*; *vi.* proper names of the verbs (*'asmā' fi'l*), like *hay-hāt* or *ḥayya-hal*; and *vii.* substantives, like *'ayda-mūz*, *'anta-rīs*, *khāzi-bāz*, *khizbāz* or *khāzi-bā'*.

Once the semantic category to which a compound belongs has been identified, the grammarians have to interpret its syntactic behaviour. Once more, there seem to be a limited numeral of patterns according to which compound nouns behave syntactically: Either 1. they behave like an *'idāfah*, or 2. they behave like a "one word compound". In *'idāfah*-like compounds, the first term is a *muḍāf* and the second one is a *muḍāf 'ilayh*. Things are not so simple for the "one word compounds", since there are many possible patterns to explain their behaviour: 2a. some compounds behave as a whole like a diptote proper name ending with a *tā' marbūṭah*, of the type of *Talḥah*; 2b. some behave like *khamsata-'ashara*, which seems to form here a category of its own; 2c. some behave like a mere onomatopoeia, of the type of *ghāqin*, which is a useful category because it includes everything that is out of pattern; 2d. some behave like the proper name of the verb (*ism fi'l*), of the type of *jayri*; 2e. some behave like a quadriliteral, of the type of *sirbāl*, *qāṣi'ā'* or *nāfiqā'*; 2f. some behave like invariable nouns, as in *'ayna*; and lastly, 2g. some behave like a masculine external plural or a dual, bearing a compensatory *nūn*, of the type of *muslimūna* and *ithnāni*. More details on this last pattern will be given later.

Ideally, one should be able to assign one syntactic behaviour (frames 1 to 2g) to one given semantic category of compounds (from *i* to *vii*). But things are not this simple and not all grammarians agree on how to interpret the syntactic behaviour of compound nouns. For example, some grammarians will interpret the proper name *Ma'dī-karib* (category *i*) in the frame of an *'idāfah* (frame 1), whereas others will interpret it in the frame of a diptote proper name ending with a *tā' marbūṭah* (frame 2a).

1.1. The *'idāfah*-like compounds

As for the compounds that behave like an *'idāfah* (frame 1), things are rather simple (*Kitāb* II, 46.10–18). The first term is declinable (*mu'rab*) and

is annexed to the second term which is indefinite. Both *Ma'dī-karibin* and *Ma'dī-kariba* (category *i*) can be interpreted in this frame: Here, the first term ends with a root semivowel, explaining why the declension does not show, and as far as the second term is concerned, if it ends with a *tanwīn*, it must be interpreted as a fully declinable noun (*mutamakkin*)⁴, and if it ends with a single *fathah*, it has to be interpreted as a proper name — and as such a non fully declinable noun (*ghayr mutamakkin*) — to which the first term is *mudāf*. The declension of *Ma'dī-karib* would either be *Ma'dī-karibin*, *Ma'dī-karibin*, *Ma'dī-karibin* or *Ma'dī-kariba*, *Ma'dī-kariba*, *Ma'dī-kariba*.

1.2. The “two things that are made one noun”

As for the “two things that are made one noun” (frames 2a to 2g), things are not so simple, and Sībawayh presents many possible cases in this chapter (*Kitāb* II, 46.18 till the end of the chapter, 51.10). The common features to these compounds are: As a whole, the compound has the same status (*bi-manzilah*) as one single noun; this new noun is not fully declinable (*ghayr mutamakkin*, it does not take the syntactic *tanwīn at-tamkīn*). On the other hand, these compounds behave variably concerning declension (*'i'rāb*): Some are declinable (diptote declension, because they are *ghayr mutamakkinah*); and some are invariable (*mabniyyah*) and end in a vowel or in a *tanwīn* (which is not the *tanwīn at-tamkīn*). For example, the proper name *Ma'dī-karib* (category *i*) has also been heard by Sībawayh in the independent case pronounced *Ma'dī-karibu*. In this case, it can be interpreted as “one single noun”, declinable and diptote, and not any more as a *mudāf* and a *mudāf 'ilayh*. Compound nouns “that are made one noun” are *ghayr mutamakkinah* because, being compounds, they are “heavy”, or in other words, it would be too heavy to add the *tanwīn at-tamkīn* to a noun to which a first noun has already be annexed (*Kitāb* II, 47.13). Here, the declension of *Ma'dī-karib* in all three cases would be *Ma'dī-karibu*, *Ma'dī-kariba*, *Ma'dī-kariba* (frame 2a).

1.2.1. Proper names

In the case of some proper names (*Kitāb* II, 46.18–47.7), Sībawayh, quoting Yūnus (b. Habīb, d. 183/799–800), analytically interprets their coalescence type as the addition of a *tā' marbūṭah*⁵ to the noun (frame 2a), forming

4. The account of *tamakkun* and *'adam tamakkun* in BAALBAKI, *The legacy of the Kitāb*, p. 113 and 118–119, is maybe not as clear as that of CHAIRET, “*Hiffa, tiqal et tamakkun: régime d'incidence et classes de mots*”, *Langues et littératures du Monde arabe 1: “Linguistique arabe et sémitique 1”*, 216–217, who insists more on its gradient nature in the *Kitāb*.

5. The *tā' marbūṭah* is referred to by Sībawayh as *hā' at-ta'nīth* or simply as *hā'*.

with it a new single noun. If the noun is a proper name (*ʿalam*) it becomes a diptote, as is *Ṭalḥah* and any proper name ending with a *tā' marbūṭah*, masculine or feminine⁶. Sībawayh simply says that the second term of the compound is “a ‘word’ like the feminine *hā'*” (*kalimah ka-hā' at-ta'nīth*). In other words, *Ma'dī-karibu* is “like” *Ṭalḥatu*, or to be more precise, *Ma'dī-* is “like” *Ṭalḥa-* and *-karibu* is “like” *-tu*. This term to term morphological analogy between a compound proper name and a proper name ending with a *tā' marbūṭah* can be represented as follows: *Ma'dī-karib-u* // *Ṭalḥa-t-u*, emphasizing the parallel between the two analytical parts of both proper names *Ma'dī-karib* and *Ṭalḥa-h*, hence the declension of *Ma'dī-karibu*, like *Ṭalḥatu*, *Ṭalḥata*, *Ṭalḥata*. Henceforth we shall call this interpretation the *tā' marbūṭah*-like *tarkīb mazjiyy*.

1.2.2. Compound numerals

In the case of the compound numerals (*Kitāb* II, 47.7–19), cardinals and ordinals, the semantic frame in which to interpret them is different: Compound cardinals are originally *ʿatf*-constructions (category ii), like *khamsata-ʿashara* originating from *khamsatun wa-ʿasharatun*; whereas compound ordinals are originally *ʿidāfah*-constructions (category iii), like *khāmisa-ʿashara* originating from *khāmisu khamsata-ʿashara*. However, both cardinals and ordinals are syntactically interpreted alike (frame 2b), explicitly for the sake of consistency (*Kitāb* II, 47.10–11): These compounds are syntactically “one single noun” and as such not fully declinable (*ghayr mutamakkin*). On the other hand, Sībawayh is not very explicit here about the declension of these compounds. He only says that compound numerals do not take the *tanwīn* because they have already been provided with a second term.

The explicit reason why the ordinals are treated like the cardinals, although their origin are different (*ʿatf* and *ʿidāfah*) is that both are “unspecified⁷ and can apply to any other thing” (*ʿidh kāna [ḥādiya-ʿashara] muwāfiqan la-hu [khamsata-ʿashara] fī ʿanna-hu mubhamun yaqaʿu ʿalā kulli shayʿin*; *Kitāb* II, 47.11), which is exactly the definition given by Sībawayh for

6. This fits the canonical theory of the *mawāniʿ aṣ-ṣarf* which states that whenever two factors are combined in one noun it becomes diptotic. Among the factors are for instance: the addition of the *tā' marbūṭah*, being a proper name, being feminine, being a foreign noun... The first explicit mention of this theory is probably found in IBN AS-SARRĀJ, *Uṣūl* II, 80–93.

7. BAALBAKI, *The legacy of the Kitāb*, p. 229, translates *mubham* by “undefined”, whereas TROUPEAU, *Lexique-index du Kitāb de Sībawayhi* (Paris: Klincksieck, 1976), p. 42, translates it by “imprécisé”. I prefer “unspecified” because in most cases these nouns are in need of another noun that “specifies” them (*yumayyiz*, *yufassir*); they do not need to be “defined”.

al-ʿasmāʾ al-mubhamah (*Kitāb* II, 38.17). This explanation is extremely interesting, because numerals are otherwise not explicitly listed by Sībawayh with the “unspecified nouns” and are therefore not included in the reflection on their grammatical possibilities and limits⁸.

Since nothing is said by Sībawayh concerning the syntactic behaviour of compound numerals (frame 2b), and since they come just after the category of the proper names ending with a *tāʾ marbūṭah* (frame 2a), one could infer that they also behave according to the *tāʾ marbūṭah*-like *tarkīb mazjiyy*. However, nothing is said here. There are other nouns that Sībawayh compares to compound numerals, in terms of syntactic behaviour (frame 2b): the adverbial phrase *ḥayṣa-bayṣa* “confusion” (category *v*) (*Kitāb* II, 47.14) as well as two tribe names quoted later in the chapter, *ʿAyādī-Sabā*, and *Qālī-Qalā*, (category *i*) and the adverbial phrase *bādī-badā* “first” (category *v*) (*Kitāb* II, 50.1). He also mentions that not all Arabs nor poets pronounce these nouns the same way, indicating different underlying grammatical interpretations (*Kitāb* II, 50.1–11). Lastly, Sībawayh clearly disagrees with Yūnus who interprets the adverbial phrase *kaffah-kaffah* (category *v*; *Kitāb* II, 49.22) in the frame of compound numerals (frame 2b; *kaffata-kaffata*), whereas he prefers to interpret it in the frame of an *ʾidāfah* (frame 1; *kaffatu-kaffatin* or *kaffatu-kaffata* depending on the declension of the second term).

Since in all these cases *khamsata-ʿashara* is always the reference used by Sībawayh to interpret these compounds, it can be considered to be a syntactic frame of its own (frame 2b), different from the *tāʾ marbūṭah*-like *tarkīb mazjiyy* (frame 2a). But this is a tentative supposition that needs more investigation.

1.2.3. Other compounds

Among the other syntactic patterns used by Sībawayh (*Kitāb* II, 47.19–51.4) to interpret the compound nouns, are onomatopoeia (*ʿaṣwāt*; frame 2c), the proper names of the verbs (*ʿasmāʾ fiʿl*; frame 2d), quadrilaterals (frame 2e), and invariable nouns (frame 2f). We will not discuss these patterns here, since they are not relevant to the interpretation of the compound numerals.

More generally, the issue at stake is the choice between the two types of interpretation, the *tarkīb ʾidāfiyy* (frame 1) versus the *tarkīb mazjiyy* (frames 2a–g): Some grammarians chose to limit the *tarkīb mazjiyy* to adverbial and state complements (*ẓarf* and *ḥāl*, category *v*), and analyze other

8. See MOSEL, “*Die syntaktische Terminologie bei Sībawaih*” (PhD thesis, Philosophische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, 1975), pp. 122–125 & 321–322. For a historical overview of the term *mubham*, see VERSTEEGH, *Arabic grammar and Qurʾānic exegesis in early Islam* (Leiden: Brill, 1993) p. 158.

compounds (proper and common nouns, categories *i* and *vii*) as *tarkīb 'idāfiyy* (*Kitāb* II, 49.12–16). This is the position of Yūnus and “some Arabs”. Sībawayh does not take position in this issue, all the more that his interpretation for the compound numerals does not fit this usage: Numerals are neither *zarf* nor *ḥāl*, and yet, Sībawayh interprets them as *tarkīb mazjiyy*, and not as *tarkīb 'idāfiyy*.

1.2.4. The special case of “twelve”

At the very end of this chapter (*Kitāb* II, 51.4–9), Sībawayh quotes al-Khalīl's (b. Aḥmad, d. at the latest 175/791–2) interpretation of the compound cardinal *ithnā-‘ashara* (category *ii*). According to Sībawayh, al-Khalīl develops an analogy between the compensatory *nūn*⁹ in *muslimūna* and the *tarkīb mazjiyy* of *ithnā-‘ashara*. This analogy (frame 2g) can be graphically represented as follows: *ithnā-‘ashar-a // muslimū-n-a*, where *-‘ashara-* has the same status (*bi-manzilah*) as the compensatory *nūn* (*-n-* in *muslimū-n-a*). As was the case for the *tā' marbūṭah*, this compensatory *nūn* is added to the noun. Both analogies are parallel, the *tā' marbūṭah*-like *tarkīb mazjiyy* (frame 2a) and the compensatory *nūn*-like *tarkīb mazjiyy* (frame 2g). However, their behaviour is quite different, since the declension is added *after* the part that is similar to a *tā' marbūṭah*, but *before* the part that is similar to the compensatory *nūn*.

As is now clear, Sībawayh presents here no perfect solution, completely consistent, that would account for the construction of all compound numerals, cardinals (category *ii*) and ordinals (category *iii*). This lack of consistency is due to the peculiar behaviour of *ithnā-‘ashara* which alone is internally modified by the declension, as well as the fact that in other compound numerals, both parts are *mabniyyah* on a *fathah*, at all cases.

1.2.5. Special issues in chapter 314

Sībawayh mentions two problematic expressions (*Kitāb* II, 47.17–19) that are however widespread in the language. The first one is *al-khamsata-‘ashara*, i.e., the addition of the article to the compound cardinals (is this also true of ordinals?) Sībawayh argues that there are indeed other expressions in the language which he considers exceptions and on which no further analogy can be built, such as the expressions *idrib 'ayyuhum 'afḍalu* and *al-'āna*,

9. In chapter 2, (*Kitāb* I, 3.17–18; 22–23) Sībawayh defines this *nūn*, which he calls *nūn al-ithnayni wa-l-jamī'* as follows: *wa-takūnu z-zā'idatu th-thāniyatū nūnan ka-'annahā 'iwaḍun li-mā muni'a min al-ḥarakati wa-t-tanwīni*. “The second appendix is a *nūn*, as if it were a compensation for what has been forbidden [to bear] a vowel or a *tanwīn*.”

whose pertinence here is not straightforward. However, these two expressions were dealt with before, in chapter 222 (*Kitāb* I, 350–352).

The second problematic expression is the genitive annexion of a cardinal compound numeral (is this also true of ordinals?), like *khamsata-‘asharu-ka* “your fifteen”, Sībawayh does not tolerate it syntactically, and qualifies it as “bad use” (*lughah radī’ah*), without giving any further explanation at this point¹⁰. This issue is dealt with again at the end of chapter 314, where Sībawayh quotes al-Khalīl’s interpretation of the special case of twelve (*Kitāb* II, 51.6–7). Here, the interdiction to annex the compound numeral fits the compensatory *nūn*-like *tarkīb mazjiyy* analytical pattern used for twelve, since, according to al-Khalīl, the *nūn* should be suppressed before the genitive annexion, as in *muslimū l-madīnati* “the Muslims of the city”. The only difference with the regular rule is that in the case of *ithnā-‘ashara*, if the *nūn* is suppressed (i.e., if *-‘ashara* is suppressed), then a confusion can happen (“your twelve” would become identical to “your two”), and this is the reason why “twelve” cannot be annexed (and possibly other compound numerals as well).

1.3. Findings in chapter 314

In order to proceed systematically and carefully I propose to summarize here the findings and consequences concerning the compound numerals that we can draw from the reading of this chapter 314 of the *Kitāb*:

(314a) Sībawayh considers that the compound cardinals are semantically *‘atf*-constructions (category *ii*) (*Kitāb* II, 47.8–9).

(314b) He considers that the compound ordinals are semantically *‘idāfah*-constructions (category *iii*) (*Kitāb* II, 47.9–10).

(314c) Sībawayh nevertheless interprets both cardinal and ordinal compound numerals in the same syntactic frame: “the two things that are made one noun” (the later *tarkīb mazjiyy*) (*Kitāb* II, 47.8) and this, for the sake of consistency, justifying his choice by saying that both are *‘asmā’ mubhamah* (“unspecified nouns”; *Kitāb* II, 47.10–11).

(314d) Like all compounds “that are made one noun” (frames 2a–g), compound numerals are not fully declinable (*ghayr mutamakkin*): They do not take the *tanwīn* of *tamkīn* (*Kitāb* II, 47.12). The explanation quoted from Yūnus at the beginning of the chapter is stated here anew by Sībawayh: since the second term of the compound is already added (*zā’idah*) to the first term, a *tanwīn* cannot be added to it (*Kitāb* II, 47.12), it would be too heavy.

10. See BAALBAKI, *The legacy of the Kitāb*, pp. 157–158, for al-Mubarrad’s commentary on this point elliptically dealt with in the *Kitāb*.

(314e) According to Sībawayh, al-Khalīl has “claimed” (*za‘ama*) that *ithnā-‘ashara* is different from all other compound numerals, since it is modified by declension (*Kitāb* II, 51.4–6). Al-Khalīl interprets *ithnā-‘ashara* in the frame of a *tarkīb mazjiyy*, where the second term would have the same status (*bi-manzilah*) as the compensatory *nūn* (*Kitāb* II, 51.6). We will call this interpretation the compensatory *nūn*-like *tarkīb mazjiyy* (frame 2g). Sībawayh does not express here his own view explicitly.

(314f) Sībawayh dislikes a common usage among the Arabs, the addition of the definite article to compound numerals (*al-khamsata-‘ashara*), but he admits that there are other exceptions in the language where linguistic use prevails (*Kitāb* II, 47.17–18).

(314g) Sībawayh rejects another common usage, the annexion of a compound numeral to a pronoun (**khamsata-‘asharu-ka*), and gives no explanation at this point (*Kitāb* II, 47.19). Later in the chapter, he quotes al-Khalīl who rejects the annexion of *ithnā-‘ashara*. According to Sībawayh, the reason given by al-Khalīl is that, since *-‘ashara* is similar to the compensatory *nūn*, it should be deleted before the annexion, just like it is deleted in *muslimūna* before the annexion. But in the case of *ithnā-‘ashara*, the deletion of *-‘ashara* would create a confusion between *ithnā[-‘ashara]* and *ithnā[-ni]* (*Kitāb* II, 51.4–8).

1.4. Open issues in chapter 314

Among other questions that raised my interest in this chapter are the following: Sībawayh says (*Kitāb* II, 51.4) that al-Khalīl “claimed” (*za‘ama*) that “twelve” is not syntactically similar to “fifteen”. And then, Sībawayh quotes al-Khalīl’s analysis without opposing any argument. Rather, he seems to adopt al-Khalīl’s interpretation. Even more, he writes a few pages earlier that he trusts al-Khalīl only (*Kitāb* II, 49.21). The question is: What is exactly meant by the verb *za‘ama*? In his lexicon of the *Kitāb*’s terminology, Troupeau¹¹ translates it as “prétendre”, which supposes in French that what follows is not agreed on, or at least doubted. On the other hand, Kazimirski¹² is less univocal and translates it as “énoncer une opinion (vraie ou fausse)” and adds “s’emploie le plus souvent quand on rapporte les paroles des autres sans vouloir en garantir la vérité”. This implies then that Sībawayh does not want to take position. In this chapter 314, the verb *za‘ama* is used nine times, among which three times apply to al-Khalīl (*Kitāb* II, 48.22; 49.2; 51.4). In the same chapter, al-Khalīl is quoted three more times, where Sībawayh uses the verb

11. TROUPEAU, *Lexique-index...*, p. 104.

12. KAZIMIRSKI, *Dictionnaire arabe-français...*, (Boulaç: Imprimerie vice-royale égyptienne, 1875), vol. II, p. 417.

qāla “he said” (*Kitāb* II, 49.8; 49.21; 50.13). How can the verb *za‘ama* be used in the restrictive meaning of “to pretend” when it is used every other time to quote al-Khalīl’s opinion, he who was the only one trusted by Sībawayh? Then, what is Sībawayh’s opinion concerning the grammatical analysis of “twelve”? Why would not he want to take position in this chapter? Or does this mean that he adopts al-Khalīl’s opinion, when no reservation is expressed?

One may be surprised to see how imprecise Sībawayh is in this presentation of the compound numerals. After saying that they are compound nouns, which implies that they have the status (*bi-manzilah*) of one single noun, and are not fully declinable (*ghayr mutamakkinah*), he does not go any further concerning their syntactic behaviour: Why are they indeclinable? What is the status of the second part of the compound? Since the paragraph concerning the compound numerals — except “twelve” — comes just after the *tā’ marbūṭah*-like syntactic interpretation (frame 2a) for proper names, should we infer that this suggests the same kind of interpretation for the compound numerals? Or should the compound numerals stand for a separate syntactic frame of compound nouns (frame 2b)? According to Sībawayh, al-Khalīl “pretended” that, unlike in *khamsata-‘ashara*, *-‘ashara* in *ithnā-‘ashara* is syntactically similar to the compensatory *nūn* in *muslimūna* (*Kitāb* II, 51.4–6). So what should *-‘ashara* in *khamsata-‘ashara* and the other compound numerals be compared to, according to Sībawayh?

Another question lies in the frame used to describe the syntactic behaviour of compound nouns. If the compound numerals — except “twelve”, if we follow al-Khalīl — really stand for a frame of their own, what are the other words that Sībawayh classifies in this frame? He mentions a few, like *ḥayṣa-bayṣa* (*Kitāb* II, 47.14), *‘Ayādī-Sabā*, *Qālī-Qalā*, and *bādī-badā* (*Kitāb* II, 50.1). Are there other nouns? What characterizes them?

II. Compound numerals in chapter 336

Chapter 336 is very short (*Kitāb* II, 84.1–16) and is concerned with the specific issue of adjectival derivation, i.e., forming an adjective from a noun. This gentile adjective was later called *nisbah*, but Sībawayh confusingly calls it *‘idāfah*: He even uses the terms *‘idāfah* (for the gentile adjective) and the terms *mudāf* and *mudāf ‘ilayh* (genitive annexion) in the same chapter.

2.1. The annexion of a compound noun

Although it is not obvious from the beginning of the chapter, Sībawayh clearly says at the end of this chapter that he is considering proper names only. So *Ithnā-‘ashara* and *Khamsata-‘ashara* are here considered as proper names, which I capitalize in transliteration for the sake of clarity.

According to al-Khalīl, the general rule is that in order to form the gentile adjective, the first part of the compound should be deleted, just like the ending *tā' marbūṭah* should be deleted before adding the suffix *-iyy-* (*Kitāb* II, 84.2), as in *Ma'diyyun* and *Khamsiyyun* (*Kitāb* II, 84.4). This is very consistent with Sībawayh's *tā' marbūṭah*-like *tarkīb mazjiyy* interpretation (frame 2a) for proper names (*Kitāb* II, chapter 314: 46.18–47.7). So it is no surprise that this second part of the compound be deleted, just like the *tā' marbūṭah*. It should hence be noticed that here, *Khamsata-ʿashara*, as a proper name, is explicitly assigned to the frame of the compounds that behave like *Ṭalḥah*. This point was unclear in chapter 314, where the syntactic status of the second term of the compound numerals had not been clearly decided. However, this does not mean that it also applies to *khamsata-ʿashara* as a numeral.

Lastly, there are compound nouns that have been made “one noun” but whose pattern is not shared by the single [noun] (*mā lā yakūnu ʿalā mithālihi l-wāḥidu*) (*Kitāb* II, 84.6–9). This is the case of a compound noun like *ʿAyādī-Sabā*, because it has eight “letters”; or *shaghara-baghara* “turmoil”, because of its pattern which is not found in any single word. In this case, always according to al-Khalīl, these compounds are treated like a *mudāf* and its *mudāf ʿilayh* in order to build their gentile adjective (*ʿidāfah*): The second part is simply erased, just like the *mudāf ʿilayh*.

As usual, some expressions do not fit the general picture and Arabs have also been reported uttering exceptional forms such as *Ḥaḍramiyy* and *ʿAbdariyy*, respectively built on *Ḥaḍra-mawt* (a compound noun) and *ʿAbdu d-dāri* (a *mudāf* and its *mudāf ʿilayh*). On the particular issue of the gentile adjectives built on a *mudāf* and its *mudāf ʿilayh*, see chapter 337 (*Kitāb* II, 84–85).

2.2. The gentile adjective of *Ithnā-ʿashara*

Then comes the case of *Ithnā-ʿashara*, as a proper name, whose gentile adjective is *Thanawiyy* (or *Ithniyy*). In this case, says Sībawayh, still quoting al-Khalīl, *-ʿashara* has been interpreted as the compensatory *nūn* (frame 2g) whereas it was interpreted as a *tā' marbūṭah* in *Khamsata-ʿashara* (frame 2a) (*Kitāb* II, 84.14–15). It is clear that these gentile adjectives only apply to the case when *Ithnā-ʿashara*, *Khamsata-ʿashara* and other numerals are proper names, otherwise it is not correct to build a gentile adjective on them (*Kitāb* II, 84.15–16).

2.3. Findings in chapter 336

The conclusions that we can draw from this chapter concerning the grammar of numerals are the following:

(336a) According to al-Khalīl, as quoted by Sībawayh, *-‘ashara* is interpreted as the compensatory *nūn* in the proper name *Ithnā-‘ashara* (frame 2g) and as a *tā’ marbūṭah* in the proper name *Khamsata-‘ashara* (frame 2a) (*Kitāb* II, 84.14–15).

(336b) Always according to al-Khalīl, as quoted by Sībawayh, no gentilic adjective can be built on a compound numeral (in order to avoid the confusion with the non compound numeral, since the second part of the compound should be erased when a gentilic adjective is formed from it) (*Kitāb* II, 84.15–16).

(336c) Al-Khalīl also said that if this compound numeral refers to a proper name, there is no problem to erase the second part of the compound and build a gentilic adjective (*Kitāb* II, 84.13).

2.4. Open issues in chapter 336

An interesting issue that would need more investigation is that nowhere in this chapter does Sībawayh express his own view. We have seen in the previous chapters that he is quite precise in quoting his sources and distinguishing between his own views and others'. In this chapter, he never says if he agrees or not. Everything seems to be attributed to his master al-Khalīl exclusively, and with no restriction.

One of the issues that remained open at the end of chapter 314 was the interpretation of the second part of the compound numerals: Is it syntactically similar to the compensatory *nūn* in *muslimūna* (frame 2g), as is the case for *ithnā-‘ashara*, according to al-Khalīl, quoted by Sībawayh, or to a *tā’ marbūṭah*, as in *Talḥah* (frame 2a)? In this chapter, it seems that al-Khalīl has partially answered the question: He considers that, in the proper names, *-‘ashara* in *Khamsata-‘ashara* is syntactically similar to a *tā’ marbūṭah*, and to the compensatory *nūn* in *Ithnā-‘ashara*.

III. Compound numerals in chapter 412

I would like now to focus on chapter 412 (*Kitāb* II, 176–177), which is the first one to be explicitly devoted to numerals, and which is immediately followed by three other chapters also explicitly concerned with numerals. In chapter 412, Sībawayh considers the series from “three” to “nineteen”. It is extremely striking that Sībawayh does not quote any other grammarian, nor poet, unlike in the other chapters that we read so far. He clearly speaks here out of his own authority, and the imperative *i‘lam ‘anna...* “know that...” is probably the best marker for this. For example, in chapter 336 (*Kitāb* II, 84.1–16) where it seemed that Sībawayh was not giving his own point of view, this imperative was nowhere to be found indeed. Even more striking is the fact

that he quotes neither a poet nor a single verse of poetry. This chapter, which concerns the morphology and the grammatical class of the numerals between “three” and “nineteen”, is thus very special for our study.

3.1. “Eleven” in the masculine

For “eleven”, the numeral applying to masculine nouns is *ʾaḥada-ʿashara*. Sībawayh says a bit obscurely that there is no *ʾalif*¹³ in *-ʿashara* (*laysat fī ʿashara ʾalifun*) and that this is a “one-noun” compound, *ḥarfāni ju ʾilā sman wāḥidan ḍammū ʾaḥada ʾilā ʿashara* (*Kitāb* II, 176.20–21). In this construction, *ʾaḥada-* is said to have the same pattern (*bināʾ*) as in the expression *ʾaḥadun wa-ʿishrūna ʿāman* (*Kitāb* II, 176.22), whereas *-ʿashara* does not have the same *bināʾ* as when it was referring to “ten” (*Kitāb* II, 176.22–23): Its *bināʾ* has changed from *faʿalah* (in *ʿasharah*, “ten” masc) to *faʿal* (in *-ʿashara*, “-teen” masc.)

3.2. “Eleven” in the feminine

If “eleven” applies to a feminine noun, the numeral spells *ʾiḥdā-ʿashirata* in the dialect (*lughah*) of Tamīm, or *ʾiḥdā-ʿashrata* in the dialect of Ḥijāz (henceforth *-ʿash(i)rata*; *Kitāb* II, 176.23–24). The analysis for the two parts of this feminine compound noun, *ʾiḥdā-* and *-ʿash(i)rata*, is the same as for the masculine *ʾaḥada-* and *-ʿashara*: *ʾiḥdā-* has not changed its situation (*ḥāl*) if compared to its situation in the expression *ʾiḥdā wa-ʿishrūna sanatan* whereas *-ʿash(i)rata* (“-teen” fem.) has (*Kitāb* II, 177.2–3).

In the end, we have the following patterns: “Ten” (masc.) is *ʿasharatun*, pattern: *faʿalah*; “ten” (fem.) is *ʿashrun*, pattern: *faʿl*; “-teen” (masc.) is *-ʿashara*, pattern: *-faʿal*; “-teen” (fem.) is *-ʿash(i)rata*, pattern: *-faʿ(ī)lah*. In other words, the pattern of “ten” in the masculine changes from *faʿalah* to *-faʿal* and, in the feminine, from *faʿl* to *-faʿ(ī)lah* when used in compound numerals from “eleven” to “nineteen”.

3.3. “Twelve” in the masculine

For “twelve”, the numeral applying to masculine nouns is *ithnā-ʿashara* in the independent case and *ithnay-ʿashara* in the dependent and oblique cases (*Kitāb* II, 177.4). As was the case for *ʾaḥada-ʿashara* and *ʾiḥdā-ʿash(i)rata*, the first part of the compound has not changed its situation (*ḥāl*) if compared to its usage when alone, except that its compensatory *nūn* in *ithnā-ni* has been

13. This *ʾalif* probably refers to the pausal form *-ā*. The pausal form of *ʾaḥada-ʿashara* is *ʾaḥada-ʿashar*, not *ʾaḥada-ʿasharā*.

deleted. This, because *-‘ashara* has the same status (*bi-manzilah*) as this deleted compensatory *nūn* (frame 2g) (*Kitāb* II, 177.5). As for the first part of the compound, *ithnā-*, it bears the declension, which is not the case in *khamsata-* in the compound *khamsata-‘ashara* (*Kitāb* II, 177.5–6).

Sībawayh refers here to his chapter entitled “The declinable and the non-declinable” (*mā yanṣarifu wa-lā yanṣarifu*; *Kitāb* II, chap. 285–315, 1–56). In this chapter — or rather group of chapters — he deals only once with the elision of the compensatory *nūn* (*Kitāb* II, 18.11), saying that in the case of the dependent and oblique plural *muslimātin*, the *tā’* resembles (*‘ashbahat*) the *yā’* in the plural *muslimīna* and in the dual *rajulayni*, whereas the *tanwīn* in *muslimātin* has the same status (*bi-manzilah*) as the (compensatory) *nūn* in *muslimīna*. Thus, *muslimā-t-in* is to be analyzed like *muslim-ī-na* and *rajula-y-ni*. The consequence of this for the numeral “twelve” is that *ithnā-‘ashara* should be analyzed *ithn-ā-‘ashara* like *ithn-ā-ni*: The invariable term *-‘ashara* stands here for the ending *-ni*, or to put it in other words, it has the same status (*bi-manzilah*) as the compensatory *nūn*. Of course, the same goes for *ithnay-‘ashara* which is to be analyzed *ithna-y-‘ashara*.

3.4. “Twelve” in the feminine

The same analysis is done for the feminine forms of “twelve”, *ithnat-ā-‘ash(i)rata* and *ithnata-y-‘ash(i)rata*. The following alternative forms are also mentioned: *thint-ā-‘ash(i)rata* and *thinta-y-‘ash(i)rata*, so that “twelve” can take eight different forms altogether (*Kitāb* II, 177.7–8). The same analysis for the status of both parts of the compound and the ending *nūn* is also mentioned here (*Kitāb* II, 177.8–9).

As for the second part of the compound numerals, (*-‘ashara*, *-‘ash(i)rata*), Sībawayh says that its pattern (*binā’*) has changed because its situation (*ḥāl*) has changed, and that it is not rare in the language that a noun changes its *binā’* when its *ḥāl* changes. What is at stake here is that this second part of the compound does not have the same status (*bi-manzilah*) as a substantive (*ism*) anymore, as was the case when it meant “ten”, but to the compensatory *nūn* in *ithn-ā-ni*. To make his point understood, Sībawayh quotes here other examples where a change of situation (*ḥāl*), from an *ism* to an *‘idāfah* (understand: *nisbah*), goes along with a change of pattern (*binā’*), from *fu‘ul* to *fa‘aliyy* as in *‘ufuq* and *‘afaqiyy*, and from *fa‘īlah* to *fa‘āliyy* as in *Zabīnah* and *Zabāniyy* (*Kitāb* II, 177.11–13).

3.5. “Thirteen” to “nineteen”

Sībawayh explains then that the analysis for the compound numerals “eleven” and “twelve” (frame 2g) is also true of all compound numerals,

from “thirteen” to “nineteen”, both in the masculine and the feminine (*Kitāb* II, 177.13–18). He also notes here that all numerals from “three” to “nineteen” have different forms in the masculine and the feminine (*Kitāb* II, 177.18–19).

3.6. Sībawayh's own interpretation

What is very striking here is that Sībawayh has chosen not to follow al-Khalīl, whose analysis of compound numerals was quoted in the previous chapters. In chapter 314, it was clear that for Sībawayh all compound numerals are “one-word” compounds, and not of the “*muḍāf* and *muḍāf 'ilayh*”-type (see finding 314c) but a disagreement could be felt between al-Khalīl and Sībawayh, as to the syntactic status of the second part of the compound numerals, (see finding 336a and al-Khalīl's different interpretations for –‘*ashara* in the proper names *Ithnā–‘ashara* and *Khamsata–‘ashara*). Not only Sībawayh was evasive on this issue, but he even quoted al-Khalīl without discussing him in chapter 336. Here in chapter 412, Sībawayh is very clear on this point: the second part in *all* compound numerals is similar to the compensatory *nūn* in *muslimūna* (frame 2g), not of the *tā' marbūṭah* in *Talḥah* (frame 2a) (*Kitāb* II, 177.13–18).

The difference between Sībawayh and al-Khalīl's interpretation of the lexical category of the second part of the compound numerals lies in that al-Khalīl interprets –‘*ashara* and –‘*ash(i)rata* in the *tā' marbūṭah*-like frame for all compound numerals except *ithnā–‘ashara* and *ithnatā–‘ash(i)rata*, which he interprets in the compensatory *nūn*-like frame; whereas Sībawayh interprets all compound numerals in the compensatory *nūn*-like frame.

In other words, there is no separate frame 2b. For Sībawayh, all compound numerals — and a small number of other compounds — behave according to frame 2g. As for the compound numerals used as proper names, we only have al-Khalīl's interpretation, in chapter 336.

3.7. Findings in chapter 412

The conclusions that we can draw from this chapter concerning the grammar of numerals are the following:

(412a) From “eleven” to “nineteen”, numerals are compound nouns of the shape “*n-teen*”, “*n*” representing the numeral from “one” to “nine”. These compound nouns are to be considered as “one noun” (*humā ḥarfāni ju'īlā sman wāḥidan*; *Kitāb* II, 176.21; 177.2).

(412b) The first part of the compound is a substantive. Its situation (*ḥāl*) and pattern (*binā'*) are the same whether this numeral is isolated (from “one”

to “nine”) or if it is the first term of the “-teen” compound (from “one-teen” to “nine-teen”) (*Kitāb* II, 177.13–18).

(412c) The second part of the compound has a different pattern (*bināʾ*) than the isolated numeral “ten”, both before a masculine and a feminine, supposedly indicating a change of situation (*ḥāl*) if compared with its isolated form (*Kitāb* II, 177.11–13).

(412d) For “twelve”, the compensatory *nūn* of *ithnāni* “two” is dropped before “-teen”, exactly as for an annexion. Sībawayh explains this by saying that the second term of the compound has the same status (*bi-manzilah*) as this compensatory *nūn* (*Kitāb* II, 177.3–6).

(412e) The analysis for “twelve” is valid for the other compounds “eleven” to “nineteen” (*Kitāb* II, 177.13–18), both masculine and feminine. The compound makes up one single substantive, where the first part of the compound is the substantive itself, and the second part of the compound is similar to the compensatory *nūn* in *ithn-ā-ni* (frame 2g), i.e. not a full right substantive anymore.

(412f) “Twelve” is the only compound numeral to be modified by declension: *ithnā-ʿashara* (feminine *ithnatā-ʿash(i)rata* or *thintā-ʿash(i)rata*) in the independent case and *ithnay-ʿashara* (feminine *ithnatay-ʿash(i)rata* or *thintay-ʿash(i)rata*) in the dependent and oblique cases (*Kitāb* II, 177.4, 7–8), all other compound numerals bearing an invariable *fathāh* on both parts (*Kitāb* II, chapter 413: 178.7).

3.8. Open issues in chapter 412

In chapter 314 (see finding 314f) Sībawayh disliked the common usage, among the Arabs, to add the definite article to compound numerals, as in (*al-khamsata-ʿashara*). Why should this be a problem, when one considers with him, in this chapter 412, that the second part of the compound numerals is syntactically similar to the compensatory *nūn* in *muslimūna* and *ithnāni*? There is no difficulty to add the article *al-* to nouns carrying this compensatory *nūn*, as in *al-muslimūna* and *al-muslimāni*. It is only if the word is defined by the genitive annexion that this *nūn* falls down as in: *muslimū al-madīnati* and *muslimā al-madīnati*. Why should there be a problem to accept expressions like *al-khamsata-ʿashar-a* and *al-khāmisa-ʿashar-a*, interpreted like *al-muslimū-n-a*? The answer to this issue lies in the fact that a similarity between two terms is not a strict equivalence and two similar phenomena do not agree in everything. For example, the compensatory *nūn* and *-ʿashara* are comparable but not strictly equivalent. In other words, there is an analogy between them, not an equivalence¹⁴.

14. See BAALBAKI, *The legacy of the Kitāb*, pp. 47–56, for an in-depth account of the different meanings of *qiyās* “analogy” in the *Kitāb*, from a mere awareness of a similarity

IV. The art of reading the *Kitāb*

It is not easy to read Sībawayh's *Kitāb* because it is quite different from what we would call a "grammar book". Behind these issues, there is always a real danger to insert one's own logic and consistency into the text, and indeed the major risk is to systematize Sībawayh's thought and to fill the gaps in his presentation. As consistently pointed out and demonstrated by Baalbaki¹⁵ Sībawayh's *Kitāb* is a remarkably coherent opus. However, its coherence is not immediately obvious to the modern reader and this limited study would like to illustrate this fact.

4.1. *The status of the text*

As for the status of the text itself, it is clear in more than one case that it presents a discussion rather than results. Sībawayh does not always agree with every grammarian he quotes in his *Kitāb*, and sometimes it is only because a different view is expressed later in the text, with no grammarian quoted, that one understands that here only he expresses his own view. Typically, the expression *I'lam 'anna...* ("Know that...") at the beginning of a sentence is the sign that Sībawayh expresses his own view. At least in some chapters, the *Kitāb* seems to be more a textbook of grammatical argumentation than a textbook of grammar itself.

The case of "twelve" and the interpretation of the second part of the compound numerals is emblematic of this dialectical grammar: In chapter 314, Sībawayh quotes al-Khalīl's interpretation of *ithnā-‘ashara* and does not take position himself (findings 314e & g). Later, in chapter 336, Sībawayh quotes again al-Khalīl's interpretation and still does not express his own position (finding 336a). Only in chapter 412 does he contradict al-Khalīl's views on the status of *-‘ashara* in the compound numerals (finding 412e) and states his own interpretation, using the *I'lam 'anna...* expression and quoting no other grammarian. Can we really think that chapter 412 has the same status as chapters 314 and 336, to mention only these? And how to read other chapters of the *Kitāb*, if one cannot assume that what is written is Sībawayh's final position? After reading the three chapters presented here, one can only remember to pay a very acute attention at the authorities quoted and to the expression *I'lam 'anna...* as a textual marker of Sībawayh's own position.

between two elements to an active theoretical activity of the grammarian. See also CARTER, "Analogical and syllogistic reasoning in grammar and law", *Islam: Essays on scripture, thought and society*, ed. P.G. Riddell and T. Street (Leiden: Brill, 1997) 104–112.

15. See BAALBAKI, "Introduction: The early Islamic grammatical tradition", *The early Islamic grammatical tradition*, ed. R. Baalbaki (Aldershot: Ashgate, 2007) pp. xxix–xxx; and *The legacy of the Kitāb*, pp. 226–228.

4.2. *The logic at stake*

Sībawayh's logic may be puzzling because he tries to do two opposite things at the same time: On the one hand, he proceeds through successive analogies, where "something" of the initial "grammatical strength" is lost in the process; whereas on the other hand he aims at a global consistency of grammatical phenomena. These two logics are incompatible because an analogy is not an equivalence, and since something is lost in the analogy, the resulting grammatical rule does not apply fully to the compared phenomenon and it loses part of its consistency: All the rules that apply to the first element in the analogy do not apply to the second element, and what is lost in the process is not always obvious.

A simple example of this is given in the problem of the addition of the article to the compound numerals: Sībawayh draws an analogy between compound numerals and duals, assimilating syntactically *-ʿashara* in *ithnā-ʿashara* to the compensatory *nūn* in *ithnāni* (finding 412d). This solution accounts for the declension of *ithnā-* in the middle of the compound. But when it comes to the addition of the definite article *al-*, it does not work any more: It is correct to say *al-ithnāni* but Sībawayh disapproves of the expression *al-ithnā-ʿashara* (finding 314f). What was gained through analogy is lost in terms of consistency. In other words, *-ʿashara* is comparable to the compensatory *nūn*, but also differs from it in some aspects.

A more technical example lies in the question of the invariability of both parts of all compound numerals, except "twelve". Normally, the addition of the compensatory *nūn* does not prevent the noun from receiving the declension, which is added before the *nūn*. Analogically, this works perfectly with "twelve", interpreted in the compensatory *nūn*-like frame: Compare *ithnā-ʿashara* with *ithnā-ni* (independent case) and *ithnā-ay-ʿashara* with *ithnā-ay-ni* (dependant and oblique cases). But regarding the other compound numerals, this analogy does not work any more because the first part of the compound is always *mabniyy* on a *fathah* as in "fifteen", *khamsat-a-ʿashara* in all three cases (*Kitāb* II, chapter 413: 178.7). Here, consistency is lost, and al-Khalīl has a point when he "pretends" that "twelve" does not behave like the other compound numerals (see finding 314e). However, Sībawayh does his best to interpret all compound numerals in one same compensatory *nūn*-like analogical frame (see finding 412e), instead of following al-Khalīl who chooses two different frames, namely the *tā' marbūṭah*-like frame and the compensatory *nūn*-like frame (see finding 336a). The first solution accounts for the invariable *fathah* that precedes *-ʿashara* and the second solution accounts for the inner declension. In the end, both solutions are interesting, but none is completely consistent because none can be applied satisfactorily to all compound numerals alike.

To sum the whole process up, –‘ashara is “like” *nūn al-ithnayni wa-l-jamī‘* (aka, the compensatory *nūn*) but not everything that applies to *nūn al-ithnayni wa-l-jamī‘* applies to –‘ashara, and *nūn al-ithnayni wa-l-jamī‘* itself is “like” the *tanwīn*, but not everything that applies to the *tanwīn* applies to *nūn al-ithnayni wa-l-jamī‘*, and what is lost at each step can only be deduced by the reader. In these analogies, Sībawayh presents his own interpretation along with other grammarians' interpretations, so that sometimes the modern reader has the impression that there are inconsistencies and contradictions in his presentation.

It is only by an acute attention to both the authorities quoted and to the successive analogies that the modern reader can avoid misunderstandings and over interpretations of the text of the *Kitāb*.

References

Primary sources

- Kitāb* I: ‘Amr b. ‘Uthmān Sībawayh (180/796), *Le livre de Sībawaihi [...] Texte arabe publié d'après les manuscrits du Caire, de l'Escurial, d'Oxford, de Paris, de Saint-Pétersbourg et de Vienne*, ed. H. Derenbourg, vol. I (Paris: Imprimerie nationale, 1881).
- Kitāb* II: ‘Amr b. ‘Uthmān Sībawayh (180/796), *Le livre de Sībawaihi [...] Texte arabe publié d'après les manuscrits du Caire, de l'Escurial, d'Oxford, de Paris, de Saint-Pétersbourg et de Vienne*, ed. H. Derenbourg, vol. II (Paris: Imprimerie nationale, 1889).
- Uṣūl* II: ‘Abū Bakr Muḥammad b. as-Sarī b. Sahl al-Baghdādī Ibn as-Sarrāj (316/929), *al-Uṣūl fī n-naḥw*, ed. ‘Abd al-Ḥusayn al-Fatlī. Third edition. Vol. 2. (Bayrūt: Mu‘assasat ar-Risālah, 1996).

Secondary sources

- Ramzi BAALBAKI, *The legacy of the Kitāb* (Leiden, and Boston: Brill, 2008).
- , “Coalescence as a grammatical tool in Sībawayhi's *Kitāb*”, *Arabic grammar and linguistics*, ed. Y. Suleiman (London, and New York: Routledge, 2003) chap. 4, 86–106.
- , “Introduction: The early Islamic grammatical tradition”, *The early Islamic grammatical tradition*, ed. R. Baalbaki (Aldershot: Ashgate, 2007) XIII–I.
- Michael C. CARTER, “Les origines de la grammaire arabe”, *Revue des études islamiques* 40(1972) 69–97.
- , “Analogical and syllogistic reasoning in grammar and law”, *Islam: Essays on scripture, thought and society*, ed. P.G. Riddell and T. Street (Leiden: Brill, 1997) 104–112.
- Mohamed CHAIRET, “*Ḥiffa, ṭiqal et tamakkun*: régime d'incidence et classes de mots”, *Langues et littératures du Monde arabe 1: “Linguistique arabe et sémitique 1”*, 213–226.
- Albert DE BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, *Dictionnaire arabe-français...* (Boulac: Imprimerie vice-royale égyptienne, 1875).
- Ulrike MOSEL, “*Die syntaktische Terminologie bei Sībawaih*” (PhD thesis, Philosophische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, 1975).
- Gérard TROUPEAU, *Lexique-index du Kitāb de Sībawayhi* (Paris: Klincksieck, 1976).
- Kees VERSTEEGH, *Arabic grammar and Qur'ānic exegesis in early Islam* (Leiden: Brill, 1993).

The method which is proposed in this paper is a modification of the method proposed in the paper of [1]. The method proposed in this paper is a modification of the method proposed in the paper of [1]. The method proposed in this paper is a modification of the method proposed in the paper of [1].

It is only a preliminary study and the results are preliminary. It is only a preliminary study and the results are preliminary. It is only a preliminary study and the results are preliminary.

References

[1] ...
 [2] ...
 [3] ...
 [4] ...
 [5] ...
 [6] ...
 [7] ...
 [8] ...
 [9] ...
 [10] ...
 [11] ...
 [12] ...
 [13] ...
 [14] ...
 [15] ...
 [16] ...
 [17] ...
 [18] ...
 [19] ...
 [20] ...
 [21] ...
 [22] ...
 [23] ...
 [24] ...
 [25] ...
 [26] ...
 [27] ...
 [28] ...
 [29] ...
 [30] ...
 [31] ...
 [32] ...
 [33] ...
 [34] ...
 [35] ...
 [36] ...
 [37] ...
 [38] ...
 [39] ...
 [40] ...
 [41] ...
 [42] ...
 [43] ...
 [44] ...
 [45] ...
 [46] ...
 [47] ...
 [48] ...
 [49] ...
 [50] ...
 [51] ...
 [52] ...
 [53] ...
 [54] ...
 [55] ...
 [56] ...
 [57] ...
 [58] ...
 [59] ...
 [60] ...
 [61] ...
 [62] ...
 [63] ...
 [64] ...
 [65] ...
 [66] ...
 [67] ...
 [68] ...
 [69] ...
 [70] ...
 [71] ...
 [72] ...
 [73] ...
 [74] ...
 [75] ...
 [76] ...
 [77] ...
 [78] ...
 [79] ...
 [80] ...
 [81] ...
 [82] ...
 [83] ...
 [84] ...
 [85] ...
 [86] ...
 [87] ...
 [88] ...
 [89] ...
 [90] ...
 [91] ...
 [92] ...
 [93] ...
 [94] ...
 [95] ...
 [96] ...
 [97] ...
 [98] ...
 [99] ...
 [100] ...

CHOIX DE TEXTES D'UN RITUEL DE 'ĀSHŪRĀ'

Trois *Majālis Ḥusayniyya*

par

Amir JAJÉ

IDEO – Baghdad

Introduction

Nous avons choisi un certain nombre de textes représentatifs d'un rituel de *majālis ḥusayniyya* (séances [de deuil] ḥusaynides) destinés à la célébration de 'Āshūrā, qui se trouvent dans le manuscrit arabe 4930 de la Bibliothèque Nationale de France.

Ce manuscrit est un exemple typique de recueil utilisé lors des *majālis ḥusayniyya* qui ont lieu chaque année durant les dix premiers jours du mois de *Muḥarram*. Ce type de *majālis*, toujours actuel en Irak, est un rituel de deuil très ancien. Il ressemble à ce que nous pouvons trouver encore aujourd'hui au Proche-Orient aussi bien chez les chrétiens que chez les musulmans. Quand une famille musulmane perd un des ses membres, après l'enterrement, elle reçoit durant sept jours les visiteurs venus la consoler et lui faire oublier son malheur. Pendant ce temps on récite le Coran ou on écoute le prêche d'un *khaṭīb*. Les chiites répètent là le rituel de deuil accompli par les habitants de Médine lorsque ceux-ci reçurent le convoi des femmes et des enfants au retour de captivité, après la bataille de Karbalā. C'est en effet cet événement-là que le rituel des *majālis al-ta'ziya* met en scène.

Notre manuscrit n'est qu'un exemple parmi de nombreux manuscrits du même genre. Lors de notre passage à Najaf, le directeur de la Bibliothèque de l'imām al-Ḥakīm, al-Sayyid Jawād Kāzīm al-Ḥakīm, nous a confirmé que ce recueil contient des textes d'une forme fréquente de rituels de *majālis*, tels qu'ils se déroulaient à la fin du 19^{ème} et au début du 20^{ème} siècle en Irak, et même jusqu'à maintenant. Il nous a expliqué que, de manière générale, avant la période de 'Āshūrā', les auteurs de *majālis* préparent leur texte en recueillant des poèmes et des récits du martyr de Ḥusayn déjà rédigés. Rares sont ceux qui composent eux-mêmes l'ensemble de leur *majlis*. Ainsi, dans la plupart des *majālis* de ce genre, l'auteur n'est en fait qu'un collecteur. C'est le cas du recueil que contient notre manuscrit.

1. Présentation du manuscrit

Le manuscrit se présente comme un recueil de plaintes sur Ḥusayn, en vers et en prose. Rédigé en 1300 / 1883 à Najaf, il se trouve actuellement à la Bibliothèque Nationale de France, en bon état, sous la cote : *arabe 4930*¹. Ce manuscrit avait été offert par la mission archéologique française du Caire à la Bibliothèque Nationale le 10 novembre 1888. Il est constitué de 51 feuillets de 23 × 13, 5 mm., avec deux pages par feuillet et 13 lignes par page. La première page ne porte pas de titre mais seulement l'expression « au nom d'Allah ». Ce manuscrit est une copie, datant de 1299 / 1882. Le copiste termine son travail par cette phrase : « ce recueil de lamentations et de hadiths sur l'imām martyr Ḥusayn a été achevé en l'an 1300 de l'hégire, que les prières et la paix soient sur son auteur ». En marge de cette dernière page, figure une note intéressante, selon laquelle le manuscrit aurait été copié de l'original à Najaf à la fin du mois Jumādā al-Thānī en 1299 (fin mars 1882) par Muḥammad 'Alī Qaṭṭān.

L'auteur, dont le nom est abrégé dans le manuscrit, s'appelle en réalité al-Shaykh Muḥammad 'Alī b. Muḥammad b. al-Shaykh 'Alī b. Najm al-Sa'dī al-Rammāḥī al-Qaṭṭānī. Né à Najaf en 1242 / 1827, il appartient à une famille très connue par l'abondance de ses recueils de *majālis al-ḥusayniyya*. Il est cité dans le livre de Ja'far Bāqir Āl Maḥbūbā sur les écrivains de Najaf : « écrivain et poète célèbre comme son père, il a suivi le même cheminement que ses frères dans la production de proses et de poèmes². » Nous pouvons mentionner certains de ses autres écrits, tel que *al-Bayān wa-l-Dhikrā li l-Shahīd* en 1266 / 1850, ou, en 1280 / 1863, *'Iltihāb nirān al-aḥzān fī wafāt Sayyid Banī 'Idnān*.

L'ouvrage, dont nous ne traduisons et n'analysons qu'une partie, se compose de seize *majālis al-ta'ziya* (séances de deuil) et de trois *nawḥiyāt* (déplorations). Ces *majālis* sont une collection de poèmes et de récits utilisés pendant les dix jours de *Muḥarram*. L'auteur rassemble ses *majālis* sans mentionner ses sources. Notre choix s'est porté sur les trois premiers *majālis*, qui correspondent aux trois premiers jours du mois de *Muḥarram*. Nous avons cru devoir suivre l'ordre chronologique quitte à ne pouvoir présenter l'ensemble. Cet échantillon permettra de découvrir la fonction d'enseignement d'un *majlis*.

Nous reproduisons ici la première page du premier *majlis*, ainsi que la dernière page, qui contient le colophon, portant la date et l'année 1300 A.H., ainsi que la note marginale se référant à la fin du mois Jumādā al-Thānī en 1299 A.H.

1. BLOCHET, E., *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924)*, Paris, E. Leroux, 1925 : n° 4930. « Recueil d'élégies sur la mort de Hosain, fils d'Ali, en prose et en vers. Neskhi turc daté de 1300 H. »

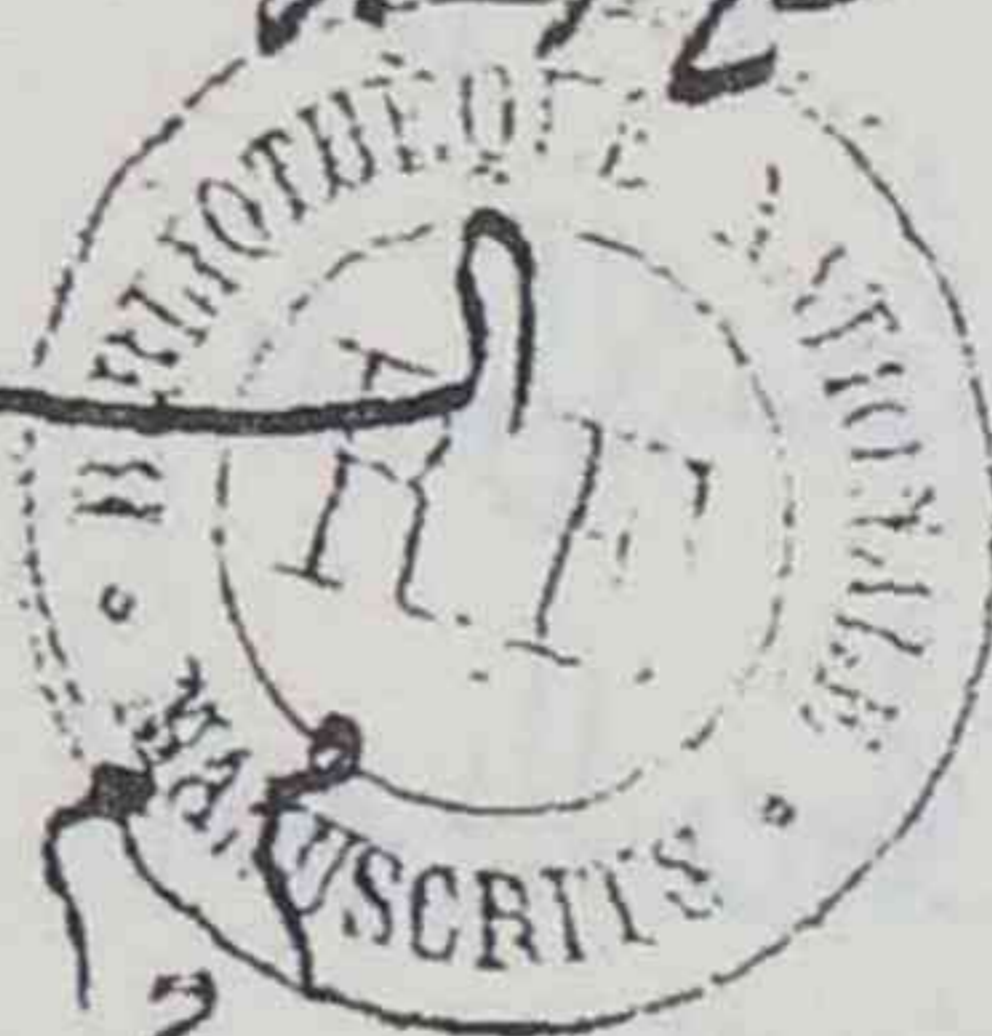
2. Ja'far Bāqir Āl MAḤBŪBA, *Mādī al-Najaf wa ḥādiruhā*, Beyrouth, 1986, vol. 3, p. 123.

نمت هذه المجموعة من المراثي والاحاديث
 على الإمام سيد الشهداء عليه افضل الصلوة
 والسلام في شهر الف وثلثمائة من الهجرة
 على صاحبها افضل الصلوة و

بخط نسخي كتبت بالشيخ الاشراف
 فاخر جوادى الثانية في سنة
 بقلع محمد علي قنوطان

السلام

م م م م م



باسم الله
مجلس اول

705
2581

ما انظر الدمع الا يسهرة
او ما انظر عاشقرا اهلا
هل عاشق فشم جدد به
ما تم الحزن ودمع شيا وكلا
كيفما تلبس ثوب الحزن في
ما تم احرك اهلا كاود
كيفما تحزن في يوم به
البس الاسلام حزنا ليس بهلا
كيفما تحزن في يوم به
اصبح ال رسول الله فلا
كيفما تحزن في يوم به
اصبح فاطمة الزهراء تكلا
كيفما تحزن في يوم به
راس خير الخلق في ربح يعلا
يوم حذر ابن رسول الله عن
سجد لله خطب ما اجلا
يوم الشمس خدت مكسوفة
فيه والبدر به لا يتجدد
ورباب المجد قد اوثق عطلا
يوم نيران الفري قد اطفئت
بعده ففرا ورجع الجود محلا
يا فيللا اصبح دار العلا
للندى معنى والجود محلا
ما حسبنا ان نرهم من بعده
جره الشجمان يوم الروح نصلا
لا خوف بعدك فرسان ولا
فيه افضالا ومعرفة فاوبدا
ما نفتك الخلق لكن قد نفت

بالحى

Dans un deuxième paragraphe, nous présentons brièvement les *majālis* de 4 à 16. La troisième partie de cette contribution contient le texte arabe des trois premiers *majālis*, ainsi que la traduction et l'analyse de ces trois poèmes.

2. Présentation des *majālis* 4 à 16.

Dans cette présentation générale, nous nous efforçons de retrouver les sources exactes des poèmes. Nous décrivons ici brièvement, mais sans les traduire, les autres *majālis*, du quatrième au seizième. Nous traduirons ensuite intégralement les trois premiers *majālis*, avec une analyse du texte en regard.

Le 4^{ème} *majlis* se compose de 26 vers, eux-mêmes suivis d'un récit de 43 lignes et de deux vers. Les 26 vers sont tirés³ d'un poème dont l'auteur est connu sous le nom de Muḥammad Sa'īd al-Sakkāfī⁴ (m. 1319 / 1901). Le récit relate l'histoire d'un certain 'Abdallāh b. Rāshid qui, pour combattre aux côtés de Ḥusayn, renonce à tous ses biens, répudie sa femme, se met à sa suite et devient témoin de son martyre au jour de la bataille de Karbalā'. L'auteur conclut son histoire en citant deux vers d'un poète de sa propre famille, al-Shaykh Ḥasan Qaṭṭān⁵ (m. 1277 / 1860).

Le 5^{ème} *majlis* se compose de 38 vers, suivis d'un récit de 42 lignes et de deux vers. Les 38 vers consacrés à al-'Abbās, frère de Ḥusayn, sont du même Shaykh Ḥasan Qaṭṭān⁶ mentionné au 4^{ème} *majlis*. Le récit décrit, avec une part de légende, le martyre de 'Alī Akbar fils de Ḥusayn, où on rapporte que 'Alī, malgré son jeune âge, a pu tuer deux cents hommes avant de mourir. L'auteur termine son histoire en citant deux vers d'un poème attribué à al-Sharīf al-Raḍī⁷ (m. 406 / 1015).

Le 6^{ème} *majlis* se compose de 19 vers, suivis d'un récit de 65 lignes et de trois vers. Les 19 vers sont attribués à un poète nommé al-Shaykh 'Abd al-Ḥusayn Shukr (m. 1285 / 1868). Le récit lui aussi est entièrement copié d'un auteur du 17^{ème} siècle très connu, Fakhr al-Dīn al-Ṭarīḥī al-Najafī (m. 1085 / 1675). L'histoire décrit une conversation entre al-Sha'bī et al-Ḥajjāj b. al-Thaqafī⁸,

3. L'auteur opère un choix personnel selon l'exigence de la forme du *majlis*, en se permettant d'abrégier le poème et d'en modifier l'ordre.

4. SHABR, Jawād, *Adab al-Ṭaff*, Beyrouth, Mu'assasat al-Tārīkh, 2001, vol. VIII, p. 161.

5. *Ibid*, vol. VII, p. 103.

6. *Ibid*, vol. VII, p. 112-113.

7. Voir 'Abd al-Ḥusayn Al-Amīnī Al-Najafī, *Al-Ghadīr*, vol. IV, p. 219.

8. Al-Ḥajjāj b. Yūsuf al-Thaqafī (661-714) fut gouverneur de l'Irak durant les règnes de 'Abdu al-Malik et de son fils al-Wālid I^{er}. Fervent défenseur de la cause omeyyade, il était réputé pour sa fermeté envers les opposants, en particulier les chiites d'Irak.

tyran qui voulut, au jour de la fête d'*al-Aḏḥā*, sacrifier un certain chiite connu pour son dévouement à Ḥusayn et sa famille. L'auteur termine son histoire avec trois vers du même poète (Fakhr al-Dīn al-Ṭarīḥī).

Le 7^{ème} *majlis* se compose de 23 vers, suivis d'un récit de 40 lignes et de deux vers. Les 23 vers proviennent d'un poème de 'Abd al-Muḥsin al-Malhūf⁹ (m. 1260 / 1844). Quant au récit, l'auteur cite littéralement le livre très connu d'al-Ḥurr al-'Āmilī¹⁰ (m. 1104 / 1692). Il s'agit d'une histoire légendaire sur le lieu des ossements d'Adam et sur les mérites d'*al-Ziyārā* (le pèlerinage) au mausolée de 'Alī b. Abī Ṭālib. Les deux derniers vers sont attribués à Ibn Abī l-Ḥadīd al-Mu'tazilī¹¹ (m. 655 / 1266).

Le 8^{ème} *majlis* se compose de 23 vers, suivi d'un récit de 50 lignes et de deux vers. L'auteur sélectionne les 23 vers à partir d'un poème célèbre de Ṣāliḥ al-Kawwāz (m. 1290 / 1873). Le récit relate une conversation entre 'Alī b. Abī Ṭālib et son fils Muḥammad b. al-Ḥanafiyya, envoyé trois fois au front par son père, lors de la bataille de Ṣaffīn. Ibn al-Ḥanafiyya reprocha à son père de l'avoir exposé trois fois à la mort, tandis qu'il laissait ses deux fils Ḥasan et Ḥusayn¹² à l'abri. L'histoire se termine en montrant l'héroïsme de Ḥusayn qui s'offre à la bataille et, grâce à son courage et son acharnement, remporte une splendide victoire. Les deux vers sont du poète Ja'far al-Khaṭṭī¹³ (m. 1028 / 1618).

Le 9^{ème} *majlis* se compose de 25 vers, suivi d'un récit de 66 lignes et de trois vers. Les 25 vers proviennent du même poète que celui du *majlis* précédent, Ṣāliḥ al-Kawwāz¹⁴ (m. 1290 / 1873). Selon l'auteur, le récit de ce *majlis* aurait été tiré de certains livres persans, sans qu'il en précise pour autant les références. L'histoire raconte que Ḥusayn aurait demandé l'aide d'un certain Musayab b. Qa'qa'a al-Khuzā'i, mais cette aide serait arrivée trop tard. Contrairement aux *majālis* précédents, le récit ne se termine pas sur deux vers, mais sur trois vers d'un poète très connu, 'Alā' al-Dīn al-Shafhīnī¹⁵ (m. 731 / 1330).

Le 10^{ème} *majlis* se compose de 20 vers, suivi d'un récit de 55 lignes et de deux vers. Les 20 vers sont attribués au poète al-Sayyid Muḥammad Abū l-Filfil (m. 1271 / 1854). Le récit, pour une part légendaire, décrit la lutte et la persévérance d'al-'Abbās¹⁶ pour apporter de l'eau au camp assoiffé de

9. SHABR, Jawād, *op. cit.*, vol. VII, p. 19-20.

10. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥurr al-'Āmilī, *Wasā'il al-Shī'a*, Qum, Mu'assasat Āl al-Bayt, 1991, vol. 14, p. 384.

11. SHABR, Jawād, *op. cit.*, vol. IV, p. 66.

12. Il s'agit des fils de Fāṭima, alors que Muḥammad b. Ḥanīfa avait une autre mère.

13. *Ibid.*, vol. V, p. 74.

14. *Ibid.*, vol. VII, 226-227.

15. SHABR, Jawād, *op. cit.*, vol. IV, p. 174.

16. Le demi-frère de Ḥusayn.

Ḥusayn. Les deux derniers vers sont attribués à al-Shaykh Muḥammad Riḍā al-Azrī¹⁷ (m. 1240 / 1824).

Le 11^{ème} *majlis* se compose de 19 vers, suivi d'un récit de 52 lignes et de trois vers. Contrairement aux autres *majālis*, pour lesquels nous avons réussi à trouver les références exactes, celui-ci reste non identifié. Il est construit de façon un peu différente des autres, le récit en prose étant trois fois interrompu par quelques vers. Ce récit exprime l'angoisse de Ḥusayn devant la mort après qu'il ait perdu ses enfants mâles et ses compagnons : désespéré, il appelle d'abord les femmes, impuissantes, et ensuite ses compagnons, déjà tombés au champ de bataille, sans que personne ne puisse le secourir.

Le 12^{ème} *majlis* se compose de 22 vers, suivi d'un récit de 41 lignes et de deux vers. Les 22 vers proviennent d'un poème d'al-shaykh Aḥmad al-Naḥawī¹⁸ (m. 1183 / 1769). Le récit relate le spectacle des têtes affichées sur des lances, qu'un certain Muḥammad b. Abī Ṭālib a pu voir de ses propres yeux. Il décrit chacune d'elles, terminant par la tête de Ḥusayn qui, selon lui, était en train de réciter le Coran. Les deux vers de la conclusion sont empruntés au même poète, al-shaykh Aḥmad al-Naḥawī¹⁹.

Le 13^{ème} *majlis* se compose de 25 vers, suivis d'un récit de 46 lignes et de trois vers. Les 25 vers proviennent du poète al-Sayyid Ḥaydar al-Ḥillī²⁰ (m. 1304 / 1886). Le récit décrit l'entrée des femmes et des enfants captifs à Kūfa après la bataille de Ṭaff. L'auteur rapporte le discours et les reproches de Zaynab, sœur de Ḥusayn, aux gens de Kūfa, pour les avoir trahis. Celle-ci lance une série de malédictions à leur encontre. Quant aux trois derniers vers, la tradition²¹ les attribue à Umm Luqmān bint 'Aqīl, sœur de Muslim b. 'Aqīl.

Le 14^{ème} *majlis* se compose de 20 vers, suivis d'un récit de 47 lignes et de trois vers. Les 20 vers proviennent d'un poème d'al-Shaykh Ṣāliḥ b. Ṭa'ān²² (m. 1281 / 1864). L'auteur emprunte son récit à un écrivain connu, Ibn Ṭāwūs²³ (m. 664 / 1265) ; il relate les longs discours qu'Umm Kulthūm, sœur de Ḥusayn, et 'Alī Zayn al-'Ābidīn, son fils, auraient tenus lors de leur arrivée à Kūfa, pour blâmer et maudire ses habitants d'avoir trahi Ḥusayn et entraîné

17. *Ibid.*, vol. VI, p. 265.

18. *Ibid.*, vol. V, p. 298-299.

19. *Ibid.*, vol. V, p. 300.

20. Ḥusayn 'Alī al-Bilādī AL-BAHRĀNĪ, *Riyāḍ al-madh wa-l-rithā' fī madh wa rithā' al-nabī wa āl baytihi al-aṭhār*, éd. Ḥasan 'Abd al-Amīr Muḥammad, Qum, 2005, p. 58-60.

21. Voir Muḥammad b. Jarīr AL-ṬABARĪ, *op. cit.*, VI, p. 221 ; Abū l-Ḥasan 'Alī AL-MAS'ŪDĪ, *op. cit.*, II, p. 75.

22. SHABR, *Jawād, op. cit.*, vol. VII, p. 152-153.

23. Riḍā al-Dīn IBN ṬĀWŪS, *al-Malhūf 'alā qatlā al-Ṭafūf*, éd. Fāris Tabrīzyān, Téhéran, 1996, p. 198-200.

sa perte et celle de ses compagnons. Les trois vers finaux sont aussi d'Ibn Ṭāwūs²⁴.

Le 15^{ème} *majlis* se compose de 28 vers, suivis d'un récit de 69 lignes et d'un seul vers de conclusion. Les 23 vers (annexe p.265-267) proviennent d'un poème de Muḥammad Ma'ṣūm al-Quṭayfī²⁵ (m. 1271 / 1854). Le récit, dont le héros est un certain Abū 'Afīf, provient du même auteur²⁶ que le *majlis* précédent. À deux reprises, il est interrompu par quelques vers. Les trois premiers sont attribués à Amīr 'Abdallāh b. al-Khafājī²⁷ (m. 466 / 1073), les deux autres à Abū 'Afīf, le héros du récit lui-même. L'auteur conclut son récit par un vers d'al-Shaykh 'Alī 'Abd al-Ḥamīd.

Le 16^{ème} et dernier *majlis* se compose de 37 vers, suivis d'un récit de 61 lignes et de deux vers. Contrairement à l'ensemble des *majālis*, l'auteur mentionne le nom exact du poète. Il appelle son poème ici *marthīya* (lamentation), ce qui le différencie des précédents. Cette *marthīya* est composée de 37 vers tirés des 60 vers de la *marthīya* très connue de al-Sayyid al-Sharīf al-Raḍī (m. 406 / 1015). Le récit qui suit les poèmes relate l'histoire de 'Alī b. Abī Ṭālib, endeuillé par la mort de sa femme Fāṭima.

Notons que ces seize *majālis* possèdent une structure analogue : un poème en vers, suivi d'un récit en prose, suivi lui-même de deux ou trois vers de conclusion. Le passage final de la parole au chant ouvre l'ensemble du *majlis* sur une dimension nouvelle d'incantation. Nous ne sommes plus là dans le registre des événements mais dans une union affective, voire mystique, avec les personnages.

3. Les trois premiers *majālis ḥusayniyya*

3.1. Le premier *majlis*

Le premier *majlis* est composé de 25 vers, suivis d'un récit de 51 lignes et de deux vers. Le poème est l'œuvre d'un poète connu sous le nom d'al-Ḥājj Hāshim al-Ka'bī al-Dawraqī²⁸ (m. 1231 / 1815). L'auteur copie seulement 25 des 30 vers qui le composent à l'origine. Les cinq vers exclus auraient pu en effet choquer l'auditeur, tel le treizième vers : « Le jour où le trône d'Allah a été secoué, la terre a tremblé et la religion s'est écroulée. »

24. *Ibid.*, p. 200.

25. SHABR, *Jawād, op. cit.*, vol. VII, p. 61.

26. Riḍā al-Dīn IBN ṬĀWŪS, *op. cit.*, p. 196-198.

27. SHABR, *Jawād, op. cit.*, vol. II, p. 322.

28. AL-BAHRĀNĪ Ḥusayn 'Alī al-Bilādī, *op. cit.*, p. 485-487.

Nous avons déjà expliqué que les poèmes ne sont ni du même auteur ni de la même époque, d'où la difficulté d'interprétation, surtout lorsqu'il s'agit de mots qui ne sont plus utilisés dans la langue arabe d'aujourd'hui. Se pose de plus la question de la culture bédouine et du langage spécifique des chiites du sud de l'Irak. Tout cela nous a conduit à demander l'aide d'un spécialiste, al-Sayyid 'Abd al-Sattār al-Ḥasanī, sur l'interprétation duquel nous allons nous appuyer tout au long de ce développement.

3.1.1. Le poème

Le texte du manuscrit	Analyse
<p>1- ما انتظر الدمع إلا يستهلا أوما تنظر عاشورا أهلا</p> <p>Qu'attends-tu pour verser des larmes ? Ne vois-tu pas que 'Āshūrā' a commencé ?</p> <p>2- هل عاشور فقم جدد به ماتم الحزن ودع شرباً وأكلاً</p> <p>'Āshūrā' a commencé, renouvelles-en donc Le deuil²⁹, oublie de boire et de manger.</p>	<p>(1-2) Les chiites renouvellent et attendent avec impatience le temps de 'Āshūrā'. En effet le chiite vit cette période comme s'il était dans un autre monde, hors du temps, au point qu'au dixième jour, le jour de 'Āshūrā', il ne pense plus ni à manger ni à boire, ni même à dormir.</p>
<p>3- كيفما تلبس ثوب الحزن في أملاكاً ورسلأ</p> <p>Comment ne portes-tu pas l'habit de deuil Lors d'une réunion funéraire qui attriste Anges et Messagers ?</p>	<p>(3-4) Le poète se demande comment ne pas être affligé de cette tragédie dont même au ciel les habitants sont attristés. Toute une littérature chiite³⁰ montre comment au ciel les anges pleurent Ḥusayn et font même des réunions de deuil où ils présentent leurs condoléances au Prophète et à la sainte famille.</p>
<p>4- كيفما تحزن في يوم بلا ليس يئلى³¹</p> <p>Comment n'es-tu pas endeuillé au jour du malheur Qui a habillé l'Islam d'une tristesse impé- rissable ?</p>	

29. Le texte arabe utilise une expression de deux mots pour désigner la dimension collective du deuil : *Ma'tama l-ḥuzn*.

30. Voir Al-Musawī SHARAF AL-DĪN, *al-Majālis al-fākhira fī ma'ātim al-'itra al-ṭā-hira*, Najaf, 1967, p. 79-80.

31. Pour cause d'assonance et d'harmonisation, chaque vers se termine en « ā » qui est écrit avec *alif ṭawīla* au lieu de *alif maqṣūrā* ; ainsi : *yablā* (v. 4), *thaklā* (v. 6), *yu'alā* (v. 7), *yatajallā* (v. 9), *tuslā* (v. 17), *tatakhallā* (v. 18) etc.

Le texte du manuscrit	Analyse
<p>5- كيفما تَحَزَنُ في يومِ بهِ أَصْبَحَتْ آلُ رسولِ الله قتلى</p> <p>Comment n'es-tu pas endeuillé le jour où Périt assassinée la Famille du Messenger d'Allah ?</p>	<p>(5-6) La mort de Ḥusayn équivaut ici à la mort de toute la famille du Prophète. L'adjectif <i>thaklā</i> attribué à Fāṭima signifie : état d'une mère privée de ses enfants. Plusieurs hadiths relatent qu'au Jour du Jugement Fāṭima la <i>thaklā</i> se tiendra devant le trône de Dieu, la chemise trempée du sang de son fils injustement tué, pour demander la justice de Dieu.</p>
<p>6- كيفما تَحَزَنُ في يومِ بهِ أَصْبَحَتْ فاطمة الزهراء ثكلى</p> <p>Comment n'es-tu pas endeuillé le jour où Fāṭima al-Zahrā' fut privée de son fils ?</p>	
<p>7- كيفما تَحَزَنُ في يومِ بهِ رأسُ خيرِ الخلقِ في رَمحٍ يُعَلَى</p> <p>Comment n'es-tu pas endeuillé le jour où, Sur une lance fut exposée la tête de la Meilleure des Créatures ?</p>	<p>(7-8) Le poète ici mentionne la sauvagerie des tueurs de Ḥusayn qui exposent sa tête sur la pointe d'une lance comme on faisait pour les criminels. Non seulement il s'agissait de la meilleure des créatures mais, selon certains³², de celui qui était créé avant même la création.</p>
<p>8- يومَ خَرَّ ابنُ رسولِ اللهِ عن سَرَجِهِ للهِ خَطْبٌ ما أَجَلَا</p> <p>Le jour où, de sa selle, tomba le fils du messenger d'Allah, Ô Allah... ! Quel événement horrible !</p>	<p>Le mot <i>ajallā</i> que nous avons traduit par 'horrible' vient du mot <i>jalal</i> qui signifie littéralement 'affaire grave'.</p>
<p>9- يَوْمَ الشمسُ غَدَّتْ مَكسوفةِ فيهِ والبدرُ بهِ لا يَتَجَلَّى</p> <p>Le jour où, à cause de lui le soleil s'éclipsa, Où ne put paraître la pleine lune ;</p>	<p>(9-10) La nature exprime aussi sa révolte ; nombreux sont les récits populaires et les légendes concernant l'événement qui accompagne le martyre de Ḥusayn³³.</p>
<p>10- يومِ نيرانِ القِرىِ قد أطفأتِ وركابُ المجدِ قد أوثقَ عَقَلَا</p> <p>Le jour où le feu de l'hospitalité s'éteignit, Où l'étrier de la gloire ne se laissa pas enfler.</p>	<p>Chez les Bédouins, le feu allumé devant la tente est signe d'hospitalité. C'est une allusion à l'hospitalité de Ḥusayn. L'étrier symbolise la gloire du cavalier. Le texte arabe précise que l'étrier est lié, pour ainsi dire, sur lui-même. Le poète veut suggérer l'image d'un homme capturé et enchaîné</p>
<p>11- يا قتيلاً أَصْبَحَتْ دارُ العُلا بَعْدَهُ قفراً ورَبْعُ الجودِ مَحَلَا</p> <p>Ô assassiné ! Après lui, la maison prestigieuse³⁴ est désertée, La cour hospitalière est déserte elle aussi.</p>	<p>(11-12) العُلا (<i>al-'ulā</i>) vient du mot <i>awālī</i> qui désigne les villages du territoire de Médine, pays du prophète Muḥammad. Sa maison, après la mort de Ḥusayn, est devenue <i>qafrā</i> (déserte) et <i>mahlā</i> (infertile).</p>

32. Voir AL-MAJLISĪ Muḥammad Bāqir, *op. cit.*, XLIII, p. 220.

33. Voir AL-KHAWĀRIZMĪ Abū I-Mu'ayyad al-Muwaffaq b. Aḥmad, *op. cit.*, II, p. 38 ; IBN SHAHRASHŪB Abū Ja'far Muḥammad, *op. cit.*, III, p. 221.

34. La maison du Prophète.

Le texte du manuscrit	Analyse
<p>12- ما حَسِبْنَا أَنْ نَرَى مِنْ بَعْدِهِ لِلنَّدى مَعْنَى وللجودِ مَحْلاً Dorénavant, la rosée pour nous n'a plus de sens, La générosité a été rendue stérile.</p>	<p>Dans le langage des bédouins, le terme <i>nadā</i> qui signifie littéralement la rosée désigne au sens figuré la générosité ou le don.</p>
<p>13- لَا خَطَّتْ بَعْدَكَ فَرَسَانٌ وَلَا يَوْمَ الرَّوْعِ نَضْلاً Dorénavant, les cavaliers ne monteront plus en selle, Et les preux, le jour du combat, ne dégai- neront plus l'épée.</p>	<p>(13-14) La guerre occupe une place cen- trale, voire sacrée, dans la vie des bédouins, mais après la mort de Ḥusayn les hommes ont perdu totalement le goût et le plaisir du combat. La mort de Ḥusayn ne représente pas seulement la perte d'une vie mais aussi la perte de toutes les valeurs.</p>
<p>14- مَا نَعَتَكَ الْخَلْقُ لَكِنْ قَدْ نَعَتْ وَمَعْرُوفاً وَبِذْلاً Les créatures ne te pleurent pas toi, mais [elles pleurent La perte de] la bonté, la bienveillance et le don de soi.</p>	
<p>15- بَأبِي الْعَارِي ثَلَاثًا بِالْعَرَا الْأَرْضِ ظِلًّا Hélas pour l'homme nu, gisant trois jours dans le désert, Lui qui couvrait la nudité de tous !</p>	<p>(15-16) le mot <i>بأبي</i> (<i>bi-'abī</i>) que nous avons traduit par 'hélas' est une expression qui signifie littéralement 'sur la vie de mon père'. L'homme nu : il s'agit bien entendu de Ḥusayn, dépouillé de ses vêtements, dont le corps avait été abandonné trois jours dans le désert. On peut penser au Christ, dépouillé lui aussi de ses vêtements et qui séjournait trois jours au tombeau.</p>
<p>16- بَأبِي الْخَائِفِ أَهْلُوهُ وَقَدْ حَيْثُ حَلَا Hélas pour celui dont la famille fut tellement terrorisée, Alors que c'était lui le protecteur de celui qui a peur.</p>	
<p>17- وَإِذَا عَايَنْتَ أَهْلِيهِ تَرَى تُسَلَى Si tu regardes sa famille, tu la verras dans une détresse A faire oublier tous les malheurs du monde,</p>	<p>(17-18) La souffrance de Ḥusayn et de sa famille symbolise l'extrême de la souffrance humaine. Ḥusayn selon un récit populaire iranien vide la coupe de souffrance prépa- rée pour tous les prophètes. Selon ce récit, il porte en son corps toute la souffrance humaine et devient par conséquent instru- ment du salut pour ses partisans³⁵.</p>
<p>18- مِنْ جُسُومٍ جُزِّرَتْ فَوْقَ الثَّرَى وَرُؤُوسٍ عَنِ جُسُومٍ تَتَخَلَّى Des corps décapités sur la terre, Des têtes qui se séparent de leur corps.</p>	

35. LOEFFLER Reinhold, *Islam in Practice : Religious Beliefs in a Persian Village*, New York, 1988, p. 40-41.

Le texte du manuscrit	Analyse
<p>19- وَعَلِيًّا وَسَدَّتُهُ الْبُزْلُ حَلْسًا وَقَتِيلِ وَسَدَّتُهُ الْبَيْدُ رَمَلًا</p> <p>Le dos d'un chameau s'est fait oreiller pour un malade Le sable du désert oreiller pour un mort,</p>	<p>(19-20) Le malade en question est 'Alī, le fils de Ḥusayn, seul survivant de la bataille de Karbalā'. Le poète décrit aussi Ḥusayn mort tel un homme qui dort sur le sable du désert. L'adjectif <i>maṣūnāt</i> signifie littéralement 'les protégées'. Celles-ci cessent d'être à l'abri des regards.</p>
<p>20- وَمَصُونَاتٍ عَفَافٍ أَصْبَحَتْ بِأَدْيَاتٍ لِلْعِدَا حَلًا وَرَحَلًا</p> <p>Des femmes dont la chasteté était protégée Furent dévoilées devant l'ennemi, au camp ou en chemin.</p>	
<p>21- وَبِنَفْسِي مَن عَدَّتْ نَادِيَةً جَدَّهَا وَالِدَمْعِ فِي الْخَدِّ اسْتَهْلًا</p> <p>Puisse mon âme s'offrir en rançon pour la pleureuse qui, Le visage baigné de larmes, implore son grand-père :</p>	<p>(21-22) La pleureuse ici, est Zaynab, petite fille de Muḥammad et sœur de Ḥusayn. Les ennemis fournissent au cortège de prisonniers de minables chamelles, pour fatiguer leurs cavalières, qui arriveront donc en mauvais état : c'est le but recherché. Le poète utilise deux mots pour décrire les montures <i>anqāḍan wa huzlā</i>, littéralement chamelle étique, misérable.</p>
<p>22- لَوْ تَرَانَا جَدَّنَا إِذْ قَرَّبُوا نَحُونَا لِلسَّيْرِ أَنْقَاضًا وَهَزَلًا</p> <p>« Grand-père, si tu nous voyais quand on nous livre, Pour le voyage, de si misérables chamelles,</p>	
<p>23- وَتَرَى هَذِهِ تَنَادِي وَوَلَدِي وَأَبِي هَذِهِ وَوَدِي تَنْدَبُ حَلًا</p> <p>Vois, l'une crie : ô mon fils, l'autre : ô mon parent, Une autre encore déplore son bien-aimé,</p>	<p>(23-25) Le poète fait parler Zaynab, sœur de Ḥusayn avec son grand-père Muḥammad : elle décrit en pleurant ce que les femmes et les enfants de la famille du prophète ont subi après lui. Zaynab joue ici un rôle semblable à celui de Marie au pied de la croix.</p>
<p>24- وَتَرَى السَّجَّادَ مَغْلُولًا عَلَيَّ قَتَبِ الرَّحْلِ عَلِيًّا مُسْتَدَلًا</p> <p>Vois, al-Sajjād menotté sur le bât du chameau, Malade et humilié ;</p>	
<p>25- جَدِّ لَوْ شَاهَدْتَ مَا حَلَّ بِنَا لَمْ تُطَقْ يَوْمًا لِمَا شَاهَدْتَ حَمَلًا</p> <p>Si tu voyais, grand-père, ce qui nous est arrivé, Jamais tu ne pourrais le supporter. »</p>	

3.1.2. Le récit du premier majlis

Dans le récit de ce premier *majlis*, nous pouvons distinguer deux parties : la première nous emmène à l'époque du vivant de Muḥammad et de Fāṭima, avant les événements de Karbalā'. Son but est de montrer que le prophète Muḥammad savait déjà que son petit-fils allait être martyrisé et que son destin était tel dès la création du monde ; le récit souligne l'importance des pleurs et leur rôle comme moyen de gagner le pardon et la miséricorde de Dieu : « tout œil pleurera le jour de la Résurrection, hormis celui qui aura pleuré mon fils Ḥusayn ; celui-là se réjouira et jubilera à l'annonce de la bonne nouvelle du Paradis. » Par l'événement du martyre de Ḥusayn, le prophète Muḥammad et sa fille Fāṭima deviennent les intercesseurs par excellence pour les chiites.

La deuxième partie commence avec l'histoire du départ de Ḥusayn pour la ville de Kūfa. La tante de Ḥusayn a l'intuition que celui-ci va mourir. Dans un récit linéaire sans surprise, l'auteur présente un dialogue circonstancié entre les différents personnages : Umm Hānī, les femmes, Ḥusayn, le serviteur, Ibn al-Ḥanafiyya et Ibn 'Abbās.

Le texte du manuscrit	Traduction
<p>رُوي أنه لما أخبر النبي (صلى الله عليه وسلم) وعلى آله) إبنته فاطمة بقتل ولدها الحسين (عليه السلام) وما يجري عليه من المحن، بكت فاطمة (عليها السلام) بكاءً شديداً، وقالت: يا أبتاه متى يكون ذلك؟ فقال: في زمانٍ خالٍ مني ومنكٍ ومن علي ومن أخيه الحسن. فاشتدَّ بكاءُها وقالت: يا أبتى فمن يبكي عليه ومن يلتزم بإقامة العزاء له؟</p>	<p>On raconte que, lorsque le Prophète Muḥammad (que la bénédiction de Dieu soit sur lui et les siens) prédit à sa fille Fāṭima l'assassinat de son fils Ḥusayn (que la paix soit avec lui), ainsi que les terribles épreuves qu'il aurait à affronter, Fāṭima (que la paix soit avec elle) fondit en larmes et dit : « ô père, quand cela se produira-t-il ? » Il [le Prophète Muḥammad] dit : « à une époque où ni toi ni moi ni 'Alī ni son frère Ḥasan ne serons là ». Fāṭima redoubla de sanglots et dit : « ô père, qui le pleurera et qui s'engagera à assurer le deuil ? »</p>
<p>فقال النبي (صلى الله عليه وآله): يا فاطمة إن نساء أمتي يبكين على نساء أهل بيتي ورجالهم سيكون على رجال أهل بيتي ويُجددون العزاء جيلاً بعد جيل في كل سنة، فإذا كان يوم القيامة تشفعين أنت للنساء وأنا اشفع للرجال؛ وكل من بكى منهم على مصاب الحسين أخذنا بيده وأدخلناه الجنة. يا فاطمة كل عين باكية يوم القيامة، إلا عيناً بكت على مصاب ولدي الحسين، فإنها ضاحكة مستبشرة بنعيم الجنة.</p>	<p>Le Prophète (que la bénédiction de Dieu soit sur lui et les siens) dit : « ô Fāṭima, les femmes de ma nation (<i>ummatī</i>) pleureront les femmes de ma maison, et les hommes, les hommes de ma maison ; ils renouvelleront chaque année la commémoration, génération après génération. Le jour de la Résurrection, toi, tu intercédas pour les femmes et moi, j'intercéderai pour les hommes. Celui qui pleurera le malheur de Ḥusayn, nous l'entraînerons avec nous au Paradis. Ô Fāṭima, tout œil le jour de la Résurrection pleurera, hormis celui qui aura pleuré mon fils Ḥusayn ; celui-là se réjouira et jubilera à l'annonce de la bonne nouvelle du Paradis. »</p>

Le texte du manuscrit	Analyse
<p>لَمَّا عَزَمَ الْحُسَيْنُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَلَى الْمَسِيرِ إِلَى الْعِرَاقِ، وَوَصَلَ الْخَبَرَ إِلَى بَيْوتِ بَنِي هَاشِمٍ، اجْتَمَعَتِ نِسَاؤُهُمْ وَأَتَيْنَ إِلَى عَمَّةِ الْحُسَيْنِ، أُمِّ هَانِي، فَقُلْنَ لَهَا: أَسْمَعْتِ بِمَا عَزَمَ الْحُسَيْنُ عَلَيْهِ؟ فَقَالَتْ: لَا. فَقُلْنَ لَهَا: إِنَّهُ عَزَمَ عَلَى الْمَسِيرِ إِلَى الْعِرَاقِ. أَلَا تَمْضِينَ إِلَيْهِ لِنُودِّعَ نِسَاءَهُ؟ فَقَامَتِ أُمُّ هَانِي وَلَبِسَتْ إِزَارَهَا وَمَشَتْ أَمَامَ النِّسَاءِ.</p>	<p>Quand Ḥusayn (que la paix soit avec lui) prit la décision de partir pour l'Irak, la maison de Banū Hāshim³⁶ apprit la nouvelle ; les femmes de cette maison vinrent voir la tante de Ḥusayn, Umm Hānī (la mère de Hānī), et lui dirent : « as-tu entendu ce que Ḥusayn a décidé ? » Elle répondit : « non ». Alors elles lui apprirent qu'il avait décidé de partir pour l'Irak. « Est-ce que tu veux venir avec nous pour dire adieu à ses femmes ? » Umm Hānī se mit debout, mit son voile et prit la tête du cortège.</p>
<p>فَلَمَّا أَقْبَلَتْ وَرَأَتْهَا الْحُسَيْنُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ لِغُلَامِهِ: أَلَيْسَتْ هَذِهِ عَمَّتِي أُمُّ هَانِي؟ فَقَالَ نَعَمْ يَا سَيِّدِي. فَقَالَ: مَا الَّذِي جَاءَ بِهَا إِلَيْنَا؟ فَقَالَ: أَظَنُّهَا سَمِعَتْ بِمَقَالَتِكَ وَأَتَتْ لِنُودِّعَ نِسَاءَكَ. فَلَمَّا أَقْبَلَتْ وَرَأَتْهَا النِّسَاءَ، تَصَارَخْنَ فِي وَجْهِهَا وَجَعَلَتْ تَبْكِي عَلَيْهِنَّ وَيَبْكِينَ عَلَيْهَا. فَقَالَ لَهَا الْحُسَيْنُ يَا عَمَّتَاهُ مَا هَذَا الْبُكَاءُ؟ فَقَالَتْ: عَمِيَتْ عَيْنٌ لَا تَبْكِي عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، فَعَلَى مَنْ تَبْكِي بَعْدَكَ؟ فَقَالَ لَهَا: يَا عَمَّتَاهُ لَا تَتَطَيَّرِي، فَقَالَتْ: لَسْتُ بِمُتَطَيِّرَةٍ، وَلَكِنْ سَمِعْتُ الْبَارِحَةَ فِي مَنَامِي هَاتِفًا يَقُولُ: وَإِنَّ قَتِيلَ الطِّفْلِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ أَذَلَ رِقَابًا مِنْ قَرِيشٍ فَذَلَّتْ. فَقَالَ لَهَا الْحُسَيْنُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): يَا عَمَّتَاهُ، لَا تَقُولِي أَذَلَ رِقَابًا مِنْ قَرِيشٍ، بَلْ قُولِي، أَذَلَ رِقَابَ الْمُسْلِمِينَ فَذَلَّتْ.</p>	<p>Quand elle arriva, Ḥusayn (que la paix soit avec lui) la vit, et dit à son serviteur : « n'est-ce pas ma tante Umm Hānī ? » Le serviteur répondit : « si, Maître. » Ḥusayn demanda : « qu'est-ce qui l'amène chez nous ? » Il lui répondit : « je pense qu'elle a appris que tu avais décidé de partir, et elle est venue dire adieu à tes femmes. » Quand elle entra et que celles-ci la virent, elles se mirent à pleurer, les femmes d'un côté et Umm Hānī de l'autre. Ḥusayn lui dit : « ô tante, pourquoi ces pleurs ? » Elle répondit : « que soit aveuglé l'œil qui ne te pleure pas, père de 'Abdallāh³⁷, qui pleurera-t-on si on ne te pleure pas³⁸ ? » Il lui dit : « ne fais pas l'oiseau de mauvais augure. » Elle répondit : « je ne fais pas l'oiseau de mauvais augure, mais, cette nuit, j'ai entendu dans mon sommeil une voix m'informant que l'assassinat du fils des Āl Hāshim³⁹, à al-Ṭaff, a définitivement humilié les qurayshites⁴⁰. » Ḥusayn (que la paix soit avec lui) dit : « ô tante, ne dis pas qu'il a humilié les qurayshites, mais dis plutôt qu'il a humilié les musulmans. »</p>

36. *Banū Hāshim* : la tribu à laquelle appartient le prophète Muḥammad.

37. *Abū 'Abdallāh*, c'est-à-dire Ḥusayn. Dans le monde arabe, on n'appelle pas une personne directement par son prénom, mais comme le fils ou le père (ou la mère ou la fille) de quelqu'un.

38. Nous pouvons remarquer un illogisme : Umm Hānī évoque la mort de Ḥusayn comme un événement accompli, alors qu'elle en train de parler avec Ḥusayn lui-même.

39. La tribu du prophète Muḥammad.

40. L'auteur met dans la bouche de Umm Hānī une phrase très connue d'un poète du deuxième siècle de l'hégire, Sulaymān b. Qatta (m. 126 h.) : *وان قَتِيلَ الطِّفْلِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ قَدْ أَذَلَ رِقَابَ الْمُسْلِمِينَ فَذَلَّتْ* (La mort du fils des Āl Hāshim, à al-Ṭaff, humilia la nuque des musulmans). L'auteur se permet non seulement d'utiliser ce poème sans citer le nom du poète, mais d'en changer un mot : dans sa version, Umm Hānī dit que l'assassinat de

Le texte du manuscrit	Analyse
<p>فَخَرَجَ مِنْ عِنْدِهِ. وَدَخَلَ عَلَيْهِ ابْنُ الْحَنْفِيَّةِ فَقَالَ لَهُ: بَلِّغْنِي أَنَّكَ عَازِمٌ عَلَى الْمَسِيرِ إِلَى الْعِرَاقِ، فَقَالَ: نَعَمْ يَا ابْنَ الْوَدِيِّ، فَقَالَ لَهُ: بِحَقِّ جَدِّكَ رَسُولِ اللَّهِ أَلَا مَا أَعَدَّتِ النَّظْرُ؟ فَقَالَ: أَفَعَلْتُ ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ خَرَجَ مِنْ عِنْدِهِ. وَدَخَلَ عَلَيْهِ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ لَهُ: إِنْ كَانَ لَأَبْدُ مِنْ ذَلِكَ فَلَا تَأْخُذْ النِّسَاءَ مَعَكَ، فَقَالَ: يَا بْنَ عَبَّاسٍ قَدْ شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَرَاهُنَّ سَبَايَا. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَبَيْنَمَا أَنَا كَذَلِكَ، وَإِذَا بِأَمْرَأَةٍ تَصِيحُ خَلْفِي: يَا بْنَ عَبَّاسٍ أَمَا تُرَاقِبُ اللَّهَ؟ تَأْمُرُ سَيِّدَنَا وَمَوْلَانَا بِتَرْكِنَا هَهُنَا فَمَنْ لَنَا غَيْرُهُ؟ قَالَ: فَخَرَجْتُ مِنْ عِنْدِهِ وَسَأَلْتُ عَنْهَا، فَقِيلَ لِي هِيَ أَخْتُهُ زَيْنَبُ. وَرَوَى أَنَّ الْحُسَيْنَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لَمَّا أَرَادَ الْخُرُوجَ مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى الْعِرَاقِ، أَتَى إِلَى قَبْرِ جَدِّهِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ. أَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ فَاطِمَةَ، فَرُخُّكَ وَإِبْنُ فَرَحْتِكَ، وَسِبْطُكَ الَّذِي خَلَفْتَنِي فِي أُمَّتِكَ.</p>	<p>Aussitôt après le départ des femmes, Ibn al-Ḥanafiyya entra et dit à Ḥusayn : « on m'a informé que tu avais décidé de partir pour l'Irak. » Il lui répondit : « oui, mon frère⁴¹. » Alors Ibn al-Ḥanafiyya lui répliqua : « au nom de ton grand-père le Messager d'Allah, reviens sur cette décision. » Il répondit : « si Allah le veut, je le ferai », et Ibn al-Ḥanafiyya sortit. Après quoi, Ibn 'Abbās entra et lui dit : « si c'est absolument nécessaire, ne prends pas les femmes avec toi. » Ḥusayn lui dit : « ô Ibn 'Abbās, Allah veut les voir capturées. » Ibn 'Abbās dit : « pendant que nous discutons, une femme a crié derrière moi : ô Ibn 'Abbās, ne crains-tu pas Allah ? Comment peux-tu demander à notre Maître de nous laisser ici, nous qui n'avons que lui ? » Ibn 'Abbās dit en partant : « j'ai demandé qui était cette femme, on m'a répondu que c'était sa sœur Zaynab. » On raconte que Ḥusayn (que la paix soit avec lui), quand il voulut quitter Médine pour l'Irak, se rendit sur la tombe de son grand-père le Messager d'Allah (que la bénédiction de Dieu soit sur lui et les siens) et dit : « que la paix soit avec toi, ô Messager d'Allah, moi, je suis Ḥusayn, ton petit-fils et fils de Fāṭima ta fille, que tu as désigné comme successeur (calife) dans ta nation (<i>fī ummatika</i>).</p>
<p>فَأَشْهَدُ عَلَيْهِمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ. إِنَّهُمْ خَذَلُونِي وَضَيَّعُونِي، وَهَذِهِ شِكَاوِي إِلَيْكَ، حَتَّى أَلْقَاكَ. ثُمَّ خَرَجَ مِنَ الْمَدِينَةِ فِي جَوْفِ اللَّيْلِ وَهُوَ يَتَلَوُ، فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ.</p>	<p>Sois témoin, ô Messager d'Allah : ils m'ont délaissé et négligé, je te confie ma plainte, avant de te rencontrer [au Paradis] ». Puis il quitta Médine en récitant [le Coran] en pleine nuit, il la quitta furtivement car il avait peur.</p>

Le texte du manuscrit	Analyse
<p>سَارُوا حَثِيثًا وَالْمَنَايَا خَلَفَهُمْ تَسْرِي فَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَعْدَلًا Ils partirent au galop, la mort à leurs trousses, Si près qu'ils ne pouvaient lui échapper.</p>	<p>L'auteur cite ici un poète du 8^{ème} siècle de l'hégire connu sous le nom d'Abū l-Ḥasan 'Alā' al-Dīn al-Shafhīnī⁴². Il conclut l'histoire de ce premier <i>majlis</i> par deux vers, qui résument et expriment la peur et l'angoisse</p>

Ḥusayn humilia les Qurayshites (et non les musulmans), et c'est Ḥusayn lui-même qui parle de l'Islam humilié et déshonoré.

41. Littéralement « fils de mon père ».

42. Mort en 730 H / 1329 CE, et enterré à Hilla en Irak.

Le texte du manuscrit	Analyse
<p>ضاقَتْ بهم أوطانهم فتبوءوا شاطئِ الفُراتِ عن المنازلِ مؤثلاً</p> <p>Devenus indésirables, loin de leur pays Sur les rives de l'Euphrate, ils trouvèrent refuge.</p>	<p>de Ḥusayn et de sa famille sur ce chemin de souffrance, à leur arrivée à Karbalā', avant d'atteindre Kūfa.</p>

3.2. Le deuxième majlis

Ce *majlis* est constitué de 28 vers suivis d'un récit de 69 lignes et de deux vers. Les 21 premiers vers sont entièrement recopiés du poète Ḥamīd Naṣṣār⁴³ (m. 1225 / 1810). Quant aux sept vers qui suivent, il faut les attribuer à al-Ḥajj Ḥāshim al-Ka'bī al-Dawraqī⁴⁴, que nous avons déjà mentionné dans le premier *majlis*.

3.2.1. Le poème

Le texte du manuscrit	Analyse
<p>1- يومَ ابنِ حيدرَ والأبطالِ عابسةَ والشمسُ من عَشيرِ الهيجاءِ تُنتقبُ</p> <p>Le jour d'Ibn Ḥaydar⁴⁵ et des héros au sombre visage, Où se cache le soleil derrière la poussière de la guerre,</p>	<p>(1-2) Le poète décrit la guerre à l'aide de différentes figures et métaphores : les hommes aux visages 'ābisa, littéralement 'renfrognés' ; le soleil qui s'est éclipsé ; les lances dansant au brouhaha de la bataille ; les épées colorées par le sang des martyrs. Le poète utilise l'adjectif <i>al-sumr</i>, littérale- ment 'foncées' pour les lances, et l'adjectif <i>bīd</i>, littéralement 'blanches' pour les épées.</p>
<p>2- والسُّمُرُ من طربٍ تهتزُّ مائسةَ والبيضُ من قِمَمِ الأقرانِ تختضبُ</p> <p>Où les lances, jubilantes, ne cessent de danser, Et les épées dégoulinent du sang de leur tête,</p>	
<p>3- رامتْ أميةَ أن تقتادَ ذا ليدٍ منه وتَحجُبُ بدرا ليس يَحْتَجِبُ</p> <p>Les Omeyyades voulurent capturer le lion Et masquer ainsi une lune impossible à cacher.</p>	<p>(3-5) Ḥusayn lui-même a sa part dans l'imagination du poète. Il est décrit d'abord comme un lion <i>dhā labad</i>, littérale- ment 'à la crinière touffue et épaisse', qui prend l'initiative de se jeter sur les ennemis.</p>

43. SHABR Jawād, *op. cit.*, vol. VI, p. 136.

44. AL-BAHRĀNĪ Ḥusayn 'Alī al-Bilādī, *op. cit.*, p. 469-470.

45. Il s'agit bien évidemment de Ḥusayn, fils de 'Alī appelé Ḥaydar.

Le texte du manuscrit	Analyse
<p>4- فانصاع كالضيفم الكرار مُبتدراً بصولة ريع منها الجَحْفَلُ اللَّجْبُ</p> <p>Mais il fonça comme un lion effrayant en lançant Une attaque qui terrifia la légion turbulente !</p>	<p>Il les accueille avec générosité pour leur donner ce qu'ils demandent, sous-entendu la mort. Ḥusayn est par ailleurs décrit dans sa beauté, semblable à celle de la lune, que personne ne peut cacher. La comparaison de la beauté humaine avec celle de la lune est très courante. Le prophète Muḥammad est appelé par les musulmans <i>qamar Banī Hāshim</i> (la lune de Banū Hāshim).</p>
<p>5- يلقى الكُماة بثغر باسم فرحاً كأنهم لندى كفيه قد طلبوا</p> <p>Exultant, il accueillait les guerriers par un sourire, Comme s'ils implorait un don⁴⁶ de ses mains.</p>	
<p>6- حتى اذا لم يدع للشرك من سكنٍ إلا وقامت به من بأسه الندبُ</p> <p>Quand il eut chassé l'idolâtrie de ses demeures, Provoquant par son audace des malheurs innombrables,</p>	<p>(6-7) Le mot <i>shirk</i> (idolâtrie) est utilisé habituellement pour désigner les non-musulmans, mais le poète ici, et un peu plus loin dans le même poème, l'attribue à <i>Banū Umayya</i> (les musulmans omeyyades).</p>
<p>7- وافته داعية الرحمن مُسرعة فخرّ وهو يُطيلُ الشكر مُحتسبُ</p> <p>L'appel du Clément lui parvint, Et il tomba, comblé, en rendant longuement grâces.</p>	<p><i>Dā'iyatu l-Raḥmāni</i>, littéralement 'l'appel de Dieu miséricorde', est une expression souvent utilisée pour désigner la mort. Le poète décrit l'instant où Ḥusayn rendit l'esprit en priant et rendant grâce à Dieu.</p>
<p>8- نفسي الفداء له والسُمُرُ واردة من صدره والمواضي منه تُختضبُ</p> <p>Hélas pour celui dont les lances traversent la poitrine Et les épées tranchantes se colorent de son sang !</p>	<p>(8-10) L'expression <i>nafsī l-fidā'u lahu</i> que nous avons traduite par 'Hélas', signifie littéralement 'Puisse mon âme s'offrir en rançon' ; d'où notre traduction qui peut surprendre 'Hélas pour'. Le poète décrit en détail le corps souffrant de Ḥusayn et en parallèle la sauvagerie de ceux qui l'ont tué. L'image de Ḥusayn ici nous rappelle le Serviteur souffrant⁴⁷ ou même le Christ au chemin de Croix. Il est clair que le poète essaye de peindre la souffrance extrême de Ḥusayn afin de susciter les pleurs durant la célébration de 'Āshūrā'.</p>
<p>9- مُضْرَجُ الجسم ما بُلّت له غُللٌ حتى قضى وهو ظمآن الحشى سغبُ</p> <p>Son corps est ensanglanté, rien n'humidifie ses lèvres, Il périt, affamé et assoiffé jusqu'aux entrailles.</p>	

46. Ce don, en fait, est celui de la mort.

47. Voir Isaïe 52,13-53,12.

Le texte du manuscrit	Analyse
<p>10- دامى الجبين تريب الخد مُنْعَفِرٌ على الثرى ودم الأوداج ينسكب</p> <p>Le front en sang, la joue couverte de poussière, Par terre, le sang gicle des artères du cou.</p>	
<p>11- مُغْسَلٌ بنجيع الطعن كَفَّنَهُ سَافِي الرِّيحِ وِوَارَتُهُ القنا السلب</p> <p>Lavé dans le sang jailli des poignards, il a pour linceul Le sable des vents, et les lances entassées le recouvrent.</p>	<p>(11-12) Il est connu qu'après la mort, Ḥusayn n'a pas bénéficié du rituel de la tradition musulmane, tel que la toilette mortuaire, l'enveloppement du corps dans le linceul et l'enterrement. Le poète imagine donc Ḥusayn lavé par son sang, enveloppé par le sable et enterré par les lances. L'expression <i>naqiyya l-thawbi min danasin</i> que nous avons traduite par 'sans tache', signifie littéralement 'son habit propre de toute souillure'. L'habit symbolise les mœurs. Il a fait le bien et s'est abstenu du mal.</p>
<p>12- قَضَى كَرِيماً نَقِيَّ الثَّوْبِ مِنْ دَنْسٍ يَزِينُهُ كُلُّ مَا يَأْتِي وَيَجْتَنِبُ</p> <p>Il périt, généreux, et sans tache, Orné par ce qu'il a apporté et par ce qu'il a évité.</p>	
<p>13- يَا قَائِداً جَمَعَ الْأَقْدَارَ طَوْعَ يَدٍ كَيْفَ اسْتَقْدَاكَ مِنْهَا جَامِخٌ ذَرِبُ</p> <p>Ô guide suprême qui tenais en bride le destin, Comment la cruelle mort a-t-elle pu t'entraîner ?</p>	<p>(13-14) Selon la pensée chiite, Ḥusayn est l'un des Cinq qui existaient avant toute la création. Il maîtrisait par conséquent le destin de l'humanité car tout était créé pour eux et en fonction d'eux. Le poète met en relief le renversement des situations : celui qui tient le destin se voit lui-même capturé par le serviteur du destin qui est 'la mort'.</p>
<p>14- وَيَا حَمِماً يُنْتَحَى مِنْ كُلِّ نَائِبَةٍ كَيْفَ ائْتَحَتَكَ صُرُوفُ الدَّهْرِ تَنْتَدِبُ</p> <p>Toi qui fus un refuge contre tous les malheurs, Comment l'adversité put-elle s'abattre sur toi ?</p>	<p>Les deux adjectifs <i>jāmiḥ</i>, littéralement 'rétif', et <i>dharib</i>, littéralement 'tranchant', signifient au sens figuré la mort qui tranche et survient sans prévenir.</p>
<p>15- لَنْ رَمَتَكَ سَهَامُ الدَّهْرِ عَنْ أَحَنِ وَقَارَعَتَكَ مَوَاضِيهِ فَلَا عَجَبُ</p> <p>Que, de rancune, le destin t'ait percé de ses flèches Et frappé de ses épées tranchantes, rien d'étonnant à cela !</p>	<p>(15-16) Le destin ici encore est figuré par un guerrier qui, injustement, avec ses flèches et ses épées combat Ḥusayn qui, lui, symbolise les principes de la justice. Le poète nous dit qu'à tout moment, l'ennemi est prêt à se venger par une trahison.</p>
<p>16- كُنْتَ الْمُجِيرَ لِمَنْ عَادَى فَحَقَّ لَهُ أَنْ يَطْلُبَ النَّارَ لَمَّا امْكَنَ الطَّلِبُ</p> <p>Tu étais le protecteur de l'ennemi, Lui qui allait se venger dès qu'il en serait capable.</p>	

Le texte du manuscrit	Analyse
<p>17- يا مُخْرَسَ الْمَوْتِ إِنْ سَمَّتْكَ نَادِيَةٌ مِنَ النُّوَادِبِ كَيْفَ اغْتَالَكَ الشَّجَبُ</p> <p>Ô toi qui, selon la pleureuse, rendais la mort muette, Comment la mort devint-elle ton assassin ?</p>	<p>(17-18) <i>Mukhrisa l-mawt</i> est un substantif qui ne peut être traduit en français que par une périphrase : 'qui fait taire la mort'. Celle-ci ne pouvant affronter Ḥusayn en face, le frappa dans le dos. Le mot <i>shujub</i> traduit par 'mort' signifie littéralement 'perdition'.</p>
<p>18- يَا صَارِمًا فَلَّ ضَرْبَ الْهَامِ مَضْرِبُهُ وَلَا تُعَابُ إِذَا مَا فَلَّتِ الْقَضْبُ</p> <p>Ô toi, épée au tranchant émoussé à force de couper les têtes, Et certes, ce n'est pas un défaut pour une épée !</p>	
<p>19- إِنْ كَوَّرَتْ مِنْكَ كَفُّ الشِّرْكِ شَمْسٌ ضُحًى فَمَا عَلَى الشَّمْسِ نَقْصٌ حِينَ تَحْتَجِبُ</p> <p>Si la main de l'idolâtre a pu cacher l'éclat de ton soleil, Ce n'est pas une honte pour le soleil de se coucher.</p>	<p>(19-21) Ḥusayn est implicitement comparé à la lumière éclatante du soleil. L'idolâtrie, sous-entendu les Omeyyades, voile cette lumière en l'assassinant. Le poète file alors la métaphore en comparant Ḥusayn au coucher du soleil, qui n'a rien de honteux puisqu'il est naturel. Il suppose que si les épées avaient eu conscience de leur acte, elles auraient préféré renoncer à leur tranchant. Il en est de même pour les chevaux qui auraient préféré être stériles et voir leur race disparaître à jamais.</p>
<p>20- لَوْ تَعَلَّمَ الْبَيْضُ مَنْ أَرَدَتْ مُضَارِبُهَا نَبَتْ وَفَلَّ شِبَاهَا الرُّوعَ وَالرَّهْبُ</p> <p>Si les épées avaient su qui s'effondra sous leur tranchant, Elles auraient perdu force et éclat, d'effroi et de terreur.</p>	
<p>21- وَلَوْ دَرَّتْ عَادِيَاتِ الْخَيْلِ مَنْ وَطَأَتْ أَشْلَاءُهُ لَا عَتْرَاهَا الْعُقْرُ وَالنَّقْبُ</p> <p>Si les coursiers avaient su de qui ils foulaient les membres, Ils auraient été frappés de stérilité et de paralysie.</p>	
<p>22- يَا بَنَ الَّذِينَ تَوَارَثُوا الْعِلْيَا قَبِيلًا عَنْ قَبِيلٍ Ô fils⁴⁸ de ceux qui ont hérité de la gloire, De génération en génération,</p>	<p>(22-28) Le lecteur arabophone peut facilement, à partir de ce vers n° 22), distinguer un changement de style. En effet l'auteur n'hésite pas à citer, sans mentionner sa</p>

48. Il s'agit de Ḥusayn dont les ancêtres (la famille du Prophète, les Banū Hāshim) sont glorieux.

Le texte du manuscrit	Analyse
<p>23- والسابقين بجيلهم في كل فضل كل جيل Leur descendance l'emporte en vertu Sur toutes les autres.</p>	<p>source, un poème du dix-neuvième siècle d'un certain al-Ḥajj Hāshim al-Ka'bī al-Dawraqī⁴⁹. Les deux premiers vers (22-23) sont consacrés à la famille du Prophète que le poète appelle 'héritiers de la gloire'.</p>
<p>24- إن تلق منكسر اللوا ملقى على وجه الرمول Si tu voyais, écroulé sur les sables, Celui dont le drapeau fut mis en berne.</p>	<p>Le vers 26 souligne la fierté de caractère de Ḥusayn qui ne consentit jamais à s'humilier devant l'ennemi.</p>
<p>25- فلقد قتلت مهذباً عن كل عيب في القتل Tu fus tué, toi qui n'avais aucun des vices De ceux qu'on assassine.</p>	
<p>26- جَم المناقب لم تكن تعطي العدا كفّ الذليل Avec tes nombreuses vertus, tu ne tendais jamais A l'ennemi la main de l'humilié,</p>	
<p>27- كلا ولا أقررت إقرار العبيد على الخمول Et tu n'admettais pas non plus La paresse habituelle aux esclaves.</p>	<p>Dans les cinq vers suivants le poète décrit Ḥusayn, mort au combat, et énumère ses vertus. Ces cinq vers mettent en parallèle la cruauté des ennemis de Ḥusayn et les vertus du héros qui dépassent toute imagination humaine.</p>
<p>28- يُهدى لك الذكر الجميل على الزمان المستطيل Ta renommée s'étend Au long des siècles.</p>	

3.2.2. Le récit du deuxième majlis

Le récit de ce deuxième *majlis* décrit en détail les circonstances du jour où Ḥusayn, en chemin vers Kūfa, reçut la nouvelle de l'assassinat de son cousin Muslim b. 'Aqīl. En fait, l'auteur en donne deux versions : dans la première Ḥusayn reçoit la nouvelle par l'intermédiaire de la fille même de Muslim, à travers un geste curieux que celle-ci fait en signe de deuil. Dans la deuxième version, Ḥusayn reçoit cette même nouvelle directement du bédouin, et c'est celui-ci qui la transmet à la fille de la victime, par le même geste destiné à lui faire comprendre qu'elle est devenue orpheline de son père Muslim. Aucun pittoresque dans ce récit qui vaut par l'importance du héros, des faits, et par sa transmission au cours de l'histoire.

49. Ce poète est né à Dawraq en Iran et a passé sa vie entre Karbalā' et Najaf. Il est mort en 1231 /1815.

Le texte du manuscrit	Traduction
<p>رَوَى أَنَّهُ لَمَّا خَرَجَ الْحُسَيْن (عَلَيْهِ السَّلَام) مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى الْعِرَاقِ، وَنَزَلَ فِي مَنْزِلٍ إِسْمُهُ سَوْقٌ فَبَنَى خَيْمَةَ النِّسَاءِ، وَضَرَبَ فَسْطَاطَهُ وَجَعَلَ يَنْظُرُ إِلَى طَرِيقِ الْكُوفَةِ، وَإِذَا بِسَوَادَةٍ قَدْ أَقْبَلَتْ مِنْ جِهَةِ الْكُوفَةِ، فَقَالَ لِأَصْحَابِهِ: مَنْ يَأْتِنِي بِخَبَرِ هَذِهِ السَّوَادَةِ لَعَلَّ عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنْ ابْنِ عَمِّي مُسْلِمِ بْنِ عَقِيلٍ، فَإِنَّ خَبْرَهُ قَدْ انْقَطَعَ عَنِّي وَصَدْرِي قَدْ ضَاقَ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ. فَمَضَى بَعْضُ أَصْحَابِهِ وَاسْتَقْبَلُوهُ، وَإِذَا هُوَ إِعْرَابِي عَلَى ظَهْرِ نَاقَتِهِ. فَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ، فَردُّوا عَلَيْهِ السَّلَامَ، فَقَالُوا: يَا أَخَا الْعَرَبِ مِنْ أَيْنَ أَقْبَلْتَ؟ قَالَ: مِنَ الْعِرَاقِ. فَقَالُوا: مِنْ أَيِّ الْعِرَاقِ؟ قَالَ: مِنَ الْكُوفَةِ.</p>	<p>On raconte que lorsque Ḥusayn (la paix d'Allah soit sur lui) quitta Médine pour l'Irak, il logea dans un lieu-dit appelé <i>Sūq</i>. Il y construisit une tente pour les femmes et un pavillon. Depuis ce pavillon, il commença à guetter la route de Kūfa. Il vit de loin une silhouette d'homme venant du côté de Kūfa. Il dit à ses compagnons : « qui peut me renseigner sur cet homme ? Peut-être sait-il quelque chose sur mon cousin Muslim b. 'Aqīl, car je suis sans nouvelles de lui et très inquiet. » Plusieurs de ses compagnons partirent à la rencontre de l'inconnu. Ils découvrirent un bédouin sur son dromadaire. Celui-ci les salua, ils répondirent, et lui demandèrent : « d'où viens-tu, frère ? » Il répondit : « d'Irak ». Ils lui redemandèrent : « d'où en Irak ? » Il répondit : « de Kūfa ».</p>
<p>فَقَالُوا: سِرٌّ مَعَنَا إِلَى سَيِّدِنَا، فَقَالَ: مَنْ هُوَ؟ فَقَالُوا: اللَّهُ أَكْبَرُ وَهَلْ بَقِيَ أَحَدٌ لَمْ يَعْرِفْ سَيِّدَنَا وَمَوْلَانَا؟ فَقَالَ: وَاللَّهِ مَا أَعْرِفُهُ، فَقَالُوا لَهُ: سَيِّدَنَا وَمَوْلَانَا الْحُسَيْنُ بْنُ فَاطِمَةَ بِنْتِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَآلِهِ). فَلَمَّا سَمِعَ ذَلِكَ قَالَ: إِنَّا لِلَّهِ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ. ثُمَّ تَأَوَّهَ وَتَنَفَّسَ الصَّعْدَاءُ وَقَالَ: وَاللَّهِ مَا أَرْسَلَكُمْ الْحُسَيْنِ فِي طَلْبِي إِلَّا وَهُوَ يُرِيدُ أَنْ يَسْأَلَنِي عَنْ أَمْرٍ عَظِيمٍ وَخَطْبٍ جَسِيمٍ. إِنْ أَخْبَرْتَهُ أَخَافُ أَنْ يَتَنَغَّصَ عَلَيْهِ عَيْشَهُ، وَلَكِنْ إِقْرُؤُهُ عَنِّي السَّلَامَ وَأَنَا خَلْفَكُمْ عَلَى الْأَثَرِ. فَرَجَعُوا وَأَخْبَرُوا الْحُسَيْنَ بِذَلِكَ. فَاقْبَلَ الْأَعْرَابِي إِلَى خَيْمَةِ زُهَيْرِ بْنِ لَقَيْنٍ وَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ. فَقَالَ زُهَيْرٌ: لَسْتُ أَنَا الْحُسَيْنُ. فَقَالَ: أَجَلٌ مِنْ أَنْتَ؟ قَالَ أَنَا خَادِمٌ مِنْ خُدَامِ الْحُسَيْنِ. فَقَالَ الْأَعْرَابِي: أَجَلٌ، إِمْضِي إِلَى الْحُسَيْنِ وَقُلْ لَهُ آجَرَكَ اللَّهُ بِقَتْلِ ابْنِ عَمِّكَ مُسْلِمِ بْنِ عَقِيلٍ. فَقَالَ زُهَيْرٌ: امْضِي أَنْتَ إِلَيْهِ وَأَخْبِرْهُ بِذَلِكَ.</p>	<p>Ils lui dirent alors : « viens avec nous voir notre maître. » Il demanda : « qui est votre maître ? » Ils répondirent : « <i>Allāh akbar</i> (Allah est grand) ; qui ne connaît pas notre maître ? » Il ajouta : « Je vous jure, je ne le connais pas. » Ils répondirent : « c'est notre maître Ḥusayn fils de Fāṭima, fille du Messager d'Allah (que la bénédiction de Dieu soit sur lui et les siens). » Quand il entendit cela, il dit : « Certes nous sommes à Allah, et c'est à Lui que nous retournerons⁵⁰ », puis il poussa un soupir de mécontentement et ajouta : « si Ḥusayn vous a envoyés me chercher, c'est sûrement pour une raison importante et grave. Si je lui annonce la nouvelle, je crains que cela lui gâche la vie, mais saluez Ḥusayn de ma part, et je vous suis. » Les compagnons revinrent et informèrent Ḥusayn de ce qui s'était passé. Le nomade entra dans la tente de Zuhayr b. Luqayn⁵¹ et dit : « je te salue Abā 'Abdallāh⁵² », Zuhayr répondit : « ce n'est pas moi Ḥusayn, je ne suis qu'un de ses serviteurs. » Le bédouin lui dit : « va donc et transmets à Ḥusayn toutes mes condoléances ; son cousin Muslim a été assassiné. » Zuhayr lui répondit : « va donc toi-même lui annoncer la nouvelle. »</p>

50. Coran 2, 156 ; verset employé communément lors d'un décès.

51. Il s'agit probablement du propriétaire du terrain où campait Ḥusayn.

52. Voir note 278.

Le texte du manuscrit	Traduction
<p>فَأَقْبَلَ الْأَعْرَابِيَّ فَرَأَى أَطْفَالَاً يَلْعَبُونَ نَحْوَ الْخِيَامِ. فَأَقْبَلَ إِلَى طِفْلةٍ مِنْهُمْ وَقَالَ لَهَا: إِمْضِي إِلَى الْحُسَيْنِ وَقُولِي لَهُ: آجَرَكَ اللَّهُ بِقَتْلِ ابْنِ عَمِّكَ مُسْلِمٍ. فَلَمَّا سَمِعَتْ الْبِنْتُ ذَلِكَ الْكَلَامَ صَاحَتْ وَوَقَعَتْ مَغْشِيًّا عَلَيْهَا، فَصَاحَ عَلَيْهِ الْأَطْفَالُ وَقَالُوا: يَا أَخَا الْعَرَبِ مَا فَعَلْتَ بِالْبِنْتِ؟ فَقَالَ أَخْبَرْتَهَا بِقَتْلِ مُسْلِمِ بْنِ عَقِيلٍ. فَقَالُوا: يَا أَخَا الْعَرَبِ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّهَا بِنْتُ مُسْلِمِ بْنِ عَقِيلٍ، فَقَالَ: وَاللَّهِ لَا عَلِمَ لِي بِذَلِكَ. قَالَ فَلَمَّا أَفَاقَتْ قَامَتْ وَأَقْبَلَتْ إِلَى الْحُسَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ فِي الْخِيْمَةِ مَعَ أَصْحَابِهِ، فَوَقَفَتْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَهِيَ وَاضِعَةٌ يَدَهَا الْيُمْنَى عَلَى رَأْسِهَا وَالْيُسْرَى عَلَى رِقَبَتِهَا وَدُمُوعُهَا تَجْرِي عَلَى خَدَّيْهَا. فَأَخَذَهَا الْحُسَيْنُ وَأَجْلَسَهَا فِي حِجْرِهِ وَقَالَ: يَا بِنْتِي لِمَ تَفْعَلِينَ ذَلِكَ؟ فَإِنَّ هَذَا فِعْلُ الْيَتَامَى. فَقَالَتْ: يَا عَمَاهُ وَأَنَا أَمْسَيْتُ الْيَوْمَ يَتِيمَةً، آجَرَكَ اللَّهُ بِقَتْلِ وَالِدِي مُسْلِمٍ. فَلَمَّا سَمِعَ الْحُسَيْنُ ذَلِكَ الْكَلَامَ مِنْهَا إِغْرُورَقَتْ عَيْنَاهُ بِالْدمُوعِ وَقَالَ: رَحِمَ اللَّهُ مُسْلِمًا. فَلَقَدْ صَارَ إِلَى رُوحٍ وَرِيحَانٍ وَجَنَّةٍ نَعِيمٍ. ثُمَّ قَالَ أَمَا مُسْلِمٌ فَقَدْ قَضَى مَا عَلَيْهِ وَبَقِيَ مَا عَلَيْنَا.</p>	<p>Le bédouin se dirigea vers Ḥusayn ; en chemin, il vit des enfants qui jouaient à côté des tentes, il se dirigea vers une petite fille et lui dit : « va transmettre à Ḥusayn mes condoléances pour l'assassinat de son cousin Muslim b. 'Aqīl. » Quand la petite fille entendit la nouvelle, elle se mit à crier et s'évanouit ; les autres enfants se mirent à crier aussi et dirent : « frère, qu'est-ce que tu as fait à la petite fille ? » Il répondit : « je lui ai annoncé l'assassinat de Muslim b. 'Aqīl. » Les enfants lui dirent : « frère, ne savais-tu pas qu'elle est la fille de Muslim b. 'Aqīl ? » Il répondit : « je le jure, je ne savais pas. » On raconte que, lorsque la fillette revint à elle, elle se dirigea vers Ḥusayn, qui était assis dans sa tente avec ses amis, et se tint debout devant lui en mettant sa main droite sur la tête et sa main gauche sur le cou et en pleurant. Ḥusayn la prit sur ses genoux et lui demanda : « pourquoi fais-tu cela ? C'est le geste des orphelins. » Elle lui répondit : « ô mon oncle, je suis désormais orpheline ; je t'annonce l'assassinat de mon père Muslim. » En entendant cela, les yeux de Ḥusayn commencèrent à se remplir de larmes, et il dit : « qu'Allah fasse miséricorde à Muslim ; car il est parti au Paradis. » Puis il ajouta : « quant à Muslim, il a rempli son devoir, c'est à nous de faire le reste. »</p>
<p>وفي روايةٍ أخرى أن الأعرابي أقبل إلى الحسين وعقل ناقته وأقبل إلى الحسين قبل يديه، وسلم عليه وجلس فقال له الحسين: من أين أقبلت يا أخا العرب؟ قال: من الكوفة. قال: هل عندك خبر من ابن عمي مسلم بن عقيل وما صدر عليه، فقد بلغنا أنه في يوم واحد بايعه ثمانون ألف رجل. فلما سمع الأعرابي ذلك نكس رأسه إلى الأرض ولم ينطق بالجواب. فقال الحسين: مالك يا أخا العرب لا تجيبني؟ فأنا راض بقضاء الله ربي. فقال: يا سيدي ما خرجت من الكوفة إلا ورأيت مسلم ابن عقيل وهاني بن عروة مقتولين ويجران</p>	<p>Dans un autre récit, le bédouin attacha son dromadaire, entra dans la tente de Ḥusayn, lui embrassa les mains, le salua et s'assit. Ḥusayn lui demanda : « d'où viens-tu, mon frère ? » Le bédouin lui répondit : « de Kūfa ». Ḥusayn lui dit : « as-tu des nouvelles de mon cousin Muslim b. 'Aqīl et de ce qui lui est arrivé ? On a entendu dire que quatre-vingt mille hommes lui ont prêté serment d'allégeance. » Quand le bédouin entendit cela, il baissa la tête sans rien dire. Ḥusayn lui demanda : « frère, pourquoi ne m'as-tu pas répondu ? Moi j'accepte la volonté d'Allah. » [Le bédouin] lui dit : « maître, quand j'ai quitté Kūfa, j'ai vu Muslim b. 'Aqīl et Hānī b. 'Urwa morts, tirés par les jambes dans les ruelles et les marchés, et leurs têtes envoyées à Yazīd (qu'Allah le maudisse). » Ḥusayn dit : « ô</p>

Le texte du manuscrit	Traduction
<p>بَارِجِلُهُمَا فِي الْأَزْقَةِ وَالْأَسْوَاقِ، وَقَدْ بُعِثَ بِرَأْسَيْهِمَا إِلَى يَزِيدَ (لَعْنَهُ اللَّهُ)، فَقَالَ الْحُسَيْنُ : رَحِمَكَ اللَّهُ يَا مُسْلِمَ، لَقَدْ كُنْتُ تَخْتِمُ الْقُرْآنَ فِي لَيْلَةٍ وَاحِدَةٍ. ثُمَّ قَامَ الْحُسَيْنُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وَأَتَى إِلَى خَيْمَةِ النِّسَاءِ وَنَادَى بِنْتَ مُسْلِمَ، وَكَانَتْ صَغِيرَةً لَهَا مِنْ الْعُمُرِ ثَلَاثُ سِنَوَاتٍ، فَأَخَذَهَا وَأَجْلَسَهَا فِي حُجْرِهِ وَجَعَلَ يَمَسِّحُ بِيَدِهِ الشَّرِيفَةَ عَلَى وَجْهِهَا وَنَاصِيَّتِهَا فَحَسَّتِ الْبِنْتُ بِالشَّرِّ وَقَالَتْ : يَا عَمِّي أَرَأَيْتَ تَصْنَعُ بِي كَصُنْعِكَ بِالْيَتَامَى، وَمَا رَأَيْتُكَ تَصْنَعُ بِي مِثْلَ هَذَا، لَعَلَّهُ قَدْ قُتِلَ وَالِدِي مُسْلِمَ.</p>	<p>Muslim, que la clémence d'Allah soit sur toi, qui avais l'habitude d'achever la lecture du Coran en une seule nuit. » Ḥusayn se leva, se dirigea vers la tente des femmes et appela la petite fille de Muslim, âgée alors de trois ans, la prit, la mit sur ses genoux et passa sa main sacrée sur son visage. La fillette sentit le malheur et lui dit : « ô oncle, pourquoi me traites-tu comme les orphelins, tu ne m'as jamais traitée comme ça. Est-ce que mon père a été tué ? »</p>
<p>فَقَالَ لَهَا الْحُسَيْنُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) : بُنَيَّ أَنَا أَبُوكَ وَبَنَاتِي أَخَوَاتُكَ. قَالَ الرَّوَايُ : فَبَيْنَمَا الْبِنْتُ فِي حِجْرِ عَمِّهَا، وَإِذَا قَدْ خَرَجَتْ سُكَيْنَةُ بِنْتُ الْحُسَيْنِ وَهِيَ مُبْتَسِمَةٌ، فَقَالَ لَهَا الْحُسَيْنُ : بُنَيَّ سُكَيْنَةُ أَتَضْحَكِينَ فِي مِثْلِ هَذَا الْيَوْمِ؟ فَأَنَّ لَكَ يَوْمٌ أَعْظَمُ مِنْ يَوْمِهَا. فَقَالَتْ : يَا أَبِي لَعَلَّهُ قَدْ اسْتَشْهَدَ عَمِّي مُسْلِمَ؟ قَالَ : نَعَمْ يَا سُكَيْنَةُ. فَجَعَلَتْ سُكَيْنَةُ وَالْبِنْتُ يَبْكِيَانِ وَيُنَادِيَانِ وَابَاهُ وَاعْمَاهُ وَامُسْلِمَاهُ.</p>	<p>Ḥusayn lui répondit : « ô ma fille, je suis ton père et mes filles sont tes sœurs. » Le narrateur dit : « pendant que la fillette était sur les genoux de son oncle, Sukayna, fille de Ḥusayn, sortit souriante. » Ḥusayn lui demanda : « pourquoi es-tu souriante aujourd'hui ? Tu auras une journée beaucoup plus dure que la sienne⁵³. » Elle dit : « père, mon oncle serait-il devenu martyr ? » Ḥusayn lui répondit : « oui, Sukayna ». Sukayna et la fillette⁵⁴ se mirent à pleurer et à crier : « ô père, ô oncle, ô Muslim ».</p>

Le texte du manuscrit	Analyse
<p>لَمْ يُبَكِّهَا عَدَمُ الْوَثُوقِ بِعَمِّهَا كَلَا وَلَا الْوَجْدُ المُبْرَحِ فِيهَا</p> <p>Elle pleurait, non pas qu'elle n'eût pas confiance en son oncle Ni à cause de la douleur déchirante qu'elle avait, non ;</p> <p>لَكِنَّهَا تَبْكِي مَخَافَةَ أَنَّهَا تُمَسِّي يَتِيمَةً عَمِّهَا وَأَبِيهَا</p> <p>Mais elle pleurait de peur D'être orpheline, et d'oncle, et de père.</p>	<p>Le poète conclut ce deuxième <i>majlis</i> par deux vers connus et très utilisés dans les <i>majālis al-Ta'ziyya</i>. En effet, plusieurs auteurs⁵⁵ mentionnent ces deux vers mais sans citer leur origine. Le poème parle de la fille de Muslim b. 'Aqīl qui pleure non pas seulement la mort de son père, mais aussi le destin caché de son oncle Ḥusayn.</p>

53. À savoir, la fille de Muslim b. 'Aqīl qui est devenue orpheline.

54. Il s'agit toujours de la même fillette.

55. Voir AL-'ĀMILĪ 'Abd al-Ḥusayn Ibrahīm, *Al-Mufīd fī dhikrā al-sibṭ al-shahīd*, Beyrouth, Dār al-Hilāl, 1984, p. 60.

3.3. *Le troisième majlis*

Le troisième *majlis* se compose de 37 vers, suivis d'un récit de 53 lignes et de deux vers. Les 37 vers proviennent d'un poème de al-Shaykh Yūsuf Abū Dhi'b (m. 1200 / 1785). L'auteur opère un choix personnel sans respecter l'ordre originel.

3.3.1. Le poème

<i>Le texte du manuscrit</i>	<i>Analyse</i>
<p>1- بأهلي وبي أفدي وحيدياً نصيره لدى الروع لدن ذابل وحسام</p> <p>Je sacrifie ma vie et celle des miens à celui qui est resté seul, Qui n'a plus pour adeptes que la peur, la cuirasse et l'épée,</p>	<p>(1-3) Le poème décrit Ḥusayn trahi et abandonné par ses partisans, qui, au moment de l'extrême angoisse, n'a plus, pour se défendre, qu'une médiocre lance et une simple épée. L'expression <i>rabbu l-fakhri</i> que nous avons traduite par 'le maître de la gloire' est constituée de deux mots : <i>rabbu</i>, littéralement 'seigneur ou maître', habituellement utilisé en arabe pour désigner Dieu — ici on lui donne plutôt le sens de 'maître' ; et <i>al-fakhr</i>, littéralement 'la fierté, la gloire ou l'honneur'. La peur saisit même les montagnes à la vue de l'épée de Ḥusayn.</p>
<p>2- أبي أن يحلل الضيم منه بمربع وهيهات رب الفخر كيف يضام</p> <p>Et qui refuse l'injustice d'où qu'elle vienne - Non, jamais, le maître de la gloire ne peut accepter l'injustice.</p>	
<p>3- يُجرّد عزمًا لو يُجرّده على هضاب شمام ساخ منه شمام</p> <p>S'il dégaine son épée sur la hauteur de Shimām⁵⁶, La terre elle-même se fend pour engloutir Shimām.</p>	
<p>4- وأبيض مصقول الفرندى كأنه صبيح تجلى عن سناه ظلام</p> <p>Le tranchant de l'épée est si bien aiguisé Qu'il ressemble au matin surgissant de l'obscurité.</p>	<p>(4-5) Plusieurs images ici : l'éclat du glaive en parallèle avec celui du matin ; la lance dansante qui injecte son poison comme un serpent. Le mot <i>al-zāghibiyya</i>, au sens figuré 'lance', vient de l'adjectif <i>zāghib</i> qui veut dire littéralement 'être couvert de duvet'. Le sens exact de la deuxième partie du vers 5 n'est pas très clair, il est probable que le poète met en parallèle l'aspect ténu du duvet du petit serpent, et celui d'une lance qui oscille. La plume du duvet ressemble d'ailleurs à une lance minuscule.</p>
<p>5- وأسمر مثل الصلّ يلوى بكفه الزاغبية سام ونفشته في</p> <p>La lance oscille dans sa main comme un mince serpent <i>Al-zaribiyya</i>⁵⁷ injecte son venin comme un poison.</p>	

56. Nom d'une montagne en péninsule arabique.

57. Une sorte de lance.

Le texte du manuscrit	Analyse
<p>6- يَصُولُ كَلِيثِ الْغَابِ حِينَ بَدَتْ لَهُ عَلَى سَغَبِ بَيْنِ الشَّعَابِ نِعَامُ Il fonce sur ses ennemis tel un lion affamé sur des autruches Qui s'enfuient de tous côtés par les chemins.</p>	<p>(6-9) Le poète s'adresse à Ḥusayn, le lion courageux qui fait fuir ses ennemis devant lui : il l'invoque avec l'expression <i>hanā-nayka</i>, littéralement 'pitié' ou 'compassion'. Cette expression est souvent utilisée pour désigner Dieu lorsqu'on lui demande une faveur : « par ta miséricorde, aie pitié de moi ». Il est clair que l'expression n'a pas ce sens ici, mais plutôt celui de supplication ou d'imploration.</p>
<p>7- حَنَانِيكَ يَا مُعْطَى الْبَسَالَةِ حَقَّهَا وَمُرْخَصَ نَفْسٍ لَا تَكَادُ تُسَامُ <i>Hanānayka</i>, ô toi qui donnes son prix à l'intrépidité, Ta vie sans prix, tu n'hésites pas à la sacrifier.</p>	
<p>8- أَهْلُ لَكَ فِي وَصْلِ الْمَنِيَةِ مَطْلَبٌ وَهَلْ لَكَ فِي قَطْعِ الْحَيَاةِ مَرَامٌ Te lier à la mort, est-ce là ta requête ? Rompre le fil de ta vie, est-ce donc ta volonté ?</p>	<p>Le poète supplie Ḥusayn de ne pas s'approcher de la mort, de ne pas la demander comme une eau pour désaltérer sa soif et une nourriture pour apaiser sa faim. Le poète veut mettre en relief le don de soi et le sens du sacrifice pour une noble cause.</p>
<p>9- وَرَدَّتْ الرِّدَى صَادِي الْفَوَادِ وَسَاغِبًا كَأَنَّ الرِّدَى شَرِبَ حَلَا وَطَعَامًا Tu es venu assoiffé et affamé vers la mort Elle a été pour toi nourriture et boisson savoureuses.</p>	
<p>10- وَأَمْسَيْتَ رَهْنَ الْمَوْتِ مِنْ بَعْدِ مَا جَرَى بِكَفِكَ مَوْتٌ لِلْكَمَاتِ زُؤَامٌ Tu es tombé entre les mains de la mort, après avoir, Par ta main, donné la mort aux vaillants guerriers.</p>	<p>(10-11) Après avoir montré le courage et les œuvres d'un guerrier renommé, Ḥusayn a été fait prisonnier de la mort et foulé aux pieds par les chevaux. Le poète recourt à une antithèse pour mettre en valeur le paradoxe de l'événement.</p>
<p>11- وَرَضَّتْ قَوَاكِ الْخَيْلِ مِنْ بَعْدِ مَا غَدَتِ أُولُو الْخَيْلِ مَرَعَى مِنْكَ فَهِيَ رَمَامٌ Les chevaux ont broyé tes forces, alors que toi, Tu faisais de leurs cavaliers ta pâture.</p>	
<p>12- فَمَا أَنْتَ إِلَّا السِّيفُ كَهْمٍ فِي الْوَعْيِ حَدُودَ الْمَوَاضِي فَاعْتَرَاهُ كَهَامٌ Tu es une épée bien aiguisée, Mais dans la bataille ta force s'est émoussée.</p>	<p>(12-15) Ḥusayn est très souvent comparé au glaive tranchant, symbole de la fierté arabe, qui sépare la vérité du mensonge ; il veut redresser l'Islam déformé par les Omeyyades.</p>

Le texte du manuscrit	Analyse
<p>13- وليثُ تغشاه المنون ونابهُ وطغراه فيه للدماء وشام Toi, tu es comme un lion dont la mort s'est emparée Et dont le corps ensanglanté est insigne de fierté.</p>	<p>Le mot <i>tuḡhrāhu</i>, d'origine turque, veut dire littéralement 'marque', 'empreinte' ou 'griffe tracée en tête d'un édit' ; il s'agit bien entendu du sang de Ḥusayn qui le décore de gloire.</p>
<p>14- فليت أكفا حاربتك تقطعت وأرجل بغي جاولتك جذام Que les mains qui t'ont combattu soient coupées, Et que les jambes des félons soient amputées,</p>	<p>Touché de la cruauté de l'assassinat de Ḥusayn, le poète lance une série de malédictions sur ceux qui l'ont tué et même sur les chevaux qui l'ont foulé après sa mort.</p>
<p>15- وخيلا غدت تردى عليك جوارياً عُقرنَ فلا يُلوى لهنَّ لجامُ Que les chevaux qui t'ont piétiné soient rendus stériles, Abandonnés en plein désert, privés de mors.</p>	
<p>16- أصبتَ فلا يومُ المسراتِ نيرٌ ولا قمر في ليلهنَّ يُشامُ Depuis que tu es tombé, les jours sont sans lumière Et la lune dans la nuit n'est plus visible.</p>	<p>(16-20) Tel que nous l'avons déjà souligné, l'univers tout entier participe au deuil de Ḥusayn. À partir de cet événement tragique tout est bouleversé : le jour ne brille plus, la lune n'a plus le goût de se montrer, la religion a perdu sa fierté, la loi n'a plus de fondement, et enfin la gloire n'a plus aucun sens.</p>
<p>17- ولا رُفَعَتَ للدين بعدك رايةٌ ولا قام للشرع الشريفِ قوامُ Depuis ta disparition, nul ne lève plus la bannière de la religion, Et la charia sacrée n'a plus d'assise.</p>	
<p>18- فلا المجدُ مجد بعد قتل ابنِ فاطمٍ ولا الفضلُ مرفوع إليه دِعامُ Après le meurtre du fils de Fāṭima, la gloire n'est plus la gloire, Et le mérite lui-même a perdu tout fondement.</p>	<p>L'assassinat de Ḥusayn n'est pas un événement quelconque, il est au cœur de la religion et l'événement devant lequel tout genou doit fléchir. Notons ici un rapprochement avec la croix glorieuse, centre de l'univers dans le christianisme. Le chiisme considère que les Omeyyades, en tuant Ḥusayn, ont déstabilisé le fondement de la religion musulmane et dévié le message du prophète Muḥammad.</p>
<p>19- ألا أن يوماً أي يومِ داهى العلى وحادثه يُجشى لها ويُقامُ Quel grand jour que ce jour ! Que tout genou fléchisse devant cet événement !</p>	<p>Le mot <i>al-ʿāfi</i> que nous avons traduit 'le gisant' signifie littéralement 'état de ce qui est effacé, disparition', il s'agit bien entendu de Ḥusayn. La disparition de Ḥusayn signifie</p>

Le texte du manuscrit	Analyse
<p>20- وقارعة شلت من الدين مرفقا على مفرق العافي حصاً ورغام</p> <p>Ce désastre a paralysé les forces vives de la religion Le gisant a la tête couverte de sable et de cailloux.</p>	<p>l'effondrement de tous les principes de la religion musulmane.</p>
<p>21- غداة حسين والمنايا جلية وليس عليها بُرقعٌ ولثامٌ</p> <p>Le jour venu, la mort de Ḥusayn est arrivée, Claire, sans masque ni voile.</p>	<p>(21-22) Les épreuves que Ḥusayn devait affronter ne cachent pas leur terrible visage, elles adviennent en plein jour et sans voile.</p>
<p>22- قضى بين أطرافِ الأستة والضبي بحرُ حشى يُذكى لظاهُ أوام</p> <p>Il est mort, entre la pointe des lances et le tranchant des épées, Ses entrailles enfiévrées telles une mer brûlante de soif.</p>	<p>Le vers 22 n'est pas très clair. Le mot <i>hashā</i> peut prendre plusieurs sens : viscères, respiration pénible. Le même mot en araméen signifie 'souffrance'. Le mot <i>awām</i> signifie « respirer tout haut et avec effort comme un homme altéré de soif⁵⁸. » Le mot <i>laḡā</i> signifie 'feu qui flambe' ou 'feu de l'enfer'.</p>
<p>23- وَمِنْ حَوْلِهِ ابنا أبيه وصحبهِ كمثل الأضاحي غالهن حمام</p> <p>Il est mort entouré des fils de son père et de ses compagnons, Comme des victimes surprises par la mort.</p>	<p>(23-25) Le poète décrit les cadavres des hommes assassinés sur la pierre brûlante comme des agneaux immolés sur l'autel de Dieu. Le mot <i>aḡāhī</i> traduit ici par 'victimes' signifie littéralement 'animal offert en sacrifice à Dieu'. Le mot <i>ahilla</i> est le pluriel de <i>hilāl</i> qui signifie 'croissant, nouvelle lune'. Il s'agit ici de Ḥusayn et de ses compagnons dont le corps, couvert de sable, se dénude dès que souffle le vent, pareil à la lune lorsque l'ombre de la terre se retire. Le sable se disperse, et les corps brillent comme des croissants de lune au milieu de la nuit.</p>
<p>24- على الأرض صرعا من كهولٍ وفتيةٍ فرادى على حر الصفا وتوام</p> <p>La terre est jonchée d'hommes jeunes et âgés Qui gisent à même la pierre brûlante.</p>	<p>(23-25) Le poète décrit les cadavres des hommes assassinés sur la pierre brûlante comme des agneaux immolés sur l'autel de Dieu. Le mot <i>aḡāhī</i> traduit ici par 'victimes' signifie littéralement 'animal offert en sacrifice à Dieu'. Le mot <i>ahilla</i> est le pluriel de <i>hilāl</i> qui signifie 'croissant, nouvelle lune'. Il s'agit ici de Ḥusayn et de ses compagnons dont le corps, couvert de sable, se dénude dès que souffle le vent, pareil à la lune lorsque l'ombre de la terre se retire. Le sable se disperse, et les corps brillent comme des croissants de lune au milieu de la nuit.</p>
<p>25- مُرملة الأجساد مثل أهلة عراهن من مور الرياح جهام</p> <p>Couverts de sable, leurs corps ressemblent aux croissants de la nouvelle lune, Lorsque le vent les dénude en soulevant la poussière.</p>	<p>(23-25) Le poète décrit les cadavres des hommes assassinés sur la pierre brûlante comme des agneaux immolés sur l'autel de Dieu. Le mot <i>aḡāhī</i> traduit ici par 'victimes' signifie littéralement 'animal offert en sacrifice à Dieu'. Le mot <i>ahilla</i> est le pluriel de <i>hilāl</i> qui signifie 'croissant, nouvelle lune'. Il s'agit ici de Ḥusayn et de ses compagnons dont le corps, couvert de sable, se dénude dès que souffle le vent, pareil à la lune lorsque l'ombre de la terre se retire. Le sable se disperse, et les corps brillent comme des croissants de lune au milieu de la nuit.</p>
<p>26- وتلك النساء الحائرات كأنها أجزاء الطفوف هيام</p> <p>Les femmes, elles, désemparées, s'égaillent Comme des perdrix égarées entre les collines.</p>	<p>(26-31) Les douze vers suivants sont consacrés aux femmes qui accompagnaient Ḥusayn sur la route de Kūfa. Le poète utilise plusieurs images pour décrire les épreuves terribles qu'elles subissent en ayant</p>

58. KAZIMIRSKI A., Dictionnaire Arabe-Français, Beyrouth, 1860, Tome I, p. 71.

Le texte du manuscrit	Analyse
<p>27- يَطْفَنَ عَلَى شَمِّ الْعَرَانِينَ سَادَةً قَضَوْا وَهُمْ بِيضُ الْوَجْهِ كِرَامُ</p> <p>Elles tournent autour du corps de ces nobles seigneurs Au blanc visage, morts avec honneur et générosité.</p>	<p>devant les yeux les hommes baignés dans leur sang. Elles sont comparées, dans leur embarras, à des oiseaux perdus dans le désert. Leurs larmes sont semblables à des averses de pluie.</p>
<p>28- وَيَضْرِبْنَ بِالْأَيْدِي النَّوَاصِي تَوْلَهَا وَأَدْمَعَهَا كَالْمُعْصِرَاتِ سَجَامُ</p> <p>De tristesse elles se frappent le front Et leurs larmes coulent à flots.</p>	<p>Leurs gestes aussi sont bien décrits : elles s'agitent en tous sens pour inspecter les corps des hommes dispersés sur le champ de bataille ; catastrophées, elles se frappent la tête et la poitrine en geste de deuil.</p> <p>La blancheur du visage mentionnée au vers 27 désigne la pureté de la race et du cœur. Le mot <i>ashmat</i> traduit au vers 29 par 'maître' signifie aussi 'vieillard'.</p>
<p>29- وَتَهْوَى مَرَوَعَاتٍ بِأَرْوَعِ اشْمَطٍ طَلِيقِ الْمُحْيَا إِنْ تَعَبَسَ عَامُ</p> <p>Elles se jettent effrayées sur le corps des meilleurs des maîtres, aux visages souriants jusque dans les années de malheur.</p>	
<p>30- عَفِيرًا عَلَى الْبُغَاءِ دَامَ وَرِيدَهُ سُقِي مِنْ يَدِي دَهْمَ الْحَوَادِثِ جَامُ</p> <p>Couvert de sable, de poussière, les veines ensanglantées, Il fut désaltéré, mais par quels sinistres événements.</p>	
<p>31- فَطَوَّرَا لَهَا دَوْرًا عَلَيْهِ وَتَارَةً لَهْنَ قَعُودِ حَوْلَهُ وَقِيَامُ</p> <p>Désemparees, tournant autour du corps qui gît à terre, Elles s'assoient et se relèvent, sans but.</p>	
<p>32- تَقْنَعَهَا بِالْأَصْبَحِيَّةِ أَعْبُدُ وَتَسْلُبُ مِنْهِنَّ الْقِنَاعَ لِئَامُ</p> <p>Les serviteurs [Omeiyades] les frappent avec des fouets, Et d'autres, blâmables, arrachent leur voile.</p>	<p>(32-35) Les historiens relatent qu'au jour de la bataille de Karbalā', les Omeiyades ont arraché les voiles que les femmes portaient. Le poète imagine cette scène et montre l'humiliation que les femmes ont subie en étant privées de ce qui les protège du regard des hommes.</p>
<p>33- حَوَاسِرُ حَسْرَى تَسْتَهَامُ بِذَلَّةٍ وَلَيْسَ لَهَا مِنْ رَاحِمٍ فَيْشَامُ</p> <p>Dévoilées, tristes, soucieuses et humiliées, Elles n'ont personne pour les prendre en pitié.</p>	<p>'Adnān est le nom de l'ancêtre des arabes. On désigne souvent les arabes par <i>Banū 'Adnān</i> (fils de 'Adnān). Pour figurer la grandeur et l'honneur de la famille du Prophète, le poète au vers 34</p>

Le texte du manuscrit	Analyse
<p>34- فمن مُبْلِغُ عَدْنَانَ أَنْ فِخَارِهَا تَهْدَمُ مِنْهَا غَارِبٌ وَسَنَامٌ Qui va annoncer à 'Adnān que les plus nobles De ses descendants ont vu leur fierté détruite ?</p>	<p>utilise deux mots non traduits ici : <i>sanām</i>, littéralement 'bosse du chameau' et <i>ghārib</i>, qui signifie 'la partie située entre le cou et la bosse du chameau'.</p>
<p>35- وَإِنَّ الْحَجِيَّ مِنْهَا نَائٍ عَنِ حِجَائِهِ وَسُودِدَهُ أَخْفَى سِنَاهُ قَتَامُ Dès lors, les plus sages ont dû renoncer à leur sagesse, Et la poussière a caché la lumière aux clairvoyants.</p>	
<p>36- فَلَا كَفَّ لِلْعَلِيَا لَدَيْهِ وَلَا فَمٌّ وَلَا سَاعِدٌ لِّلْمَكْرَمَاتِ وَهَامٌ Rien n'est resté de cette gloire, ni bras, ni bouche, Ni la main de l'hospitalité, ni celle de la générosité,</p>	<p>(36-37) Le poète conclut l'ensemble du poème en soulignant une nouvelle fois que cette tragédie n'est pas un événement quelconque, mais que l'Islam tout entier en est atteint au cœur.</p>
<p>37- مُصَابٌ لِعَمْرِ اللَّهِ صَيَّبَ بِهِ الْهَدْيَ وَخَطْبٌ عَلَى الْإِسْلَامِ مِنْهُ سَقَامٌ Un tel désastre a meurtri la vraie religion, Une telle calamité a blessé l'Islam à jamais.</p>	

3.3.2. Le récit du troisième majlis

Le récit de ce troisième *majlis* décrit les événements à la veille de la bataille de Karbalā'. L'auteur montre comment les ennemis de Ḥusayn ont essayé de décourager ses compagnons de combattre à ses côtés. Il donne successivement deux versions de l'histoire : dans la première, il s'agit d'une discussion entre un certain Ḥabīb b. Muḏāhir du camp de Ḥusayn et Muhājir, espion envoyé par Ibn Sa'd. Muhājir demande à Ḥabīb de sauver sa vie en quittant son maître, mais celui-ci refuse et choisit de suivre Ḥusayn jusqu'au martyre. La deuxième version rapporte que des rumeurs annonçant la mort de Ḥusayn ont été diffusées dans son camp par ses ennemis. Mais là encore Ḥabīb refuse de céder et choisit de mourir pour Ḥusayn.

Le texte du manuscrit	Traduction
<p>روي انه لما زحف القوم إلى الحسين (عليه السلام) وأجلهم العباس إلى غد، بات الحسين وأصحابه تلك الليلة ولهم دوي</p>	<p>On raconte que lorsque les ennemis s'avancèrent en direction de Ḥusayn (qu'Allah le bénisse) et que 'Abbās réussit à les repousser jusqu'au lendemain, alors, Ḥusayn resta cette nuit-là avec ses</p>

<i>Le texte du manuscrit</i>	<i>Traduction</i>
<p>كدوي النحل، ما بين قائم وقاعد وراكع وساجد، إلى الصباح. وكان حبيب سيّد القراء صيتاً، فبينما هو يتلوا القرآن وأصحابه حوله، إذ انسل إليهم ليلاً، رجل من أصحاب ابن سعد يقال له المهاجر من بني تميم. وكان لحبيب عنده أياد، فاجتمعوا عليه، فقال : يا حبيب، إني جئتكَ ناصحاً مشفقاً، مالك في صحبة هذا الرجل حاجة يعني أبا عبد الله الحسين؟</p>	<p>compagnons, qui bruissaient comme des abeilles, jusqu'au matin : les uns s'inclinaient, les autres se levaient, d'autres encore se prosternaient ou se mettaient à genoux. Tandis que Ḥabib, réputé comme maître en lecture du Coran, lisait des versets coraniques entouré par ses compagnons, un partisan d'Ibn Sa'd, nommé al-Muhājir b. Tamīm se faufila dans la nuit. Il se dirigea vers Ḥabib et lui dit : « ô Ḥabib, je viens pour te conseiller car j'ai pitié de toi ; que comptes-tu faire avec cet homme, à savoir Abā 'Abdallāh al-Ḥusayn ?</p>
<p>وان كنت ترجوا أنّ القوم تاركوه، لا والله، حتى ينجلي عن الدنيا ذلك السواد المتراكم. وقد أمدنا الأمير الليلة بأضعافنا، وسمعت كتاب الأمير إلى ابن سعد "إن أمسى الليل على الحسين والمغرورين به، وفيهم حي، ليفارقن رأسك بدنك، ويلين إنفاذ أمري غيرك"، فأنت كنت يا حبيب نائماً، استيقظ وأحفظ نفسك، ولا تفجع عشيرتك بك. فقام حبيب، قائماً على قدميه، وقال : أصحابي، سمعتم ماذا يقول هذا الجاهل المتمادي في غيه، المباهي بعدده، زعم أنا راقدون وهم المستيقظون، لا والله، هم بالغفلة أخرى، وتلك إذا كنت أنت وأصحابك أجلاً، لا لدين تتركون، ولا لشيم ترتكبون، فهب أنا لا دين لنا، ما تقول الناس إذا نحن أسلمنا الحسين ابن فاطمة، وأهل بيته وتلك الأطناب المحدودة على بنات علي وفاطمة وحرائر رسول الله ! تتنهب رجالهم سيوفكم، وتُهتك خدورهم عتاتكم،</p>	<p>Pourquoi est-ce que tu continues à le suivre ? Espères-tu que l'armée va le laisser en vie ? Non, je te le jure, tu verras, aussitôt que les ténèbres de la nuit auront disparu. Cette nuit même, le prince [Ibn Ziyād] a doublé le nombre des soldats, et moi, j'ai pris connaissance de sa lettre adressée à Ibn Sa'd. Il y menace Ibn Sa'd d'avoir la tête coupée et d'être remplacé, s'il laisse à Ḥusayn et ses compagnons la moindre chance de survie ». Al-Muhājir ajouta : « Ḥabib, si tu dormais, réveille-toi, prends garde à toi, protège-toi et n'afflige pas ta tribu ». Ḥabib se dressa fièrement, et dit en s'adressant à ses compagnons : « Mes frères, vous avez entendu ce qu'a dit cet ignorant, en persistant dans son égarement et en se vantant de leur nombre [des soldats] ; il imagine que nous dormons, alors qu'eux sont réveillés ; je le jure, ils ont perdu l'esprit, car toi et tes compagnons, vous êtes sortis du droit chemin ; vous n'avez plus ni religion ni mœurs. Que penses-tu que diraient les gens, si nous vous livrions Ḥusayn fils de Fāṭima et toute sa famille, et vous laissons les agresser et profaner leur demeure ? »</p>
<p>ثم سل سيفه من غمده وقال : لا وعزة ديننا، إن غيرة الإسلام تأتي لي ولأصحابي هؤلاء، إلا أن استبدل عن غمد سيفي رقابكم، أو تجز عنقي وأعناق فتيان، أنا أضعفهم عزماً. ألا وأني قد استبدلت عن أهلي أهلاً، وعن صبيتي صبية، وعن عشيرتي عشيرة، وعن دار داراً،</p>	<p>Puis il dégaina son sabre et dit : « Au nom de la fierté de l'Islam qui nous a appris, à moi et à mes compagnons, à ne jamais trahir, je n'hésiterai pas à faire de vos cous le fourreau de mon épée. Sinon, que moi et mes compagnons ayons la tête tranchée ! Car j'ai remplacé ma famille naturelle par une autre famille [la famille de Ḥusayn], mes fils par d'autres fils, ma tribu par une autre tribu, et ma maison par une autre maison. » Tu t'imagines que</p>

Le texte du manuscrit	Analyse
<p>أترى لا ام لك، أن ادع أهلي تسبي، وصبيتي تؤسر، وعشيرتي تقتل، وداري يسكنها غيري، وانجوا بنفسي! إذا، ثكلت حبيباً أمه، إن أرهبه عديدكم أو أزعجه وئيدكم، وإن القتل على الحق اقر لعيني من الحياة معكم على الباطل. ولا غضاضة إن أمسى الليل ونحن على رب كريم وافدون، وانتم على سقر واردون. فول الرجل وهو يقول: اشهد أن الحق معكم وفيكم. ولقد سئم القوم من لقاء حبيب يوم حربته، فصاح صائح من القوم: علام تقاتل يا حبيب وسيّدك الحسين قد قتل؟</p>	<p>je vais abandonner Ḥusayn et te laisser prendre ma famille en otage, massacrer mes enfants, envahir ma maison et moi-même m'enfuir ! Que la mère de Ḥabib soit <i>thaklā</i>⁵⁹, si je redoute le nombre de tes soldats et leur voix retentissante. J'aime mieux mourir fidèle à la justice que de vivre avec vous dans l'iniquité. La tombée de la nuit ne nous fait pas peur car nous, nous montons vers Allah, le Miséricordieux, mais vous, vous descendez dans l'abîme. » L'homme [al-Muhājir] s'éloigna en disant : « J'avoue que la vérité est avec vous et en vous. » Ses compagnons commencèrent à s'impatienter, et l'un d'eux demanda à Ḥabib, en criant : « Pourquoi nous combats-tu alors que ton maître Ḥusayn a été tué ? »</p>
<p>فقال حبيب: كذبت أيها المنادي، إن الحسين (عليه السلام) لا يسبقني إلى لقاء جده (صلى الله عليه وسلم)، ثم انتحب باكياً، فقيل له: فلم تبكي؟ قال: ابكي لفراقه وتذكرني مصرعه ومصارع أهل بيته، وأسفاه على أن لا أقتل دونه إلا مرة واحدة. ولما صرع حبيب، أتى إليه الحسين (عليه السلام) ومعه مُسلم ابن عوسجة، فقال له الحسين: رحمك الله يا حبيب، فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر. ثم قال له مُسلم: يا أخي ابشر بالجنة، فقال له حبيب بصوت ضعيف: بشرك الله يا أخي. ثم قال له مُسلم: لو لم اعلم أنني بالأثر، لأحببت أن توصي إليّ بكل ما أهمك. فقال حبيب أوصيك بهذا، وأوماً بيده إلى الحسين (عليه السلام)، قاتل دونه حتى تموت. فقال له مُسلم: للأعمنك عيناً يا أخي يا حبيب.</p>	<p>Ḥabib répondit : « menteur que tu es, Ḥusayn (qu'Allah le bénisse) ne va pas rencontrer son grand-père (que la bénédiction de Dieu soit sur lui et les siens) avant moi », et il se mit à pleurer. On lui demanda : « Pourquoi pleures-tu ? » Ḥabib répondit : « Je pleure parce que je ne verrai plus Ḥusayn, mais je pleure aussi sa mort et la mort de sa famille. Hélas, je ne puis mourir pour lui qu'une seule fois. » Plus tard, quand Ḥabib fut blessé à mort, Ḥusayn, accompagné de Muslim b. 'Awsaja, s'approcha de lui et lui dit : « Que la clémence d'Allah soit avec toi ô Ḥabib, il y en a qui sont déjà morts et d'autres qui attendent la mort. » Et Muslim lui dit : « Mon frère, je t'annonce la bonne nouvelle du paradis. » Ḥabib lui répondit, d'une voix basse et fatiguée : « à toi aussi, frère, que Dieu t'annonce cette bonne nouvelle. » Alors, Muslim lui dit : « Si je ne savais pas, frère, que moi aussi je vais te suivre dans la mort, je te demanderais de faire ton testament. » A quoi Ḥabib répondit en montrant du doigt Ḥusayn (Allah le bénisse) : « C'est lui mon testament, et il faut te battre jusqu'à la mort pour le défendre. » Muslim lui répondit : « Rassure-toi, je le ferai, mon frère Ḥabib. »</p>

59. Le mot désigne une mère qui a perdu ses enfants.

<i>Le texte du manuscrit</i>	<i>Analyse</i>
<p>38- نصره أحياءً وعند مماته الشفيق شفيقا يوصي بنصرته</p> <p>Vivants, ils l'ont soutenu, mourants, Ils s'exhortent les uns les autres à le soutenir.</p>	<p>Le poète conclut ce troisième <i>majlis</i> en citant Ibrāhīm al-Ṭabāṭabā'i⁶⁰ (m. 1319 / 1901). Ces deux vers évoquent le martyr des compagnons de Ḥusayn et leur courage pour défendre Ḥusayn et affronter la mort.</p>
<p>39- أوصى ابن عوسجة حبيب قال حتى الحمام تذوقا قاتل دونه</p> <p>bin 'Awsajat exhorte Ḥabib A combattre pour lui [Ḥusayn] jusqu'à la mort.</p>	

60. SHABR, Jawād, *op. cit.*, vol. VIII, p. 173.

II. ISLAM AND CHRISTIANITY

II. ISLAM AND CIVILIZATION

LE TRAITÉ SUR LA PRÉDESTINATION DE BŪLUS AL-BŪŠĪ

par

Samir Khalil SAMIR
CEDRAC – Beyrouth

A. Introduction générale¹

Durant l'été 1976, alors que je remplaçais le curé dans la paroisse de Saint Patrick's Church à Yorktown Heights dans l'État de New York, je fus invité à une conférence à New Jersey. Me trouvant près de Princeton, je me rendis à la University Library pour y examiner les manuscrits arabes conservés dans la bibliothèque. Je voulais voir en particulier un manuscrit contenant un texte de Sawīrus Ibn al-Muqaffa' que j'avais préparé pour l'édition. Il s'agissait du texte intitulé « *Ṭibb al-ġamm wa šifā' al-ḥuzn wal-hamm* » que j'ai présenté cette même année dans un article du *Muséon*².

1. Les deux manuscrits connus

Georg Graf, dans sa *Geschichte*³, a signalé ce traité, mentionnant deux manuscrits : l'un à Princeton (USA) et l'autre à la Bibliothèque Orientale (Beyrouth, Liban). Mes recherches n'ont pas permis jusqu'ici d'en trouver d'autres. Peut-être que la publication du texte permettra l'identification de quelque autre manuscrit.

1. J'utilise dans cette contribution les trois abréviations suivantes :

- SAMIR, *Medicina* = Khalil SAMIR, sj, « Ce que l'on sait de la 'Medicina moeroris et curatio doloris' de Sawīrus Ibn Al-Muqaffa' (X^{ème} siècle) », in *Le Muséon*, 89 (Louvain : 1976), p. 339-352.
- GRAF, GCAL = Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vol., coll. "Studi e Testi" n° 118, 133, 146, 147 et 172 (Cité du Vatican 1944, 1947, 1949, 1951 et 1953).
- GRAF, *Verzeichnis* = Georg GRAF, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, coll. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 147 (Subsidia 8) (Louvain : Peeters, 1954).

2. Voir SAMIR, *Medicina*.

3. Voir GRAF, GCAL.

a) Le manuscrit de *Princeton Garrett 1140H*

Le manuscrit de Princeton (New Jersey, USA) porte la cote 1140H du fonds arabe de la bibliothèque. Il a été acquis par la maison Brill (Leiden, Pays-Bas) en 1883, lors de l'Exposition Coloniale d'Amsterdam. Il appartenait alors à Amīn Ibn Ḥasan al-Ḥulwānī al-Madanī al-Ḥanafī, Saoudien originaire de la ville de Médine. En 1889, il fut décrit par l'orientaliste néerlandais **Martijn Theodoor Houtsma (1851-1943)**⁴ — d'où le H qui accompagne la cote — et acquis par Robert Garrett (1875-1961) de Baltimore en 1900⁵. On ne nous dit pas à quelle date la collection Garrett entra à Princeton, mais je crois que c'était en 1942. En 1938, ce manuscrit a été succinctement décrit par Philip K. Hitti, Nabih Amine Fares et Butrus 'Abd al-Malik, dans le catalogue qu'ils publièrent, sous le numéro de série 1993⁶.

C'est un recueil de 156 folios contenant 8 pièces, toutes de contenu chrétien. Ces textes sont d'auteurs différents, appartenant à diverses Églises. Six des huit pièces sont d'origine melkite ou syriaque, et les deux autres coptes : le quatrième est notre texte et le cinquième est celui de Sévère évêque d'al-Ašmūnayn (petite ville à quelques kilomètres de Mallawī, au sud de Minia en Haute-Égypte) auquel j'ai fait allusion en commençant.

J'ai donné autrefois la liste des 8 textes, sans références ni identifications⁷. Pour plus de profit, je fournirai la référence à Graf — qui ne pouvait se trouver dans le catalogue publié en 1938 — et ferai quelques remarques utiles.

1. *Al-Burhān. fī taṭbīt al-īmān*. Œuvre attribuée ici à Sophronius Chrysologue (*Fam al-Masīḥ*) et ailleurs à Sophronius de Jérusalem, traduite du grec en arabe par 'Abdallāh Ibn al-Faḍl Ibn 'Abdallāh al-Antākī. Graf, GCAL II, 57 n° 8 en signale 16 manuscrits. Le texte est encore inédit.
2. *Maqālah fī l-Batūliyyah*, attribuée à Jean Damascène. Ici indiquée comme étant la 97^{ème}. Graf, GCAL I, 378 (n° 2 fin) signale un second manuscrit aujourd'hui perdu (= Sbath Fihris 590, ayant appartenu à Constantin Khodari, prêtre grec catholique d'Alep). Le texte est encore inédit.
3. *Risālah fī Faḍīlat al-'Iffah 'an al-Ġimā'*, d'Élie de Nisibe. Texte bien connu, mal édité dans le *Mašriq* ; nouvelle édition et traduction française encore inédite. Graf, GCAL II, 184-185 (n° 8).
4. *Réponse de Būlus al-Būšī au šayḥ Fahr al-Dawlah*. C'est notre traité. Graf, GCAL II, 360 (n° 4) le mentionne, ainsi que le *Beyrouth, Bibliothèque Orientale* 341.

4. Voir Martijn Theodoor HOUTSMA, *Catalogue d'une collection de manuscrits arabes et turcs appartenant à la maison E.J. Brill à Leyden* (Leyde 1889). Non consulté.

5. Sur ces détails, voir l'introduction (assez compliquée), p. III du *Descriptive Catalog* (note suivante).

6. Philip K. HITTI, Nabih Amin FARIS and Butrus 'ABD AL-MALIK, *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library* (Princeton University Press 1938), p. 591-592, n° 1193.

7. Voir SAMIR (note 1), p. 342-343.

5. *Ṭibb al-ġamm wa šifā' al-ḥuzn wal-hamm*. Ici anonyme. Graf, GCAL II, 316 (N° 13) ne mentionne que le manuscrit d'Oxford, attribué à Sévère d'Ašmūnayn. Dans mon article du Muséon⁸ paru en 1976, j'ai signalé huit manuscrits, dont trois anonymes, mais identiques à ceux attribués à Sévère. Notre édition n'a pas encore été publiée. Graf GCAL II, 189 (N° 15) mentionne ce manuscrit parmi les œuvres d'Élie de Nisibe, avec les deux autres manuscrits de Šarfeh⁹ que nous avons signalés dans notre article du Muséon¹⁰.
6. *Homélie sur le texte de Matthieu 21,33*. Je ne l'ai pas trouvé dans Graf, GCAL.
7. *Ḥisāb al-Kiklus¹¹ al-Šamsī wa-l-Qamarī*. Ce traité donne la date des jeûnes et des fêtes de l'Église pour les années 7160 à 7215 de la Création, ce qui correspond à la période allant de 1652 à 1707. Évidemment, c'est prospectif, et donc écrit au plus tard en 1651. Je ne l'ai pas trouvé dans Graf, GCAL.
8. Poème sur les événements survenus à Alep en l'année 1065 de l'hégire (ce qui correspond à 1655 de l'ère commune). Poème composé par 'Ubaydallāh, probablement peu après les événements. Ce texte est pratiquement impossible à trouver dans Graf. Il y est cependant signalé dans Graf, GCAL III, 121 (N° 11), parmi les « *Verschiedene original-arabische Schriften des 17. Jahrhunderts* » (p. 118-121) qui rassemblent 12 auteurs qui seraient melkites. Cependant, il le mentionne comme « anonyme » et attribue l'unique manuscrit connu (le nôtre) au 18^{ème} siècle.

Comme on le voit, ce manuscrit contient beaucoup de textes arabes chrétiens peu connus et peu copiés.

Quoique le catalogue ne dise rien du lieu de transcription, l'écriture est syrienne. Pour ce qui est de la date de transcription, non signalée non plus dans le catalogue, elle doit être de peu postérieure à l'année 1655, date de rédaction de la dernière pièce rapportant les événements d'Alep de l'an 1065/1655. Cela est confirmé par la septième pièce, qui fournit un calcul des fêtes ecclésiastiques pour les années 1652 à 1707, et est donc composé avant 1652. Par ailleurs, l'usage de l'ère de la Création est plus typique des Melkites.

Ainsi notre manuscrit a été copié en Syrie (peut-être à Alep) vers l'année 1660 A.D. Quand il mentionne ce manuscrit, Graf le date du 17^{ème} ou du 18^{ème} siècle.

8. SAMIR, *Medicina*.

9. Je signale au passage que le manuscrit *Šarfeh arabe 13/36* que j'avais présenté dans SAMIR, *Medicina*, p. 344-345 et qui est antérieur à l'année 1002 de l'hégire = A.D. 1593, daterait probablement de l'année 1522, étant donné qu'il a été transcrit en Ba'ūnah de l'année XX38 des Martyrs (cela ne peut être que juin 1322, 1422 ou 1522). Pour la description de ce manuscrit, voir Isaac ARMALET, *Catalogue des manuscrits de Charfet* (Journieh 1936), p. 461-462 (en arabe). Réimpression avec le titre anglais suivant : *Catalogue of the Syriac and Arabic Manuscripts at the Patriarchal Library of Charfet* (Piscataway : Gorgias Press, 2006).

10. Voir SAMIR, *Medicina*, p. 344-345.

11. Ce terme, assez courant dans ce contexte, manque dans GRAF, *Verzeichnis*, où il aurait dû se trouver à la p. 98.

Le texte de Būlus Al-Būšī, que nous publions aujourd'hui pour la première fois (après 35 ans de "dormition" dans nos dossiers !), est le quatrième du recueil. Le 12 août 1976, avec la permission de la bibliothécaire, nous avons assigné une foliotation au manuscrit lors de notre visite à la Bibliothèque, et notre texte occupe les folios : 102r à 104v.

b) Le manuscrit de *Beyrouth B.O. arabe 341*

Ce texte est complètement inconnu dans l'Église copte. Nous n'en avons trouvé aucune mention dans les catalogues des manuscrits du Patriarcat Copte, du Musée Copte, de l'église de Fumm (= Fam) al-Ḥalīğ et celle de Qaṣr al-Rayḥān. Il ne semble pas non plus se trouver dans les bibliothèques des monastères.

À travers le monde, nous n'avons trouvé qu'une seule autre copie : celle conservée à la Bibliothèque Orientale de Beyrouth, sous le numéro 341 et couvrant trois pages du manuscrit, numérotées en arabe 12 à 14 (correspondant aux p. 10-12 du catalogue de Cheikho). En 1987, en vue du microfilmage du fonds manuscrit de la Bibliothèque Orientale, j'ai folioté ce manuscrit en chiffres occidentaux imprimés, et notre texte correspond aux folios 6v-7v. *On en trouvera la reproduction photographique en appendice.*

Ce manuscrit a été également copié en Syrie, par 'Abduh Mīḥā'il Šāhīn Trād, en 1224 de l'hégire (= A.D. 1809). Il comprend des textes très variés, d'auteurs musulmans et chrétiens, philosophiques, théologiques ou apocryphes. Voir la description qu'en a donné le P. Louis Cheikho, en 1925, dans son catalogue en langue française¹².

Il semble bien que ce traité n'ait pas été connu — ou du moins n'ait pas été diffusé — dans l'Église Copte, malgré la réputation de l'évêque du Caire, et qu'il se soit un peu diffusé parmi les chrétiens de Syrie. Nous avons là un exemple des relations qui liaient les Églises orientales entre elles, grâce à la propagation de la langue arabe, qui devint un facteur d'unité, plus fort que les divergences dogmatiques, ethniques ou nationales.

Ce manuscrit est composé de 34 folios. Il contient 6 pièces différentes (mal indiquées par Cheikho) :

1. Fol. 1r-6v = p. 1-12 : *Al-Risālah al-Ḥātimiyyah*, d'Abū 'Alī Muḥammad Ibn al-Ḥasan Ibn al-Muẓaffar al-Ḥātīmī, qui vivait au 13^{ème} siècle. Il établit un parallèle entre Aristote et le poète al-Mutanabbi. Il a été publié à Constantinople en 1302 de l'hégire.

12. Louis CHEIKHO, « Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université Saint Joseph », p. [213], in : *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, t. 10, fasc. 5 (Beyrouth 1925), p. 109.

2. Fol. 6v-7v = p. 12-14 : Réponse du moine Būlus al-Būšī au cheikh Faḥr al-Dawlah sur les décrets divins et la prédestination, composée avant 1240 date de sa consécration épiscopale. C'est notre texte.
3. Fol. 8r-25v = p. 15-50 : *Risālat Hermes al-Ḥakīm al-Mutallat al-Ḥikmah fi Mu'ātabat al-Nafs wa-Ruḡū'ihā ilā subul al-Ḥalāṣ*. Ouvrage en 14 chapitres.
4. Fol. 26r-29v = p. 51-58 : *Risālat Aflāṭūn al-Ḥakīm ilā Furfīriyūs fi Haqīqat Nafy al-Hamm wa-l-Ġamm wa-Itbāt al-Zuhd, ḡawāban 'an su'āl sīqa minhu ilayhi*. Texte publié par le P. Louis Cheikho dans la revue *Al-Mašriq* 20(1922), p. 885-892.
5. Fol. 30r-32r = p. 59-63 : Notes de calculs et de cosmographie. Au fol. 32v = p. 64, se trouve le colophon suivant, donnant l'année 1809 comme date d'achèvement du manuscrit :

قد كمل نسخ هذه الكراسة التي تسمى مسقيت الفواد بيد ناسخها افقر واخطا العباد، عبده¹³
 ميخائيل شاهين طراد في¹⁴ سنة 1224
6. Fol. 32v-34r = p. 63-67 : Testament d'Adam à son fils Seth. Graf, GCAL I, 200 §5 (corriger l'indication des pages). Texte édité et traduit (voir les références de Graf).

2. L'interlocuteur de Būlus al-Būšī ?

a) Qui est l'interlocuteur de Būlus al-Būšī ?

Le titre du traité le nomme. Nous y lisons :

مَسْأَلَةٌ سَأَلَهَا الشَّيْخُ فَخَرُ الدَّوْلَةِ ابْنُ¹⁵ تَلْمُوسَ¹⁶ الْكُفُورِيِّ¹⁷، لِلأَبِ الْقَسِّ الرَّاهِبِ بُولُصَ، قَبْلَ
 تَكْرِيرِهِ¹⁸ أُسْقُفًا¹⁹ عَلَى²⁰ مِصْرَ وَالْقَاهِرَةَ²¹.

« Une question posée par le Šayḥ Faḥr al-Dawlah Ibn Talmawus al-Kabbūrī, au Père Būlus, le prêtre et moine, avant son sacre comme évêque du Vieux-Caire et du Caire ».

Le nom de cet interlocuteur présente plusieurs problèmes. Le premier est le nom de son père « Yalmūs », totalement inconnu. Nous proposons de le lire plutôt « Talmūs ». Cette dernière lecture est une variante de « Talmāwus »,

13. Mot omis par Cheikho dans son *Catalogue*.

14. Mot omis par Cheikho dans son *Catalogue*.

15.

16.

17.

18.

19.

20.

21.

س: بن
 ب: أيًا كمس
 س: يلموس
 ب: الكنوزه
 س: الكبورى
 ب: تكرزه
 ب: -
 ب: كرسي
 ب: القاهرة

martyr, que l'Église copte fête le 11 de Kiyahk (= 7 décembre²²), et son nom original est Ptolemaeus (d'où proviennent les appellations Abtalma et Abtalmāwus). Abū Ṣāliḥ Al-Armanī, alias Abū l-Makārim, mentionne à la fin du 12^{ème} siècle, dans son *Histoire des églises et des monastères d'Égypte*, que dans la région d'Išnīn al-Naṣārah, il y a une église consacrée à ce martyr :

ويبعة لتلماوس الشهيد.²³

L'Église Copte connaît aussi un autre martyr du nom de Talmāwus, ou Talmūs²⁴, martyrisé dans Manūf al-'Ulyā dont il avait été consacré évêque par le patriarche Simon I (689-702). Il est mentionné par Abū Al-Barakāt b. Kabar (+1324) et par le Synaxaire éthiopien, le 11 Misrā (= 17 août), tandis que d'autres le fêtent le 22 abīb (= 16 juillet)²⁵.

Concernant la *nisbah* de notre auteur (al-Kabūrī), elle pose un problème différent. Nous n'avons trouvé aucune mention d'un lieu ou d'une ville nommée « Kabūr ». Nous proposons de lire « Kafūrī » au lieu de « kabūrī ». Kafūr est une ville connue, se situant sur la rive ouest du Nil, dans le centre de « Qoloṣnā », là où se trouve la tribu des « Banī Mazār ». Ce qui nous renforce dans notre conjecture est le fait que « Kafūr » n'est pas loin de Išnīn an-Naṣārā, où le martyr Talmawus ou Talmūs fut célèbre.

Nous concluons donc que l'interlocuteur de Būlus al-Būṣī est le « Ṣayḥ Faḥr al-Dawlah b. Talmūs al-Kafūrī ».

b) Qui est ce « Ṣayḥ Faḥr al-Dawlah » ?

Le nom de son père indique qu'il est chrétien et non musulman. Son surnom (Ṣayḥ Faḥr al-Dawlah), montre qu'il est haut-placé dans la communauté et qu'il est fonctionnaire au service de l'État.

22. Cf. René BASSET (Ed. et Trad.), *Synaxaire arabe jacobite (Rédaction copte)*, II. Les mois de Hatour et de Kihak, coll. « Patrologia Orientalis », tome 3, fas. 3 (= N° 13), p. 426-430.

23. Cf. *The Churches and Monasteries of Egypt attributed to Abū Ṣāliḥ, the Armenian*, edited and translated by Basil Thomas Alfred Evetts, with notes by Alfred J. Butler, coll. "Anecdota Oxoniensis" (Oxford : Clarendon Press, 1895), texte arabe p. 115, ligne 15 ; trad. angl. p. 253, ligne 23 : « A church of the martyr Ptolemy ».

24. Voir *Bibliotheca Sanctorum Orientalium. Enciclopedia dei Santi, Le Chiese Orientali* (Roma : Città Nuova, 1999), col. 1303-1304.

25. Voir DE LACY O'LEARY, *The Saints of Egypt* (London : Society for Promoting Christian Knowledge & New York : Macmillan, 1937. Reprint = Amsterdam : Philo Press, 1974. Nouveau Reprint en 2005), p. 241, lignes 1-3.

Il adressa sa question au Père Būlus Al-Būšī, avant son sacre comme évêque du Caire, c'est-à-dire, avant 1240²⁶, et c'est pourquoi il l'appelle ar-Rāhib, « le moine ».

Nous avons longtemps cherché dans les manuels d'histoire pour trouver un personnage qui porte ce nom (Fahr al-Dawlah Bartolmāwus al-Kafūrī), mais en vain. Le seul élément trouvé concernant ce personnage, se trouve dans la « Biographie du Patriarche Cyrille III b. Laqlaq », qui gouverna l'Église Copte de 1238 à 1245, écrite par Yūḥannā b. Wahb b. Yūḥannā, et qui fait mention d'un des chefs de la communauté nommé « Al-Šayḥ Fahr al-Dawlah », et qui pourrait s'identifier avec notre interlocuteur.

Voici ce que dit l'historien Yūḥannā b. Wahb b. Yūḥannā :

« وَنَفَذَ الشَّيْخُ نَشْءَ الْخِلَافَةِ لِإِحْضَارِ الْأَسَاقِفَةِ، وَاجْتَمَعَ بِي الْقَسُّ²⁷ وَقَالَ
- تُرِيدُ كَتَبَ التَّقْلِيدِ؟

- فَقُلْتُ : يَا مَوْلَايَ، هَذِهِ وَطِيفَةُ فَخْرِ الدَّوْلَةِ أَبِي سَعِيدٍ، كَاتِبِ الْقِلَافَةِ²⁸ (وَكَانَ قَرِيبًا لِي، وَصَدِيقًا،
وَنَسِيًّا، وَلَمْ يَكُنْ طَيِّبَ الْقَلْبِ بِهَذِهِ الْقَضِيَّةِ).

- فَقَالَ : فَخْرُ الدَّوْلَةِ، السَّاعَةَ، مَا إِلَيْهِ سَبِيلٌ. وَرُبَّمَا لَا يَفْعَلُ.

- فَقُلْتُ : أَنَا أَفْعَلُ هَذَا. بِشَرْطٍ : عَلَى حُكْمِ النَّيَابَةِ عَنْهُ، وَبِشَرْطٍ²⁹ أَنَّ الْأَبَّ³⁰ لَا يُغَيِّرُ عَلَيْهِ شَيْئًا³¹.
قَالَ : سَمْعًا وَطَاعَةً.

فَحَرَّرْتُ³² نَسْخَةَ التَّقْلِيدِ عَرَبِيًّا، وَأَسَمَيْتُهُ أَنبَا كِيرُوسَ، وَبَيَّضْتُهَا. وَنَقَلُوهَا إِلَى الْقِبْطِيِّ، وَحَرَّرْتُ نَسْخَةَ
الْقِبْطِيِّ عَلَيْهَا³³.

Nous traduisons :

« Le šayḥ Naš' al-Hilāfah sortit pour convoquer les évêques, et je me réunis avec le prêtre. Il dit :

Veux-tu écrire la tradition ?

26. Voir notre introduction (en arabe) concernant la biographie de Būlus Al-Būšī, dans Samir Khalil SAMIR, *Traité de Paul de Būš, sur l'Unité et la Trinité, l'Incarnation et la vérité du christianisme. Étude, édition critique et index exhaustif*, (coll. « Patrimoine Arabe Chrétien » 4), Beyrouth : CEDRAC, 1983, p. 15-28.

27. C'est-à-dire le prêtre Dāwūd b. Laqlaq, qui sera élu patriarche sous le nom de Cyrille III.

28. C'est-à-dire « al-qillāyah al-baṭriarkiyyah ».

29. Dans l'édition : و بشرط sans.

30. C'est-à-dire le prêtre Dāwūd b. Laqlaq.

31. Dans l'édition : شيا.

32. Je corrige ici le texte imprimé qui porte : ت ررق ف.

33. « تاريخ بطاركة الكنيسة المصرية », مج 4. تحقيق الدكتور أنطون خاطر والدكتور أوزولد بورستر، سلسلة « مطبوعات جمعية الآثار القبطية », قسم النصوص والوثائق « 14 (القاهرة 1974) », ص 14، س 12/6.

Je dis : Seigneur, cette tâche incombe à Fahr al-Dawlah Abū Sa'īd, le secrétaire du Patriarcat³⁴ (c'était un de mes proches, un ami, et un parent par alliance, et il n'était pas très enclin à accomplir ce travail).

Il dit : Fahr al-Dawlah, personne ne peut y accéder en ce moment, et il refusera probablement.

Je dis : je ferai cela. À condition de le faire en son nom, et à condition que le Père [= le Patriarche] n'y apporte aucun changement.

Il dit : À vos ordres.

Je rédigeai donc soigneusement en arabe la « lettre d'investiture » (taqlīd)³⁵, en lui donnant le nom de « Anbā Kirillus », et le mis au propre. Ils le traduisirent en copte, et je rédigeai soigneusement le texte copte ».

Ce personnage était donc le secrétaire du Patriarcat du temps de Jean VI Abū l-Mağd (1189-1216) ou durant la période de vacance de siège patriarcal (1216-1235).

Il est clair qu'il n'était pas parmi les partisans du prêtre Dāwūd, car de ce dernier Yuḥannā dit : « Il n'était pas enclin à accomplir ce travail ». Dāwūd dit de même, et non sans hypocrisie : « Fahr al-dawlah, personne ne peut y accéder maintenant ». Il reconnaît franchement ensuite : « Il refusera probablement », c'est-à-dire qu'il n'acceptera pas d'écrire « lettre d'investiture » (taqlīd), sous le nom de Dāwūd b. Laqlaq.

Si Fahr al-Dawlah n'était pas partisan de Ibn Laqlaq, on pourrait se demander de qui il était partisan ? Il est fort probable qu'il soit partisan de Būlus Al-Būšī. En effet, comme nous l'avons vu dans la biographie de Būlus Al-Būšī, deux partis s'opposaient dans la course au siège patriarcal : celui de Dāwūd et l'autre était celui de Būlus al-Būšī. L'assurance de Dāwūd que Fahr al-Dawlah n'accepterait pas qu'on écrive « lettre d'investiture » (taqlīd), sous son nom, c'était bien à cause de son amitié avec Būlus.

D'autre part, la date de cet événement relaté correspond au titre de notre traité. L'échange eut lieu le 27 de Toubah de l'année 933 des saints Martyrs, soit le 22 janvier 1217 A.D., et la question posée à Būlus al-Būšī était antérieure à 1240 A.D.

Une autre raison, de nature psychologique et spirituelle, vient consolider notre argument, à savoir que Fahr al-Dawlah ne demande pas une réponse rationnelle à sa question, mais bien une réponse tirée des Écritures (v. 4), ce qui correspond bien à la charge de secrétaire patriarcal.

34. *Qillāyah* est l'arabisation du mot grec *kellion*, à travers le syriaque *qellîto* pour « cellule ». Voir GRAF, *Verzeichnis*, p. 92. Ce terme est utilisé chez les Coptes d'abord pour les moines ; mais ensuite pour le siège épiscopal ou patriarcal, du fait que ces derniers sont obligatoirement moines et doivent vivre selon les règles monastiques.

35. Voir GRAF, *Verzeichnis*, p. 92 = "Bestätigungsschreiben, Empfehlungsbrief, Legitimation, Weihezeugnis".

C'est bien pour toutes ces raisons que nous avançons l'hypothèse que Fahr al-Dawlah b. Talmūs al-Kafūrī est bien le « Šayḥ Fahr al-Dawlah Abū Sa'īd, le secrétaire patriarcal », en 1217 A.D.

3. *Objet et contenu du Traité*

Comme l'indique le titre (*al-'umr wa-l-rizq*), notre texte traite d'un double problème qui occupe depuis toujours la pensée humaine, et continuera à l'occuper. L'homme a-t-il le contrôle de la longueur de sa vie, ou bien cela est-il prédéterminé à l'avance ?³⁶ Pourquoi voit-on des enfants innocents enlevés par la mort à leurs parents ? Et encore : la richesse et la pauvreté sont-elles fixées par Dieu à l'avance, pour le temps qu'il a à vivre ? C'est le problème de la destinée de l'homme en ce monde, ou de la prédestination, qui soulève celui de la liberté humaine.

L'interlocuteur qui pose cette double question demande à notre auteur une réponse tirée des « Livres saints de Dieu et de sa pure Loi » (v. 4), et non une réponse philosophique de provenance humaine. Il s'agit donc d'un chrétien.

En effet, Būlus Al-Būšī répond en se basant exclusivement sur les Saintes Écritures et sur les autres livres ecclésiastiques reçus, dont le plus célèbre est le « Livre d'Esdras », celui qui a écrit les livres de la Loi, connu chez les chrétiens sous le nom d'« Esdras IV », ou d'« Apocalypse d'Esdras ». En cela, Būlus Al-Būšī démontre une parfaite connaissance des Écritures, une connaissance vivante, qui fait de la Bible la source de la pensée et de la philosophie chrétienne.

Ainsi donc, le premier argument traite (assez longuement) de la durée de la vie humaine (*al-'umr*) et le second de la fortune (*al-rizq*).

Abordant le premier argument — la durée de la vie humaine — Bulus al-Būšī affronte deux questions particulières : pourquoi les enfants meurent parfois avant les parents ? et pourquoi certains enfants meurent en bas-âge ? Notre auteur y répond après avoir introduit un principe général.

a) **Durée de la vie : principe général (vv. 5-10)**

Ce principe c'est que la vie de l'homme est un don de Dieu. Le commencement (*madḥal*) et la fin (*mahrağ*) de la vie ne sont donc pas dans les mains de l'Homme. Dieu seul a pouvoir de prolonger ou de raccourcir la vie d'un être humain, selon son bon plaisir, mais toujours pour le bien de l'Homme.

36. Voir verset 3.

Pour appuyer sa réponse sur la Bible, conformément à la requête de Fahr al-Dawlah, Būlus al-Būšī se base sur le verset 8 du Psaume 121, qui affirme « Yahvé gardera ton départ et ton arrivée, maintenant et à jamais ». Ces deux termes sont compris comme signifiant la naissance et la mort, étant donné que la version arabe utilise les deux vocables de *madḥal* et de *maḥrağ*, littéralement « entrée » et « sortie ».

Il confirme cela par des exemples tirés du livre de la Genèse : au départ, Dieu accorde longue vie aux premiers pères (ceux d'avant le déluge), parce qu'ils étaient justes. Par la suite, Dieu raccourcit la durée de la vie des personnes du fait de la prolifération du péché.

La conclusion est claire : cela prouve que ces années de vie sont un don de Dieu, et nul ne peut contester ce fait.

b) Durée de la vie : premier problème (vv. 11-14)

Il répond ensuite à un premier problème, qu'on pourrait exprimer ainsi : « Pourquoi les fils meurent-ils quelquefois avant leurs pères ? ». Notre auteur répond qu'en cela, il y a une sagesse. En effet, si toute personne jeune savait qu'elle ne mourrait pas avant son père, les jeunes mèneraient une vie désordonnée et se reprendraient seulement après la mort des parents. Ce serait un encouragement au vice.

c) Durée de la vie : second problème (vv. 15-38)

Le second problème concerne la mort des enfants en bas-âge, « en qui n'est apparu ni bien ni mal, et qui n'ont encore ni raison ni compréhension » (v. 15). Notre auteur dit : Sans aucun doute, Dieu qui connaît ce que nous ne pouvons point connaître, ne veut que leur bien. S'il les laisse mourir alors qu'ils ne sont que des enfants, c'est bien parce qu'il connaît à l'avance ce que ceux-là commettront comme mal quand ils grandiront (vv. 16-17).

Comme argument, il propose un long texte tiré du IV^{ème} Livre d'Esdras, qui est parmi les livres les plus célèbres des Apocryphes et qui fut largement diffusé en Égypte en langue arabe³⁷. Ce texte montre combien le monde est à l'envers et combien Dieu est injuste : il prolonge la vie des vieux et raccourcit celle des enfants ; il récompense les méchants et punit les justes (v. 18-22).

37. Sur la version arabe du 4^{ème} livre d'Esdras, alias l'Apocalypse d'Esdras, voir GRAF, GCAL, I, p. 219-221. À ma connaissance, les deux plus anciens manuscrits arabes sont tous deux d'origine copte ; ce sont le *Vatican arabe* 462 (A.D. 1311) et l'*Oxford Bodleian oriental* 251 (A.D. 1335).

Alors l'ange Souriel va montrer à Esdras combien il est ignorant des choses les plus simples : il lui pose trois « colles » (vv. 23-26). Esdras se dit incapable de les résoudre (v. 27). Et l'ange réplique : « Si tu ne peux faire une seule de ces petites choses, ... comment pourrais-tu sonder les plus grandes choses » (vv. 28-29). Il conclut disant : « Si cela n'était pas dans le bien des hommes, le monde se placerait en-dehors de la providence divine » (v. 32).

La conclusion s'impose : « Au contraire, Dieu voit mieux que nous ce qu'est le bien de l'homme » (v. 33). Cette conclusion sera étayée par quelques faits tirés de la Bible, de la vie des rois d'Israël telle que rapportée dans le deuxième livre des Rois³⁸. Ainsi, Dieu prolonge de quinze ans la vie du roi Ezéchias, pour qu'il puisse accomplir ce que Dieu lui a ordonné. Inversement, Il écourte la vie du roi Amon, fils de Manasseh, à cause de ses mauvaises actions et de sa méchanceté, Dieu ne voulant pas lui faire de mal, mais exterminer le mal. (vv. 34-36). Le roi David avait bien conscience de cette justice divine, lui qui, après avoir péché, pria Dieu de lui donner un délai pour se repentir, disant : « Ne m'enlève pas du milieu de mes jours »³⁹ (vv. 37-38).

d) Durée de la vie : conclusion (vv. 39-41)

La conclusion de cette première partie est remarquable, articulée en trois éléments. La voici : « *Il est donc vrai que la durée de la vie dépend de Dieu, qu'elle est connue de lui et qu'il lui appartient de décider de l'augmenter ou de la diminuer* » (v. 39).

Cette triple conclusion se déduit facilement de la demande adressée à Dieu par le roi David (Psaume 39,5) : « *Seigneur fais-moi connaître ma fin et quel est le nombre de mes jours, pour que je sache combien je suis éphémère* ».

e) Fortune

Quand au deuxième argument, il concerne la question du « *rizq* » (la fortune). Le cheikh Fahr al-Dawlah avait posé au moine Būlus al-Būšī la question suivante : « L'homme, le jour de sa naissance, jouit-il d'une durée de vie déterminée et connue, et d'une fortune durant cette durée, sans qu'il puisse les dépasser ou s'en défaire ? » (v. 3).

38. Notamment 2 Rois 20,6 et 21,9-24.

39. Cf. Psaume 102, 24-25 : « En chemin ma force a fléchi ; le petit nombre de mes jours, fais-le-moi savoir ; ne me prends pas à la moitié de mes jours, d'âge en âge vont tes années ».

La réponse de notre auteur, concernant le « rizq », est claire. Ici aussi, elle comporte une introduction qui expose un principe général, suivie d'une réfutation de deux objections, et enfin une conclusion où il propose une synthèse de l'ensemble. C'est visiblement une méthode constante chez notre auteur.

Le principe général est que la fortune provient aussi de Dieu, quand elle est *halāl* (acquise licitement) ; mais quand elle est acquise de manière illicite, par injustice ou par vol, elle ne provient évidemment pas de Dieu (vv. 42-43).

À la première objection qui dit « Pourquoi Dieu n'empêche-t'il pas l'homme injuste de commettre l'injustice ? », Būlus répond : Dieu ne peut contraindre l'homme par la force à faire le bien ! Il a créé l'homme libre et doué d'une âme rationnelle, à la différence des autres animaux. C'est pourquoi, il reçoit la récompense de ses actions, mauvaises ou bonnes (vv. 44-49). À cet argument philosophique, notre auteur joint plusieurs exemples tirés des deux Testaments (vv. 50-52).

Si quelqu'un objecte que Dieu, « en réalité, après avoir créé le monde, l'a laissé se conduire indépendamment de Lui et par lui-même », (v. 53), Būlus lui répond : « Ceci est impossible, car la Providence divine prend soin indéfiniment du monde » (vv. 54-55). À nouveau notre auteur s'appuie sur les deux Testaments pour renforcer son argumentation (vv. 56-58).

Et notre auteur de conclure : « Ainsi avons-nous appris des Écritures que la fortune vient de Dieu, dans la mesure où cela est conforme à la justice et à la vérité et qu'elle correspond aux commandements divins » (v. 59).

f) Conclusion

En tout cela, Būlus al-Būšī veut affirmer la liberté de l'homme dans toutes les actions qu'il entreprend, et la Providence divine est là pour le soutenir dans cet effort, jamais pour le remplacer.

Bref, ce petit traité répond de manière à la fois biblique et intellectuelle à deux questions (et plusieurs sous-questions) qui se posent continuellement aux croyants ou simplement à l'Homme qui réfléchit. Ses réponses sont empruntées de spiritualité et de bon sens, et d'une saine philosophie éclairée par la foi. Son style est précis et clair, n'utilisant aucun terme technique et néanmoins disant exactement ce qu'il veut dire. Dans sa brièveté, ce traité est un modèle de réponse pastorale.

I. LA QUESTION DU CHEIKH FAKHR AL-DAWLAH

1 Une question posée par le Cheikh Fakhr al-Dawlah Ibn Talmawus Al-Kafūrī, au Père Būluṣ, le prêtre et moine, avant son sacre comme évêque du Vieux-Caire et du Caire. 2 Et voici ce que le Cheikh en question a écrit :

« Que dit le Père Būluṣ, le vénérable prêtre et moine (Que Dieu perpétue son bonheur et nous fasse don⁴⁰ de sa bénédiction !) au sujet de la durée de la vie et de la fortune ? **3** L'homme, le jour de sa naissance, jouit-il d'une durée de vie déterminée et connue, et d'une fortune durant cette durée, sans qu'il puisse les dépasser ou s'en défaire ? **4** Réponds-nous à ce sujet, à partir des Livres Saints de Dieu et de sa Loi pure. Que la miséricorde du Dieu (qu'Il soit exalté !) soit sur toi ! Amen ! »

II. LA RÉPONSE DE BŪLUṢ AU SUJET DE LA DURÉE DE LA VIE

1. Introduction : la vie est un don de Dieu

5 Il dit : « La durée de la vie [vient], sans aucun doute, de Dieu. C'est Lui qui en fait don, comme il fait don de la naissance ; **6** car la venue (*madḥal*) de l'homme en ce monde, et aussi son départ (*maḥraġ*) de ce monde, ne dépendent ni de lui ni d'aucune créature, mais viennent de la main de Dieu, Lui qui en a la capacité. **7** Pour cette raison, David le prophète dit : « Dieu préserve ton entrée (*madḥal*) et ta sortie (*maḥraġ*) »⁴¹.

8 Le livre de la Torah témoigne que Dieu prolongea la vie des premiers [pères], ceux d'avant le déluge, à cause du bien qu'ils ont accompli et en raison de leur justice⁴². **9** Quand il vit que le péché avait augmenté, Dieu dit à Noé : « L'indulgence envers eux ne durera que cent vingt ans »⁴³.

10 Il est donc vrai que ces années [leur] sont données par Dieu, sans que personne ne puisse le contredire.

2. Le premier problème : le fils pourrait quelquefois mourir avant son père

11 En ce qui concerne la mort du fils avant son père, le livre de la Genèse nous l'atteste, **12** en disant du frère d'Abraham, le père de Loth, que, quand [Dieu] lui fit don⁴⁴ de Loth, le frère d'Abraham mourut du vivant de son père Terah⁴⁵.

40. Le texte arabe utilise ici le verbe *razaqa*, de la même racine que *rizq*, un des deux thèmes du traité. Voir aussi le N° 12.

41. Psaume 121,8.

42. Voir Genèse 5,5 (Adam vécut 930 ans), 5,8 (il vécut 912 ans), 5,11 (Enoch vécut 905 ans), 5,14 (il vécut 910 ans) et 5,27 (Mathusalem vécut 979 ans).

43. Voir peut-être Genèse 6,3 : « Yahvé dit : « Que mon esprit ne soit pas indéfiniment responsable de l'homme, puisqu'il est chair ; sa vie ne sera que de 120 ans ». Cependant cette parole n'y est pas adressée à Noé.

44. Le verbe utilisé ici (*ruziqa*) est de la même racine que *rizq*, un des deux thèmes du traité. Voir aussi le N° 2.

45. Voir Genèse 11,28 : « Harân mourut en présence de son père Téraḥ dans son pays natal, Ur des Chaldéens ».

13 En effet, Dieu, quand il vit que la conscience de la jeunesse inclinait vers la désobéissance, à cause de la certitude qu'ils avaient qu'ils ne mourraient qu'en âge avancé, **14** comme cela avait lieu habituellement, Dieu disposa l'économie de prendre [à lui] les enfants avant leurs pères, pour que ceci serve de leçon à ceux qui restent.

3. *Le deuxième problème : la sagesse de Dieu en ce qui concerne la mort des enfants*

15 En ce qui concerne la mort des enfants, en qui n'est apparu ni bien ni mal, et qui n'ont encore ni raison ni compréhension, **16** cela aussi est en vertu d'une économie plus sage et plus grande, dans laquelle ils trouvent leur bien. Mais Lui seul en sait la cause. **17** Il est plus au courant de ce qui adviendra d'eux, et de ce qu'ils pourraient faire quand ils seront grands.

a) **Un témoignage du livre d'Esdras**

18 Et le livre d'Esdras, l'auteur de la Loi, nous le montre. En effet, il a insisté énormément à ce sujet auprès de Dieu, en disant :

19 « Seigneur, toi Seigneur, que dirais-je en ta présence ? »

20 Pourquoi prolonges-tu la vie des vieillards qui ne désirent que la mort ? **21** tandis que des jeunes qui ne désirent que la vie, et des enfants, tu la leur raccourcis et tu les fais mourir ?

22 Tu justifies des méchants et des débauchés, et d'autres qui sont justes et plein de miséricorde, tu ne leur donnes que peu de biens ».

23 Comme il se fit plus insistant, l'Ange Suryāl lui apparut en disant : « Pourquoi cries-tu tellement à la face du Seigneur ? »

24 Il répondit : « Maître ! Cette situation me cause de grands soucis, et je désire en atteindre une connaissance parfaite ».

25 L'ange lui répondit : « Moi je voudrais de toi trois choses, et ensuite je te ferai savoir [la réponse]. **26** [Je veux] que tu fasses revenir la journée d'hier, que tu mesures pour moi une poignée⁴⁶ de vent et que tu pèses pour moi une seule pesée de feu ! ».

27 Esdras lui dit : « Maître, je ne puis rien faire de cela, pas la moindre ».

28 L'ange lui dit : « Si tu ne peux faire une seule de ces petites choses, qui sont placées devant toi et qui sont pour toi apparentes et visibles, **29** comment pourrais-tu sonder les plus grandes choses, qui font partie du mystère de Dieu, et qui se trouvent dans l'essence de son pouvoir ? Et tu veux [en plus] les connaître ? »

46. Le mot *ṣā'* est une mesure de grains, correspondant à huit poignées. L'image utilisée est très expressive : elle suggère l'impossibilité de mesurer le vent.

b) Si cela n'était pas de Dieu, le monde échapperait à sa Providence

30 Il est donc établi que tout cela vient de Dieu, sans aucun doute. **31** Ces choses sont cachées aux hommes, et appartiennent au pouvoir de sa volonté. **32** S'il n'en était pas ainsi, le monde échapperait à sa Providence et serait loin de sa sollicitude. Que Dieu nous protège d'une chose pareille !

33 Au contraire, Dieu voit mieux que nous ce qu'est le bien de l'homme.

c) Preuve scripturaire de ce qui a précédé

34 Comme tu vois, Dieu a augmenté la vie d'Ezéchias de quinze ans, à cause de sa grande justice⁴⁷, et pour qu'il accomplisse en lui ce qu'il avait ordonné⁴⁸ ; **35** et il a écourté la vie du roi Amon, fils de Manasseh, à cause des mauvaises actions qu'il manifesta, en raison du débordement de sa méchanceté⁴⁹. **36** Car Dieu n'avait pas eu l'intention, en cela, de lui faire du mal, mais d'exterminer le mal.

37 C'est pour cela que David le Prophète, quand il pécha, craignit que Dieu ne lui détruisît sa vie, et qu'Il n'accéléraît sa mort, en lui infligeant les maladies. **38** Il pria alors que Dieu lui donnât un délai pour se repentir, en disant : « Ne m'enlève pas du milieu de mes jours »⁵⁰.

4. Conclusion

39 Il est donc vrai que la durée de la vie dépend de Dieu, qu'elle est connue de lui et qu'il lui appartient de décider de l'augmenter ou de la diminuer.

40 C'est pour cela que [David] dit aussi : « Seigneur fais-moi connaître ma fin et quelle est le nombre de mes jours, pour que je sache combien je suis éphémère »⁵¹. **41** En effet, si le prophète n'avait pas la certitude que ses jours étaient comptés auprès de Dieu et que ses années étaient bien connues, il n'aurait pas demandé à Dieu de les lui faire connaître.

47. Littéralement : « à cause de l'augmentation de sa justice », avec le jeu de mot sur *zāda* et *ziyādah*.

48. Voir 2 Rois 20,6 : « J'ajouterai quinze années à ta vie, je te délivrerai, toi et cette ville, de la main du roi d'Assyrie, je protégerai cette ville à cause de moi et de mon serviteur David. »

49. Voir 2 Rois 21,19-24 et 2 Nombres 33,21-25. En effet, ce roi ne régna que deux ans.

50. Cf. Psaume 102, 24-25 : « En chemin ma force a fléchi ; le petit nombre de mes jours, fais-le-moi savoir ; ne me prends pas à la moitié de mes jours, d'âge en âge vont tes années ».

51. Voir Psaume 39,5 : « Fais-moi savoir, Yahvé, ma fin, et quelle est la mesure de mes jours : que je sache combien je suis fragile ».

III. LA RÉPONSE DE BULUS CONCERNANT LA FORTUNE

1. *Introduction : La bonne fortune provient de Dieu*

42 Quant à la fortune, elle provient aussi de Dieu, quand elle est licite, comme celle d'Abraham⁵² et de Job⁵³, et ceux qui leur sont semblables. 43 Ce qui n'est pas le cas de celui qui l'obtient par l'injustice ou par le vol, car Dieu interdit cela. Il n'en est donc pas la cause.

2. *La première objection : Pourquoi Dieu n'arrête-t-il pas l'injuste*

44 Si quelqu'un dit : « Pourquoi Dieu n'arrête-t-il pas celui qui dépasse les limites de ce qui se doit, en ce qui concerne les gains ? »,

a) **Réponse philosophique**

45 on lui répondra : Dieu ne contraint pas l'homme, par force, à accomplir le bien, 46 afin que soit clair qu'il lui a donné le pouvoir de la liberté et celui du libre-arbitre.

47 En cela, Il lui a donné un rang plus élevé que les animaux dépourvus de raison et les bêtes, du fait de l'âme rationnelle qu'il lui octroya, qui est appropriée aux anges spirituels,

48 Afin qu'il puisse obtenir la meilleure des récompenses, s'il accomplit volontairement le bien ; 49 et qu'il subisse, en toute justice, la plus grande des sanctions, s'il accomplit délibérément le mal.

b) **Réponse de l'Écriture**

50 En effet, quand le publicain se détourna de son iniquité⁵⁴, le Seigneur lui dit : « Aujourd'hui, le salut est acquis pour les habitants de cette maison »⁵⁵.

52. Pour la richesse d'Abraham, voir Genèse 13,2 : « Abram était très riche en troupeaux, en argent et en or » ; 24,34-35 : « Je suis le serviteur d'Abraham. Yahvé a comblé mon maître de bénédictions et celui-ci est devenu très riche : il lui a donné du petit et du gros bétail, de l'argent et de l'or, des serviteurs et des servantes, des chameaux et des ânes ». Et 24, 53 : « Il sortit des bijoux d'argent et d'or et des vêtements, qu'il donna à Rébecca ; il fit aussi de riches cadeaux à son frère et à sa mère. Voir aussi Genèse 31,1.

53. Voir Job 1, 9-11 : « Et le Satan de répliquer : "Est-ce pour rien que Job craint Dieu ? Ne l'as-tu pas entouré d'une haie, ainsi que sa maison et son domaine alentour ? Tu as béni toutes ses entreprises, ses troupeaux pullulent dans le pays. Mais étends la main et touche à ses biens ; je te jure qu'il te maudira en face" ». Voir aussi la plainte de Job (31, 24-25) : « Ai-je placé dans l'or ma confiance et dit à l'or fin : "O ma sécurité ?" Me suis-je réjoui de mes biens nombreux, des richesses acquises par mes mains ? ».

54. Il s'agit de Zachée le publicain, dont il est question en Luc 19, 1-10.

55. Luc 19,9.

51 Salomon dit aussi dans le livre de la Sagesse⁵⁶ : « Mieux vaut peu de bien acquis de manière licite, que des dépôts remplis de butins, sans équité »⁵⁷.

52 Le Seigneur a maudit les riches⁵⁸ dépourvus de miséricorde⁵⁹ et a promis la voix⁶⁰ pleine de joie aux riches qui sont vertueux et qui accomplissent les commandements.

3. La deuxième objection : Pourquoi Dieu ne laisse-t-il pas le monde se gouverner lui-même

53 Si l'on objecte : « En réalité Dieu, après avoir créé le monde, l'a laissé se conduire indépendamment de Lui et par lui-même »,

a) Réponse philosophique

54 [nous répondrons] que ce sont là les propos des philosophes et des adorateurs d'idoles mécréants. **55** Non ! C'est Lui le Créateur, qui prend soin éternellement du monde, et sa providence se préoccupe de⁶¹ sa créature.

b) Réponse de l'Écriture

56 En effet, le saint Évangile témoigne de cela en disant : « Il fait lever son soleil sur les bons et les méchants, et tomber la pluie sur les justes et les injustes »⁶².

57 Et le prophète David dit : « C'est en Toi qu'ils mettent leur espoir, pour leur donner leur nourriture en temps voulu. **58** Si donc Toi tu leur donnes, ils se rassasient ; et quand Tu étends ta main, ils vivent de tes largesses. Mais si Tu détournes d'eux Ton visage, ils sont épouvantés »⁶³.

56. Il s'agit, en fait, du livre des Proverbes.

57. Proverbes 16,8 : « Mieux vaut peu avec la justice que d'abondants revenus sans le bon droit ».

58. Voir Luc 6,24 : « Malheur à vous les riches ». L'auteur a adouci la malédiction en ajoutant « dépourvus de miséricorde » pour ne pas condamner les « bons riches » !

59. L'auteur copte utilise ici le mot *raḥūm* (qui est une forme syriaque) au lieu de la forme arabe *raḥīm*. On attendrait ici le pluriel *ruḥamā'*. Cela est sans doute dû à la formule traditionnelle qui ouvre la grande prière d'action de grâces (*ṣalāt al-šukr*) de la Liturgie eucharistique, que tout copte connaît par cœur, laquelle proclame : *Fal-naškur Ṣāni' al-ḥayrāt al-Raḥūm Allāh ...* = Rendons grâces à Dieu le Bienfaiteur, le Miséricordieux. La construction de la phrase arabe est ici un décalque du texte grec, avec en plus une traduction littérale par déconstruction du terme grec *εὐεργέτης* (bien-faiteur) et un emprunt au syriaque dans *raḥūm* pour *raḥīm*.

60. Peut-être faut-il lire *al-tūbā*, au lieu de *al-ṣawt* = la béatitude.

61. Le mot *sālimah* ne convient pas ici. J'ai traduit librement.

62. Matthieu 5, 45.

63. Voir le Psaume 104, 27-29.

4. Conclusion : La bonne fortune est un don de Dieu

59 Ainsi avons-nous appris des Écritures que la fortune vient de Dieu, dans la mesure où cela est conforme à la justice et à la vérité et correspond aux commandements divins, 60 de telle sorte que l'homme ne dépasse pas la limite de ce qui doit être, tel que Dieu l'a définie aux hommes. Et la Paix [soit avec vous] !

61 Fin de la réponse de Saint Anbā Būluṣ. Louange à Dieu pour toujours !

قال ابو الطيب	والسبع شعول فقلت قبرا	كلن سعي في طماعك صنع
قال الرسطو	من كان عقلا في الدواني	مات دون بلوغ مراد
قال المتقي	سطلنا هذا الزمان	بدا العويل وضيع عمالي
قال الرسطو	اذا لم تجرد الوجود	من الوجود كانه الوجود
قال ابو الطيب	اذا الجود لم يبرز	فلا الجود سكوني ولو الملا ياقنا
هذا	ما وافق ابو الطيب المتقي في شعره	كلام الرسطو في الحكمة
سأله	طاهر سهر ريب العالمين امين	
الراهب	سأله الشيخ في الدور له ابن آتسى	الكتون للرب القس
وهذا ما كتبته	وهذا ما كتبته	الشيخ الزور
في العوض الرزق	في العوض الرزق	
ابجينا عن ذلك	ابجينا عن ذلك	كتب الله
قال العوض	قال العوض	الله لا شك فيه

هذا واهبه

هذا واهبه هو كاهب المولد لون مدخل القنات الى هذا العالم وقصد من هذا لبيس
 بيل ولد بيد مخلوق بل بيده الله الذي لا الاله الا هو على ذلك ولقد انقروا داود
 النبي الرب حفظه منكم وغفر له وكتاب التوراه يشهد ان الله قول اعجاز الاطاليل
 من الطوفان طالم فيه النبي لهرم طاراي الى الخليفة فذكرت قال الله لفرح
 لوكون انظام الدوايد وخصوق سننك فطع ان هذو النبي هو من نبي لوميد اصلا
 يازي في ذلك واما في موت الابن في امير محمد يمين لما استر الخليفة ذلك نبوه
 في امي ابراهيم ابو الرضا انر ملا زرق لوط مانه اخيه اله حياة ابيه نارح ولذو لا
 راي هم طير السباب قدمات الى الوصاح لعلهم انهم لا يتقون الا بعباد الله كما
 جيع الطان فتراسا اليها ساد يافد الالاد من الوالده هو البقية تاما في موت
 اليطان الذي لا يظهرهم ولا يدورونه ولا تقى بهر ولا تقم فلذلك الوميد بهر
 اجول واعظم طالم فيه الطوفان وهو علم ياكون لم ويصدرهم عند الله وقد ظهر
 لنا ذلك كتاب عزرا كانت الهاموس وذلك اذ انظر الظر اليه فذلك يعلم قايلا
 بارب انت بارما الذي اتول امامك فاذا شيعر بنفوق الموق وانك تقبل اعزازهم
 وشباب يشهرون الهياه طظنا تقصدم وديهم وقوم اشراؤ جف بيوم واخرون
 ابرار صومين تقول اذ اتهم واطا جهد الطلبي ذلك ظهر له سنى وبال املاك قايلا
 فاذا اكثر الالاق امام الرب قال لا يا سيدى قوصاوي في هذا الملال عظم اهتمام واشهي
 ابلغ فيه كالمعوض اجابه املاك قايلا انا اريد منك تليت اشيا وبعد ذلك اعلمك وهو
 ان تروظا منى الزاهب ويكل لي صاغي ص البرح وترتا في فتال في الشعر قال له
 لا اقدر قال له الملك اذنت لا تقدر على واصل من هو روي الموقن الوصاغر كيف
 تقدر او تستطيع ان تقصص الغفام الذي هم سدا لبراسه الموصوحي في سلطانك ذاته ويدير
 تعلمها فمدح في هو روي ناسه شكهم وهم غفبه في البدر كاهبه في سلطان
 شيند ولو لم يكن ذلك كذلك والوقد كان العالم خارج عن غنايته بيديا من معونتك
 ومعاد الله في ذلك بل احسن النظر فيما يكون فيه من المصلحة كما ان زادا في ما غسنت
 عند سنده زيان بن ويكتمه باوع واقتدر طاموس الملائكة التي منى لا اظهرت التو
 لوبل يقضض من لفق الله لم يقصد به ذلك الدر بل ابادوا بالندر لوبل ذلك داود النبي طق

١٣

تأمله

اخفا خاف ان يبدا اسمه ويحفل بانه و ينزل به الاستقام فضلي ان يعلى
 له معلوما للنور تايلا او تقضي في نصف ايام في حري فضع ان العروج عند
 الله معلوم وله النقران بريد ويقضى وهذا يقول ايضا وعني يارتق نتهاى
 على ابي او علم فلو لم يعلني وبعلم النبي ايضا ان ايام ضلعت عن عهده وشيخ
 مفهومه لم يكن يطلب من اسمه ان يعرفه **واعلموا ان**
 فهو في اية ايضا في وجهه الجمل كمثل البهيم وابوب وبن جري طراها الذي
 يكون في ظلم واضطراف لونه من يمينه من ذلك فلو يكون ريشة فان قال قال لانا
 لا يبع الس الذي يخرج من الارباب في حال الكهاسه يقال لانه اسه لوجع الانسان
 فهو اعلى من الفضلة في بيان ان هذا عطاس طنة الرية واعتبار الشدة وقسلة
 في ذلك على الهوانات التي عاقله الهميم لانا في النفس الخفية المناشفة
 للاله يكون الرضاه يكون عليه بالهدول جزل الغياب ولذالك لا رجع الوداع عن ظلمه
 قاله الرب اليوم صارا لظلمه لظلم البية وسليما يقول في كتاب الحكم جده
 هو خيرا يبر رسول افصح من زناى معلق بظلم والرب اعطا الودع للايقنا الغير
 رصميت وبعلي الصوط الملقوخ للونيا الافاضل العالين بالوصايا خافا قال
 حنوف ان السهيد طنته العالم تركه يتدر منه وير فقرا قول التلا شنته عبده
 الودعان الكافرين بل هو الباري وانما المالم به لم ينزل عطائه تسالده ببر تبه
 اذا جعل النفس يهد فذلك كايلا يرتق سعة على الودع والهدوء والمطهر على
 الصوفيين والظالمين والبنى داود يقول ابا ان يعرف لظلمهم طامعهم في
 وودعه فانه انما اعطاهم ينعون عندهم بسم بالظلمة فادا هو مندهم
 علمهم يجرعون وصدرونا في الله ان الرزق من اسه فيما يلزم
 الهدول والحق وتيا شئ الوصايا الوهيب
 من صيت لا يخرج الودعان عن الارباب
 الذي حل اسه للبشر
 والسلا م

رسالت

رسالت لمرسل الحكيم المثلث الحكمة في صبا بينا النفس

ورجعها الى صبا الجلاهي

عن الودع الخسيت علىها على الطلب ما يعجزها وشا كلها من الودع
 العلوية وقد عاها يرد لها ويربها نظما على ما فيه استنقها وطلوها
 واوضح لها الدواعل والبراهين على ما شرهه من ذلك ولم يقصده على تقير
 المعنا بل عرف في كنهه لكل اصلا فير قصد تقير ولا تهنف لفظ بل
 مفهوم في الحفل والافكار ويصه كل يري لبصحه اذا كان ذلك اعنا
 يرد عن الاخطا في سمحت هذه الدنيا الغائبة والغتمك جبال غرظها
 ويشهد الى حال الخير وصيت على الاكثر منه وما يقرب من طالونها ويرت
 لربه بشكر نعمة التي اوزال لها مع اسه نالي به قاريه والهمة لطاقته ووقفه
 لوصافه بجمته ولطفه امين

بلد الساتر النور في ربحه عن فضل النصيب الاولي

يا نفس تصورتي وشملي فلما اوردت لك من الودع الخسيت المودع
 وجودا فانا تصورتي قد عطينه واقبينه وينصتد كتمك ان الى صني
 لتعوع الانسان وان النفس حتمى نوع الحي وان الجسم حتمى نوع النفس
 وان الجسم الاقضا صني نوع الجسم وتصنفك ان المتعوي غير الموعوم وان
 الكمال اعظم من الجزء وان الماء يروي في الوطى وان بارد رطب بالطين
 وان الفارق رقيق وتنفخ والظاهات يا بكهه بالطيع وكما يراما قد عطينت
 ولسا هديته ولسا نصيبي على عالم الحكيم على ما تقوما فيضحك

1005

[مقالة في العمر والرزق]

[أَوَّلًا - سُؤَالُ الشَّيْخِ فَخْرِ الدَّوْلَةِ]

1 مَسْأَلَةٌ سَأَلَهَا الشَّيْخُ فَخْرُ الدَّوْلَةِ ابْنُ¹ تَلْمُوسَ² الْكَفُورِيَّ³، لِلأَبِ الْقَسِّ الرَّاهِبِ بُولُصَ، قَبْلَ تَكْرِيزِهِ⁴ أُسْقِفًا⁵ عَلَى⁶ مِصْرَ وَالْقَاهِرَةَ⁷.

2 وَهَذَا مَا كَتَبَهُ الشَّيْخُ الْمَذْكُورُ⁸:

« مَا يَقُولُ الأَبُ⁹ الْقَسُّ الْجَلِيلُ الرَّاهِبُ بُولُصُ (أَدَامَ اللهُ سَعَادَتَهُ، وَرَزَقَنَا بَرَكَتَهُ ج) فِي العُمْرِ وَالرِّزْقِ؟ 3 إِنَّ الْإِنْسَانَ، عِنْدَمَا يُوَلَدُ، أَيُّكُونُ¹⁰ لَهُ عُمْرٌ¹¹ مُتَعَيَّنٌ إِلَى مُدَّةٍ مَعْلُومَةٍ، وَرِزْقٌ فِي تِلْكَ المُدَّةِ، لَا يَقْدِرُ¹² أَنْ¹³ يَتَعَدَّاهُ وَلَا يَخْرُجَ عَنْهُ؟¹⁴ 4 أَجِبْنَا¹⁵ عَنْ ذَلِكَ، مِنْ كُتُبِ اللهِ الْمُقَدَّسَةِ¹⁶ وَشَرِيعَتِهِ الطَّاهِرَةِ¹⁷. يَرْحَمُكَ اللهُ تَعَالَى ج آمِينَ ». »

[ثَانِيًا - رَدُّ بُولُصَ عَنْ مُشْكِلَةِ العُمْرِ]

[1. المُقَدِّمَةُ: العُمْرُ هِبَةٌ مِنَ اللهِ]

5 قَالَ¹⁸. العُمْرُ مِنَ اللهِ، لَا شَكَّ فِيهِ ج /B7r/ وَهُوَ¹⁹ وَاهِبُهُ²⁰، كَمَا وَهَبَ المَوْلِدَ. 6 لِأَنَّ مَدْخَلَ الْإِنْسَانَ إِلَى هَذَا العَالَمِ، وَمَخْرَجَهُ مِنْهُ أَيْضًا، لَيْسَ بِيَدِهِ، وَلَا بِيَدِ مَخْلُوقٍ؛ بَلْ بِيَدِ اللهِ، الَّذِي لَهُ الإِسْتِطَاعَةُ عَلَى ذَلِكَ. 7 وَلِهَذَا يَقُولُ دَاوُودُ النَّبِيُّ: « الرَّبُّ يَحْفَظُ مَدْخَلَكَ وَمَخْرَجَكَ »⁽²¹⁾.

8 وَكِتَابُ التَّوْرَةِ يَشْهَدُ أَنَّ اللهَ طَوَّلَ أَعْمَارَ الأَوَائِلِ، الَّذِينَ²² قَبْلَ الطُّوفَانِ، لِمَا لَهُمْ فِيهِ الخَيْرَةُ، لِبَرِّهِمْ.⁽²³⁾ 9 فَلَمَّا رَأَى أَنَّ /S102v/ الخَطِيئَةَ قَدْ كَثُرَتْ²⁴، قَالَ اللهُ لِنُوحٍ: « لَا يَكُونُ إِمهَالُهُمْ²⁵ إِلَّا مِائَةً وَعِشْرُونَ (sic) سَنَةً²⁶ »⁽²⁷⁾.

1. س: بن — 2. ب: أيًا كمس اس: يلموس — 3. ب: الكنوزه اس: الكبورى — 4. ب: تكرزه — 5. ب: - — 6. ب: كرسى — 7. ب: القاهره — 8. ب: المذكور. بدايت — 9. ب: ايها — 10. ب: س: يكون — 11. س: عمراً — 12. س: يمكن — 13. ب: - — 14. ب: + الجواب (بخط غليظ) — 15. ب: س: اجيبنا — 16. ب: - — 17. ب: المطهره — 18. س: - — 19. ب: هذا — 20. ب: + هو — 21. راجع: مزمو 8/121. — 22. ب: - — 23. راجع: سفر التكوين 5/5 (عاش آدم 930 سنة) و 8/5 (عاش شيت 912 سنة) و 11/5 (عاش أخنوخ 905 سنوات) و 14/5 (عاش قينان 910 سنوات) و 27/5 (عاش متوشالح 979 سنة). — 24. ب: كتره — 25. ب: انها لهم — 26. ب: سنت — 27. راجع: سفر التكوين 3/6. إلا أن هذا القول غير موجه إلى نوح.

10 فَصَحَّ أَنَّ هَذِهِ²⁸ السِّنِينَ²⁹ مَوْهُوبَةٌ³⁰ مِنْ³¹ اللَّهِ، لَا يَقْدِرُ أَحَدٌ³² أَنْ³³ يُمَارِيَ³⁴ فِي ذَلِكَ.

[2. الْمُسْكِلَةُ الْأُولَى: قَدْ يَمُوتُ الْإِبْنُ أَحْيَانًا قَبْلَ أَبِيهِ]

11 وَأَمَّا فِي مَوْتِ الْإِبْنِ قَبْلَ أَبِيهِ، فَقَدْ بَيَّنَّ لَنَا سِفْرُ الْخَلِيقَةِ ذَلِكَ، 12 بِقَوْلِهِ عَنْ أُخِي إِبْرَاهِيمَ (أَبِي لُوطٍ) إِنَّهُ، لَمَّا رُزِقَ لُوطٌ، مَاتَ أَخُو³⁶ إِبْرَاهِيمَ³⁷ فِي حَيَاةِ أَبِيهِ تَارِخٌ³⁸. (39)

13 وَذَلِكَ⁴⁰ أَنَّهُ⁴¹، لَمَّا رَأَى اللَّهُ ضَمِيرَ⁴² الشَّبَابِ قَدْ مَالَ⁴³ إِلَى الْعِصْيَانِ، لَعَلِمَهُمْ أَنَّهُمْ لَا يَمُوتُونَ⁴⁴ إِلَّا بَعْدَ الْكِبَرِ، 14 كَمَا جَرَتْ⁴⁵ بِهِ⁴⁶ الْعَادَةُ، دَبَّرَ⁴⁷ اللَّهُ السِّيَاسَةَ بِأَخْذِ الْأَوْلَادِ قَبْلَ الْآبَاءِ، لِيُرْهَبَ⁴⁸ الْبَقِيَّةَ.

[3. الْمُسْكِلَةُ الثَّانِيَّةُ: حِكْمَةُ اللَّهِ فِي مَوْتِ الْأَطْفَالِ الصَّغَارِ]

15 فَأَمَّا فِي مَوْتِ⁴⁹ الْأَطْفَالِ الَّذِينَ⁵⁰ لَمْ يَظْهَرْ فِيهِمْ لَا خَيْرٌ وَلَا شَرٌّ، وَلَا نُطِقُ بَعْدُ وَلَا فَهْمٌ، 16 فَذَلِكَ⁵¹ الْآخِرُ⁽⁵²⁾ لِتَدْبِيرِ أَجْزَلٍ وَأَعْظَمٍ، لِمَا لَهُمْ فِيهِ الْخَيْرَةُ.

17 وَهُوَ⁽⁵³⁾ أَعْلَمُ بِمَا يَكُونُ لَهُمْ⁵⁴ وَيَصْدُرُ⁵⁵ مِنْهُمْ عِنْدَ الْكِبَرِ.

[أ. الْإِسْتِشْهَادُ مِنْ كِتَابِ عَزْرَةَ]

18 وَقَدْ أَظْهَرَ لَنَا ذَلِكَ كِتَابُ عَزْرَةَ⁵⁶ كَاتِبِ النَّامُوسِ. (57) وَذَلِكَ أَنَّهُ أَكْثَرَ الطَّلَبِ إِلَى اللَّهِ فِي ذَلِكَ جِدًّا، قَائِلًا:

28. ب: هذا — 29. ب: الشئى — 30. ب: موهوب — 31. ب: نو (sic) — 32. ب: احدًا — 33. ب س: - — 34. ب: يمازي — 35. ب س: ابو — 36. ب: اخيه ا س: اخي — 37. ب: - — 38. ب: تازح — 39. راجع: سفر التكوين 28-27/11 — 40. ب: ولذلك — 41. ب س: - — 42. ب س: ظمير — 43. ب س: مالت — 44. ب: يمتون — 45. ب: حرة — 46. ب: - — 47. ب س: فدبر — 48. ب س: ليرهبوا — 49. س: حال — 50. ب س: الذى — 51. ب: فلذلك — 52. لاحظ تأثير اللغة العامية في استعمال كلمة "الآخر" بمعنى "أيضًا". — 53. أي الله تعالى — 54. س: - — 55. س: - — 56. س: عزرة — 57. كتاب عزرة هذا من أشهر الكتب المنحولة. وضع أصلاً باللغة العبرية نحو سنة 90 م، ثم تُرجم منها إلى شتى اللغات. يُعرف عند الخاصة بـ «كتاب عزرة الرابع» أو «رؤيا عزرة». وقد طبعت منه روايتان عربيتان قديمتان (في جوتنجن Göttingen سنة 1863، وفي روما سنة 1877). راجع: Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* I, coll. «Sudi e Testi» 118 (Vatican 1944), p. 219-221.

- 19 « يَا رَبُّ، أَنْتَ (58) يَا رَبُّ (58)،
مَا 59 الَّذِي أَقُولُهُ 60 أَمَامَكَ؟
- 20 « لِمَاذَا سُيُوخُ يَتَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ،
وَأَنْتَ تُطِيلُ أَعْمَارَهُمْ؟
- 21 « وَشِبَانَ 61 يَشْتَهُونَ الْحَيَاةَ،
وَأَطْفَالَ 62 /S103r/ تَقْصِفُهُمْ 63 وَتُمِيتُهُمْ 64؟
- 22 « وَقَوْمٌ أَشْرَارٌ 65 فَجَرَةٌ تُبْرِرُهُمْ،
وَأَخْرُونَ أَبْرَارٌ رَحُومُونَ 66 تُقِلُّ أَرْزَاقَهُمْ؟ (67).
- 23 وَلَمَّا أَجْهَدَ 86 الطَّلَبَ فِي ذَلِكَ، ظَهَرَ لَهُ 96 سُورِيَالُ (07) الْمَلَائِكُ 17 قَائِلًا: « لِمَاذَا تُكْثِرُ
الصَّرَاخَ أَمَامَ الرَّبِّ؟ ».
- 24 قَالَ لَهُ: « يَا سَيِّدِي، قَدْ صَارَ لِي بِهَذِهِ 27 الْحَالِ عِظْمٌ اهْتِمَامٍ، وَأَشْتَهِي أَنْ 37 أَبْلُغَ فِيهِ
كَمَالَ الْمَعْرِفَةِ ».
- 25 أَجَابَهُ الْمَلَائِكُ 47 قَائِلًا: « أَنَا أُرِيدُ مِنْكَ ثَلَاثَةَ 57 أَشْيَاءٍ، وَبَعْدَ ذَلِكَ أُعَلِّمُكَ. 62 وَهُوَ أَنْ تَرُدَّ
نَهَارٌ 67 أَمْسِ الذَّاهِبِ، وَتَكِيلَ لِي صَاعًا 77 مِنَ الرَّيْحِ، وَتَرِنَ لِي مِثْقَالًا 87 وَاحِدًا 97 مِنَ النَّارِ (08).
- 27 قَالَ 81 لَهُ عِزْرَةَ 82: « يَا سَيِّدِي 82، لَا أَقْدِرُ عَلَى 82 وَاحِدَةٍ 82 مِنْ 82 هَذِهِ 83 ج. ».
- 28 قَالَ لَهُ الْمَلَائِكُ 84: « إِذَا 85 كُنْتَ لَمْ 86 تَقْدِرْ عَلَى وَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ 87 الْأَصَاغِرِ، (88) الْمَوْضُوعَةِ
أَمَامَكَ ظَاهِرَةً مُعْلَنَةً (88)، 29 فَكَيْفَ 89 تَسْتَطِيعُ أَنْ 90 تَفْحَصَ الْعِظَائِمَ، الَّتِي 91 هِيَ 92 سِرٌّ 93 اللَّهُ،
الْمَوْضُوعَةَ فِي سُلْطَانِ ذَاتِهِ؟ وَتُرِيدُ أَنْ 94 تَعْلَمَهَا؟ (95).

58. ب: يا ربا س: بار — 59. ب: - - 60. ب: اقول — 61. ب: وشباب — 62. ب: ولطفًا
— 63. ب: تقصرهم — 64. س: - - 65. ب: اشرار — 66. ب: رحومين — 67. هذه الفقرات الثلاث
(17-19) لا نجدها حرفياً في كتاب عزرة، إنما هي تلخيص للباب الثالث منه. — 68. س: اجهدوا —
69. س: - - 70. في اللغات الأخرى، وفي معظم المخطوطات العربية، يُسمى الملاك "أوريال". أما قراءة
"سوريال"، فنجدها في مخطوط الفاتيكان العربي رقم 462. — 71. ب: الملك — 72. ب: في هذا —
73. ب: س: - - 74. ب: الملك — 75. ب: ثلاثت س: ثلثه — 76. س: - - 77. ب: س: صاغ
ا (والصاع هو المكيال) — 78. ب: س: مثقال — 79. ب: - ا س: واحد — 80. الفقرات 20-22 مأخوذة
من كتاب عزرة الرابع (5-1/4)، بشيء من التصرف. — 81. س: وقال — 82. ب: - - 83. ب: - ا س:
هولاي — 84. ب: الملك — 85. ب: اذ — 86. ب: لا — 87. ب: هولاي دون ا س: هولاي —
88. ب: - - 89. ب: + تقدر او — 90. س: - - 91. ب: الذين ا س: الذي — 92. ب: س: هم —
93. ب: سراير — 94. ب: س: - - 95. راجع كتاب عزرة الرابع 11-10/4 (= الفقرتان 23-24).

[ب. لَوْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مِنَ اللَّهِ، لَكَانَ الْعَالَمُ خَارِجًا عَنْ عِنَايَتِهِ]

30 فَقَدْ صَحَّ أَنَّ هَذِهِ⁹⁶ مِنَ اللَّهِ، لَا شَكَّ فِيهَا⁹⁷. 31 وَهِيَ مَخْفِيَةٌ عَنِ الْبَشَرِ، كَائِنَةً فِي سُلْطَانِ مَشِيئَتِهِ⁹⁸. 32 وَلَوْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ كَذَلِكَ، وَإِلَّا⁽⁹⁹⁾، فَقَدْ كَانَ الْعَالَمُ خَارِجًا¹⁰⁰ عَنْ عِنَايَتِهِ، بَعِيدًا¹⁰¹ مِنْ مَعُونَتِهِ. وَمَعَاذَ اللَّهِ مِنْ ذَلِكَ¹⁰² ج.

33 بَلْ لَهُ⁽¹⁰³⁾ حُسْنُ النَّظَرِ فِيمَا يَكُونُ فِيهِ حُسْنُ الْمَصْلَحَةِ.

[ج. دَلِيلٌ كِتَابِيٌّ عَمَّا سَبَقَ]

34 كَمَا تَرَى¹⁰⁴، إِنَّهُ⁽¹⁰⁵⁾ /S103v/ زَادَ حَزَقِيًّا خَمْسَةَ عَشَرَ سَنَةً، لِرِيَادَةِ بَرِّهِ، وَلِيُكَمِّلَ¹⁰⁶ فِيهِ أَمْرَهُ⁽¹⁰⁷⁾، 35 وَأَقْصَرَ¹⁰⁸ عُمَرَ عَامُونَ¹⁰⁹ الْمَلِكِ ابْنِ مَنْسَى، لِمَا أَظْهَرَ مِنَ السُّوءِ، لِأَجْلِ فَيْضِ شَرِّهِ¹¹⁰. 36 لِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَقْصِدْ بِهِ فِي¹¹² ذَلِكَ الشَّرَّ، بَلْ إِبَادَةَ¹¹³ الشَّرِّ¹¹⁴.

37 لِأَجْلِ ذَلِكَ، دَاوُدُ النَّبِيُّ، لَمَّا¹¹⁵ /B7v/ أَخْطَأَ، خَافَ أَنْ يُبِيدَ اللَّهُ حَيَاتَهُ، وَيُعَجِّلَ بِمَمَاتِهِ، وَيُنزِلَ بِهِ الْأَسْقَامَ. 38 فَصَلَّى أَنْ يُعْطِيَ لَهُ مَهَلًا لِلتَّوْبَةِ، قَائِلًا: « لَا تَقْبِضْنِي فِي نِصْفِ أَيَّامِي¹¹⁶ مِنْ¹¹⁷ عُمْرِي »⁽¹¹⁸⁾.

[4. الْخُلَاصَةُ]

39 فَصَحَّ أَنَّ الْعُمَرَ مَوْجُودٌ عِنْدَ اللَّهِ، مَعْلُومٌ؛ وَلَهُ النَّظَرُ فِي¹¹⁹ أَنْ يَزِيدَ فِيهِ¹²⁰ وَيُنْقِصَ.

40 وَلِهَذَا يَقُولُ أَيْضًا [دَاوُودُ]:

« عَرَّفَنِي، يَا رَبُّ، مُنْتَهَايَ¹²¹ وَعِدَّةَ أَيَّامِي،

لَأَعْلَمَ مَاذَا¹²² أَعْجَزُهُ¹²² »⁽¹²³⁾.

96. ب س: هولاي — 97. ب س: فيهم — 98. ب س: مشيته — 99. حرف "والأ" يُستعمل في مثل هذه العبارات لتأكيد المعنى. — 100. ب س: خارج — 101. س: بعيد — 102. س: + وهذا تجديد (وهي إضافة تفسيرية) — 103. أي «لله تعالى». — 104. ب: - ا س: ترا — 105. أي «أن الله تعالى». — 106. ب س: ويكمل — 107. راجع: سفر الملوك الثاني 6/20. — 108. ب: واقصد — 109. ب س: عاموص — 110. ب: شدة — 111. راجع: سفر الملوك الثاني 24-19/21، وأخبار الأيام الثاني 25-21/33. ولم يملك هذا الملك إلا سنتين. — 112. ب: - - 113. ب: اباده — 114. ب: بالشر — 115. ب: لمق (sic) — 116. س: - - 117. س: - - 118. مزمو 25/102. — 119. ب س: - (ولكن راجع رقم 27) — 120. ب س: - - 121. س: منتهى — 122. ب: - - 123. مزمو 5/39.

41 فَلَوْ لَمْ¹²⁴ يَعْلَمَ¹²⁵ النَّبِيُّ يَقِينًا أَنَّ لَهُ أَيَّامًا¹²⁶ قَدْ¹²⁷ عُدَّتْ¹²⁸ عِنْدَ اللَّهِ وَسِنِينَ مَفْهُومَةً، لَمْ يَكُنْ يَطْلُبُ مِنَ اللَّهِ أَنْ يُعَرِّفَهُ.

[ثَالِثًا - رَدُّ بَوْلَصٍ عَنِ مُشْكِلَةِ الرَّزْقِ]

[1. الْمُقَدِّمَةُ: الرَّزْقُ الْحَلَالُ مِنَ اللَّهِ]

42 وَأَمَّا الرَّزْقُ¹²⁹، فَهُوَ مِنَ اللَّهِ أَيْضًا فِي وَجْهِ الْحِلِّ⁽¹³⁰⁾، كَمِثْلِ إِبْرَاهِيمَ وَأَيُّوبَ وَمَنْ يَجْرِي مَجْرَاهُمَا.

43 إِلَّا الَّذِي يَكُونُ مِنْ ظُلْمٍ وَاخْتِطَافٍ. لِأَنَّ اللَّهَ يَنْهِي عَنِ ذَلِكَ، فَلَا يَكُونُ مُسَبِّبُهُ.

[2. الإِعْتِرَاضُ الْأَوَّلُ: لِمَاذَا لَا يَمْنَعُ اللَّهُ الظَّالِمَ؟]

44 فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: « لِمَاذَا لَا يَمْنَعُ اللَّهُ الَّذِي يَخْرُجُ عَنِ¹³¹ حَدِّ الْوَاحِبِ فِي حَالِ الْمَكَاسِبِ؟ »،

[أ. جَوَابٌ فَلَسْفِيٌّ]

45 يُقَالُ لَهُ: إِنَّ اللَّهَ لَا يُجْبِرُ الْإِنْسَانَ قَهْرًا عَلَى فِعْلِ الْفَضِيلَةِ، 46 حَتَّى يَبِينَ¹³² أَنَّهُ قَدْ أَعْطَاهُ¹³³ سُلْطَانَ¹³⁴ /S104r/ الْحُرِّيَّةَ وَاخْتِيَارَ الْمَشِيئَةِ¹³⁵. 47 وَفَضْلَهُ فِي ذَلِكَ عَلَى الْحَيَوَانَاتِ الْغَيْرِ عَاقِلَةِ الْبَهِيمِيَّةِ، لِمَا أَيْدَهُ بِالنَّفْسِ الْعَقْلِيَّةِ الْمُنَاسِبَةِ¹³⁶ لِلْمَلَائِكَةِ الرَّوْحَانِيَّةِ. 48 لَكَيْمًا، إِذَا صَنَعَ الْخَيْرَ بِهَوَاهُ، يَكُونُ¹³⁷ لَهُ أَفْضَلُ الثَّوَابِ. 49 وَإِذَا صَنَعَ الشَّرَّ بِرِضَاهُ، يَكُونُ عَلَيْهِ، بِالْعَدْلِ، أَجْزَلُ الْعِقَابِ.

[ب. جَوَابٌ كِتَابِيٌّ]

50 وَلِذَلِكَ، لَمَّا رَجَعَ الْعَشَّارُ⁽¹³⁸⁾ عَنِ ظُلْمِهِ، قَالَ لَهُ الرَّبُّ: « الْيَوْمَ وَجَبَ¹³⁹ الْخَلَاصُ لِأَهْلِ¹⁴⁰ هَذَا الْبَيْتِ »⁽¹⁴¹⁾.

124. ب: + يعلمني — 125. ب: ويعلم — 126. ب: س: أيام — 127. س: - — 128. ب: اعدة — 129. ب: (هذان اللفظان بخط غليظ) — 130. أي "الحلال". — 131. ب: - — 132. ب: س: بيان (ويبدو هنا أيضًا تأثير اللغة العامية المصرية) — 133. ب: اعطا — 134. ب: سلطة — 135. ب: س: المشيه — 136. ب: المناشقه (sic) — 137. ب: ويكون — 138. المقصود هنا "زكًا العشار" (راجع: لوقا 10-1/19). — 139. ب: صار — 140. ب: ل — 141. راجع: لوقا 9/19.

51 وَسُلَيْمَانُ يَقُولُ، فِي كِتَابِ الْحِكْمَةِ: «جَيْدٌ هُوَ خَيْرٌ»¹⁴² يَسِيرٌ،¹⁴³ مِنْ وَجْهِ الْحِلِّ¹⁴⁴، بِتَقْتِيرٍ¹⁴³، أَفْضَلُ مِنْ خَزَائِنِ مَمْلُوءَةٍ غَنَائِمٍ¹⁴⁵، بِظُلْمٍ¹⁴⁶».

52 وَالرَّبُّ أَعْطَى¹⁴⁷ الْوَيْلَ لِلْأَغْنِيَاءِ الْغَيْرِ رَحُومِينَ¹⁴⁸ وَيُعْطِي الصَّوْتَ¹⁴⁹ الْمَمْلُوءَ فَرَحًا¹⁵⁰ لِلْأَغْنِيَاءِ¹⁵¹ الْأَفْضِلِ الْعَامِلِينَ بِالْوَصَايَا. (152)

[3. الإِعْتِرَاضُ الثَّانِي: لِمَاذَا لَا يَتْرُكُ اللَّهُ الْعَالَمَ يَتَدَبَّرُ بِنَفْسِهِ؟]

53 فَإِنْ قَالَ مُعْتَرِضٌ¹⁵³: «إِنَّ اللَّهَ، بَعْدَ خَلْقِهِ¹⁵⁴ الْعَالَمَ، تَرَكَهُ يَتَدَبَّرُ مِنْهُ»¹⁵⁵ وَبِهِ¹⁵⁶»،

[أ. جَوَابٌ فَلَسْفِيٌّ]

54 فَهَذَا قَوْلُ الْفَلَّاسِفَةِ وَعَبْدَةِ¹⁵⁷ الْأَوْثَانِ الْكَافِرِينَ. 55 بَلْ هُوَ الْبَارِئُ دَائِمًا الْمُهْتَمُّ بِهِ، لَمْ يَزَلْ¹⁵⁸، وَعِنَايَتُهُ سَالِمَةٌ بِبَرِّيَّتِهِ.

[ب. جَوَابٌ كِتَابِيٌّ]

56 إِذِ الْإِنْجِيلُ الْمُقَدَّسُ يَشْهَدُ بِذَلِكَ قَائِلًا: «إِنَّهُ يُشْرِقُ شَمْسَهُ عَلَى الْأَخْيَارِ وَالْأَشْرَارِ، وَالْمُمْطِرُ»¹⁵⁹ عَلَى الصِّدِّيقِينَ وَالظَّالِمِينَ»¹⁶⁰.

57 وَالنَّبِيُّ دَاوُودُ يَقُولُ:

«إِيَّاكَ يَتَرَجَّوْنَ، لِتُعْطِيَهُمْ طَعَامَهُمْ فِي حِينِهِ»¹⁶¹.

58 فَإِذَا أَنْتَ أَعْطَيْتَهُمْ، يَشْبَعُونَ؛

وَعِنْدَ¹⁶² بَسْطِ /S104v/ يَدِكَ¹⁶³، بِالطَّيِّبَاتِ¹⁶⁴ يَعِيشُونَ¹⁶⁵.

فَإِذَا صَرَفْتَ وَجْهَكَ عَنْهُمْ، يَجْزَعُونَ»¹⁶⁶.

142. ب: خبزًا | س: خير — 143. ب: بعدل — 144. س: حل — 145. ب: - — 146. راجع: سفر الأمثال 8/16. — 147. ب: س: اعطا — 148. راجع: لوقا 24/6: «الويل لكم أيها الأغنياء، لأنكم قد أخذتم عزاءكم». أمّا «غير رحومين»، فهي إضافة تفسيرية للمؤلف. — 149. ب: الصوط (ربما كان صوابها «الطوبى»، وهي عكس «الويل». وقد فضلنا «الصوت» بسبب ما يليه) — 150. ب: س: فرح — 151. ب: للاغنيا — 152. هذه إشارة إلى ما جاء في متى 40-34/25. — 153. س: المعترض — 154. ب: خلقة — 155. أي «من غير الله». — 156. أي «بنفسه». — 157. ب: عبدة — 158. أي «لم يزل البارئ يهتم بالعالم» — 159. والمفروض هنا: «ويُمطر». — 160. متى 45/5. — 161. س: الحين — 162. ب: عند — 163. ب: يدهم — 164. ب: بالطلبات — 165. ب: - — 166. مزبور 29-27/104.

[4 . الْخَاتِمَةُ: الرِّزْقُ الْحَلَالُ مِنَ اللَّهِ]

- 59 فَقَدْ¹⁶⁷ عَرَفْنَا مِنَ الْكُتُبِ أَنَّ الرِّزْقَ مِنَ اللَّهِ، فِيمَا يُلَائِمُ الْعَدْلَ وَالْحَقَّ، وَيُنَاسِقُ الْوَصَايَا
الْإِلَهِيَّةَ؛ 60 مِنْ حَيْثُ لَا يَخْرُجُ الْإِنْسَانُ عَنِ الْوَاجِبِ الَّذِي قَدْ¹⁶⁸ حَدَّهُ اللَّهُ لِلْبَشَرِ. وَالسَّلَامُ ج
61¹⁶⁹ تَمَّ جَوَابُ الْقَدِيسِ أَنْبَا بُولُصَ. وَالسُّبْحُ لِلَّهِ دَائِمًا¹⁶⁹ ج

Handwritten section header or title.

Main body of handwritten text, consisting of several lines of script.

TUḤFAT AL-ARĪB FĪ AL-RADD ‘ALĀ AHL AL-ṢALĪB

The Case of Anselm Turmeda or ‘Abdallāh al-Turjumān

by

Maha ELKAISY-FRIEMUTH

KU Leuven

I. Introduction

Although the relationship between religion and citizenship lost its significance in the globalised European society of today, in the history of Christian-Muslim dialogue it was of substantial importance. Religion was an important part of the identity of every citizen in medieval Europe and the Middle East. Moving to a new country and changing one's own religion was a dangerous burden in both Muslim and Christian lands. The charge of being an unfaithful and apostate had accompanied anyone who questioned the certainty of his/her religion. However, the complexity of this move is sometimes overlooked or ignored. In this paper I will present the story of an apostate Majorcan (Catalan) priest who, through his conversion to Islam, lost his native citizenship, but kept writing in Catalan language under his previous identity: Friar Anselmo Turmeda.

One year ago, on a trip to my home town Cairo I purchased a small book under the title of *Tuḥfat al-Arīb fī al-Radd ‘alā Ahl al-Ṣalīb*¹, the Gift of the Learned Man to Refute the Partisan of the Cross; author is ‘Abd Allāh al-Turjumān. The editor, Aḥmad al-Saqqā, gives here a long introduction — his own paper on the subject —, but mentions hardly any information, neither about the book nor about the author. Reading the actual text, however, I was immediately informed that the book is written by a fifteenth century Catalan priest converted to Islam. The first part of the book is an autobiography of the author and the second part is a polemical work refuting Christianity. The author writes in a very natural and novelistic Arabic style; the prologue is in Arabic verses in which the author gives the reason for writing

1. AḤMAD AL-SAQQĀ, *Tuḥfat al-Arīb fī al-Radd ‘alā Ahl al-Ṣalīb*, (Cairo: Dār al-Ḥaram lil-Turāth, 2004).

this book and a quick explanation of the main sections of the *Tuhfa*. The book is written in Tunisia in 1420 C.E. The first chapter transfers us immediately into fourteenth century Majorca where the author was born and spent the first fourteen years of his life. After a quick research I realised that the author was known to the medieval West as Friar Anselm Turmeda, until the eighteenth and nineteenth century, when modern historians identified him as the apostate Christian Catalan priest who converted to Islam around the year 1389 C.E. Friar Turmeda became a Muslim at the age of thirty five and after his conversion wrote important works in Catalan language but all signed with Friar Anselm Turmeda. In some of them he added “also known as ‘Abdallāh”.

Surprisingly enough the only book which Turmeda wrote in Arabic, the *Tuhfa*, was hardly known to medieval Arab or Western historians. Neither the work nor Turmeda or ‘Abd Allāh al-Turjumān, as he was called after conversion, are known to the Arab historians of this period. However, the Spanish scholar Mikel de Epalza (1938-2008), who was an expert on Turmeda, found a reference to the *Tuhfa* in an unpublished work of al-Tha‘ālabī (d. 1468 C.E.) mentioning some parts of the autobiography of Turmeda in the first section of *Tuhfa*². It seems that the *Tuhfa* started to receive its readers in the seventeenth century after it was translated into Turkish in 1603 C.E. and published together with the Arabic text. An attempt to find major modern secondary literature about this work resulted in a very limited number of publications. The only major English work on Turmeda is a PhD thesis of Z.I. Geraldo received in 1974 from City University of New York under the title *An Intellectual Biography of a Medieval Apostate, Including a Translation of the Debate between the Friar and the Ass*. As is clear from the title, the PhD deals mainly with the Autobiography and translates another important work of Turmeda which is very well known in medieval Europe under the title *Disputa del Asso*. The PhD is not published, but I could obtain a microfilm of the dissertation from Hamburg University (state library)³. The *Tuhfa*, however, is better known to the Spanish scholarship. Few articles are written about the work and it is translated into Spanish, along with a thorough introduction, by M. de Epalza in 1971 under the title: *Fray Anselm Turmeda (‘Abdallah al-Taryumān) y su polémica islamo-cristiana: Edición, traducción y estudio de la Tuhfa*⁴. Whilst investigating the importance of the *Tuhfa* in the Arab world, I found no major study, neither by Muslim, nor by Arab

2. Z.I. GERALDO, *Anselmo Turmeda: An Intellectual Biography of Medieval Apostate, Including a Translation of The Debate between the Friar and the Ass*, unpublished PhD (City University of New York, 1974), p. 139.

3. Rollfilm. – 35 mm. – Pos. Under the number: FC 3499.

4. M. DE EPALZA, *Fray Anselm Turmeda (‘Abdallah al-Taryumān) y su polémica islamo-cristiana: Edición, traducción y estudio de la Tuhfa*, (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971).

Christian writers. Still, a huge number of Islamic websites know the *Tuhfa* and strongly propagate its value: Many have also included an English and German translation of the autobiographical part of al-Turjumān. Thus Anselm Turmeda, known as ‘Abdallāh al-Turjumān, is better known among young Muslim Orthodox readers than among scholars. The question here is why ‘Abdallāh was totally forgotten among Muslim medieval writers until recently and what the reason was for reviving his works from the seventeenth to the twentieth century? This paper will examine the information we have concerning his identity and the importance of his works, concentrating on *Tuhfat al-Arīb*.

This paper has two parts: the first part will present an autobiography, which unveils some of the mysteries around the identity of Anselm Turmeda. The second part will give a brief description of his unknown work *Tuhfat al-Arīb* presenting its different sections and unveiling some of the problems around the authorship of this work. This paper will start by presenting the historical context of the *Tuhfa*. In a separate section, I will discuss the medieval legendary story of Turmeda, followed by the true information about him based on the autobiography of the *Tuhfa*. Next I will present a short description of Turmeda’s works in order to situate the *Tuhfa* among his books. The rest of the paper will then concentrate on studying the polemical part of the *Tuhfa*, followed by a conclusion.

II. Historical context

We are informed in the *Tuhfa* that Anselmo Turmeda was a priest and the son of a wealthy Majorcan merchant. Majorca in this period experienced a *reconquista* by the Catalan Crown of Aragon after a short period of independency lead by the Majorcan king James III who surrendered his power to Peter IV, king of the Crown of Aragon. Majorca lost its independency already in the tenth century when the Arabs occupied Palma in 902 C.E. The Arabs, after defeating the south of Spain in 711 C.E., prepared also several attacks on the Balearic islands, which towards the end of the eighth century were under the protection of the empire of the Franks. However, in 902 C.E., the Arabs succeeded to occupy Majorca. The Balearic Islands have a strategic position between Spain and North Africa and therefore the Andalusian Caliphate was interested in establishing Arab power in these islands. In the year 1113 C.E. pope Paschal II supported a crusade against the Arabs in the Balearic Islands. Therefore the Muslim rulers of these islands became more and more isolated from the Muslim empire. The Almohad movement in North Africa and Spain gave great effort to protect the Balearic Islands. Finally, in 1229 C.E., Majorca became completely under Christian control —

the Crown of Aragon which was established through the marriage of Raymond Berengar IV of Barcelona and Petronilla of Aragon in 1137 C.E. At the beginning of the thirteenth century the influence of the Catalans became very remarkable through the project of building a federal kingdom which controlled the Mediterranean traffic. The Crown of Aragon was developed first through the cities Barcelona and Valencia then Southern France⁵. Soon, however, the Crown of Aragon eventually included the Kingdom of Aragon, the Principality of Catalonia, the Kingdom of Valencia, the Kingdom of Majorca, Sicily, Malta and Sardinia, and for a brief period, Provence, the Kingdom of Naples, the Duchy of Neopatria, and the Duchy of Athens. The Crown was not an empire but rather a confederacy bounded by several agreements of the above kingdom for controlling the Mediterranean traffic and trade.

Majorca, however, remained under the power of the Crown except in the time of the king of Majorca James III, who attempted to get full independency, even in one time by asking the support of the Arabs. But in 1343 C.E. king James III had to surrender to the power of the Crown under the leadership of Peter VI⁶.

In fact, Majorca remained under the Muslim rule for more than three hundred years and Muslims settled and lived in many districts as farmers cultivating either their own land or under the sovereignty of a Majorcan owner. After Majorca was restored to Majorcan kings under the authority of the Crown of Aragon, the Muslims were divided into three groups: those who continued to resist against the Catalan-Majorcan authorities until June 1232 C.E., those who were sold in slavery, and those of noble origin who were granted the right to work and continue to live in Majorca, noticeably, the son of the last Muslim king who was baptised and granted land and authority over Muslim and Christians. Around 15000 to 16000 Muslims continued to live peacefully in Majorca under the Catalan-Majorcan government⁷.

In that same period Tunisia, which was under the influence of the Almohad caliphate of Andalusia, gained partial independence under the Barbary dynasty of the Banū Ḥafṣ (Ḥafṣids). They established a good relationship with Sicily around 636 A.H. /1239 C.E., as long as the Ḥafṣid rulers paid their yearly tribute in return for the right to maritime trade and freedom to import Sicilian wheat. This was the starting point of a gaining relationship with Crown of Aragon which allowed Christian merchant communities (Spanish, Provençal and Italian) to settle in Tunisia, with own settlements and consuls. Thus the

5. David ABULAFIA, *A Mediterranean Empire: The Catalan Kingdom of Majorca*, (Cambridge University Press, 1994), pp. 3-20.

6. T.N. BISSON, *Medieval Crown of Aragon. A Short History*, (Oxford University Press, 2002), pp. 104-107.

7. David ABULAFIA, *A Mediterranean Empire*, pp. 57-8.

establishment of Spanish-Catalan Christian community in Tunisia was tolerated, especially in the reign of Abū l-'Abbās (1370-1394 C.E.) and his son Abū Fāris (1394-1434 C.E.), under whom Turmeda was favoured and given a prestigious position⁸.

Now, when considering the religious relationship between Tunisia and Catalan Christian communities, we find that Catalan Franciscans played an active role. Although St. Francis of Assisi accompanied the crusaders in order to preach the Gospel to the Muslims around 1212 C.E., the actual Franciscan missionary work among the Muslims started with Raymond Lull (d. 1315 C.E.). Lull, whose life aspiration was to convert Muslims to Christianity, considered that the only successful way of preaching the gospel to the Muslims is through learning Arabic and Islamic sciences. Lull was a Majorcan writer and philosopher born into a wealthy family in Palma, Majorca. He claimed to have a spiritual conversion which bounded him to the Franciscans until the end of his life, though he never became a full Franciscan father. The method which he believed to be effective in his missionary work was an attempt to connect religion and philosophy. Although Lull succeeded to reach Tunisia and to preach the Gospel there, his mission was unsuccessful. Upon return to Europe he could influence the Pope in 1311 C.E. to introduce a chair for oriental studies including Arabic language in the universities of Bologna, Oxford, Paris and Salamanca. After several visits to Tunisia, Lull ended his life during his last mission at the age of 82 when a group of Muslims stoned him to death in Tunisia⁹.

The story of Turmeda starts in this context of the Muslim-Christian struggle in the Crown of Aragon and Tunisia. Before turning to his autobiography, it is necessary here to learn about the European legendary story of Friar Anselmo Turmeda which was spread among the Franciscans and in the intellectual milieu. The purpose of this section is to picture the reception of Islam in medieval Europe and how they struggled to defend a Catholic priest from the charge of being an apostate who converted to Islam.

8. H.R. IDRIS, "Ḥafṣids (Banū Ḥafṣ)", in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, (Leiden: Brill, 2009), vol. III, 66.

9. He based this on the notion that there were a limited number of basic undeniable truths in all fields of knowledge and that we could understand everything about these fields of knowledge by studying combinations of these elemental truths. This method, however, was probably borrowed from Arab philosophers who believed that our knowledge is inspired from a divine active intellect which present to us basic truths and which give clue for understanding the essence of all things. In this way religious truth must also be accessible to our mind whoever in its necessary evident basis. Lull's philosophical thought seems to be very influenced by Averroes' famous work *Faṣl al-Maqāl*, in which he argues that philosophy and religion are two sides of the same coin; two expressions of the same truth. See, W.T. A BARBER, *Raymund Lull: the Illuminated Doctor*, (London: Charles Kelly Press, 1903).

III. The story of Turmeda according to the European account

Although he continued to live in Tunisia until his death in 1423 C.E., Turmeda was first known in medieval Europe through his books which were written in Catalan verses and published mainly in Europe. His first known book is *Libre dels Bons Amonestaments* which was written in 1398 C.E., four years after he had become a Muslim in Tunisia. The work probably also became quickly known in Majorca by 1402 C.E. In this year the ruler of Majorca issued a safe conduct to guarantee safety to Turmeda in case he wished to return to his home town. His other books proved also to be popular in Catalan culture. We know this because of the other safe conducts which he received from Pope Benedict XIII and from King Alfonso V assuring his safety if he would convert back to Christianity. These safe conducts prove that he became famous in Europe. However, the real identity of Turmeda was obscure and very few knew him.

The story of Turmeda became a well known legend through Fernando Colon who, in 1524 C.E., wrote at the back of a Castilian translation of *Libre dels Bons Amonestaments* the following remark:

The present book was written by Friar Anselmo de Turmeda, of Catalan Birth. By misadventure, he was captured by the Moors and taken to Tunisia where, by various tortures or fear of them, he was forced to renounce the Holy Catholic Faith. Afterwards he was very repentant of this and fell into great pain and composed the present treatise in testimony of his repentance for the benefit and good teaching of the Christians¹⁰.

Here we have for the first time a complete story of Turmeda as a pious, misfortunate priest, who experienced a great and rather painful adventure. However, this remark does not present any further information as to what happened to Turmeda after the composition of this book, which shows that this remark had the aim of propagating this specific book. In the Catalan version it is written in the preface:

In the name of Jesus Christ, the complete path, who can guide us to his mother, the Virgin Mary. A book composed in Tunisia by Friar Anselmo Turmeda, otherwise called Abdeyla ('Abdallah), of some good teaching, although he has followed them badly, but thinks that they may have some merits to reveal to people who, on reading it, ought to pray to God for him that he should be given a good end, as he desires in his heart¹¹.

This preface does not hint at a capture, but the capture story would give the reader a clue as to why a Catalan priest writes in Tunisia under an Arabic name.

10. Z.I. GERALDO, *Anselmo Turmeda*, p. 67.

11. *Ibid.* p. 68.

In 1688 C.E. a Catalan version of the same book was published in Valencia with the following preface remark:

This book was composed by Friar Anselmo de Turmeda of Catalan birth. He (by which reasons God was served) was captured by the Moors and taken to Tunisia where he composed the present little work for the benefit and good teaching of all faithful Christians whom he charged with praying to our Lord to give them grace so that he would end in His Holy Service. Amen¹².

Here in this new preface we observe that the story of the torture is not valid any more and the publisher was just satisfied to mention the hint of capture and to leave the reader to have his/her own illusions. This might take us a step further in identifying the reception of Islam in Latin Europe demonstrating that the image of Muslims as barbarians had slightly changed.

However, the *Libre* was one of the books which was checked, but not condemned by the inquisition, when announcing certain books as forbidden in 1583 C.E. The following remark was, however, added: "Friar Anselmo Turmeda of the order of St Francis having passed over to Tunisia and denied our Holy Catholic Faith". Although this remark seems to recognise the historical story, it did not give any detail of whether Turmeda denied the Christian Faith through his own will or was forced to do so. Such a remark was probably written with the intention to be vague in order to cover that a Franciscan friar would freely deny his faith as a Christian priest¹³.

The actual confusion in the story of Turmeda is established through the historian Father Baltasar Sayol, who wrote in 1694 C.E. a history of the monastery of Poblet and mentioned a legendary account of Turmeda. The account of Turmeda's life is mentioned within the account of a famous Father Pedro Marginet. In his youth, Marginet passed through a testing experience of rebellion against the life in the Poblet monastery. He escaped in 1411 C.E. when he was about twenty seven years old but returned in 1413 C.E. and was received as a repentant prodigal son. The position of Turmeda in this story appears within the two year period Marginet spent outside the monastery. Travelling around in Catalonia, Marginet met Turmeda and influenced him to leave the Franciscan order and follow him. Turmeda did. After Marginet's repentance, however, Turmeda refused to return to his earlier life and travelled to Tunisia where he was welcomed by the Moors who offered him positions and a luxurious life. The story goes on to present another encounter between Marginet and Turmeda in which Marginet claimed that after he returned to his monastery, he felt guilty towards Turmeda and arranged an attempt to save his life and reconvert him back to his original faith. So he claimed to

12. *Ibid.* 69.

13. *Ibid.* p. 73.

have arranged a trip to Tunisia where he met Turmeda and succeeded in convincing him back to his faith in Christ. Unfortunately Turmeda, according to this story, was not able to escape from the Muslims and suffered a martyr's death. So this story was written from a religious point of view but does show that Turmeda became Muslim by his own will but with no possible way of reconverting.

Further legendary information was added to the story of Turmeda. In 1738 C.E., Father J. Coll devoted a whole chapter on "the life and Martyrdom of the Most Reverend Father Friar Turmeda" in his book *The Seraphic Chronicle of the Holy Province of Catalonia*. In this chapter Coll attempts to combine the story of Turmeda's escape from the monastery, this time of Montlanch, influenced by Marginet, with the story from Fernando Colon of the capture of Turmeda by the Moors and here he gives the details of how this exactly happened¹⁴. Thus, Coll's version turns to be the most trustworthy one and became the source of information about Turmeda in the West for at least a century.

The first historical investigation was established in several articles in 1884 C.E. by Estenislao de Kossa Aguilo. Aguilo attempted to apply modern methods of writing history through supported reports and official documents. He could easily show the fact that Friar Turmeda was born in Majorca and not in Montlanch as Coll claimed. He also showed that he is the author of *Libre de Bons Amonestaments*, *Cobles de la divisió del Regne de Mallorques*, the *Prophecies* and the *Disputa del Ase*. In each of these works Turmeda mentions that his name is Friar Anselmo Turmeda, a native of Majorca, but only in the *Libre* that he is also known by the name Abdeyla ('Abdallah). Aguilo's main aim was to establish Turmeda's date of birth in order to attack the story of the relationship between Marginet and Turmeda. This rebellion of Marginet was supposed to have happened in 1411 C.E., at which time Turmeda must have been in his fifties and had been living in Tunisia for many years, which clearly shows the legendary nature of this story¹⁵.

The real identity of Turmeda started to come to light when Jean Spiro translated the *Tuhfa* for the first time from Arabic into French in 1885 C.E., without identifying the author as Friar Anselmo Turmeda, under the title *Le Présent de l'homme lettré pour réfuter les partisans de la croix par 'Abd-allah Ibn 'Abd-allah le Drogman*. After publishing the translation of the *Tuhfa*, which included the autobiography of Turmeda, three important works could present a more historical plausible image of Turmeda. These are: *Origenes de la Novela* written by Menéndez y Pelayo, published in 1905 C.E., *Vida de Fray Anselmo Turmeda* written by Joaquin Miret y Sans in 1911 C.E.,

14. Z.I. GERALDO, *Anselmo Turmeda*, pp. 77-8.

15. *Ibid.* pp. 85-7.

and finally *Fray Anselmo Turmeda: Heterodoxo español (1352–1423–32?)*, by Agustín Calvet, in 1914. While Pelayo considers Turmeda as a “corrupt Friar”, Sans deems him as “a rationalist more advanced than the general of his contemporaries”. Calvet, in addition, advances to draw a connection between Turmeda and philosophical rational groups from intellectual medieval circles, especially to Averroism¹⁶.

These legendary stories however, constitute an attempt to interpret and fill the gaps in the mysteries of the actual story of Turmeda. They mainly aim to answer the central question: how it is possible that Turmeda denounced his Christian faith and converted to Islam while for the most of his Muslim life he remained writing works under the name of Friar Turmeda? Moreover, he also kept dedicating them to Christians with the blessing of Jesus Christ, as we have seen in the preface of the *Libre* above. The different versions of the story from 15th to 20th century demonstrate the development of the image of Islam in Europe in this period. At first, Muslims are seen as barbarians who capture Europeans wherever they find them and compel them to convert to Islam through torture. Later on we see this image change and the stories show Turmeda’s responsibility for the conversion to Islam, and that he did not realise that this is a no return matter. Finally they showed pity on Muslims, that they did not actually recognise the deception of Turmeda.

IV. The Story according to Turmeda’s own autobiography

We are informed in chapter one of the *Tuhfa* that Anselmo Turmeda was a priest and a son of a wealthy Majorcan merchant. He was born in Majorca and was sent to the seminary at the age of six. He continued his education in his home town Palma until the age of fourteen. The education he had concentrated mainly on learning the Gospel and its language in addition to studying logic. Afterwards he travelled to study at Lerida, Bologna¹⁷ and probably Paris.

The story of his conversion to Islam is given here with some details: it happened when he was working under the priest professor Nicholad Martel in Bologna. He spent ten years under the service of this priest but one day he had the following experience:

Then it happened in a certain day that the priest became ill and he did not come for his lecture. Those at the gathering waited for him and later they began to study various themes until they arrived at the text of the word of God — how mighty

16. *Ibid.* pp 87-9.

17. AL-SAQQĀ, *Tuhfat*, p. 53; it is possible that Turmeda had established some connections to the oriental study which Lull established in those towns.

and grand He is — given by the mouth of his prophet Jesus — peace be upon him —: “after me will come a prophet named the Paraclete”. They sought to determine which of the prophets this was. Each one in order said what he knew and thought and a great discussion on this point arose among them. After which they have broken up without having resolved the question.

I returned to the house of the old teacher of the above mentioned class. He said to me: “What subject have you discussed today during my absence?” I informed him about the lack of accord which had originated on the name of the Paraclete. And that so and so had resolved it in saying this and that and someone else had said such and such. “’And you’ he said to me ‘how did you resolve it?’”. I answered him: “According to the commentary of the Gospels by so and so”. [He said:] “How close and yet how far you were. So and so was mistaken. And that other one chanced upon something which is close. However the truth is far different from all this because the exegesis of this illustrious name is only known to God and to the man who has a very solid education (*wa al-rāsikhīn fī l-‘ilm*); you people have not yet attained much knowledge”. I casted myself at his feet, I kissed them and I said to him: “Oh my lord you know that I have travelled to you from a distant country and that I have already spent ten years in your service. During this time I have acquired countless knowledge from you but you would cap all of your benefits by revealing to me the knowledge of this illustrious name”. The old man began to cry and said to me: “Oh my son! I love you already on the account of your devotion to me. There is certainly great advantage in knowing this illustrious name but I fear for you. If you were to reveal this, the Christians would kill you instantly”. [I said:] “Oh my lord, I swear by the almighty God and by the truth of the Gospels and by Him who inspired them that I will not divulge to any one except with your express permission what you confide to me”. [He said:] “My son, I questioned you the first time we met about your country, wishing to find out if it was located near to the territory of the Muslims and if you or your compatriots warred against them in order to learn your sentiments on the subject of Islam. You must know, my son, that the Paraclete is one of the names of their prophet Muhammad — may God bless and keep him —, to whom was revealed the fourth book, in which the prophet Daniel — peace be upon him — announced that the religion of him to whom will be revealed this book is the true religion and that his community is the immaculate community, which the evangelists mentioned”. [I said:] “My lord, what then is your advice about this religion, that is to say the Christian religion?” [He said:] “My son, if the Christians had remained faithful to the early religion of Jesus, they would certainly be in the religion of God because the religion of Jesus and of all the prophets — peace be with them — is the religion of God”. “My lord, I asked, in that case what ought to be done?” [He said:] “Oh my son, one ought to join the religion of Islam”. [I said:] “Can the one who embraces this religion be saved?” [He said:] “Yes he will be saved in this world and the world to come.”¹⁸

Following this discussion, Turmeda decided to travel secretly to a Muslim land; the old teacher blessed this decision. “Afterwards I made preparation for the trip, I went to bid him farewell. Upon leaving he gave me his blessing and fifty golden Dinar as travelling money.”¹⁹

18. Z.I. GERALDO, *Anselmo Turmeda*, pp. 19-20.

19. *Ibid.*

Indeed, as Geraldo comments, a thirty-four years old, well educated priest could not have been convinced to apostatise through this simple argument containing many false hypotheses. Moreover, that an old priest argues in the same fashion as a Muslim who has no background of the meaning of the Paraclete in the Gospels without mentioning the different lines of argumentation around this issue, seems here to be very peculiar. Turmeda, who after his conversion to Islam was called 'Abdallāh Ibn 'Abdallāh Al-Turjumān, continues to inform us that in Tunisia he met a person who could introduce him to the Sultan:

They said there was a virtuous man, the Sultan's physician, who was one of his closest advisors. His name was Yusuf al-Habeeb. I was greatly pleased to hear this, and asked where he lived. They took me there to meet him separately. I told him about my story and the reason of my coming there; which was to embrace Islam. He was immensely pleased because this matter would be completed by his help. We rode to the Sultan's Palace. He met the Sultan and told him about my story and asked his permission for me to meet him²⁰.

It is of course remarkable here: why would Turmeda become a Muslim in front of the Sultan, and why would the Sultan meet him? Clearly a priest converting to Islam is not a usual event but there must have been other representatives of the Sultan for such matters. However, it seems here that his conversion to Islam could have had also some political backgrounds which we could imply from his later work, the *Cobles*. In that work he gives an imaginary story of meeting the Queen of Majorca who discusses with him the reasons for why her people turned against her. In some of his arguments in this book we realise that Turmeda indeed criticises the political policy of the Crown of Aragon and hints that he himself was a member of a group favouring the Arab rule to the Catalan rule, as will be explained below. In this light it is possible that Turmeda and his group were known to the political circles in Tunisia. Al-Turjumān, however, receives an attractive post in the port of Tunisia in which his main task was to deal with Spanish merchants. This post no doubt could have given him the opportunity to send Arab and Tunisian support to the Majorcan rebellions in order to restore Arabic authority in Majorca. The fact that he had no problems with the Tunisian authorities and that he remained in this post at port for a long period shows that politics did play a role in his story.

V. Who is Anselmo Turmeda?

Although the above historical investigation took us back to the autobiography of the *Tuhfa*, we are still faced with the puzzle of Turmeda's double

20. *Ibid.*

life. Here, therefore, I will attempt to gain some more enlightenment from his own writings. We can safely mark a clear line of distinction between two very different kinds of writings: the Catalan and the Arabic, without necessarily dividing them into Christian and Muslim categories.

Works which are written in Catalan are: *Libre de Bons Amonestaments* 1398; *Cobles a la Divisio del Regne de Majorca* 1398; *The Profecias* 1405-7; *The Debate between the Friar and the Ass* 1418. The only Arabic work known to us is *Tuhfat al-Arīb fī al-Radd ‘alā Ahl al-Ṣalīb*, written in 1420. These two sections seem to present works of two very different authors. However, we have established that Turmeda is the author of at least the autobiographical section of the *Tuhfa*. In order to establish more information about who Turmeda is, we need to look more closely at his writings here. I will, however, only deal with some of his writings. Before immersing ourselves in this task, we need first to establish some information about his education. The autobiography section gives some details on Turmeda's education: he was sent at eight years old to the seminary in Majorca where he studied the Gospels, Biblical languages and logic. Then he travelled to the land of the Catalans at the age of fourteen and studied in Lerida for ten years: Greek, medicine and astronomy. Afterwards he went to Bologna and studied systematic theology (the study of the sources of Christianity and its basic beliefs) and spent there a further ten years. We learn from Turmeda that it is at the end of this latter period in Bologna that he started to think about Islam through the discussion which he had with his teacher Nicholad Martel, as mentioned above. As Geraldo mentions, it is stated in some manuscripts of the *Tuhfa* that Turmeda studied in Paris for some years; which is considered to be part of the study of a well educated Franciscan priest. Thus, there is no doubt that Anselm Turmeda was a highly educated man who spent all his life until the age of thirty four in learning. That is why, probably, he was welcomed in Tunisia at the Sultan's court and was given an important position. In his autobiography he also mentions that his first contact with a Tunisian Muslim was with the physician of the Sultan; which is also possible since he studied medicine in Lerida.

Let us now look at the subject matter of the different works written in Catalan. No doubt that the *Libre* was his only religious work in Catalan which has an ethical and educational aim. This is already established through his own preface:

In the name of Jesus Christ, the complete path, who can guide us to his mother, the Virgin Mary. A book composed in Tunisia by Friar Anselmo Turmeda, otherwise called Abdeyla ('Abdallah), of some good teaching, although he has followed them badly, but thinks that they may have some merits to reveal to people who, on reading it, ought to pray to God for him that he should be given a good end, as he desires in his heart²¹.

21. Z.I. GERALDO, *Anselmo Turmeda*, p. 68.

Although this book was the most famous of all his Catalan works, it does not contribute to his own thoughts as they were developed in his other three works. The *Libre* offers some advices to the youth and it was used later in the Catalan Church as a manual for catechumens²².

The real career of Turmeda started with his work *Cobles de la divisió del Regne de Mallorques*, composed also in 1398. This work is very complicated and presents the real Turmeda with his deep thoughts and good linguistic skills. The work received favour in European scholarship in a late stage since it was first printed in 1873, and reprinted in 1880; very soon it attracted the attention of many scholars because, as Geraldo puts it:

In addition to the information it provides about Turmeda, the *Cobles* has been noticed for its linguistic clues as to the early use of the Catalan words. Furthermore, its description of Majorca and prominent Majorcan religious leaders is of value to the students of the history of the Island. Finally the artistic value of the *Cobles* is esteemed as an early example of the development of medieval Catalan poetry which would culminate a half century later with the poems of Ausias and Jacme March²³.

The *Cobles* unveils an important element in Turmeda's writing which is his deep concern and evaluation of the political tension in Majorca in particular and in the policies of the Crown of Aragon in general. The *Cobles* presents its themes in two levels: in a symbolic mythic language and a poetic realistic figure. The main character is revealed in the sad majestic Queen who sits on her throne and converses with Turmeda about her deep concern of her people and their strife which causes the down fall of her great rich throne. The Queen symbolises here the Island Majorca and her people are the native Majorcans. "My disobedient sons have subjugated me to strangers", she says, and then describes the former richness of her Island which traded in "Flanders and in Syria, the land of the Genovese, in Pisa which is near to us and in all the Barberries."²⁴ The Queen also claims to have possessed spiritual richness: through "the order of the Franciscans I was very and will be very honoured". Here Turmeda mentions at length the merits of the thirteen friars from the Island²⁵. The Queen then asks Turmeda how she can regain her dignity. The answer of Turmeda is surprising and reveals an important element in understanding his character. He starts his political discussion with the Queen by saying that in the time under Moorish kings there had been unity in Majorca: "Your people were humble and had much love for each other". He says that the unity among the various social classes on the Island was so great that

22. *Ibid.* p. 102.

23. *Ibid.* p. 108.

24. *Ibid.* p. 110.

25. *Ibid.*

“to maintain the common good they rebelled against their king”. Turmeda beautifully describes the struggle the king faced and the fall into disunity and estrangement²⁶. He goes on to explain the situation of the Island under the different kings of the Crown of Aragon and how the Island became divided into the people of Palma and the dwellers of the rest of the Island, known as *foraneos*; a struggle which existed in Majorca around the year 1364. He also presents a picture of the political situation of Majorca between 1364 and the present time (1398) and also refers to the overall political problems of the Crown²⁷. The Queen then asks Turmeda to come to the Island and help her restoring unity, but Turmeda answers that this is very dangerous for him and that he does not trust any of the people of the Island because he experienced how two of his own companions were burnt at the stake in Palma and Ibiza. As a compromise they agreed that Turmeda would write a letter to the people of the Island. The letter proves to be very complicated with a lot of citations from Aristotle, the Gospels and the Old Testament²⁸.

Two notable statements in this story should be articulated here: first is his remark that the Island had peace and prosperity in the time of ruling of the Arabs: there was unity of the people and of the social classes. Such a remark is certainly not meant in a religious sense but in a political way. Turmeda does not stand alone with this opinion: he explains to us, in the second remark, that he had different companions of young Majorcans who were favouring the Arab rule to the present one. As a small island in the Mediterranean sea, Majorca had the choice either to be under the Crown of Aragon or under the influence or control of the Arabs. It seems that a group of rebels in Majorca were supporting the Arab rule and that was probably the reason for burning two of Turmeda's companions²⁹. An experience which he seemed to carry with him and probably influenced his escape to Tunisia without a hope for a return.

Next after the composition of the *Cobles*, between 1402 and 1407, Turmeda wrote several long poems under the title ‘The Prophecies’, all in the political line of the *Cobles*, mainly criticising the policy of the Crown, France and Italy, in a form of prophesising their defeat and future crises.

The last work in Catalan language is *the Disputa del Ase* or *the Debate between the Friar and the Ass* which Turmeda wrote in 1418, after a non productive period lasting several years. All the Catalan copies of the book disappeared already in the sixteenth century for the reason that the book probably appeared on the index of the forbidden books which was published

26. Z.I. GERALDO, *Anselmo Turmeda*, p. 111.

27. *Ibid.* p. 113.

28. *Ibid.*, p. 112.

29. *Ibid.*

in Madrid in 1583. Most books of this list were eliminated from the market. The book, however, made its way to France shortly before the inquisition and survived in a French translation. The *Disputa* is written in a very deep and philosophical style and again has the metaphorical characteristics of Turmeda's writing. It discusses the position of humans compared with the value of animals and their role among creation. The Friar here is disputing with a donkey who claims that animals are more intelligent and wiser than humans. Here Turmeda also inserts some religious and political criticism and produces one of the most interesting and deepest discussions. This work became very famous in Europe and was translated into many different languages.

Having surveyed the Catalan works of Turmeda, now we turn to the *Tuḥfa* with an attempt to gain better understanding through the above illustration of his life and works.

VI. *Tuḥfat al-Arīb*

In recent times Turmeda's *Tuḥfat al-Arīb fī al-Radd ‘alā Ahl al-Ṣalīb* (the Gift of the Learned Man to Refute the Partisan of the Cross) is gaining great attention of Muslim websites because of its propaganda against Christianity. Here the author is not only refuting the divinity of Jesus or the nature of the Bible but also giving critical information about Christian sacraments like baptism, Lord's Supper and confession³⁰. These latter themes were not usually discussed in the earlier Muslim polemical works. This is probably one of the reasons for the popularity of this book. This book is important for us here, however, because it sheds light on the identity of Turmeda in a twofold way: i) it contains his autobiography and some explanation about the political background in Tunisia in the course of the thirty years which he spent there; ii) since Turmeda died shortly after finishing this work, the *Tuḥfa* presents, indeed, the latest development of his religious thinking which was partly influenced by the change in the political condition due to the religious development of the Sultan Abū Fāris.

The *Tuḥfa* is divided into three chapters. The first two are short chapters while the main work is the content of the third chapter which he calls *al-Radd ‘alā al-Naṣārā* ('Refuting the Christians'). The first chapter is an autobiography including the story of his conversion and his position in Tunisia to which many references were made above. Chapter two gives some details of the achievements of the Ḥafṣid Sultan Abū Fāris Ibn ‘Abd al-‘Azīz. This

30. AL-SAQQĀ, *Tuḥfat*, pp. 79-92.

chapter can give hints to the reason for writing the *Tuhfa*. Here, he gives an account of great achievements of the Sultan Abū Fāris in a propaganda manner which proves that the *Tuhfa* was, in the first place, sponsored by the Sultan and under his patronage. In some statements Turmeda also shows how the Sultan's behaviour towards Christians living in Tunisia further developed. By the time of writing of the *Tuhfa* in 1420, the Sultan clearly disadvantaged the Christians and became fanatic against all forms of impiety. Turmeda gives here an account of the misfortunes which Christians, artists, those who trade with wine or own nightclubs had to face in this period³¹. This section, indeed, can introduce us to the refutation section of the *Tuhfa* and clearly can shed some light on the reasons as to why the author used very negative language in this refutation chapter.

Let us now turn to chapter three of the *Tuhfa: al-Radd 'alā al-Naṣārā* and spend the rest of this essay in giving some details of its different sections. The author here divides this chapter into nine sections under the following titles:

Section one: On mentioning the four evangelists who wrote the four Gospels and unveiling their lies.

Section two: On the separation of the Christians under different sects.

Section three: On showing the invalidity of the rules and dogmas of their religion and answering each rule through texts from the Gospels.

Section four: On explaining the rules of their belief which each Christian learns and refuting them through a text from the Gospels.

Section five: On showing that Jesus is not divine, as the Christians believe, through bringing evidence from the text of the Gospels.

Section six: On showing the differences between the four evangelists and demonstrating their lies.

Section seven: On unveiling their lies concerning what they attributed to Jesus.

Section eight: On explaining the allegations with which the Christians accuse the Muslims.

Section nine: On the assertion of the prophecy of Muhammad — peace be upon him —, through texts from the Torah, the Psalms, the Gospels and from the prophecy of the Biblical prophets.

From the titles of these chapters the author explains his methodology which seems to rely on two methods:

1. By giving accounts of Biblical texts which shed light on some false understanding of the Christians to their scripture. A method which was used by 'Alī Ibn Rabban al-Ṭabarī, the celebrated Muslim convert from the ninth century, who wrote two refutations: *al-Radd 'alā al-Naṣārā* and *al-Dīn wa al-Dawla*³². In both refutations, al-Ṭabarī used the Biblical text in order to show that Christian

31. AL-SAQQĀ, *Tuhfat*, pp. 63-67.

32. 'Alī AL-ṬABARĪ, *al-Dīn wa al-Dawla. Religion and Empire*, Tr. by A. Mingana, (Manchester: Manchester University Press, 1922).

teachers failed to understand the proper meaning of their scripture. We will show below that chapter nine of the above section relied fully on al-Ṭabarī's book *al-Dīn wa al-Dawla*.

2. The second method providing proof for the corruption of the original Gospel and pointing out that the four Gospels are not providing authoritative information about Jesus. This method is clearly used in section one and four which explain that the four evangelists did not provide reliable sayings of Jesus because they did not have a direct connection neither to Jesus nor to the twelve apostles. This method was established by Ibn Ḥazm (d. 1064) in his book *al-Faṣl bayn al-Milal wa al-Niḥal*³³ in which he demonstrates the unreliability of the Gospels and the contradictions in the Old and New Testaments. In what follows I will explain how these two methods were used in the nine sections of chapter three.

Section one: In mentioning the four evangelists who wrote the four Gospels and unveiling their lies.

In this section the author mainly uses the method of Ibn Ḥazm of showing contradictions in the story of the birth of Jesus in Matthew ch. 2. He points out that the distance between Jerusalem and Bethlehem is only five miles and if king Herod knew about the birth of Jesus he would have sent someone of his followers to kill him. The author also considers that since Matthew, Mark and Luke neither met Jesus nor were they among the twelve apostles, their stories cannot be reliable. And although he believes that John was a cousin of Jesus, the author considers this Gospel to be also a forgery because it was written in Greek and not in Jesus' language. He goes on to show some of the mistakes such as the false calculation of the timing of Jesus' remaining in his tomb and that this was not three days but two since Jesus died on Friday and was risen on Sunday morning. This chapter therefore uses Ibn Ḥazm's method³⁴ in proving the corruption of the Gospels through their inconsistencies and because of the fact that the chain of the transmission (*tawātur*) does not rely on Jesus or any of the twelve apostles³⁵.

Section two: In the separation of the Christians under different sects.

Here the author presents two Christian sects without mentioning their names, but no doubt he refers here to the Jacobites and the Melkites. His refutation here is quite simple and mainly providing verses from Matthew 26:38-9 to show that Jesus was praying to God to release him from the pains of the cross; which proves his humanity. He further supports this interpretation by

33. IBN ḤAZM, *al-Faṣl bayn al-Milal wa al-Niḥal*, (Cairo: Baghdad Press, no date).

34. See the discussion in *al-Milal* where Ibn Ḥazm argues in the same way concerning the timing of Jesus in the grave: Ibn Ḥazm, *al-Milal*, vol. II, pp. 53-54.

35. AL-SAQQĀ, *Tuhfat*, pp. 70-74.

reciting other verses from John 17:1-4 and 5:24,36, and from Mark 1:21-28, and uses the same method in refuting the Melkites. Thus here he uses the methodology of demonstrating that Christians misinterpret their Gospel³⁶.

Section three: On showing the invalidity of the rules and dogmas of their religion and answering each rule through texts from the Gospels.

In this section the author refutes the Christian sacrament of baptism, the Trinity, the belief that the union with the hypostasis of the Son occurred during Mary's pregnancy, the Lord's Supper and the confession of sins. Here the author draws five articles of faith which he believes to give the essence of Christianity, in the same manner as the Islamic five pillars. He does not recognise the concept of sacrament as distinct from the pillars of faith which is articulated in the Christian creed. It is also remarkable that he adds the Trinity and the belief that the divine Filiation appeared already in the period of Mary's pregnancy, as parts of the sacraments. This confusion cannot have happened in the case of a priest in the position and education of Turmeda. It is also clear here that the author of this chapter has very little understanding of these traditions and fails to recognise the symbolic feature of the sacraments, as he believes also that the Christians think that the body of Christ actually dwells in reality in the bread and wine of the Lord's Supper. And although he knows some details of the act of baptism, he does not have any recognition of its symbolic meaning. In describing the Trinity he also falls in many shocking mistakes such as describing the Trinity to consist of God, Jesus and Mary³⁷, as it is mentioned in the Qur'an³⁸. However, beside these misrepresentations, the author shows good knowledge of the Gospels by reciting many verses from Matthew and Luke which prove the humanity of Jesus. Yet again, he uses the method of demonstrating that the Christians fail to fully understand their scripture³⁹.

Section four: On explaining the rules of their belief which each Christian learns and refuting them through a text from the Gospels.

The author refutes the Christian creed of faith but recites only the first part of the creed which mentions the divinity of Jesus and his relation to God and then presents a similar argument as the ones he used in refuting the Trinity. But then again he recites many verses from different Gospels to prove the humanity of Jesus against his divinity⁴⁰.

36. *Ibid.*, pp. 75-79.

37. *Ibid.* p. 81.

38. Qur'an, 5:116.

39. *Ibid.* pp. 79-92.

40. *Ibid.* pp. 93-96.

Section five: On showing that Jesus is not divine, as the Christians believe, through bringing evidence from the text of the Gospels.

In this section the author evidently uses the first method of reciting many verses from Matthew and John to prove the humanity of Jesus. Here he mentions Matthew 1: 1 (Jesus' genealogy to prove his humanity through belonging to a Jewish family), Matthew 19:16; 4:8; 10:40, John 17:1, 20:17, Mark 15:34 and Luke 24:36⁴¹.

Section six: On showing the differences between the four evangelists and demonstrating their lies.

The author here argues that the four Gospels are contradicting each other; which proves the invalidity of their report. This method no doubt follows Ibn Ḥazm in *Faṣl al-Milal*, part two, where he demonstrated in great details all the differences between the four Gospels, in reporting the same event in different details, which sometimes contradict each other⁴². For Ibn Ḥazm this is a proof that all four evangelists rely on different sources and do not agree about their own story, and therefore cannot be representing the truth about the reality of Jesus' mission⁴³.

Section seven: On unveiling their lies concerning what they attributed to Jesus.

Section seven continues in the same manner, arguing that the four evangelists are not accurate in their stories and that some of the sayings could not have been the words of Jesus. For example: Jesus, in his opinion, could not have said to Peter (in Luke 22:32) that he prays for him, so that Satan would not shake his faith, because it is known that Peter denied his faith when Jesus was arrested. However, the author here fails to mention Luke 22:34, when Jesus said to Peter that he will deny his faith. Was it intentionally that the author presents only a part of the full story or did he simply not know Luke 22:34? However, later in this section he again demonstrates accurate knowledge of the Bible when he shows that when the Jews asked him about the reasons for which a man can divorce his wife, Jesus answered (according to Matthew): "Have you not read that from the beginning the Creator *made them male and female*" (Matthew 19:5). The author believes that these cannot have been Jesus' words because it is clear from *Genesis* that God has created Eve from Adam's rib and not at the same time Adam was created. This section continues to follow Ibn Ḥazm's method in bringing up such

41. *Ibid.* pp. 196-100.

42. IBN ḤAZM, *al-Milal*, vol. II, pp. 10-72.

43. AL-SAQQA, *Tuhfat*, pp. 101-106.

stories in which the Gospels are not accurate, and therefore must be considered corrupted, and do not transmit accurate knowledge of the actual words and deeds of Jesus⁴⁴.

Section eight: On explaining the allegations with which the Christians accuse the Muslims.

This section refutes the charges with which the Christians accuse Muslims of things such as polygamy and the material image of Paradise. The refutation here depends on some selected texts from the Bible showing that Old Testament prophets like David and Solomon had several wives and other verses which demonstrate that people in the Paradise will eat and drink. He mentions here Math. 26:29 when Jesus said: "I tell you, from now on I will not drink of this fruit of the vine until that day when I drink it new with you in my Father's kingdom". He also mentions Luke 22:30: "You may eat and drink at my table in my kingdom"⁴⁵. He further on provides other stories from the traditions which prove the materiality of the Paradise. In this section we notice that the author again uses the methodology of refutation through providing evidence from the Bible to show to the Christians that they neither properly understand their Bible nor follow it⁴⁶.

Section nine: On the assertion of the prophecy of Muhammad — peace be upon him — through texts from the Torah, the Psalms, the Gospels and from the prophecy of the Biblical prophets.

Section nine uses the same method as the previous section in providing evidence from the Old Testament and New Testament for the prophecy of Muhammad. The author argues in the same manner as 'Alī al-Ṭabarī in his book *Religion and the Empire (al-Dīn wa al-Dawla)* and uses many of its detailed texts and references from the Bible. He also mentions that the Paraclete in John 14:16 refers to one of the names of Prophet Muhammad (Aḥmad): "If you love me, you will obey my commandments. Then I will ask the Father, and he will give you another Helper (in Greek Paraclete) to be with you forever". Finally he ends his book with the notice that he intends to collect all the prophecies which prophesize the prophethood of Muhammad in a separate book⁴⁷.

44. *Ibid.* 107-110.

45. *Ibid.* pp. 111-114.

46. Ibn Ḥazm also gives an account of mentioning the pleasure of the paradise mentioned in the Bible or Christian traditions: IBN ḤAZM, *al-Milal*, vol. II, pp 45-46.

47. *Ibid.* pp. 115-119, See also the argument about the Paraclete in 'Alī AL-ṬABARĪ, *Religion and Empire*, pp. 140-153.

VII. Problem with authorship

Having completed reading chapter three (of around 40 pages) the reader is left in an unsatisfied stage with greater doubt about the real identity of the author of *al-Radd ‘alā al-Naṣārā* in the *Tuhfa*. This doubt also led Geraldo and de Epalza⁴⁸ to believe that this work must have been edited by different hands and suffered many additions and probably also eliminations of some of its unwished parts. Geraldo argues that in order to unveil the genuine parts of *al-Radd* certain criteria should be established. To assist building the ground for such criteria, he suggests to studying the prologue of the *Tuhfa* where the author gives an outline of the whole work⁴⁹. Introducing the chapters of the *Tuhfa* at the very end of the prologue, Turmeda explains that his refutation would mainly rely on providing texts from the Torah, the Gospels and the books of the prophets which demonstrate the error of the Christians: “Chapter three, which is the intention of this book, is refuting the religion of the Christians and providing evidences for the prophecy of our prophet Muhammad — peace be upon him — from the texts of the Torah, the Gospels and all other books of the prophets — peace be upon them all.”⁵⁰ This statement clearly establishes the criteria and the methodology of the author in refuting the Christian beliefs. However, throughout the text, we also meet another method which is totally different. Here the author attempts to refute the Christians through attacking the Bible itself and providing some internal and external contradictions which show that the Old and the New Testaments are not reliable sources of information and that therefore the accurate information about Christianity and Judaism can only be found in the text of the Qur’an. No doubts, these two methodologies are totally different and one is contradicting the other, for it is impossible to use the texts of the corrupted Bible for establishing the proofs on the prophecy of Muhammad. In addition, this second method is not mentioned in the prologue where the author explains his methodology which he will follow.

From this we conclude that we can differentiate the work of Turmeda from its editorial additions by applying systematically the two methods mentioned above; in this way we can distinguish the text which follows the first method, where the author mainly supports his arguments by providing a text from the Scripture from the other texts where he depends on rational arguments. We notice that the latter sections, which depend on rational arguments, are

48. Recently: Míkel DE EPALZA, “Nota sobre un Nuevo ‘falso’ en árabe, de Moriscos en el exilio, antes de la expulsión general (¿Túnez, 1603?): La Pseudo-*Tuhfa* de Turmeda (3a parte)”, in *Sharq al-Andalus* 18(2003-2007), pp. 133-144.

49. Z.I. GERALDO, *Anselmo Turmeda*, pp. 140-149.

50. AL-SAQQĀ, *Tuhfat*, p. 52.

not well argued: in many places the knowledge of the author is not adequate with what one would expect from an intellectual knowledgeable priest like Turmeda, as demonstrated above. When reading, however, the last section on the prophecy of Muhammad according to the Bible, one is confronted with a very well informed systematic work with accurate and careful references to the Bible.

Thus, following the methodology of distinguishing between Turmeda's text and that of the editorial work could put us a step forward in establishing the actual text of *al-Radd* in the *Tuhfa*.

VIII. Conclusion

Tuhfat al-Arīb presents the complex background of a priest who was very critical to his culture and religion, which led him to take a complete opposite direction and a refuge in a Muslim land which, in this case, provided him freedom of thoughts. If we accept the assumption that parts of *al-Radd* in *Tuhfa* are heavily edited, we can establish the possibility that Turmeda was criticizing the Christian Church in *Tuhfat al-Arīb*, but not Christianity and its thought, which clearly appeared in his Catalan works. This also explains why Turmeda did not give the actual reason of his conversion to Islam, which obviously could not have been the advice of his old teacher, of whom Turmeda was also very critical⁵¹. It seems from the above information that Turmeda was a priest who was very critical to the religious and political atmosphere in the Crown of Aragon; which led him to escape probably to Bologna where he worked many years under a priest scholar. However, the reality about the extent of his involvement in political rebellions cannot be proven from the little information we have about his life. The only proof which shows that he was strongly in opposition to the policy of the Crown of Aragon is traced in his work the *Cobles*. Islam, however, seems to have provided Turmeda with the freedom to write and publish his works without being accused politically or religiously. No doubts that *Tuhfat al-Arīb* itself was also written for a political reason of providing evidences of his loyalty to the Sultan Abū Fāris in the time when the Sultan became strongly orthodox and very negative towards other religions and freedom of thought and behaviour.

In this essay I attempted to unveil some of the mysteries which cover the identity of Turmeda and his work *Tuhfat al-Arīb*. As it is established above, it is important to restore the original text of the refutation and to put the *Tuhfa*

51. AL-SAQQĀ, *Tuhfat*, p. 54: here he mentions that the old priest gave him the keys of his house, but did not allow him to enter his room of meditation, which he believed to be the place where he was hiding his wealth.

in the context of Turmeda's other works. He is an important example of a scholar who was very critical to the political problems in his land and of his religion; which was not tolerated in the medieval period and which led him to escape to another culture and adopt another identity. This clearly caused a split in his own identity. We have seen in his autobiography that, although he clearly embraced Islam, married a Muslim woman and got a respectable position, he went on expressing himself in Catalan writings and to the Catalan readers. These writings proved to be highly competitive and found their way to the European readers until our age. Many of these writings have metaphorical and symbolic features which, indeed, demonstrate the qualities of the characteristics of Anselmo Turmeda. This quality of his writing style also appears in his only Arabic work *Tuhfat al-Arīb*. He critically presents here what he considered as a defect in the Christian tradition, however, kept his belief in the integrity of Bible and its laws, but according to his own understanding and interpretation of it.

Finally, Anselmo Turmeda, or 'Abdallah al-Turjumān: was he a Muslim, a Christian, an apostate or a politician? He was probably all of these from different perspectives; however, a call for a thorough historical inquiry could certainly shed more light on the circumstances and the reasons which led this Christian priest to behave in the most peculiar manner known to the history of Muslim-Christian relations. Based on his characteristics and qualities, Anselmo Turmeda is introduced here as an example of a scholar who is engaged in interreligious culture and dialogue and who suffers under the struggle of having equally double sympathies and to which some would often ask: where am I at home?

Bibliography

- David ABULAFIA, *A Mediterranean Empire: The Catalan Kingdom of Majorca*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- E. AGUILÓ, "Fray Anselmo Turmeda, Apuntes biográficos", in *Museo Balear* 1(1884-85) 99-100.
- W.T.A. BARBER, *Raymond Lull, the Illuminated Doctor* (London: Charles Kelly Press, 1903).
- A. BERBRUGGER, "Abdallah, Teurdjeuman, renégat à Tunis", in *Revue Africaine* 5 (Alger 1861) 261-275.
- T.N. BISSON, *Medieval Crown of Aragon: a Short History*, (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- Agustín CALVET, *Fray Anselmo Turmeda: Heterodoxo español (1352-1423-32?)*, Diss. (Barcelona: Casa Editorial Estudio, 1914).
- T. CARRERAS Y ARTAU & J. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española: filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols, Madrid, 1939-43.
- M. DE EPALZA, *Fray Anselm Turmeda ('Abdallah al-Taryumān) y su polémica islamo-cristiana*: Edición, traducción y estudio de la Tuhfa, (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971).

- Z.I. GERALDO, *Anselmo Turmeda: An Intellectual Biography of Medieval Apostate, Including a Translation of The Debate between the Friar and the Ass*, unpublished PhD acquired from City University of New York, 1974.
- IBN ḤAZM, *al-Faṣl bayn al-Milal wa al-Niḥal*, (Cairo: Baghdad Press, no date).
- M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Origenes de la Novela*, Madrid 1905, cv-cx.
- J. RUBIO, "Un text català de «La Profecia de l'Ase», de Fra Anselmo Turmeda", in *Estudis universitaris catalans* 7(1913) 9-24.
- Joaquin MIRET Y SANS, "Vida de Fray Anselmo Turmeda", in *Revue Hispanique* XXIV (1911), 38 p.; cf. *Estudis Universitaris Catalans* 3(1936) 405-06.
- AḤMAD AL-SAQQĀ, *Tuhfat al-Arīb fī al-Radd 'alā Ahl al-Ṣalīb* (Cairo: Dār al-Ḥaram lil-Turāth, 2004).
- 'ALĪ AL-ṬABARĪ, *al-Dīn wa al-Dawla. Religion and Empire*, Tr. by A. Mingana, (Manchester: Manchester University Press, 1922).

THE USE OF SCRIPTURE IN CHRISTIAN-MUSLIM DIALOGUE

by

David THOMAS

University of Birmingham

I. Introduction

It is well known that both Christianity and Islam call themselves religions of the book, though they hold their scripture in different ways, with Christians regarding the Bible as an attestation to the revelation of the Word of God and Muslims regarding the Qur'ān as the Word of God itself. In both Christianity and Islam scripture is the foundation of thinking, and on the basis of the Bible and Qur'ān the two faiths have developed traditions of teaching about the nature of the world and God's relationship with it. The interplay of these traditions of teachings with one another as Christians and Muslims met and became acquainted in the early centuries of Islam led to new ways of looking at scripture, and even more produced hostile readings of one another's scripture. These continue to cloud relations between Muslims and Christians to the present. In order to assess the prospects for ways of respecting and reading the scripture of the other, this chapter will trace the consequences of meetings between Christians and Muslims and their attempts to justify themselves by referring to the scripture of the other, and then it will turn to a recent and apparently new development in the use of scripture in Christian-Muslim relations.

II. Salvation history in Islam and Christianity

In order to understand how the Bible and Qur'ān became central elements in the interplay between Christianity and Islam, the best starting point is the Qur'ān itself. This is generally accepted as having its origins in the early seventh century in a context where Christianity, Judaism and the polytheistic beliefs of the tribes of Arabia were common currency. It refers in numerous places to individuals whom it calls Nūḥ, Ibrāhīm, Mūsā, Dāwūd and 'Īsā, as

well as a number of others, in such ways that strongly suggest its readers or hearers were already familiar with them and the stories related to them. For it rarely introduces any of these individuals by identifying their ancestry or immediate family, and it gives few details about their circumstances or the society or place in which they lived. Rather than do this, it seems to draw upon knowledge that its readers already possess, and it uses this knowledge to make a moral point or more frequently to emphasise how God was active in the life and actions of the particular individual.

This very allusive character of the Qur'ān has always posed problems for interpreting it, and Muslims have adopted various strategies to solve them. Among these, particularly in the early centuries, was the incorporation of details from equivalent stories in the books of the Bible in order to give the bare Qur'ān accounts flesh and narrative roundness. Thus, to give some obvious examples, Muslim exegetes identified the wife of Adam, who is unnamed in the Qur'ān, as Eve on the basis of the account in the Book of Genesis, and in the very early period they frequently identified the son whom Ibrāhīm prepared to sacrifice as Ishāq, again on the basis of Genesis, because the Qur'ān itself is not entirely clear on this point; it was only later that the exegetical tradition settled on Ismā'īl as this son. In this way, a whole literary tradition gradually came into being, known as *qiṣaṣ al-anbiyā'*, "stories of the prophets", devoted to the lives and actions of the prophetic figures who are mentioned in the Qur'ān and more fully depicted in the Bible and other literature of the Jews and Christians.

These borrowings as amplifications of the Qur'ān accounts, known as *Isrā'iliyyāt*, were quite natural for the early Muslim interpreters, because as they read their scripture they could see that it declared itself to be part of a series of revelations from the one divine Source, which were delivered to a succession of prophetic messengers of whom the Prophet Muḥammad was one, and in fact the climax and end. One can see the elements of what might be called a salvation history in these early systematisations of the Qur'ān teachings, in which the merciful and compassionate God willed to give to his creatures guidance in the form of moral and ethical instruction so that they could fulfil the purpose for which they were created as servants of God. He did this by revealing a succession of messages to a line of prophetic messengers, each sent to his own community with a revelation transmitted directly from God, intended for the needs of that community but in all essentials identical with the messages given to others in the prophetic line. In this way, God gave salvation to all his creatures by enabling them to live lives in conformity with his will and thereby realise their potential in relationship with him.

A significant feature in this constructed salvation history was the recognition that the Jews, Christians and some others were communities which held revealed messages, and were thus equivalents to the Muslim community as

People of the Book. And an important additional element was that, just as later prophets were anticipated in the revelations given to earlier prophets, so the Prophet Muḥammad was predicted by such prophets as Moses and Jesus. In this way, history was perceived as a crescendo, mounting in symphonic harmony through its different phases to the climax when the Seal of the Prophets appeared and the final culminating revelation was delivered to him, confirming and guaranteeing everything before. All the parts contributed constructively to the whole, and each revealed message and the prophet to whom it was given contributed a distinctive but mutually recognisable element to the entire work.

A difficulty arose in this perception when, from a very early point alluded to in the Qur'ān itself, Jews and Christians whom the first Muslims encountered failed to recognise this construction, repudiated Muḥammad as a prophet, and exhibited beliefs that contradicted what the Qur'ān said they should believe. Most flagrantly, the Jews refused to recognise any reference to the Prophet in their scriptures and the Christians refused to maintain the clear distinction in being between God and the world by insisting that he had a Son who was the prophetic messenger Jesus. In consequence, even within the Qur'ān itself there are complaints that the People of the Book (who appear in these instances usually to be Jews) have concealed some of the teachings they have been given, have replaced others, and have "moved the letters from their places" (e.g. Q. 2:75, 5:41). These complaints were quickly developed into the doctrine of *tahrīf*, "tampering with scripture" or "corrupting scripture", which stated that the communities to which the revealed messages had been delivered had either intentionally or neglectfully changed the original versions and hence allowed distortions to creep into the pristine forms. In this way the commentators were able to explain the differences between the Qur'ān and other scriptures, and the refusal on the part of Jews and Christians to accept Islam and the Prophet Muḥammad: they had deviated from the original proclamations of Moses, Jesus and their communities, and were in need of having their errors and deficiencies identified and made good.

In this scheme of Islamic salvation history it can be seen how the Qur'ān, as the indispensable source of information about the events that led up to the coming of Islam and also as the main gift of God in guidance to the Muslim community, is completely central. And it can also be seen how the teachings of earlier scriptures as anticipations of Islam and as attestations to the coming of the Prophet Muḥammad are integral components in understanding the engagement of God with the world. Here are all the preconditions for actual encounters between Muslims and Christians over matters of faith and interpretation of scripture.

For their part, Christians leading up the coming of Islam held a view that was parallel but, of course, starkly different in crucial elements. For them,

the life, death and resurrection of Jesus Christ constituted the climax of history and its great turning point. Here was the demonstration of God's regard for his creation in his action of giving new direction and of removing barriers that prevented a right relationship between himself and his creatures. In the death of Christ, they said, the relationship was restored and the intimacy that had been originally intended could be resumed, so that God could be a Father to his children.

That this was intended from the start was made clear by Christians from the earliest times. They saw all history leading up to the Christ, and they found in the scriptures they read, those of the synagogues of early Judaism, indisputable indications that he was expected and that the faith based on his life and teachings was anticipated. These were not always so clear that anyone could see them, but with the eye of faith they were unmistakable. Thus, when God says in Genesis, "Let us make man", the plural form of address is an indication of a Trinitarian Divinity communicating within itself. Similarly, when the prophet Isaiah referred to a young woman giving birth, they saw this when they read it in Greek as a foretelling of the virgin birth of Jesus.

In a way similar to Islam, and maybe providing its model, Christians constructed a scheme of salvation history in which all events from the beginning led up to Christ and anticipated his coming. The prophets of Hebrew tradition either pointed to him or made clear the way by reminding of the reality of God, and the whole of history moved in preparation for his birth. Then with his arrival, and what were seen as God's mighty acts through him, everything was completed and accomplished: God had provided the full means through which relationship between himself and his creatures could be restored and maintained, nothing had been left out, and nothing more was required.

From early on in the Christian era it was fiercely made clear that any further claims to new revelation from God were wrong. Christian literature in the early centuries is littered with refutations of new teachings or claimants to be new teachers of truth, all intended to defend the assertion that in Jesus God had acted decisively and finally, and only those who followed his way and spoke under inspiration from his spirit could be accepted. It is also stocked with demonstrations of how the body of writings that made up Christian scripture had a special status above that of other works, derived from the fact that all these writings spoke in a distinctive way about Jesus and about God's actions through him.

Whatever the disagreements between parts of the early Church, there was no disagreement over the fact that Jesus was the climax of history and its focal point. It also followed that all the events of history, before and after, pointed to this essential fact. Those that did not must be erroneous, and came either from lack of care and caution on the part of human beings or from the influence of the devil. Thus they must be rejected and shown to be completely wrong.

III. Reading the scripture of the other in the early Islamic era

When Christians and Muslims began to engage with one another within the Islamic empire in the eighth, ninth and tenth centuries, they typically wove into their accounts of themselves and of the other these generic views about their own faith and its place in history. And since they held radically different perceptions of God's actions they were bound to clash. Of course, there was armed fighting between the empires of Islam and Byzantium, but within the empire itself Christians, together with other non-Muslims, were quickly deprived of power to offer any struggle by having their weapons removed, and mutual hostilities took the form of intellectual clashes over their contradictory claims to possess the truth and to be the product of God's supreme act of relationship with the world. In this hostile engagement examinations of one another's scriptures were not infrequent, and the surviving records show that Muslims and Christians with sufficient knowledge and ingenuity brought all the weight of their respective traditions to bear upon their methodological deconstructions of the scripture of the other and the claims they based upon it.

ʿAlī al-Ṭabarī was born in Ṭabaristan on the southern shores of the Caspian Sea, in all probability sometime in the late eighth century. His family was Christian, and for most of his life he kept to his faith while attaining status as a physician, secretary and boon companion to a succession of ʿAbbasid caliphs. Then, when he reached the age of seventy in about 850, he converted to Islam and wrote two works concerned with Christianity, one a refutation of his former faith and the other a defence of the prophethood of Muḥammad. This latter, the *Kitāb al-dīn wa-l-dawla*, "The Book of Religion and Empire", is an early surviving example of a genre known as *dalā'il al-nubuwwa*, "proofs of prophethood."¹ Even within this genre it is unusual, and among Muslim writings on Christianity it is certainly one of the most singular works known. This is because in much of the work ʿAlī al-Ṭabarī employs the method of quoting passages from many of the books of the Old and New testaments and showing how, if they are used properly, they contain predictions of the coming of Islam and of the Prophet Muḥammad. A few examples will show his method here, and also the whole tradition of salvation history of Islam that he brings to bear on his readings.

In his chapter from the prophecies of David he quotes from Psalm 48:1-2:

1. ʿALĪ AL-ṬABARĪ, *Kitāb al-dīn wa-al-dawla*, ed. A. Mingana (Manchester: Manchester University Press, 1923); trans. A. Mingana, *The Book of Religion and Empire* (Manchester: Manchester University Press, 1922).

Great is our Lord and he is greatly *maḥmūd*,
 And in the city of our God and in his nation
 there is a holy One and a Muḥammad
 And the joy has come to the whole earth².

As ʿAlī reads these chapters, they contain two mentions of the Prophet, based on the premise that where forms of the Arabic tri-consonantal root *ḥ.m.d.* appear they can be legitimately linked with the name Muḥammad, which is also derived from this root, and they can thus be understood as predictions of his coming. Jewish and Christian readers might be rather shocked to discover this meaning in a Psalm which for many of them was a celebration of the might of Jerusalem and of God in his temple there. But, without reference to any interpretations that link the verses with the temple of ancient Hebrew times or indeed of Jesus appearing in the Temple in New Testament times, ʿAlī locates the verses firmly within the tradition of Islamic salvation history, reading them as part of God's revelation to an earlier prophetic messenger and perceiving in them the prediction that this history says is there. Even though the meaning of the verses is somewhat strained by the construction he puts on them, this is secondary to the fact that they can be presented as instances of the Qur'ān-based doctrine that the Prophet Muḥammad was predicted by earlier prophets.

ʿAlī evidently found the Book of Isaiah a very fertile source of predictions for the coming of Islam. One example of his re-readings of this book will illustrate his approach:

Someone cried in the wilderness, "Prepare the way for the Lord, and make straight in the desert the way for our God. All the valleys shall be filled with water, and they will overflow..." (Isaiah 40:3-4)³.

For a Jewish reader this would carry overtones of the liberation of the Hebrews from their Babylonian captivity, while for a Christian it would serve as a reminder of John the Baptist and his proclamation of Jesus, as the Gospel of Matthew makes explicit (Matt 3:3). But ʿAlī gives his own interpretation:

Do you know a nation which God has called from the desert and wilderness, and to which he has made the rough places straight, the sterile lands fertile, and the dry lands rich with pasture; to which he has made the valleys overflow with water for their thirsty ones... except this Arab nation for which the Tigris became a beaten track?⁴

With the irrigation works and farming industry instituted by the ʿAbbasid dynasty evidently in mind, he reads the verses as a prophecy of the coming of Islam to Mesopotamia and the success that God grants it there.

2. *Kitāb al-dīn wa-al-dawla*, p. 75/*Book of Religion and Empire*, p. 88.

3. *Kitāb al-dīn wa-al-dawla*, p. 85/*Book of Religion and Empire*, p. 99.

4. *Kitāb al-dīn wa-al-dawla*, p. 85/*Book of Religion and Empire*, pp. 99-100.

One element in this interpretation that is striking is the evident way in which ʿAlī can ignore the reading given to this passage within his former faith — he was the son and nephew of leading Christian scholars — to such an extent that he does not even refer to John the Baptist, and instead creatively finds in it a reference to his own period when his ʿAbbasid sponsors were building a culture along the river Tigris in Baghdad and Samarra, the capital founded by the Caliph al-Mutawakkil (r. 847-861), with whose approval ʿAlī composed this work. If he ever had been a conscientious Christian, he has now so completely exchanged one religious conceptual framework for another that he does not even show consciousness of a conflict in meaning.

By examining examples from a succession of biblical works ʿAlī gives eloquent expression to the Qurʾān-based tradition of salvation history that by his time was the consensus among Muslims. He shows that, if properly read, the earlier messages given by God to the line of prophetic messengers do contain predictions of Islam and Muḥammad, and by implication repudiate the teachings of Judaism and Christianity that depend upon them. Here, his procedure raises the question of whether a scripture contains its own inherent meaning irrespective of any context in which it is read, or whether the meaning will be influenced or even determined by this context. While ʿAlī would doubtless take the former view, only a Muslim, and only an Arabic speaker, could discern in the Hebrew parts of the Bible occurrences of words related to “Muḥammad”. A Christian would see an entirely different meaning and resonance.

Throughout the *Kitāb al-dīn wa-al-dawla* the presumption is that the text of Jewish and Christian scripture is itself intact, and that whatever tampering with it or corruption of it has taken place is concerned with its meaning alone. But a harsher form in which this doctrine was stated is that not the interpretation but the actual text of the biblical books had been dislocated, so that the original meaning was irrecoverable. This was a view taken by many Muslims in the early period (and still is), and their reactions were often that the whole structure of Christian teachings was therefore corrupt and should be abandoned. However, there were a few known instances of Muslims attempting to reconstruct the original, as it would be understood now, by replacing the received wording with versions that conform to the tradition of Islamic salvation history. An apt example of this comes in the tenth century theologian and traditionist Ibn Bābawayh (d. 991), one of the major scholars in the founding period of Shīʿī Islam. In his *Kitāb al-tawḥīd*, “The Book of divine Unity”⁵, that is mainly about the Imāms of the early Shīʿī community, he quotes from a debate that is supposed to have taken place between the eighth Imām, ʿAlī al-Riḍā, and a group of religious leaders, including an unnamed

5. Ed. Hāshim al-Ḥusaynī al-Ṭīhrānī (Tehran, 1967).

Christian patriarch, in the presence of the Caliph al-Ma'mūn (r. 813-833). In the course of his arguments, the Imām gives the following quotation which he says is from the Torah:

Behold, the last community comes
 Following the rider on the camel.
 They praise the Lord greatly
 With a new song in the new congregations.
 Let the children of Israel heed them
 And let their hearts find rest in their king.
 In their hands are swords
 With which they will have revenge on the unbelieving nations
 in the regions of the earth⁶.

Like the quotations in 'Alī al-Ṭabarī, this is evidently intended to attest to the coming of Islam. But comparison with the biblical equivalent makes it clear that a lot more than re-reading has gone on here. In the Bible these verses from Psalm 149 read as follows:

1. Praise the Lord!
 Sing to the Lord a new song,
 his praise in the assembly of his loyal servants!
2. Let Israel rejoice in their maker;
 let the people of Zion exult in their king.
- 6b. A two-edged sword in their hand
7. To wreak vengeance on the nations
 And punishment on the heathen⁷.

What has happened is that the original has actually been rewritten in order to bring out the significance of the coming of Islam. For this author, maybe Ibn Bābawayh himself or maybe an earlier author whom he is using, the "correct" meaning the Psalm should have is so obviously in line with the tradition of Islamic salvation history that, with the permission given to him by the doctrine of corruption of scripture, he has substituted more appropriate wording. His textual alteration leaves little doubt that in his mind this Psalm, and presumably the Bible as a whole, belongs to Islam as an anticipation of the full revelation and the imperial polity of which it formed the religious and ideological core.

These Muslim authors, and many others like them whose works are known, had no hesitation in changing Jewish and Christian interpretations of scripture,

6. *Kitāb al-tawhīd*, p. 424. The first two lines are a reminiscence of Isaiah 21:7, in which the riders on asses and riders on camels are normally read in the singular in anti-Christian polemical literature and identified as Jesus and Muḥammad.

7. Translation from *The Revised English Bible*.

or even their scripture itself, in order to bring it into line with the prevalent Muslim dogmatic assumptions of the day. Their polemical hermeneutical methodology makes clear that for them the Qur'ān was the single control over the meaning of the Bible, or rather the Qur'ān as its teachings had been shaped and systematised within the imperial exegetical circles of early Islam. This distinction is important to remember because, given the rich and varied teachings of the Qur'ān, in other circumstances a different appraisal of its key teachings could result in a different configuration of its relationship with other scriptures and a different understanding of what these scriptures might mean. An example of this is examined at the end of this chapter.

If 'Alī al-Ṭabarī and Ibn Bābawayh exemplify the Islamic approach to Christian scripture in the early centuries of Islam, a Christian author who wrote in Arabic might be taken as a corresponding example of the approach from the Churches towards Islam. It should be said that few Christians are known to have studied the Qur'ān in detail in the early centuries, probably because of the prevailing attitude that it was no more than a derivative of the Bible, and contained nothing of value that was not already given in ample sufficiency in the Bible itself. Nevertheless, a few Christians did make a study of it, and among them the Melkite bishop Paul of Antioch stands out for his detailed knowledge of the text and his dexterity in using it.

Little is known about Paul, except that he was a monk and was made bishop of Sidon. This was probably sometime between the late eleventh and late thirteenth centuries, and he is often located in the late twelfth or early thirteenth century, about two hundred years after Ibn Bābawayh. One of his surviving letters purports to tell of a journey he made to Europe and of his meeting there with some scholars who had studied the Qur'ān in its original language and knew it well. But to Paul's question why, with all this knowledge, they have not become Muslims, they reply at some length that the Qur'ān itself made clear it was only intended for Arabic readers, that it was for people to whom a messenger from God had not already been sent, and that it anyway supported the teachings of Christianity. They support this surprising series of views by quoting from the actual Qur'ān text. And here they exhibit an approach to the scripture of the other that compares with that of the Muslims 'Alī al-Ṭabarī and Ibn Bābawayh. A few examples will illustrate what this approach is, though it is of course that of Paul himself, because these erudite European scholars are really his polemical mouthpieces.

In the course of their demonstration that the Qur'ān supports Christian doctrine, the scholars comment as follows:

Then we also find in the book glorification of the Lord Jesus Christ and his mother, and that God made them a sign to the worlds. This is its words, "She who was chaste, we breathed into her our spirit, and we made her and her son a sign to the worlds" [Q. 21:19]⁸.

Although they do not expand on this, the brief comment given to them here, that this is a glorification (*ta'zīm*) of Jesus and Mary, is more than enough to show that they read this verse as an indication that the Qur'ān singles out Jesus and Mary from among mortals. While not diverging completely from an interpretation that might be given by a Muslim, they imply that this reference points to the same exalted status for Jesus and Mary given here in the Qur'ān as is given in Christian teachings themselves.

Rather more radically, Paul of Antioch (like Ibn Bābawayh) has no difficulty in altering a text in order to make it support the meaning he evidently thinks it should have. Thus, with respect to the Apostles sent out by Christ he argues:

They were glorified in this book and exalted, in its words, "We sent our messengers with clear proofs and with them the book, that humankind might observe right measure". It means his apostles the disciples, for if it had meant Abraham, Moses, David and Muḥammad it would have said, "with them the books" and it would not have said "the book", which is the Gospel⁹.

Taking issue with what he knows is a common Muslim interpretation of this verse, Paul points out that only one book is mentioned here, which must mean that the verse cannot be referring to the various separate scriptures that the Islamic tradition holds were delivered to the line of prophetic messengers, but to the one Gospel that was spread by the Apostles of Jesus. This seems an unanswerable argument, until one sees that Paul has craftily changed the Qur'ān verse he quotes. He makes it read, "We sent our messengers with clear proofs and with them the book", but in the Qur'ān itself it reads, "We sent our messengers with clear proofs, and we revealed in addition to them (*ma'ahum*) the book and the balance". This does not link the book quite so closely with the messengers, and suggests that the reference is to God's action of sending messengers and of revealing scriptural messages besides, rather than to Jesus' action of sending out Apostles (the Arabic *rasūl*, like the Greek *apostolos*, can be translated as both "messenger" and "apostle") with the Gospel in their hand.

8. Translated in R. EBIED and D. THOMAS (eds.), *Muslim-Christian Polemic during the Crusades, the Letter from the People of Cyprus and Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī's Response* (Leiden: Brill, 2005) pp. 60-62.

9. EBIED & THOMAS, *Muslim-Christian Polemic during the Crusades*, pp. 63-6, quoting Q. 57:25.

It is clear that in this subtly argued letter Paul of Antioch both rereads the Qur'ān in order to make it conform to Christian doctrine and rewrites part of it to help it reflect Christian beliefs. His letter as a whole suggests that, unlike the majority of Christians living under Islamic rule in his time, he did not deny any value at all to the Qur'ān or to Muḥammad — his use of the Qur'ān as proof for his own position precludes this — but followed a minority Christian view known from centuries earlier. This was that Muḥammad was indeed an authentic prophet sent from God, but was only sent to the Arabic-speaking polytheists of Arabia in order to bring them to the first stages of true monotheistic beliefs before they were introduced to the full Trinitarian monotheism of the Christian Church. By employing this strategy he is able to allot Islam a place in God's dispensation, and to demonstrate, at least to his fellow Christians, that if its scripture is read properly this apparently rival faith is in fact contributing to their own, and will find its fulfilment in Christianity.

Such interpretative attitudes as this underline how easily followers of one faith who approach the scripture of the other almost unthinkingly read it with a view to harmonising it with their own beliefs. For the Muslims 'Alī al-Ṭabarī and Ibn Bābawayh this is completely in line with the orthodox Islamic dogma that earlier revelations in essence agree with the Qur'ān, and for the Christian Paul of Antioch it responds to such questions as why has God allowed Islam to be successful, and what is the relationship between Islam and Christianity. Both the Muslims and the Christian take the scriptures of the other into their own tradition of beliefs and interpret them in conformity with the hermeneutics of that tradition.

IV. Reading the scripture of another faith

The question these examples pose is whether it is possible to read the scripture of another faith without applying the presuppositions of one's own faith, either in conformity with dominant modes of exegesis in the other faith or as a freestanding entity in its own right. A recent publication that appears to attempt both of these exercises is the exciting letter published in the autumn of 2007 in response to Pope Benedict XVI's Regensburg lecture and signed by 138 Muslim scholars. Although there has already been a stream of replies from Christian leaders and organisations, the text still repays analysis, not least in respect of its use of scripture¹⁰.

10. The official English translation of the text, together with responses from Christians and others, is accessible at <http://www.acommonword.com/>

While the letter is entitled *A Common Word between us and you* in reference to the Qur'ān's invitation (Q. 3:64) to the People of the Book to join in discussion with Muslims about matters of faith, it is structured on Jesus' summary of the Jewish law, as given in the Gospel that you should love God and love your neighbour (Matthew 22:37-39, Mark 12:29-31, Luke 10:27). Its argument is that the teachings of Islam, as well as those of Christianity, can be shown to conform to these two principles, and the underlying assumption is presumably that the two faiths have so much in common that there need be no essential rivalry or enmity between their followers, but cooperation and complementarity. This is the force of one of the closing statements, which runs:

Let our differences not cause hatred and strife between us. Let us vie with one another only in righteousness and good works. Let us respect each other, be fair, just and kind to one another and live in sincere peace, harmony and mutual goodwill.

The substance of the letter is made up substantially of quotations from the Qur'ān, the Ḥadīth, the books of the Pentateuch and the Gospels, with one quotation from a letter of St Paul. There is a certain amount of commentary, though this largely takes the form of emphasising points made in the scriptural quotations and drawing attention to salient teachings. Only at two points are any authorities invoked for interpretation, the great Qur'ān exegete Abū Ja'far al-Ṭabarī and the Orthodox theologian Theophylact of Ochrid¹¹. And the overall impression is that the scriptural quotations largely speak for themselves.

It should be stressed that the choice of Jesus' summary of the Jewish law, which is not found in the Qur'ān and only occurs in the Synoptic Gospels, has an almost unparalleled significance in the history of Christian-Muslim relations, in that here a group of Muslim scholars have consciously framed Islamic doctrines on a Christian basis. In this respect, the letter shows clear signs of its authors attempting to interpret their own faith in conformity with Christianity. Apart from the question of whether Jesus' summary of the law does in fact represent Christian teachings, this bold move exposes the reshaping of Islamic teachings to the challenge of being made to conform. The few quotations which the authors can find from their own tradition to exemplify the teaching about love of neighbour attest to this, as does the very term used in the examples they give for neighbour, for in the original Arabic this denotes someone who lives nearby rather than anyone who requires assistance, as in the Christian sources¹² (this is maybe why there is no appearance of Jesus' paradigmatic parable of the Good Samaritan).

11. See notes xxi and xxiii; there is also a more general reference in note xx.

12. See the response to the letter by S.K. Samir, S.J., (no. 16 in the list of Responses from Christian leaders on the official website).

When one examines the use of scripture in the letter, the boldness and riskiness of this move is accentuated even more. There is little attempt at overt exegesis, as has been said, and thus texts from the Muslim and Christian traditions stand together playing off against one another and effectively commenting upon one another. The net result is that readers will readily see the similarities between the two bodies of teachings, and might easily agree with the authors that Islam in its fundamental inspiration is not in opposition to Christianity.

Of course, a huge number of questions are left begging here, not least the one that while these selected teachings of one faith can be matched to the selected teachings of another, does it necessarily mean that the whole tradition of the one can be seen to conform to that of the other? Manifestly not, at least not on the rhetorical level of authoritative textual statements themselves, where statements diverge, disagree and conflict. But the paralleling exercise does have the immense virtue of showing that within the faiths there are resources that can be employed to show a remarkable degree of match between them.

This problem of making the two faiths conform is also detectable in the choice of scriptural verses. The sayings of Jesus are nearly all from the Synoptic Gospels with nothing from John, and they focus substantially on teachings that avoid reference to the ontological nature of Jesus: here he is a teacher within the Jewish tradition, and there are few hints of him as the initiator of an innovative recasting of the beliefs of his time let alone the expression of God's self-giving to humankind. Similarly, the choice of verses from the Qur'ān focuses on positive statements about acknowledging God as one and about duties towards others. The challenging denials of what are seen as Christian excesses in portraying Jesus as Son of God do not appear, and neither do any references that might register a wrong note. This is strikingly apparent in the first quotation that is given, from the brief but fundamental Chapter 112 of the Qur'ān. The letter reads:

Say: He is God, the One!
God, the Self-Sufficient Besought of all!

Here it gives two of the four verses of the chapter, and thereby omits the all-important third verse that would strike the inevitable hostile note:

He does not beget, nor is he begotten.

This has traditionally often been understood as a denial of Christian teachings about God as Father begetting the Son (though other interpretations are also given), and its inclusion would impede whatever cooperation and mutual recognition the letter invites.

In sum, *A Common Word* chooses scriptural verses in conformity with the hermeneutical principles of neither Christianity nor Islam, but according

to the simple principle that there are elements of similarity between aspects of the teachings of the two faiths. The full character of Islam and Christianity are surrendered in the name of mutual recognition and agreement, and verses are included without reference to the weight given to them in the exegetical traditions of either faith. It is this that makes the letter an exciting innovation in relations between the two faiths, and why it has been paralleled with *Nostra Aetate*, the ground-breaking declaration on relations between the Church and other faiths of the Second Vatican Council (published in 1965) that has given impetus to attempts to find ways forward in respect and mutual cooperation between Muslims and Christians ever since.

V. Scriptures in their contexts

One has to ask, however, whether this apparent abandonment of centuries of tradition in *A Common Word* does form a sound basis for future growth in understanding. In the first place, its innovative inclusion of texts from both the Bible and the Qur'ān in what seems to be an unqualified acceptance of their authority is maybe not all that it seems. For not only does it almost entirely favour verses from the Pentateuch and Gospels, the books which the Qur'ān specifies as single revelations given by God to Moses and Jesus (making it clear that the Gospel, *Injil*, was a message given to Jesus and not composed about him), but it also leaves the issue of the status of the biblical books undecided, saying nothing that might suggest it acknowledges their authority. The fact that it quotes from them might, of course, be taken as an indication of acceptance, but this might equally be taken as no more than an indication that it draws Christians' attention to them as parallels to the Qur'ān without going further than conceding their authority within Christianity but not Islam.

There is even a trace of the traditional accusation of *tahrīf*. For when the letter presents the biblical witnesses to the principle of love for God, it goes into some detail about the slight differences between them, pointing out that while the formulation in Matthew 22:37, "You shall love the Lord your God with all your heart, with all your soul and with all your mind", mentions three human faculties, the formulation in Mark 12:30, "You shall love the Lord your God with all your heart, with all your soul, with all your mind, and with all your strength" (with which Luke 10:27 agrees) mentions four. The letter's comments on these, together with the version in Deuteronomy 6:4-5, which mentions the three faculties of heart, soul and strength, is:

What all these versions thus have in common — despite the language differences between the Hebrew Old Testament, the original words of Jesus in Aramaic, and the actual transmitted Greek of the New Testament — is the command to love God fully with one's heart and soul and to be fully devoted to him.

The sentence clearly makes the point that different versions of the saying have resulted from the transmission history of the biblical books, something that for Christian readers can be a sign of the strength of the tradition and its authority, but for Muslims are marks of disarray and loss of the authoritative original.

This point, however, should not be overstressed, and it would be anyway surprising if authors who were true to their faith could relinquish their ties to it so far as to abandon all its characteristic marks. But it is worth making, because it cautions against the easy assumption that the letter implicitly departs from the doctrinal orthodoxy of centuries, and it serves to show that, despite appearances, the letter can be read as conforming to the traditional structures of Islamic salvation history.

The second point to be made about *A Common Word* as a basis for future growth in understanding arises from its treatment of the scriptures of Christianity and Islam as it quotes them. As has been mentioned already, it is unself-consciously selective in the parts of the biblical books it employs — there is nothing that hints at New Testament perceptions of the unique relationship between Jesus as Son and God as Father, nor of contrary Qur'ān perceptions of his fully human status and his denial of divinity — and in its editing of these parts to ensure that nothing that is jarring intrudes. And thus it is able to show that within the Christian and Islamic traditions can be found particular elements that resemble one another sufficiently for followers of the faiths to agree they share certain common principles and values. This is undeniably welcome, but it has distinct limitations.

The foremost of these is that it constructs new interpretations of the verses it quotes by removing them from their original scriptural contexts and setting them alongside one another. At first glance, this is exciting in that, for example, it suggests that the great Qur'ānic emphasis upon the affirmation of God as one, which is typically expressed in terms of his transcendent unknowability, can, with the help of Jesus' summary of the law, be understood as an affirmation of his partial approachability through the acts of loving him with heart, mind and strength¹³. It more or less says this in the concluding paragraph of its first section on loving God:

We can now perhaps understand the words “The best that I [sc. the Prophet Muḥammad] have said — myself and the prophets that came before me” as equating the blessed formula “There is no god but God, He Alone, He hath no associate, His is the sovereignty and His is the praise and He hath power over all things” precisely with the “First and Greatest Commandment” to love God, with all one's heart and soul, as found in various places in the Bible.

13. The mystical and philosophical traditions of Islam, where God is respectively the object of intimate awareness, *ma'rifa*, and of human yearning, *'ishq*, acknowledge and explore qualities like these within the human-divine relationship.

And one would like to see this explained further. But as this is done there is a risk of the end result becoming a *tertium quid* that was neither Muslim nor Christian, and instead unrelated to the scriptural teachings from which either was derived or to the traditions of belief that are built upon these teachings and that in turn en flesh them. There is an abiding principle in qur'ānic exegesis that the meaning of the Qur'ān should be given by the Qur'ān itself, *tafsīr al-Qur'ān bi-al-Qur'ān*, 'interpretation of the Qur'ān by the Qur'ān', which is to say that individual verses are to be construed by reference to the overall meaning of the scripture as a whole. This is not so different from the principle of biblical exegesis that individual portions of the text are to be construed according to the major precepts that can be discerned undergirding the whole. To extract isolated verses and give them a meaning that in their original context they cannot properly be made to bear is artificial.

At the same time, traditions of belief have been elaborated on the basis of the Bible and Qur'ān that have unique characters and promote distinctive analyses of the nature of the phenomenal and noumenal worlds. While in themselves these traditions are plural, divided according to sect and denomination, they are nevertheless sufficiently coherent to be identifiable as Christian and Muslim (the history of heresy is the history of efforts to safeguard and maintain this coherence according to agreed criteria such as creeds). Within these traditions, scripture both gives meaning by functioning as a constructive element and is given meaning by multiple, repeated readings that build towards a consensus. This meaning is invariably tenacious and resistant to radical change, so that when resistance snaps the result is often great reforming upheaval as new readings lead to new perceptions of the nature of the individual, the world and God. If the authors of *A Common Word* are suggesting that the teachings of Muslim and Christian scripture can be aligned under the two principles of the love of God and love of neighbour, they risk abandoning the two traditions of belief and teaching in which the scriptures are given and give meaning. Again, this is artificial.

Where this exciting letter does offer a way forward is in its encouragement to Christians and Muslims to look afresh at their traditional beliefs, and also to look at the other's traditions in new ways. The authors themselves are rather defensive at times, implying that what they are about is in essence an apology for Islam at a time when its extreme voices make it appear to be violent, intolerant and ungodly — their words towards the end of their text are symptomatic: "As Muslims, we say to Christians that we are not against them and that Islam is not against them — so long as they do not urge war against Muslims on account of their religion, oppress them and drive them from their homes". But in their juxtaposing verses from Christian and Muslim scriptures they, maybe unwittingly, invite to a way forward in which neither tradition need be surrendered but in which both might profitably scrutinise themselves.

An example might serve to show what is meant by this way forward. In the section on Love of Neighbour in Islam, the letter quotes Q. 2:177, which contains the words:

Righteous is he who believeth in God and the Last Day and the angels and the scripture and the prophets; and giveth wealth, for love of Him, to kinsfolk and to orphans and the needy and the wayfarer and to those who ask.

It prefaces this with the comment, "Empathy and sympathy for the neighbour — and even formal prayers — are not enough. They must be accompanied by generosity and self-sacrifice". To a Christian reader, the verse and comment inevitably conjure thoughts of Jesus' Parable of the Good Samaritan. Within the Christian tradition this parable has had profound influence on ethical thinking about what welfare for others should be, and who the recipients of this welfare should be. Likewise, within the Islamic tradition this verse from the Qur'ān, others like it, and sayings and actions of the Prophet have led to the building up of whole social structures of welfare. It would be challenging though profitable for Christians and Muslims together to examine such questions as: what it means to give wealth "for love of Him to... the needy and the wayfarer and to those who ask", as this verse commends, and to turn aside from one's intended course to help someone by whom you know you are hated as the Good Samaritan does (Luke 10:29-35); how duty to the needy is expressed personally in Christian and Muslim spiritual teachings; how structures of welfare have been instituted in societies on the basis of the Bible and Qur'ān. And it might be disturbing but cleansing for each faith to scrutinise its own action comparatively in the light of what is done in the other.

What this example points to is a different form of confrontation between Islam and Christianity from that hinted at in *A Common Word*, and indeed in the writings of the medieval scholars discussed above. They all, though in decidedly different ways, bring together the two scriptures according to an overarching assumption that because they derive from the one Source of truth they must mean, or must originally have meant, the same thing, and where they appear not to they can be shown to be deficient, can be altered, or can be edited into conformity. But the form expressed in this example jointly takes the scriptures and also the traditions in which they function as the givens, and together as the starting points for investigation of differences and learning from one another.

Where is truth to be found in such an exercise? The medieval polemicists and, it appears, the authors of *A Common Word* start from the assumption that they either hold a monopoly of the truth or find it more clearly in their own tradition than elsewhere and therefore have little or nothing to learn from outside. Truth is the a priori of their approach. In the example sketched out

above, the opposite is the case. Truth only becomes more clearly understood as the journey of exploration is undertaken, and has the tendency always to remain waiting to be understood more clearly as the journey progresses. In other words, this form of confrontation of traditions entails a degree of agnosticism about what is true, with presuppositions about one's own grasp on it put aside temporarily in the interests of learning more about one's own tradition in the process of learning about the other tradition. If one may put it this way, it is not unlike crossing the road from your own side in order to help a stranger in need and allowing the stranger to help you in turn without any prior certainty of what may happen, as in the parable of the Samaritan and the man waylaid on the Jericho road.

The authors of *A Common Word* acknowledge the need for Christians and Muslims to get on when they starkly state in their conclusion: "If Muslims and Christians are not at peace, the world cannot be at peace". But if peace is the prize then in the interests of learning together, learning from one another, growing in understanding and respect, and finding ways to live fruitfully and profitably together, our pride in claiming that only we, or we above everyone else, possess God's truth must be tempered by the respectful acknowledgement that the other may have lessons to impart.

LA PHILOSOPHIE PEUT-ELLE CONTRIBUER AU DIALOGUE INTERRELIGIEUX ?

Réflexions à partir de Ghazālī,
Maïmonide, Thomas d'Aquin et Yaḥyā ibn 'Adī

par

Jules JANSSENS

KU Leuven – Centre Dewulf-Mansion

Introduction

Face aux multiples courants du fondamentalisme religieux et des idéologies bornées qui, persuadées de posséder à elles seules toute la vérité, et déclarant au nom de celle-ci la guerre à toute conviction différente de la leur, la seule réponse valable et efficace semble incontestablement celle du dialogue basé sur le respect inconditionnel de l'altérité. C'est seulement en dialoguant avec l'autre que celui-ci peut devenir un interlocuteur réel, qui m'interpelle dans ma plus profonde humanité (« L'appel de la face de l'autre », Lévinas) et cesse alors d'être une menace (« L'enfer, c'est les autres », Sartre). Toutefois, l'histoire concrète, avec ses multiples guerres de religion, ses oppressions idéologiques, etc., ne relègue-t-elle pas de fait ce modèle dialogique au domaine de la pure utopie ? Nous ne le croyons pas, mais elle implique néanmoins un enseignement important : la difficulté de la mise en pratique d'un tel dialogue. Celle-ci n'est pas vraiment surprenante, dans la mesure où chaque conviction de vie, qu'elle soit religieuse ou athée, est tributaire d'un idiome qui lui est propre. Ainsi, pour que le dialogue puisse avoir lieu, il importe de transcender les particularités de chaque idiome. Il faudra donc créer une sorte de 'langage commun'. Certes, ce dernier ne permettra pas nécessairement une saisie totale de la pensée de l'autre (des autres), mais il facilitera sans le moindre doute l'accès à une meilleure compréhension. Il nous semble que la philosophie peut apporter une contribution en ce sens, comme nous espérons le prouver par la suite.

I. Éléments historiques de dialogue et apport philosophique

L'idée d'un apport possible de la part de la philosophie dans l'élaboration d'un dialogue interreligieux, n'est nullement novatrice. Au cours de l'histoire, on en trouve plusieurs exemples. Nous nous limiterons au cas exemplaire de Yaḥyā ibn 'Adī, penseur chrétien vivant en terre d'Islam à la période du Moyen Âge latin. Mais avant de prêter attention à cet important philosophe-théologien, nous nous pencherons d'abord sur la valorisation et la précision du rôle de la philosophie dans la compréhension de la foi selon trois géants médiévaux de la pensée religieuse : (selon l'ordre chronologique) al-Ghazālī pour l'Islam ; Maïmonide pour le Judaïsme ; et Thomas d'Aquin pour le Christianisme. Certes, pour aucun des trois le dialogue interreligieux ne semble avoir constitué un motif premier, mais il est néanmoins clair qu'à travers une meilleure articulation de ce qui constitue l'essentiel de leur propre croyance, ils posent en même temps une base pour la possibilité ou l'impossibilité d'un tel dialogue. Nous nous limiterons à ce qui nous paraît être l'essentiel de leur démarche, sans pouvoir entrer dans les détails (ce qui exigerait une monographie pour chacun des trois) et en étant conscient que des interprétations fortement divergentes, voire opposées, existent vis-à-vis de leur attitude en cette matière (pour des raisons d'espace, nous nous sentons obligé de nous limiter à présenter celle qui nous a semblé la plus correcte).

1.1 Al-Ghazālī et son attitude 'critique' vis-à-vis de la philosophie

S'il n'existe plus de philosophie dans le monde musulman, cela est dû à la puissante réfutation qu'al-Ghazālī (m. 1111) en a faite dans son fameux livre *Tahāfut al-falāsifa*. C'est là une opinion communément reçue, voire tellement bien établie que rien ne semble justifier sa remise en question. Toutefois, il est historiquement incorrect de dire que la philosophie, en terre d'Islam, s'est arrêtée après al-Ghazālī¹. Nous avons essayé ailleurs de démontrer que le *Tahāfut* ne se laisse pas réduire à un rejet radical de toute pensée philosophique (Avicenne représentant le 'summum' d'une telle pensée)². Enfin, il est à noter que le titre de l'ouvrage ne signifie nullement « réfutation des philosophes (ou, encore moins, de la philosophie) », mais de façon exacte « incohérence des philosophes ». En effet, le véritable enjeu de l'ouvrage est la mise en lumière de l'existence de points de vue divergents, parfois même

1. Voir p. ex. Dimitri GUTAS, « The Heritage of Avicenna : The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 – ca. 1350 », in J. JANSSENS & D. DE SMET (eds.), *Avicenna and His Heritage* (Leuven : Leuven University Press, 2002) 81-97.

2. Voir notre « Al-Ġazālī's *Tahāfut* : is it really a rejection of ibn Sīnā's philosophy ? », in *Journal of Islamic Studies* 13(2002) 1-17.

diamétralement opposés, entre philosophes à propos de doctrines dont ils prétendent avoir livré une véritable démonstration (au sens fort de ce terme tel qu'Aristote l'avait défini dans ses *Analytiques Postérieures*, I, 6, c'est-à-dire impliquant la nécessité absolue de la conclusion). En ce sens, il suffit de se référer à la thèse de l'éternité du monde, dont l'établissement selon la plupart des philosophes n'est pas objet de doute, alors même que, pour Platon, le monde a été généré et que pour Galien il est impossible de prouver ni l'éternité ni la temporalité du monde³. Ce seul exemple illustre à souhait que les philosophes (même de toute grande renommée !) se contredisent à propos de doctrines soi-disant définitivement démontrées. Mais le caractère nécessaire de la véritable démonstration exclut toute discorde entre gens d'intelligence correcte, comme c'est le cas pour les mathématiques. À ce propos, al-Ghazālī observe : « Si leurs [à savoir les philosophes] sciences métaphysiques avaient été aussi fermes en démonstration, (aussi) libres de conjectures, comme (c'est le cas dans) les sciences mathématiques, ils n'auraient pas divergé d'opinion en ce qui les (concerne), pas plus qu'ils ne divergent (d'opinion) en ce qui concerne les mathématiques »⁴. Par conséquent, il est clair que la prétention des philosophes, du moins de la vaste majorité d'entre eux, d'avoir livré une vraie démonstration ne se justifie aucunement, et cela selon les exigences de leur propre logique.

Pourtant, cette logique est un instrument valable qui mérite d'être pris au sérieux. Ainsi, dans la quatrième introduction au *Tahāfut*, al-Ghazālī affirme avec insistance : « Certainement, leur assertion qu'on ne puisse éviter l'exactitude des sciences logiques, est correcte, mais la logique ne leur est pas affectée exclusivement »⁵. Il ne laisse pas planer le moindre doute sur la validité universelle des règles de logique en vue de la quête rationnelle de la vérité. De la sorte, la logique ne constitue en tant que telle aucun danger pour la foi. En effet, « rien des sciences logiques n'a de rapport à la religion (ou : la foi – *al-dīn*), ni sur le mode de refus ni sur celui de l'acceptation (*nāfiyan wa-ithbātan*). ... Rien en cela ne doit être rejeté »⁶. D'ailleurs même en sciences religieuses, et plus particulièrement en *kalām*, la logique joue un rôle, bien que celui-ci y soit exprimé dans une terminologie substantiellement différente de celle de la « logique des philosophes ». Mais à y regarder de

3. AL-GHAZĀLĪ, *Tahāfut al-falāsifa*, p. 12. Concernant Platon, al-Ghazālī se réfère sans doute à *Timée* 38b, où Platon affirme que « le temps est né avec le Ciel », selon l'interprétation donnée par Aristote, *Physique*, VIII, 4, 251b17-19 qui déclare le temps engendré avec le ciel, qui lui-même a été engendré. Quant à l'ouvrage de Galien dont le titre cité par al-Ghazālī est « Ce que Galien croit par discernement (*mā ya'taqiduhu Jālīnūs rā'yan*) », sa traduction arabe est attestée dans IBN AL-NADĪM, *al-Fihrist*, p. I, 583, n° 47.

4. *Ibid.*, p. 4.

5. *Ibid.*, p. 9.

6. AL-GHAZĀLĪ, *Munqidh*, p. 22 (ar.).

plus près, il s'agit d'une seule et même logique. La logique philosophique — et al-Ghazālī le reconnaît sans réserve — possède toutefois « un surplus quant à l'examen exhaustif des explications et des classifications »⁷. En ce sens, il n'hésite pas à définir l'objet essentiel de la logique avec les termes philosophiques (avicenniens) du fameux couple *taṣawwur-taṣdīq*, conception-assentiment⁸. Mais la haute valorisation de cette logique philosophique par al-Ghazālī se manifeste surtout dans ses diverses œuvres de logique où il s'appuie largement sur les écrits logiques des grands *falāsifa* avant lui, al-Fārābī et Avicenne. On y découvre en outre un clair projet pour introduire cette logique de caractère *péripatéticien* dans le domaine des sciences religieuses, plus particulièrement le droit (*fiqh*) et le *kalām*⁹. La religion ne s'oppose d'aucune façon à l'utilisation d'un raisonnement correct. La rejeter au nom de la foi est donc injustifiable, voire périlleux, car on pourrait donner l'impression à l'homme intelligent que la Révélation constitue la base directe de cette réfutation, qu'elle contredirait la saine raison humaine, de sorte qu'il pourrait mettre en doute non seulement le bon sens de son interpellant, mais aussi de la religion elle-même¹⁰. Bien sûr, cela n'exclut pas la possibilité d'une utilisation *abusive* de la logique qui résulterait indéniablement d'un non-respect de ses règles fondamentales.

Mais l'acceptation par al-Ghazālī de la philosophie, se limite-t-elle à sa seule branche logique à côté de celle des mathématiques¹¹ ? Si c'est le cas, il se distancierait énormément de la philosophie, car la logique fut largement conçue à l'époque comme une science propédeutique, et non comme une partie vraiment intégrante de la philosophie. Une telle attitude extrêmement minimaliste, est clairement étrangère à la pensée d'al-Ghazālī. Pour lui, la vaste majorité des doctrines philosophiques en sciences naturelles doit être acceptée. Quand elles sont basées sur de véritables démonstrations, par exemple de nature géométrique et arithmétique comme c'est le cas pour la théorie des

7. *Ibid.*

8. Pour la signification de ces deux notions dans le système avicennien, voir notre « Avicenne », in *Le Vocabulaire des philosophes. Suppléments 1* (Paris : Ellipses, 2006) 18-19 et 22.

9. En ce qui concerne l'utilisation de textes logiques d'al-Fārābī et d'Avicenne, voir notre « Al-Ghazzālī's *Mi'yār al-'ilm fī fann al-mantiq* : sources avicenniennes et farabiennes », in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 69(2002) 39-66 ; quant à l'introduction de cette logique en sciences religieuses, plus spécifiquement de sa partie syllogistique, voir notre « Al-Ghazālī : The Introduction of Peripatetic Syllogistic in Islamic Law (and Kalām) », in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 28(2010) 219-233.

10. AL-GHAZĀLĪ, *Munqidh*, p. 22 (ar).

11. Comme nous l'avons signalé, d'après al-Ghazālī, les mathématiques ne font l'objet d'aucune discorde entre savants.

éclipses, rien ne justifie le doute¹². Dans tous ces cas, elles contribuent à une bonne compréhension de la structure et du fonctionnement de l'Univers, exactement comme la médecine explique les parties et le fonctionnement du corps humain. Pas plus que le rejet de cette dernière science, le refus de ces doctrines naturelles de la philosophie n'appartient aux conditions de la foi¹³. Toutefois, concernant les sciences naturelles, il existe quelques idées erronées très répandues parmi les philosophes, comme la négation absolue de la possibilité du miracle ou de la résurrection¹⁴. Dans ces cas, les philosophes ne présentent, contrairement à ce qu'ils prétendent, aucune preuve stricte. Ils se rendent donc coupables d'un genre de *hubrys*, en croyant avoir livré la démonstration de leur impossibilité¹⁵. Bref, en pareils cas ils ne respectent pas la finitude fondamentale de l'homme qui implique notamment la limitation de sa capacité de raison. Ce genre de sur-confiance dans la rationalité humaine est toutefois nettement plus présent dans le discours métaphysique et s'y manifeste donc fréquemment, pour ne pas dire souvent¹⁶. Néanmoins, même en métaphysique toutes les idées philosophiques ne sont pas nécessairement erronées ou trompeuses. Dans la préface au *Tahāfut*, al-Ghazālī souligne que « les plus proéminents des philosophes, c'est-à-dire leurs chefs de file, sont libres de commettre l'erreur de rejeter les lois religieuses, s'ils (*wa-annahum*) croient en Dieu et en Ses prophètes »¹⁷. Par ailleurs, dans le *Munqidh* (à l'intérieur de la section concernant la métaphysique et après avoir montré l'existence de grandes divergences entre les philosophes en ce domaine), il affirme : « Selon ce que al-Fārābī et Avicenne en ont transmis, la doctrine d'Aristote est proche des doctrines islamiques »¹⁸. Bien sûr,

12. AL-GHAZĀLĪ, *Tahāfut al-falāsifa*, p. 6, où il est avancé que la mise en question d'une pareille doctrine au nom de la foi nuirait sensiblement à celle-ci en la rendant peu crédible.

13. AL-GHAZĀLĪ, *Munqidh*, p. 23 (ar.).

14. Le détail de ces 'opinions erronées' est exposé par al-Ghazālī dans les quatre dernières discussions de son *Tahāfut*. Dans le *Munqidh* (p. 23), il suggère très fortement que les erreurs énumérées sont les seules que les philosophes aient commises, à son avis.

15. Dans son livre *Fayṣal al-tafriqa bayn al-Islām wa l-zandaqa*, § 7, p. 132 (traduction allemande dans Frank GRIFFEL, *Muḥammad al-Ġazālī. Über Rechtgläubigkeit und religiöse Toleranz* (Zürich : Spur Verlag, 1998) 73), al-Ghazālī insiste sur le fait que le sens littéral des articles fondamentaux de la foi ne peut pas faire l'objet d'une interprétation (symbolique), du moins à défaut d'une preuve décisive, d'une démonstration tranchante (*burhān qāṭi'*). Observons que, dans ce contexte, il condamne ceux qui nient la résurrection des corps comme étant des apostats ; et il remarque à ce propos que c'est le cas de la majorité des philosophes [mais donc pas de tous !].

16. Il n'est donc pas étonnant que la plus large partie du *Tahāfut* (seize sur vingt questions) est consacrée à des erreurs métaphysiques.

17. AL-GHAZĀLĪ, *Tahāfut al-falāsifa*, p. 3.

18. AL-GHAZĀLĪ, *Munqidh*, p. 23 (ar.).

al-Ghazālī ne dit pas que la pensée (métaphysique) d'Aristote, même dans sa reformulation par des philosophes « musulmans », est complètement conforme à l'Islam, mais il me semble qu'il est difficile de comprendre la qualification de proximité autrement que comme une valorisation positive, ou, à tout le moins, « relativement positive ». On est loin d'une opposition farouche à la philosophie...

De ce qui précède, on ne peut conclure qu'à une attitude complexe et nuancée de la part d'al-Ghazālī par rapport à la philosophie. Celle-ci s'exprime aussi clairement dans la partie concluante de l'exposé consacré à la philosophie dans le *Munqidh* : Al-Ghazālī met autant en garde contre le rejet total de la philosophie que contre son acceptation aveugle¹⁹. Le danger de la première attitude, c'est-à-dire celle du rejet, serait de refuser quelque chose de vrai parce que la source dont ce quelque chose émane n'est pas fiable, car contenant des erreurs. Cela est dépourvu de sens, car la vérité peut se trouver partout, même à l'intérieur d'une masse d'erreurs. Certes, il n'est pas toujours aisé de la reconnaître et donc de la trouver : par manque d'expérience, on pourrait facilement par une argumentation spécieuse se laisser convaincre de la « vérité » d'une idée foncièrement fausse. En ce sens, il vaut mieux interdire la lecture des livres philosophiques à ceux qui manquent d'acuité d'esprit. Mais si on possède cette dernière, on peut en tirer profit pour enseigner à ceux qui en sont aptes la voie adéquate, mais difficile — et dans ce sens étrange — de la recherche de la vérité²⁰. Ce qui prime c'est la vérité en tant que telle, et non d'où elle vient. Al-Ghazālī se défend ainsi contre ceux qui l'accusent d'avoir tiré des idées de « leurs » livres [étant donné le contexte, il est naturel d'y voir une allusion aux livres des philosophes]. Pour lui, ce qui importe c'est la présence concomitante d'une démonstration réelle et d'une non contradiction avec la Révélation [mais tout indique qu'al-Ghazālī est convaincu qu'une contradiction entre une vraie démonstration rationnelle et une donnée de la Révélation est inconcevable]. Il est étonnant que dans ce contexte, al-Ghazālī se réfère à une sorte de formule de croyance chrétienne, qui imite la *shahāda* musulmane : « Il n'est d'autre divinité que Dieu (Allah), et Jésus est l'Envoyé de Dieu ». Se basant sur le refus implicite de la prophétie de Mahomet dans cette formule, beaucoup de gens ont tendance à affirmer que c'est là un propos de Chrétien, donc une assertion erronée. Mais selon al-Ghazālī, on oublie à tort que la première partie de ce credo est véridique, même s'il y a erreur dans la seconde.

19. *Ibid.*, p. 25-27 (ar.). La suite de notre exposé est basée sur ces pages.

20. Al-Ghazālī ne le dit pas aussi explicitement, mais il le suggère clairement par l'exemple du charmeur expert, qui doit vaincre la répugnance de celui qui a été mordu, de l'utilité de l'antidote tiré des glandes du serpent.

Cette reconnaissance de l'universalité de la vérité, ne reflète-t-elle pas une attitude authentiquement philosophique ? Certes, al-Ghazālī prône une utilisation « prudente » de la philosophie, surtout quand elle s'exprime sur des questions qui échappent à nos sens et, surtout, dépassent visiblement notre compréhension. Mais, tout en insistant sur les limites de la raison humaine, il ne se réfugie pas dans un fidéisme irrationnel. Au contraire, il valorise hautement les règles du bon raisonnement. Cela le conduit à exprimer une réserve partielle par rapport aux théories philosophiques en sciences naturelles et à ne pas rejeter la métaphysique philosophique en son entièreté. Mais, à l'exception de la logique, l'apport de la philosophie par rapport à la compréhension de la foi reste en fin de compte assez limité.

1.2 Maïmonide et son 'appréciation' de la philosophie

En opposition nette à al-Ghazālī, Maïmonide (m. 1204), maître-penseur du monde juif médiéval, semble avoir élevé la philosophie au même rang que la révélation prophétique, sinon au-dessus d'elle. Certaines de ses affirmations sont indicatrices de sa haute valorisation de la philosophie. Ainsi, dans la préface au premier livre de son ouvrage majeur *Dalālat al-ḥā'irīn*, *Guide des Perplexes*, il remarque : « Mon exposé dans le présent traité s'adresse, comme je l'ai mentionné, à celui qui est devenu philosophe, c'est-à-dire (qui) a (acquis) connaissance des sciences d'une façon vraie, alors qu'il [reste], (tout) en croyant aux expressions de la Loi (*al-umūr al-shar'iyya*), confus quant à leur signification, (cette) confusion étant causée par des noms 'douteux' (*al-asmā' l-mushkilat*) et des paraboles »²¹. La véritable compréhension de la Loi dépendrait donc d'une connaissance philosophique préalable et donc entièrement soumise à cette dernière. Ailleurs dans le *Guide*, à savoir au chapitre 51 du livre trois, Maïmonide présente sa fameuse parabole du palais : les différentes catégories d'hommes sont par rapport à la vérité décrites selon leur proximité ou éloignement de la demeure où se trouve le roi. Pour appartenir à la catégorie la plus élevée, il ne suffit pas de maîtriser les mathématiques ou la logique, mais il faut en outre avoir parfait l'étude de la physique et

21. IBN MAIMŪN, *Dalālat al-ḥā'irīn*, p. 11. Par 'noms douteux' Maïmonide semble se référer aux noms homonymes au sens large, englobant donc les subcatégories des 'homonymes purs', 'synonymes', etc. — voir à ce sujet, Ahmad HASNAWI, « Réflexions sur la terminologie logique de Maïmonide et son contexte farabien : Le *Guide des Perplexes* et le *Traité de logique* », in T. LÉVY et R. RASHED (éd.), *Maïmonide. Philosophe et savant* (1138-1204), (Leuven : Peeters, 2004) 62-68. Signalons que, contrairement à Munk, nous n'avons pas retenu en traduction française comme titre de l'ouvrage *Guide des Égarés*, car il ne convient pas, voir Colette SIRAT, *La philosophie juive au Moyen Âge selon les textes manuscrits et imprimés* (Paris : Éditions du CNRS, 1983) 181.

de la métaphysique²². De nouveau, il est suggéré que la vraie connaissance religieuse équivaut à la philosophie, non seulement au niveau de la méthodologie logique, mais aussi dans ses démarches fondamentales en sciences naturelles et en métaphysique. À cela, on pourrait ajouter que pour Maimonide même le peuple non-éduqué doit avoir une connaissance minimale du sens ésotérique de la Loi. Il doit être pleinement conscient de la nature incorporelle de Dieu et de l'absence de toute passion en Lui²³. Dans le *Mishné-Tora*, un large code juridique, il ouvre la section concernant *Les Lois des Principes de la Tora* en précisant que la connaissance théorique de Dieu constitue une obligation légale ultime²⁴. Il ressort, de tout cela, une haute valorisation de la raison théorique, qui trouve sa plus haute expression dans le projet philosophique tel qu'il avait été articulé par Aristote, le 'chef' (*al-ra'īs*) des philosophes.

Toutefois, si Aristote est le type du philosophe le plus accompli, c'est parce qu'il fut conscient des limites de son intellect²⁵. Pour Maimonide, Aristote dans son ouvrage *Du Ciel* (II, 12, 291b24), exprime clairement l'idée qu'il faut se limiter dans l'étude des choses obscures, telle celle des sphères, à ce qui est humainement possible, en d'autres termes à ce qui est en notre puissance de compréhension²⁶. Il faut noter d'abord que celle-ci n'est pas identique pour tous les hommes : de même que pour la capacité de perception sensible, une grande divergence se manifeste parmi les différents hommes²⁷. Mais il y a plus. En effet, aucun homme, même le plus doué, n'est capable de saisir intellectuellement toutes les réalités. Ainsi, personne ne connaît le nombre des étoiles, ni celui des espèces végétales ou animales. Il s'agit dans ces cas là d'une impossibilité dont tout homme bien pensant est conscient. Ceux-ci ne feront donc jamais l'objet d'un désir intellectuel, comme par exemple le fait de les établir d'une façon démonstrative stricte. Mais d'autres matières existent qui dépassent le pouvoir démonstratif propre à l'homme.

22. *Ibid.*, III, 51, p. 716.

23. *Ibid.*, I, 35, p. 81.

24. Voir H. Howard KREISEL, « Moses Maimonides », in Daniel H. FRANK and Oliver LEAMAN (eds.), *History of Jewish Philosophy* (London : Routledge, 1997) 248.

25. H. Howard KREISEL, « Maimonides on Divine Religion », in Jay M. HARRIS (ed.), *Maimonides after 800 Years. Essays on Maimonides and His Influence* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2007) 165, note, à notre avis à juste titre, qu'Aristote mérite selon Maïmonide une place très proche de celle des prophètes.

26. Voir IBN MAIMŪN, *Dalālat al-ḥā'irīn*, I, 5, p. 30 et II, 19, p. 329. Pour une analyse et une mise-en-contexte plus approfondie, voir Josef STERN, « Maimonides on the Growth of Knowledge and the Limitations of the Intellect », in *Maïmonide. Philosophe et savant (1138-1204)* (Leuven : Peeters, 2004) 188-191.

27. *Ibid.*, I, 31, p. 67-69. Dans les lignes qui suivent, nous résumons ce chapitre hautement significatif.

Néanmoins, certains individus ou groupes sont convaincus de les avoir prouvées au sens strict. Il en résulte des doctrines qui laissent perplexes ; elles sont très nombreuses en métaphysique, rares en sciences naturelles et inexistantes en mathématiques²⁸. Si Maïmonide fait confiance à la raison théorique philosophique, il n'en reste pas moins vrai qu'il est conscient que celle-ci n'est pas à l'abri d'une erreur possible. Le plus grand danger qui menace l'homme, c'est l'amour de dominer, de vaincre, ou de s'attacher à ce à quoi il est habitué, sans prêter attention à la vérité telle qu'elle est. Toutefois, l'homme vraiment intelligent ne se contente pas d'accepter comme vrai tout ce qui 'se présente' comme tel : il ira toujours à la recherche d'une vraie démonstration. Mais il est en même temps pleinement conscient de ne pas pouvoir toujours l'atteindre. Dans ce sens, il est inconcevable pour Maimonide qu'Aristote, en tant que fondateur de la distinction logique nette entre 'preuve' et 'démonstration', aurait prétendu d'avoir livré une 'démonstration' de l'éternité du monde. Au contraire, « Aristote savait ne pas posséder une démonstration en cette matière »²⁹, mais au maximum une preuve probable. Par contre, ses successeurs ont qualifié celle-ci de démonstration réelle. Comme le Stagirite fut, pour eux, une autorité d'une telle grandeur que rien ne permet une remise en question de ses idées³⁰, ils ont élevé toute preuve émise par lui au rang de démonstration tranchante. Avec al-Ghazālī, Maimonide reconnaît donc une prétention injustifiée chez certains philosophes à avoir *démontré* certains faits, mais, contrairement à lui, il exclut sans ambiguïté aucune qu'une telle attitude caractérise le vrai philosophe, dont Aristote est le prototype. Les grands philosophes furent pleinement conscients des limites de la raison humaine et n'ont laissé planer aucun doute à ce sujet : « Ne pense pas que ce que nous avons dit à propos de l'insuffisance de l'intellect humain, c'est-à-dire qu'elle possède une limite à laquelle elle s'arrête, soit une parole qui a été dite en fonction de la Loi. Plutôt, c'est quelque chose (*amr*) que les philosophes ont déjà dit, qu'ils ont vraiment compris sans aucun égard à une doctrine ou opinion particulières »³¹. Mais à quoi a exactement trait cette limitation de l'intellect humain ?

L'examen du monde sublunaire, qui est complètement dans le pouvoir de l'homme, conduit celui-ci à s'interroger sur des questions plus vastes de cosmologie et de métaphysique, qui le laissent parfois perplexe et le

28. Cette qualification de la présence d'erreurs dans les différentes sciences philosophiques est identique à celle prononcée par al-Ghazālī (voir *supra*). Il est donc hautement probable que Maïmonide la lui ait empruntée.

29. IBN MAIMŪN, *Dalālat al-ḥā'irīn*, II, 15, p. 312-313.

30. Cette critique a indéniablement des ressemblances avec celle exprimée par al-Ghazālī (en termes de *taqlīd*) dans la préface à son *Tahāfut*.

31. IBN MAIMŪN, *Dalālat al-ḥā'irīn*, I, 31, p. 69.

confrontent aux limites de ses capacités intellectuelles. L'homme devra donc se contenter en cette matière d'arguments possibles ou probables, sans pouvoir atteindre une certitude absolue comme dans la vraie démonstration³². De même, une connaissance profonde de Dieu, surtout en Son être propre, est inaccessible à l'homme³³. La philosophie peut néanmoins contribuer à une conception plus juste de Lui, mais au seul plan de la *via negativa*. Par exemple, la négation de l'existence d'attributs essentiels en Dieu peut être prouvée, même si en principe une telle preuve est superfétatoire étant donné que ladite négation appartient aux intelligibles premiers et est donc absolument claire en soi³⁴.

Avec al-Ghazālī, Maïmonide reconnaît la valeur absolue d'une véritable démonstration. Avec lui, il est conscient que certains ont souvent à tort prétendu l'avoir livrée. Mais Maïmonide, contrairement à son prédécesseur en terre d'Islam, n'accuse pas les philosophes d'être — plus que quiconque — coupables d'une telle attitude. Au contraire, pour lui les vrais philosophes se comportent en ce domaine avec une prudence extrême. Généralement parlant, même si Maïmonide accepte l'existence d'erreurs en sciences naturelles et en métaphysique, comme le fait al-Ghazālī, il valorise la philosophie plus positivement encore que ce dernier. Pour Maïmonide, la Loi de Moïse, la Torah, est extrêmement raisonnable, et donc proche de la philosophie, du moins dans sa partie non sujette à contradiction³⁵. Il n'hésite donc pas à utiliser cette philosophie, ne fût-ce que pour protéger sa foi contre les accusations de paganisme ou de superstition³⁶. Il n'existe aucune opposition entre (vraie) philosophie et foi, mais, au contraire, une liaison étroite impliquant une sorte de complémentarité réciproque³⁷.

32. Le début de ce paragraphe a été largement inspiré par STERN, « Maimonides on the Growth of Knowledge and the Limitations of the Intellect », 156-174, où on trouve une analyse très détaillée de l'attitude de Maïmonide en cette matière.

33. *Ibid.*, p. 153-155 ; voir aussi Idit DOBBS-WEINSTEIN, *Maimonides and St. Thomas on the Limits of Human Reason* (Albany : State University of New York Press : 1995) 188.

34. IBN MAIMŪN, *Dalālat al-ḥā'irīn*, I, 51, p. 116.

35. Voir Arthur HYMAN, « Maimonides as Biblical Exegete », in Idit DOBBS-WEINSTEIN, Lenn E. GOODMAN, James A. GRADY (eds.), *Maimonides and His Heritage* (Albany : State University of New York Press : 2007) 10, et Alfred IVRY, « The Guide and Maimonides' Philosophical Sources », in Kenneth SEESKIN (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides* (Cambridge : Cambridge University Press, 2005) 66.

36. Voir Menachem KELLNER, « Philosophical Themes in Maimonides' *Sefer Ahavah* », in *Maimonides and His Heritage* (Albany : State University of New York Press : 2007) 13 et 29.

37. Voir Görge K. HASSELDORF, « Die philosophische Begründung der Schriftauflesung bei Moses Maimonides », *De usu rationis. Vernunft und Offenbarung im Mittelalter* (Würzburg : Königshausen und Neumann, 2007) 69.

1.3 Thomas d'Aquin et son rapport 'complexe' à la philosophie

Représentant par excellence de la haute scolastique latine, Thomas d'Aquin (m. 1274) est souvent considéré comme le fondateur de la théologie comme science rationnelle indépendante dans le monde chrétien, surtout catholique. Cette conception n'implique ni rejet de la raison humaine, ni même de la philosophie, mais elle semble en limiter le rôle. La raison, en effet, ne peut atteindre qu'une partie de la vérité et la philosophie devient tout simplement la 'servante de la théologie'. Dans le premier article de la première question de la 'Prima pars' de la *Summa Theologica*, il est examiné si les disciplines philosophiques suffisent pour saisir la 'totalité'. Pour Thomas, ce n'est pas le cas. Pour soutenir sa position, il développe une double argumentation : 1. L'homme trouve sa fin en Dieu ; il doit avoir une certaine connaissance de cette fin ; cette connaissance ne lui est pas accessible par la seule raison ; par conséquent il faut une révélation ; et 2. La raison humaine peut atteindre certaines vérités par rapport à Dieu, mais seulement en quelques individus très doués, après une longue période de recherche, et non dépourvue de la possibilité d'erreurs ; le salut universel de l'homme exige donc que ces vérités soient aussi révélées par Dieu Lui-même³⁸. Comme Maïmonide, Thomas affirme que la véritable essence de Dieu est inaccessible à l'homme, sauf par Révélation. Une approche rationnelle naturelle [i.e. métaphysique] de quelques idées ayant rapport à Dieu est possible, mais elle n'est pas à l'abri d'erreurs possibles. Toutefois, en acceptant l'existence d'une véritable science, la théologie théologique, qui s'exprime rationnellement sur Dieu (non sous la seule lumière naturelle de l'intellect, mais sous celle de Dieu et de Sa Révélation), Thomas se distingue du penseur juif. Pour lui, cette science a le droit d'utiliser toutes les autres sciences, c'est-à-dire toutes les sciences philosophiques, comme des 'vassales'³⁹. Mais ce statut de *subsidiarité* accordé ainsi à ces sciences n'enlève rien à leur autonomie, du moins dans le domaine qui leur est propre⁴⁰.

La philosophie a donc son rôle à jouer dans la recherche de la vérité. « L'étude de la philosophie n'a pas pour but de savoir ce que les hommes ont pensé, mais ce qu'il en est des vérités de la chose »⁴¹. À l'instar d'al-Ghazālī, Thomas rejette l'argument d'autorité comme valable. Cela ne l'empêche pas

38. Voir THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologica*, Ia., q. 1, art. 1.

39. Voir THOMAS D'AQUIN, *Commentarium in Libros Sententiarum*, I, 1

40. Michel CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin* (Paris : éditions Beauchesne, 1974) 133 où l'auteur souligne à juste titre que le vassal aux temps de Thomas disposa sur sa terre, dans son domaine, d'une réelle autonomie.

41. THOMAS D'AQUIN, *In I. librum De Caelo*, lect. XXII ; la traduction française est celle du R.P. SERTILLANGES, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin* (Paris : éditions Montaigne, 1940), I, 16.

de valoriser particulièrement Aristote comme le plus grand des philosophes. Comme Maïmonide il le critique rarement ; à diverses occasions, il l'innocente même d'avoir affirmé des idées fautives, par exemple d'avoir nié que la providence divine s'étend jusqu'aux singuliers⁴². La seule chose qui importe, c'est la vérité et dans ce sens la 'bonne' philosophie ne peut jamais contredire la foi : « Toutefois, si on trouve dans les écrits des philosophes quelque chose de contraire à la foi, cela n'est pas dû à la philosophie, mais à un abus de philosophie »⁴³. Faire œuvre de 'bonne' philosophie ne peut en outre jamais se faire sans la reconnaissance des limites de la raison humaine. En effet, « certaines vérités sur Dieu dépassent toute la capacité de la raison humaine : par exemple que Dieu soit trine et un. D'autres, en revanche, peuvent être atteintes même par la raison humaine : par exemple, que Dieu est, qu'Il est un, et d'autres de même ordre ; et celles-là même les philosophes les ont prouvées démonstrativement, conduits par la lumière de la raison naturelle »⁴⁴. Même si la raison humaine est « faible en ce qui concerne les choses de Dieu »⁴⁵, il n'en reste pas moins vrai qu'elle puisse arriver à saisir plusieurs choses essentielles en ce qui concerne Dieu, comme Son existence, Sa création ou Sa providence⁴⁶. Il s'agit là d'un champ assez vaste. En plus, l'apport de la raison n'y est pas limité à une fonction purement défensive, comme c'est le cas pour les choses qui ne peuvent être connues que par Révélation. Si dans ce dernier cas la raison (philosophique) peut seulement argumenter en faveur d'une plausibilité rationnelle, il en va tout autrement de ces choses divines qu'elle peut saisir : non limitée à un rôle de soutien, elle peut positivement les établir par une vraie démonstration. La philosophie peut donc

42. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, III, 75 (traduction française par Vincent Aubin en THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils* III. *La Providence* (Paris : GF Flammarion, 1999) 266 §15. Selon Thomas les 'propres mots' d'Aristote n'impliquent pas une telle négation.

43. THOMAS D'AQUIN, *Expositio super Librum Boethii De Trinitate*, 2.3. Ayant cité ce texte, Jan AERTSEN, « Aquinas's philosophy in its historical setting », in Norman KRETZMANN, ELEONORE STUMP (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas* (Cambridge : Cambridge University Press, 1993) 35 évoque pour illustrer un tel abus la doctrine de l'unité de l'intellect, dont le *De unitate intellectus* essaiera de démontrer qu'elle est contraire aux principes de la philosophie même.

44. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, I, 3, (traduction française par Cyrille Michon en THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils* I. *Dieu* (Paris : GF Flammarion, 1999) 143 §2.

45. *Ibid.*, I, 2 (trad., p. 142 §3).

46. Il s'agit là de l'objet des trois premiers livres de la *Somme contre les Gentils*, qui sont à caractère philosophique, le seul livre quatre étant de nature purement théologique, voir l'introduction générale à la traduction française, p. 33-45, où il est pourtant souligné que l'ouvrage a été structuré selon l'*agenda* d'un théologien et que par conséquent les livres I-III présentent une 'somme philosophique' d'un genre nouveau, à savoir une 'somme philosophique de théologie' (et pas seulement une 'théologie philosophique').

effectivement démontrer l'existence de Dieu. Mais concernant l'essence divine, elle peut seulement s'exprimer de façon négative : « Or, dans l'étude de la substance divine, il faut surtout recourir à la voie négative (*via remotionis*). Car la substance divine dépasse par son immensité toute forme que notre intellect atteint : nous ne pouvons donc pas l'appréhender en connaissant ce qu'elle est. Mais nous en avons une certaine connaissance en connaissant ce qu'elle n'est pas »⁴⁷. De ce point de vue la philosophie se heurte aux limites de la raison humaine.

Toutefois, cette raison humaine est entièrement valorisée par Thomas, car il la considère comme un don, voire une grâce de Dieu. Il est bon d'y prêter attention. « Donc, la raison humaine, lorsqu'il s'agit de connaître la vérité de la foi (...) est ainsi faite qu'elle peut recueillir quelques vraies ressemblances (*verisimilitudines*) de celle-ci, qui ne suffisent pourtant pas à ce que cette vérité soit comprise par l'intellect comme elle le serait si elle était démontrée ou pensée par soi. Mais il est utile à l'esprit humain de s'exercer à ces raisonnements, aussi faibles soient-ils, tant qu'il n'a pas la prétention de comprendre ou de démontrer, car c'est une très grande joie de pouvoir apercevoir quelque chose des réalités les plus hautes, ne serait-ce que d'un regard faible et limité »⁴⁸. Comme al-Ghazālī et Maïmonide, Thomas croit dans la force absolue de la vraie démonstration, mais comme eux il est convaincu que l'homme n'est pas en mesure d'en fournir à propos de tout. Toutefois l'exercice de l'esprit humain (et la raison philosophique en fait partie) permet à l'homme d'avoir une première connaissance, vague, il est vrai, des réalités profondes. C'est sans doute en ce sens que le théologien ne peut pas se passer de la philosophie. Celle-ci n'est pourtant pas en mesure de donner un accès complet à la vérité (ou aux vérités) ultime(s). Thomas offre donc une valorisation positive, mais limitée, de la philosophie.

1.4 Un homme de terrain : Yaḥyā ibn 'Adī

Les trois géants médiévaux de la pensée religieuse, que nous venons d'évoquer, ne semblent pas s'être engagés dans le dialogue interreligieux. Certes, ils s'expriment sur les 'deux autres religions'. À première vue, ils les évaluent de façon plutôt négative. Ainsi al-Ghazālī compare l'attitude d'imitation aveugle des philosophes, ou, au moins, d'une large partie d'entre eux, à celle des Juifs et des Chrétiens⁴⁹. Maïmonide, lui, déclare que Mahomet

47. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, I, 14 (traduction française de Michon, p. 176 §2).

48. *Ibid.*, I, 14 (*Ibid.*, p. 155-156 §1).

49. AL-GHAZĀLĪ, *Tahāfut al-falāsifa*, p. 2. Il existe un traité, intitulé *La réfutation parfaite (al-jamīl) de la divinité de Jésus selon la pureté de l'évangile*, dont l'attribution

est, après Jésus et le fondateur du Christianisme [sans doute St. Paul], la troisième personne à avoir détruit spirituellement le Judaïsme⁵⁰. Thomas enfin considère les Juifs comme les 'esclaves' (*servi*) de l'Église et il présente Mahomet comme quelqu'un qui a séduit les hommes par des vérités faciles et des promesses sensuelles, et qui a déformé les témoignages des saintes Écritures⁵¹. Mais le but principal pour tous les trois est de sauvegarder la pureté de leur propre foi, sans adhérer pour autant à un fidéisme aveugle. Au contraire, ils reconnaissent tous la valeur de la raison humaine, mais non de façon illimitée. Pour nos trois savants, nonobstant une divergence d'appréciation, la philosophie (d'inspiration aristotélicienne au sens large) a établi des vérités non seulement dans le domaine de la logique et des mathématiques (où il n'y a pas vraiment lieu à discussion), mais aussi en grande partie dans les sciences naturelles. Seulement en métaphysique son apport reste assez limité, car en ce domaine il est difficile pour l'esprit humain d'atteindre une véritable démonstration. On découvre ici un apport philosophique, limité il est vrai, fonctionnant comme une plateforme possible commune et, en principe, ne pouvant que faciliter un dialogue (tout à fait hypothétique) entre les trois.

Mais le philosophe et théologien chrétien jacobite Yaḥyā ibn 'Adī (m. 974) les avait précédés tous les trois, non seulement en ayant compris cette possibilité mais aussi en la mettant en application.

à al-Ghazālī est possible, mais pas certaine (*pace* les arguments de Massignon et de Chidiac). Pour cette raison, nous n'en avons pas tenu compte.

50. Cette affirmation se trouve dans son *Épître au Yémen*, voir Abraham HALKIN (transl.), David HARTMAN (comm.), *Crisis and Leadership. The Epistles of Moses Maimonides* (Philadelphia : Jewish Publication Society of America, 1985) 99. Nous devons cette référence à Daniel J. LASKER, « Tradition and Innovation in Maimonides' Attitude toward other Religions », *Maimonides after 800 Years. Essays on Maimonides and His Influence* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2007) 173. Cet article présente une analyse très détaillée de l'opinion de Maïmonide sur les deux autres religions monothéistes. Si dans l'ensemble celle-ci est négative, il n'empêche que Maïmonide, dans le *Mishnè Tora* (4, 11), semble leur accorder une place dans le processus messianique, et donc les évalue quelque peu plus positivement (voir *Ibid.*, p. 180-181).

51. Voir THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologica*, IIa. IIae, q. 10, art. 10, respectivement Id., *Summa contra Gentiles*, I, 6 (traduction française de Michon, p. 153 §4). Dans l'introduction générale à la traduction française, p. 48-49, il est souligné à juste titre que la *Somme contre les Gentils* ne se présente nullement comme un manuel destiné à la prédication en terre d'Islam, ni en milieu juif, car on cherche en vain un exposé systématique qui les concernerait. Observons encore que Thomas prône en général une attitude assez modérée vis-à-vis des Juifs (rejetant entre autres toute pratique de conversion forcée à leur égard), voir Alexander BROADIE, « Medieval Jewry through the Eyes of Aquinas », *Aquinas and Problems of His Time* (Leuven : Leuven University Press, 1976) 57-68.

Dans ce qui suit, nous nous limiterons à mettre en lumière quelques unes des démarches les plus significatives utilisées par Yaḥyā dans ses écrits 'polémiques'⁵².

On y trouve d'abord une grande attention attachée à la logique : ceci ne surprend pas réellement quand on sait que ses contemporains le surnommaient *al-Mantiqī*, le Logicien⁵³. Yaḥyā fait une distinction nette entre ce qui est nécessairement vrai (et donc sujet à démonstration au sens strict) et ce qui est possiblement vrai (et par conséquent seulement objet d'une preuve au sens large). Si la doctrine chrétienne de la Trinité ne peut pas faire, selon lui, l'objet d'une démonstration propre, cela ne signifie pas encore qu'il serait impossible de montrer (*bayyana*) qu'une telle croyance est loin d'être déraisonnable ou absurde⁵⁴. La même remarque vaut pour l'idée d'Incarnation, comme il ressort clairement du titre d'un des traités la concernant, à savoir *Traité qui établit la possibilité de l'Humanisation et l'absurdité de la tenir pour impossible*⁵⁵. Les conceptions chrétiennes de la Trinité et de l'Incarnation, bien qu'indémonstrables au sens strict, ne contredisent pas pour autant la raison saine. Il faut par conséquent en admettre la possibilité. Cela résulte d'une application stricte des règles de la logique. Dans ce sens, il est très significatif que Yaḥyā, en élaborant sa réponse aux objections faites par al-Kindī contre la conception chrétienne de la Trinité, lui demande [bien sûr à titre hypothétique car al-Kindī (m. 870) n'est plus en vie] de reconnaître de ne pas avoir fourni une vraie démonstration et, par conséquent, d'être dans l'erreur⁵⁶. En outre, Yaḥyā accuse souvent ses adversaires, tant au niveau de la doctrine de la Trinité qu'à celle de l'Incarnation, de tenir insuffisamment compte de l'utilisation de points de vue différents dans leur articulation. Ainsi, en ce qui concerne l'Incarnation, il faut noter que le Christ est composé : éternel d'un point de vue, temporel d'un autre. Les conditions de la contradiction, exposées par Aristote dans ses *Catégories* (surtout le chapitre X), ne peuvent par conséquent pas s'appliquer⁵⁷. En ce qui concerne la Trinité, l'acceptation

52. Une analyse plus approfondie se trouve chez Emilio PLATTI, *Yaḥyā ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe* (Leuven : Departement Oriëntalistiek, 1983).

53. *Ibid.*, p. 5-6.

54. YAḤYĀ IBN 'ADĪ, *Sur la validité de la croyance chrétienne que le Créateur est une substance unique possédant trois attributs*, dans Augustin PÉRIER, *Petits traités apologetiques de Yaḥyā ibn 'Adī* (Paris : Gabalda-Geuthner, 1920) 11-12.

55. Ce traité a été édité et traduit (en français) par Emilio PLATTI, « Yaḥyā b. 'Adī, philosophe et théologien », *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 14(1980) 178-184.

56. YAḤYĀ IBN 'ADĪ, *Défense du dogme de la Trinité contre les objections d'al-Kindī*, dans PÉRIER, *Petits traités*, p. 120.

57. Voir PLATTI, « Yaḥyā ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe », p. 99-100 (avec des références à des textes non édités) et ID., « Yaḥyā b. 'Adī, philosophe et théologien », p. 169. Signalons que le début du *Traité qui établit la possibilité...*, *Ibid.*,

d'une différence (*faṣl*) entre les trois 'hypostases' (*aqānīm*) du Dieu unique nécessite elle aussi un double point de vue, sinon il y a effectivement contradiction⁵⁸. À cela on pourrait ajouter un bon nombre d'autres règles logiques : chaque définition différente d'une autre doit se rapporter à une quiddité différente en tant qu'elle donne une autre réponse à la question « qu'est-ce ? » ; si la majeure des propositions du syllogisme est fautive, la conclusion ne peut pas être vraie, etc.⁵⁹. Mais pour nos propos actuels, nous n'avons aucunement besoin d'une énumération exhaustive.

Toutefois, nous tenons à souligner l'attention particulière que Yaḥyā donne à la sémantique. Il ouvre son grand traité sur la Trinité, qui fait partie d'une réfutation d'Abū 'Isā al-Warrāq (m. 912), penseur musulman ayant écrit contre les trois sectes chrétiennes [nestorienne, melkite et jacobite], avec ces mots : « Nous agissons sagement (...) en commençant par examiner la signification exacte de chacun des mots qui entrent dans les propositions de notre adversaire, car, dans une discussion, il faut tout d'abord s'entendre sur les termes que l'on emploie »⁶⁰. Avant d'entamer toute discussion, il faut se mettre d'accord sur le sens précis des mots qui se trouvent au cœur du débat. « [Quant à] sa parole (à savoir, de l'opposant) : « La définition n'indique pas la quiddité des substances », s'il entend par définition le terme qui désigne l'essence de la chose définie, il est dans l'erreur en disant que la définition n'indique pas la quiddité de la chose. Si toutefois il envisage avec (ce terme de) 'définition' une autre signification, il aurait dû expliquer quel sens il lui attribue »⁶¹. Pour Yaḥyā un mot peut donc avoir plusieurs sens, mais dans un exposé il faut expliciter lequel est utilisé. Il offre lui-même une belle illustration à cette règle eu égard à la notion de 'substance' : il la définit dans un sens large comme 'tout ce qui n'est pas dans un sujet'⁶².

p. 179 (arabe), p. 182 (trad.) s'exprime en termes hautement logiques sur ce qui constitue la vraie contrariété, à savoir la co-existence de deux choses ensemble dans un seul sujet, l'existence de l'une impliquant la destruction de l'autre. Pour Yaḥyā, une fois ceci établi, on ne peut plus concevoir Dieu comme contraire à ses créatures et donc exclure son Humanisation.

58. YAḤYĀ IBN 'ADĪ, *Réponse de Yaḥyā ibn 'Adī à des questions posées par quelqu'un concernant les trois 'hypostases' du Dieu unique*, dans PÉRIER, *Petits traités*, p. 28.

59. Voir PLATTI, *Yaḥyā ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe*, p. 108 (faisant référence à un passage dans le manuscrit Copt. Patr. Theol. 184, f. 154r), respectivement YAḤYĀ IBN 'ADĪ, *Défense du dogme de la Trinité*, p. 122.

60. YAḤYĀ IBN 'ADĪ, *Traité sur la Trinité*, ms. Paris Paris 167, f. 3v (nous n'avons pas pu consulter le manuscrit) ; traduction française du passage chez Augustin PÉRIER, *Yaḥyā ibn 'Adī, un philosophe chrétien du X^{ème} siècle* (Paris : Gabalda-Geuthner, 1920) 155.

61. YAḤYĀ IBN 'ADĪ, *Réponse de Yaḥyā ibn 'Adī*, p. 41 (traduction française de Périer [*Ibid.*, 41-42] légèrement modifiée).

62. Pour une analyse plus détaillée de la façon dont Yaḥyā comprend la notion de substance, voir PLATTI, *Yaḥyā ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe*, p. 85-87.

Mais Yaḥyā ne se limite pas au seul plan logico-sémantique dans ses emprunts aux sciences philosophiques. Il utilise sans réserve des éléments de leurs sciences naturelles. Dans le cadre d'une objection contre l'idée chrétienne de la Trinité — qui consiste à dire que la distinction entre trois personnes divines implique que Dieu est un corps et donc doit être localisé, car tout corps a besoin d'un lieu et d'un temps —, Yaḥyā réplique que cette dernière affirmation n'est pas correcte. En faisant sienne la conception aristotélicienne du lieu, à savoir la surface-limite du corps enveloppant, il insiste sur le fait que la position de l'adversaire impliquerait inévitablement une régression à l'infini, ce qui est logiquement inacceptable⁶³. Toutefois, Yaḥyā ne se borne pas à utiliser des éléments des sciences naturelles, mais fait aussi des emprunts à la métaphysique. Le plus significatif en ce sens, il nous semble, est celui où il présente l'unité en Dieu entre Intellect, Intelligent et Intelligé comme image de la Trinité⁶⁴. Avec E. Platti, nous croyons fermement que cette image résulte d'une influence directe de la pensée de son 'maître en philosophie', al-Fārābī, tout en admettant l'horizon plus large d'une présence de la pensée mu'tazilite, c'est-à-dire une école de 'théologie' musulmane, et de la philosophie arabe pré-Farabienne⁶⁵. Mais Yaḥyā impose une limitation à cette comparaison : elle a seulement valeur de métaphore (*tamthīl*)⁶⁶. Il suggère clairement que les possibilités de compréhension de ce Mystère divin sont limitées ; en d'autres termes, il semble adhérer à une conception de la raison humaine qui lui impose des limites. Cette impression devient certitude quand nous lisons : « Ce qui nous montre que le semblable au Fils est l'Intelligent, non l'Intelligé, c'est que l'Évangile nous explique, à savoir (*min anna*) que le Fils est ce qui est objet d'humanisation [c'est-à-dire est incarné],

63. YAḤYĀ IBN 'ADĪ, *Réponse de Yaḥyā ibn 'Adī*, p. 34-35. Pour la conception aristotélicienne, voir sa *Physique*, IV, 4, spécialement 212a2-30.

64. YAḤYĀ IBN 'ADĪ, *Sur la validité de la croyance chrétienne*, p. 18-23. Cette comparaison est reprise ailleurs, voir, par exemple, YAḤYĀ IBN 'ADĪ, *Traité sur la Trinité*, ms. Paris Paris 167, f. 4 ; traduction Périer, *Yaḥyā ibn 'Adī, un philosophe chrétien du X^{ème} siècle*, p. 164.

65. PLATTI, *Yaḥyā ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe*, p. 114, qui, en outre, se réfère à une influence probable, sinon certaine des théologiens chrétiens, qui l'avaient précédé et qui avaient, eux, déjà subi des influences des pensées aristotélicienne et néoplatonicienne ; comparez ID, *Yaḥyā b. 'Adī, philosophe et théologien*, p. 173-175. Selon nous la source immédiate est sans doute al-Fārābī, *Al-madīna al-fāḍila*, I, 1, §6, voir Richard WALZER (ed., transl. and comm.), *Al-Farabi on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādī' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila* (Oxford : Clarendon Press, 1985). 70.

66. YAḤYĀ IBN 'ADĪ, *Sur la validité de la croyance chrétienne*, p. 18. Ibn Zur'a, disciple immédiat de Yaḥyā, remarquera — sans doute en opposition directe à son maître — que cette terminologie philosophique exprime pleinement la vérité, voir Carl EHRIG-EGGERT, « Yaḥyā ibn 'Adī on Universals and the Intellect », *In the Age of al-Fārābī : Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century* (London : The Warburg Institute, 2008) 61.

à l'exclusion du Père et de l'Esprit »⁶⁷. Quelle que soit la signification de ce passage dense, il est incontestable que Yaḥyā, pour préciser un point précis de la comparaison, fait appel à l'autorité de l'Évangile, et non à celle de la raison humaine indépendante. Dans ce sens on peut bien distinguer — comme l'a fait E. Platti dans son œuvre pionnière — entre 'théologien chrétien' et 'philosophe arabe', sans pour autant dissocier radicalement l'un de l'autre. Il ne fait pas le moindre doute que le théologien estime hautement la philosophie.

II. La philosophie peut-elle toujours jouer un rôle dans le dialogue interreligieux actuel ?

Nous venons de voir que le dialogue interreligieux au Moyen Âge fut possible grâce à la présence d'une plateforme commune, à savoir la philosophie antique, surtout aristotélicienne (en premier lieu avec sa logique et sa sémantique, mais aussi, bien que dans une moindre mesure, avec ses idées scientifiques et métaphysiques). Cette vérité vaut-elle toujours pour nous au vingt et unième siècle ? Depuis l'époque médiévale l'esprit humain a beaucoup évolué. Les sciences positives d'abord, puis les sciences humaines se sont détachées petit à petit de la philosophie. En outre, la philosophie avait déjà réclamé son autonomie de la théologie au crépuscule des temps médiévaux. Enfin, tant les sciences 'théologiques' [y compris le caractère même du dialogue interreligieux] que 'philosophiques' ont connu d'importantes évolutions, voire révolutions. La place nous manque pour nous attarder là-dessus. Essayons toutefois de donner une première, petite ébauche de réponse.

D'avantage que les médiévaux, nous sommes conscients que la philosophie n'est pas une doctrine monolithique. Elle est avant tout une recherche de la vérité de l'ensemble de la réalité sur la base de la seule raison humaine dont les limites sont reconnues en même temps que les possibilités de progrès (exemplifiées par les progrès dans les connaissances scientifiques permettant la création d'une technologie toujours plus avancée). La philosophie en tant que telle — qu'elle soit de provenance continentale ou analytique — ne pourra donc pas remplacer une révélation, quelle qu'elle soit, mais il lui reste indéniablement possible d'examiner les prétentions des diverses religions, voire de l'athéisme. Projet de raison, elle a comme base indispensable l'application des bonnes règles de raisonnement et de clarté

67. YAḤYĀ IBN 'ADĪ, *Sur l'identification métaphorique Chrétienne du Fils avec l'Intelligent, non l'Intelligible et de l'esprit avec l'Intelligible, non l'Intelligent. Solution du doute à ce sujet*, dans PÉRIER, *Petits traités*, 25 — la traduction est la nôtre).

d'expression⁶⁸. Aucun dialogue interreligieux sérieux n'est possible sans définition nette de concepts tels que 'Dieu', 'homme', 'personne', 'mort', etc. Ici l'apport de la philosophie peut être substantiel, car elle permet de dépasser les présuppositions subjectives. Une telle démarche ne suffira certainement pas à démontrer la vérité (ou non-vérité) d'une religion, mais permettra néanmoins de comprendre pourquoi un concept déterminé peut dévoiler la réalité⁶⁹. Jusqu'ici nous nous sommes limité au seul plan logico-sémantique. La métaphysique peut elle aussi offrir une contribution, ne fût-ce que sous le mode du questionnement. Par exemple, faut-il penser la transcendance dans le sens d'une hyper-transcendance [le *tout autre* Lévinasien] ou s'agit-il d'une transcendance intérieure à ce monde [conçue religieusement ou de façon athée) ? La réponse est loin d'être univoque, mais l'interrogation peut déjà en elle-même permettre de mieux articuler ses propres convictions (religieuses ou non) à ce problème compliqué et faciliter ainsi un dialogue à la fois clair, ouvert et constructif⁷⁰.

Si on écarte totalement la philosophie, on ne risque pas seulement de s'enfermer dans un jargon incompréhensible à 'l'autre', mais aussi de barrer la route à la raison en tant que telle. L'élimination totale de cette dernière n'ouvre-t-elle pas largement la porte au fanatisme radical ? Ne donne-t-elle pas raison aux sécularismes athées lorsqu'ils accusent toute religion d'être idéologique au sens péjoratif du mot⁷¹ ? Si on veut défendre ces croyances religieuses par rapport à eux, il n'existe en toute évidence aucune autre voie que celle d'expliquer et de justifier sa propre foi autant que possible par le biais de critères 'raisonnables', et dans ce sens acceptables par 'tous'⁷². Mais il va de soi qu'une telle démarche s'impose aussi si on veut arriver à un

68. Voir Richard SWINBURNE, « The Value and Christian Roots of Analytical Philosophy of Religion », *Faith and Philosophical Analysis. The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion* (Aldershot : Ashgate, 2005) 39 [l'auteur souligne que 'clarity and vigour', ainsi que l'attention prêtée aux sciences sont des caractères distinctifs de la philosophie analytique, suggérant ainsi qu'ils seraient absents, ou, au moins, peu significatifs dans tout autre type de philosophie !).

69. Voir Philip GOODSCHILD, « The Reasonableness of Philosophy of Religion », in David CHEETHAM and Rolfe KING, *Contemporary Practice and Method in the Philosophy of Religion* (London : Continuum, 2008) 199-200.

70. Nous nous sommes inspirés pour cette problématique du volume édité par John D. Caputo et Michael J. SCANLON, *Transcendence and Beyond. A Postmodern Inquiry* (Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 2007).

71. Voir Shabbir AKHTAR, « The Revival of Philosophy among Muslims », *Contemporary Practice and Method in the Philosophy of Religion* (London : Continuum, 2008) 64 ; comparez Joshua GOLDING, « A Contemporary Jewish Perspective on Philosophy of Religion », *Ibid.*, p. 52.

72. SWINBURNE, « The Value and Christian Roots of Analytical Philosophy of Religion », p. 39-40.

véritable échange d'idées entre convictions religieuses. Le dialogue présuppose l'écoute : pas n'importe quelle écoute, mais une écoute qui tend à une compréhension maximale de ce qui constitue la conviction de l'autre. Il nous semble que la philosophie peut contribuer à poser une base solide en vue d'une pareille compréhension.

Bibliographie

- Jan AERTSEN, « Aquinas's philosophy in its historical setting », *The Cambridge Companion to Aquinas* (Cambridge : Cambridge University Press, 1993).
- Shabbir AKHTAR, « The Revival of Philosophy among Muslims », dans David Cheetham and Rolfe King (eds), *Contemporary Practice and Method in the Philosophy of Religion* (London : Continuum, 2008) 59-73.
- John D. CAPUTO et Michael J. SCANLON, *Transcendence and Beyond. A Postmodern Inquiry* (Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 2007).
- Michel CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin* (Paris : éditions Beauchesne, 1974).
- Idit DOBBS-WEINSTEIN, *Maimonides and St. Thomas on the Limits of Human Reason* (Albany : State University of New York Press : 1995).
- Carl EHRIG-EGGERT, « Yaḥyā ibn 'Adī on Universals and the Intellect », dans Peter Adamson (ed), *In the Age of al-Fārābī : Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century* (London : The Warburg Institute ; Turin : Nino Aragno Editore, 2008) 51-61.
- AL-GHAZĀLĪ, *Fayṣal al-tafriqa bayn al-Islām wa l-zandaqa*, in ID., *Majmū'at rasā'il* (Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyyat, 1986) IV, 115-148.
- ., *Munqidh min al-ḍalāl*, éd. et trad. Farīd Jabre (Beyrouth : Commission Libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1969).
- ., *Tahāfut al-falāsifa*, dans Michael M. Marmura (transl., introd. and annotated), *Al-Ghazālī. The Incoherence of the Philosophers. A parallel English-Arabic text* (Provo, Utah : Brigham Young University Press, 1997).
- Joshua GOLDING, « A Contemporary Jewish Perspective on Philosophy of Religion », dans David Cheetham and Rolfe King (eds), *Contemporary Practice and Method in the Philosophy of Religion* (London : Continuum, 2008) 45-58.
- Philip GOODSCHILD, « The Reasonableness of Philosophy of Religion », dans David Cheetham and Rolfe King (eds), *Contemporary Practice and Method in the Philosophy of Religion* (London : Continuum, 2008) 188-203.
- Frank GRIFFEL, *Muḥammad al-Ġazālī. Über Rechtgläubigkeit und religiöse Toleranz* (Zürich : Spur Verlag, 1998).
- Dimitri GUTAS, « The Heritage of Avicenna : The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 – ca. 1350 », dans Jules Janssens and Daniel De Smet (eds), *Avicenna and His Heritage* (Leuven : Leuven University Press, 2002) 81-97.
- Abraham HALKIN (transl.), David Hartman (comm.), *Crisis and Leadership. The Epistles of Moses Maimonides* (Philadelphia : Jewish Publication Society of America, 1985).
- Ahmad HASNAWI, « Réflexions sur la terminologie logique de Maïmonide et son contexte farabien : Le *Guide des Perplexes* et le *Traité de logique* », *Maïmonide. Philosophe et savant (1138-1204)* (Leuven : Peeters, 2004) 39-78.
- Görge K. HASSELDORF, « Die philosophische Begründung der Schriftauflesung bei Moses Maimonides », *De usu rationis. Vernunft und Offenbarung im Mittelalter* (Würzburg : Königshausen und Neumann, 2007) 58-70.

- Arthur HYMAN, « Maimonides as Biblical Exegete », *Maimonides and His Heritage* (Albany : State University of New York Press : 2007) 1-12.
- IBN MAIMŪN (Maimonide), *Dalālat al-ḥā'irīn*, éd. H. Atay (2 Le Caire : M. al-thaqāfa al-dīniyya, 2007).
- IBN AL-NADĪM, *al-Fihrist*, éd. Sh. Khalifa et W.M. 'Awza (le Caire : al-'Arabī, 1991).
- Alfred IVRY, « The *Guide* and Maimonides' Philosophical Sources », *The Cambridge Companion to Maimonides* (Cambridge : Cambridge University Press, 2005) 58-81.
- Jules JANSSENS, « Al-Ghazzālī's *Mi'yār al-'ilm fī fann al-manṭiq* : sources avicenniennes et farabiennes », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 69(2002) 39-66 (réimprimé dans ID., *Ibn Sīnā and his Influence on the Arabic and Latin World* Aldershot : Ashgate, Variorum Reprints, 2006, IX).
- ., « Al-Ghazālī : The Introduction of Peripatetic Syllogistic in Islamic Law (and Kalām) », *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 28(2010) 219-233.
- ., « Avicenne », *Le Vocabulaire des philosophes. Suppléments 1* (Paris : Ellipses, 2006) 13-64.
- ., « al-Ġazālī's *Tahāfut* : is it really a rejection of ibn Sīnā's philosophy ? », *Journal of Islamic Studies* 13(2002) 1-17 (réimprimé dans ID., *Ibn Sīnā and his Influence on the Arabic and Latin World* Aldershot : Ashgate, Variorum Reprints, 2006, X).
- Menachem KELLNER, « Philosophical Themes in Maimonides' *Sefer Ahavah* », *Maimonides and His Heritage* (Albany : State University of New York Press : 2007) 13-35.
- Howard KREISSEL, « Maimonides on Divine Religion », *Maimonides after 800 Years. Essays on Maimonides and His Influence* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2007) 151-166.
- ., « Moses Maimonides », *History of Jewish Philosophy* (London : Routledge, 1997) 245-280.
- Daniel J. LASKER, « Tradition and Innovation in Maimonides' Attitude toward other Religions », *Maimonides after 800 Years. Essays on Maimonides and His Influence* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2007) 167-182.
- Augustin PÉRIER, *Yaḥyā ibn 'Adī, un philosophe chrétien du x^{ème} siècle* (Paris : Gabalda-Geuthner, 1920).
- Emilio PLATTI, « Yaḥyā b. 'Adī, philosophe et théologien », *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 14(1980) 167-184.
- ., *Yaḥyā ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe* (Leuven : Departement Oriëntalistiek, 1983).
- R.P. SERTILLANGES, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin* (Aubier, Paris : éditions Montaigne, 1940).
- Colette SIRAT, *La philosophie juive au Moyen Âge selon les textes manuscrits et imprimés* (Paris : Éditions du CNRS, 1983).
- Josef STERN, « Maimonides on the Growth of Knowledge and the Limitations of the Intellect », *Maimonide. Philosophe et savant (1138-1204)* (Leuven : Peeters, 2004) 143-191.
- Richard SWINBURNE, « The Value and Christian Roots of Analytical Philosophy of Religion », dans Harriet A. Harris and Christopher J. Insole (eds), *Faith and Philosophical Analysis. The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion* (Aldershot : Ashgate, 2005) 33-45.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils I. Dieu*, présentation et traduction Cyrille Michon (Paris : GF Flammarion, 1999).
- ., *Somme contre les Gentils III. La Providence*, présentation et traduction Vincent Aubin (Paris : GF Flammarion, 1999).

- Richard WALZER (ed., transl. and comm.), *Al-Farabi on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādī' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila* (Oxford : Clarendon Press, 1985).
- YAḤYĀ IBN 'ADĪ, *Défense du dogme de la Trinité contre les objections d'al-Kindī*, dans Augustin Périer, *Petits traités apologétiques de Yaḥyā ibn 'Adī* (Paris : Gabalda-Geuthner, 1920) 118-128.
- ., *Réponse de Yaḥyā ibn 'Adī à des questions posées par quelqu'un concernant les trois 'hypostases' du Dieu unique*, *ibid.* 28-43.
- ., *Sur la validité de la croyance chrétienne que le Créateur est une substance unique possédant trois attributs*, *ibid.* 11-23.
- ., *Sur l'identification métaphorique Chrétienne du Fils avec l'Intelligent, non l'Intelligible, et de l'esprit avec l'Intelligible, non l'Intelligent. Solution du doute à ce sujet*, *ibid.* 24-27.

SUBMISSION IN CHRISTIANITY AND ISLAM (ISLĀM OR TASLĪM) A BASIS FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE

by

Mark VAN MOL
KU Leuven

I. Introduction

The core of Islamic religion clearly is to be found in the name itself: *Islam*. According to the Arabic — English dictionary of Hans Wehr the meaning of the word seems to be quite simple and evident: *submission, resignation* or *reconciliation* and he adds between brackets (*to the will of God*). But also in Christianity the words *submission* and *resignation* to the will of God occur, albeit at first sight not in a preponderant way. In their last declaration about the creed the bishops of Belgium, for instance, state: “Croire, c’est pénétrer dans une relation d’amour et consentir à ce qu’offre un Dieu d’amour. Ce n’est pas simplement en savoir davantage, mais c’est s’abandonner à Dieu, non point à partir d’une claire vision, mais parce qu’Il est attirant, fiable et aimant. La foi chrétienne ne se réduit donc pas à accueillir une information de plus, fût ce au sujet de Dieu, mais c’est aussi un engagement personnel. C’est risquer de faire un saut vers quelqu’un d’invisible”¹. Other prominent figures in the Catholic Church, such as the famous saints Therese of Lisieux² (after whom a metro station is named in Cairo) and Maximilian Kolbe, or the famous beatific Charles de Foucauld, who lived for many years among Tuareg Muslims, all attached great importance to the element of ‘*submission to God*’ in their spiritual growth. The most practical explanation from a Christian point of view on the subject is de Caussade’s book “*Abandon à la Providence-Divine*”³. Even in Judaism a specific moment in liturgy is

1. Bishops of Belgium, *De schone belijdenis, Over het Credo, Groeien in geloof, Verklaringen van de bisschoppen van België* Nieuwe reeks nr. 37 (Brussels: Uitgeverij Licap, 2009).

2. DE MEESTER C., *Histoire d’une âme, de sainte Thérèse de Lisieux* (Moerzeke: Carmel-edit, 1999).

3. DE CAUSSADE J.P., *Overgave aan Gods Voorzienigheid* (F.I.A.T., 1992).

provided for the supreme act of surrender to God during the feast of the Jewish New Year (*rosh ha shana*) where the most distinctive manifest expression of repentance and surrender to the will of God during the New Year and the day of atonement is represented by wearing a shroud, called the *kittel*. According to Malinsky⁴ also the wearing of a calotte by Jews is a symbol of surrender to God

In this article we will present a lexicographical semantic survey on the concept of *submission* in an interlanguage linguistic framework in order to describe the understanding of the concept of *submission* in both Islam and Christianity. We will investigate which words are used in both religions to describe the concept, what they mean and how the meaning of these concepts is transferred from one language to another. The concept of *Islam*, when translated, can be interpreted in different ways. But the same goes for the concept of *submission* or *abandon* in French when translated into Arabic. We have to be aware that, while translating, certain elements in meaning can be lost, and this is the case for both directions. In his book *Islam van nature een vijand*, professor Platti⁵ has already pointed out that the imperative *'aslim* in the expression *'aslim taslam* can be seen as either an invitation or an imminent order. In other words it can be seen as a kind invitation or as a threat. In order to get a deeper insight in the meaning of the word *Islam* in Arabic and 'submission' in English or *abandon* in French we will examine how the Arabic word *Islam* is considered by Arabs, how it is translated in both directions and how it is currently used, after which we will try to grasp the meaning of the word 'abandon' by one of the above mentioned Christians, viz. Charles de Foucauld.

II. The meaning of Islam according to some encyclopaedias

We first consult encyclopaedic works to find an indication on the more elaborate meaning of the word *Islam*. In his article on Islam Mohammad Arkoun refers to the verb of the IVth form from which the word is derived. He initially distinguishes between two basic meanings of the verb *aslama*, viz. "to submit" or "to surrender". But he adds further on "*it also designates the monotheistic faith (q.v.) and practice observed by the followers of Muhammad and exhorted by the Quran*"⁶. When we take these two basic meanings

4. MALINSKY, A., et Al., *Trialoog*, (Tielt: Lannoo, 2005).

5. PLATTI E., *Islam van nature een vijand, Christenen en dialoog* (Averbode: Altiora, 2003).

6. ARKOUN M., "Islam", *Encyclopaedia of the Qur'an, Volume Two*, ed. McAuliffe, J.D. (Leiden – Boston: Brill, 2002) p. 565.

as the starting point we distinguish a (*possible open*) *spiritual meaning* and a *closed dogmatic* one. The question is whether over the ages the semantic range of the original meanings of the word *Islam* has been limited to become to mean only the *dogmatic meaning* of Islam, which nevertheless represents all the aspects that are covered by the 'official' religion of Islam.

As Arkoun correctly states: "*Investigation of the etymologies of a semantically rich vocabulary is very useful as long as one does not content oneself with deceptive substrata. The danger of such research lies in the tendency to rest content with partial or fossilized meanings that are only poorly related to the living continuation of a no-longer extant language and society*"⁷. It is clear that the meaning of words can change over a larger period of time. That is why an up-to-date analysis of words by means of corpus linguistics is so important, especially in this age of computerized possibilities of linguistic analysis.

As we shall see further on, the verb *aslama* also had other meanings that did not refer to the religious content of the word. We might, of course, limit ourselves to an analysis of the words in the Quran itself. But as Arkoun correctly points out "*It is misleading to gather and analyse all the verses that contain the forms Islam or Muslim(un) in an effort to arrive at an 'objective' definition then deemed adequate to convey a quranic Islam which can impose itself upon believers and researchers as the ultimate and obligatory referent*"⁸. But this, of course, is not our intention. It might be the intention of a sheikh who wants to elucidate to his disciples the precise meaning of the words, which in that case probably might differ from one Sheikh to another and from one denomination to another.

On the other hand, referring to the Quranic verses Q. 49:14 and 17, Arkoun holds the view that the basic meaning in these verses is precisely "*a summons to give one's self only to God*". He further argues that "*Within the context that 'Abraham (Q. 3:67) was neither a Jew nor a Christian, but a ḥanīf Muslim,' in which a corrected and redressed version (quite different from the 'altered' versions of the Christians and the Jews) of the history of the 'People of the Book' is constructed, the word Muslim cannot be translated simply as 'Muslim' in the now common meaning of the word, since it does not yet have (sic.) a social and doctrinal basis. Its meaning in this passage is indeed a reference to that internal submission of faith which is contracted in the alliance (mīthāq) with God*"⁹. And further: "*In the frequently cited verses 'religion, in the eye of God, is Islam' (Q. 3:19); or 'The will to profess a religion other than Islam will not be accepted' (Q. 3:85), it is necessary to preserve the original,*

7. *Ibid.*, p. 568.

8. *Ibid.*, p. 565.

9. *Ibid.*, p. 565.

fundamental meaning of Islam as an internalized religious attitude that is well symbolized by the conduct of the quranic Abraham".

This means that according to Arkoun the word Islam has two basic meanings, which cannot be separated from each other. He stresses the fact that the original, fundamental meaning has to be preserved, within the other meaning, which is Islam as religion.

Neither does Gardet, in his article in the *EI*, separate the two basic meanings from each other. In his view the context in which the word Islam occurs in the Quran gives an indication of its preponderant meaning. Basing himself on the seven Quranic verses which contain the word *Islam* he distinguishes between "des versets qui soulignent la valeur d'intériorité (Q. 6:125; 61:7 et 39:22) et des versets qui soulignent le lien entre Islam et din". And he continues: "Si l'on rapproche ces versets de 3:19 et 5:3 on voit que les données Qur'aniques elles-mêmes sollicitent à faire d'Islam non seulement un acte (général) de soumission et de remise à Dieu, et non seulement une obéissance aux commandements de Dieu, mais une affirmation qui agrège à l'ummat an-nabīy, au 'peuple du Prophète' — quoi qu'il en soit des dispositions intérieures. Ces connotations diverses se retrouveront au cours des âges, au gré de la prise de conscience de soi opérée par l'umma"¹⁰. The contrast between Gardet and Arkoun is that the former discovers, from within the context, an emphasis on one of the two inherent meanings, whereas the latter seems to fear that one might lose out of sight what we call the *spiritual meaning* of Islam.

The concern of Arkoun that the spiritual meaning might lose importance and be driven to the background might not be groundless. According to Smith¹¹ a shift in meaning has indeed occurred in the course of time, so that the basic meaning of *submission* has been pushed to the background. Gardet confirms this by stating that "L'accent semble donc mis sur l'Islam comme organisation et auto-défense de la Communauté qui l'exprime, et beaucoup moins sur les valeurs d'intériorité personnelle que connote l'étymologie du mot"¹². Also in European languages it seems that the word Islam is more and more used to designate the whole of Muslim peoples, and more specifically religion of Islam in all its complexity. According to Gardet this is a recent phenomenon: "Ce n'est que récemment (XIX^{ème} – XX^{ème} s.) qu'Islam est devenu sans conteste le terme choisi pour signifier [à la fois] une religion et une aire politico-sociale déterminées. (...) Et ce n'est guère qu'à partir du XIX^{ème} siècle, sous

10. GARDET L., "Islam", "Encyclopedie de L'Islam, nouvelle édition, Tome IV", ed. Donzel, E. van, Lewis, B. et Pellat, CH. (Leiden: Brill, 1978). p. 179.

11. SMITH J., *A historical and semantic study of the term 'Islam' as seen in a sequence of Qur'an commentaries* (Harvard: Scholars Press, 1975).

12. GARDET, *o.c.*, p. 181.

la probable influence des notions occidentales, que les écrivains de langue arabe l'emploieront équivalement¹³. In order to try to get an idea about which of the two meanings prevails today we will first examine translations of the word Islam in some translated versions of the Quran, after which we will examine the practical view of lexicographers on the subject.

III. How the duality in meaning of the word Islam is treated when translated from the Quran

According to Gardet three verses (Q. 6:125; 61:7 et 39:22) stress the spiritual meaning, whereas the others refer to religion as such. Before we take a look at different translations of these Quranic verses, we first consult the *tafsīr* of Al-Jalālayn¹⁴. In this *tafsīr* the word *Islam* is explained only in the verse where it occurs for the first time, which is verse Q. 3:19. Al-Jalālayn confine the meaning of the word Islam very strictly to the orthodox view on Islam as a religion. They define the word Islam as follows: "The canonical Law of Islam which the Prophet has conveyed to us and which is based on the *tawhīd*". For the following verses where the word Islam occurs no further commentary is given. It seems that for Al-Jalālayn this dogmatic meaning is self-evident. The question is whether translators follow this view in treating the word Islam. In the following table a survey is given of seven different translations¹⁵.

Islam	Montet A-French	Kazimirsky A-French	Masson A-French	Asad A-English	Ahmadiyya A-Dutch	Kramers A-Dutch	Leemhuis A-Dutch
Q. 3:19	Islam	Islam	Islam	Self-surrender	Islam	submission	Islam (= submission)
Q. 3:85	Islam	la résignation à Dieu (Islam)	Islam	Self-surrender	Islam	submission	Islam, the submission to God

13. GARDET, *o.c.*, p. 181.

14. *Tafsīr al-Jalālayn* (Beirut: Dār Iḥyā' al-turāth al-'arabīy, 1999).

15. The verses are the following (translation by Masson):

Q. 3:85 "Le culte de celui qui recherche une religion en dehors de l'Islam n'est pas accepté".

Q. 5:3 "J'agréé l'Islam comme étant votre Religion".

Q. 6:125 "Dieu ouvre à la soumission le cœur de celui qu'il veut diriger".

Q. 39:22 "Celui dont Dieu a ouvert le cœur à l'Islam n'est il pas dans une lumière venue de son Seigneur".

Q. 61:7 "Qui donc est plus injuste que celui qui forge un mensonge contre Dieu alors qu'il est appelé à la Soumission".

Q. 49:17 "Ne me rappelez pas votre soumission comme une faveur; bien au contraire, c'est Dieu qui vous a accordé la grâce".

Islam	Montet A-French	Kazimirsky A-French	Masson A-French	Asad A-English	Ahmadiyya A-Dutch	Kramers A-Dutch	Leemhuis A-Dutch
Q. 5:3	Islam	Islam	Islam	Self-surrender	Islam	submission	Islam, the submission to God
Q. 6:125	Islam	Islam	soumission	Self-surrender	Islam	submission	the submission to God
Q. 39:22	Islam	Islam	Islam	Self-surrender	Islam	submission	the submission to God
Q. 61:7	Islam	Islam	Soumission	Self-surrender	Islam	submission	the submission to God
Q. 49:17		Islam	soumission		Islam	submission	the submission to God

Table 1¹⁶

In this table we discern four choices in the translation of the concept of Islam such as it is found in the above-mentioned verses. Some prefer not to translate the word Islam at all, such as Montet and the translation of the Ahmadiyya. Others prefer to give a translation for all verses, such as Asad and Kramers. Others, such as Masson and Kazimirsky from time to time use a translation of the word in French, whereas for other verses they stick to the Arabic word. Leemhuis finally gives the Arabic word with a clarification in the three first occurrences, whereas in the following ones he seems to suppose that the reader has understood what he meant. The question is why some translators stick to the Arabic word, while others use an English or French equivalent. It is clear that, in particular currently, Islam is an emotionally charged term. The term Islam awakens many feelings connected to all kinds of events that take place, both positive and negative, which refer to Islam as a religion.

On the other hand, we hold the view that the use of translation, such as the words *submission* or *self-surrender* in English, or *abandon* in French instead of the Arabic word Islam, does not necessarily carry the whole dogmatic weight of the orthodox religious concept of Islam, which might mean that it could be considered a more open concept that permits a more free

16. For the comparison we base ourselves on the following translations: MONTET E., *Le Coran, Traduction nouvelle* (Paris: Payot, 1944); KAZIMIRSKY, *Le Coran* (Paris: Flammarion, 1970); MASSON D. (Beirut: Dār al-kitāb al-Lubnānīy, 1967); KRAMERS J.H. (Brussel: Elsevier, 1974); AHMADIYYA (Gravenhage: Verba, 1991); ASAD M., *The message of the Qur'an* (Gibraltar: Dār Al-Andalus); LEEMHUIS F., *De Koran, Een weergave van de betekenis van de Arabische tekst in het Nederlands* (Houten: Het wereldvenster, 1992).

interpretation. It is, however, not 100% possible to discern whether translators seem to stress Islam as the official religion when they use the Arabic word in a translated version of the Quran, or whether they tend more to a spiritual interpretation of the word by using a translation. In the end we can only guess about the intentions of the different translators. Although we have the impression that those who use the translation by a European term stress the spiritual meaning, whereas the others rather stress the dogmatic meaning, it is clear that only by interviewing the translators and by asking them about the motivation of their choice we might be able to determine whether this assumption plays any role. A counterindication is the fact that Gardet sees the following three verses (*Q. 6:125; 61:7 and 39:22*) as “*des versets qui soulignent la valeur d'intériorité*”, whereas this does not correspond to the choices made by the different translators between the Arabic word *Islam* or a translation.

Another interesting group to consult on how the concept of *Islam* is perceived and how the word is represented are the lexicographers. In what follows we will examine how different lexicographers treat the term *Islam* in their dictionaries.

IV. The description of the words *Islam* and *aslama* in Arabic – Arabic dictionaries

We have consulted six Arabic – Arabic dictionaries. In the following table we give a survey on how the concept of *Islam* is treated in those dictionaries. We ranged the meanings according to their frequency.

Aslama	Alecso	Larous	Wasīṭ 1	Munjid	Wasīṭ 2	Hamawi	Total
1. to embrace Islam, to become a Muslim	X	X	X	X	X		5
2. to betray someone	X	X	X	X	X		5
3. <i>aslama amrahu ilā llāh</i> (to entrust ones concern to God)	X	X		X		X	4
4. <i>inqāda</i> (to submit, to be led)			X	X	X		3
5. to worship God faithfully and sincerely	X				X		2
6. <i>aslama ar-rūḥ</i> (to die)	X					X	2
7. to be guided to the religion of Islam						X	1

Aslama	Alecso	Larous	Wasīṭ 1	Munjid	Wasīṭ 2	Hamawi	Total
8. <i>aslama wajhahu ilā llāh</i> , to submit (dedicate) oneself to God	X						1
9. to enter a state of peace					X		1
10. to treat peacefully (someone)					X		1
11. to abandon something					X		1
12. to entrust someone with the leadership	X						1
13. to pay in advance		X					1

Table 2¹⁷

This table shows that the most frequent meaning (five out of six) given to the concept of *aslama*, is not a state but the action which describes that a person embraces Islam. It is remarkable that Hamaoui does not follow the description of the others. His description, which corresponds at most to the first one, is the one we find on the seventh row, viz. *to be guided to the religion of Islam*, which seems to describe rather the process that precedes the embracing of Islam itself. Another frequent meaning, which is quite obvious and currently still used, is the pejorative meaning of betraying someone (five out of six). The third most frequent description is given by the expression *to entrust one's concern to God*. Basing ourselves on the contexts we find on the Internet by searching for this expression, it is clear that it has exactly the same meaning as the first one, viz. to embrace Islam. This expression is also seen as the first step made by a person who embraces Islam.

The fourth meaning is also important because the word *inqāda* is given, which means literally *to be led*. The verb *inqāda* does not appear in the Quran at all. The Quranic word to express the concept of *being guided by God* is not *inqāda* but the verb *ihtada*. Therefore it is rather strange that the word *inqāda* is given instead of the word *ihtada*. The fifth description might be seen as a clarification of the first in the following sense: *He who embraces Islam worships God faithfully and sincerely*. The eighth description can correspond to the first and to the third. The last descriptions given show two things. In the first place that meanings change in the lapse of time, as the descriptions

17. The following dictionaries have been consulted: ALECSO, *Al-Mu'jam al-'Arabīy al-'asāsīy* (Tunis, 2003); Larous, *Al-Mu'jam al-'Arabīy al-ḥadīth* (Paris: maktabat Larous, 1973); HAMAWI S., *Al-Munjid al-Wasīṭ fī l-'Arabīyat al-mu'āṣirat* (Beirut: Dār al-Mašreq, 2003). Al-Munjid fī l-lugha (Beirut: Dār al-Mašreq, 1975). Wasīṭ 2 stands for: IBRAHIM M., *Al-Mu'jam al-Wasīṭ* (Istanbul: al-maktaba al-islāmīya).

twelve and thirteen are no longer valid in Modern Standard Arabic. In the second place that lexicographers do add a personal view to the deeper meaning of some concepts. This is expressed by the description *to enter a state of peace* and *to treat someone peacefully*, of which it is not certain at all whether other lexicographers agree on these two descriptions. As far as al-Mu'jam al-Wasīṭ is concerned, the meaning of the derived participium *Muslim*, has to be confined to the person who believes in the message of the Prophet Moḥammad and who resigns himself (*sallama*), accepting the religion of Islam and showing submission to it.

In the third table a survey is given on how *Islam* is described in the above-mentioned dictionaries.

Islam	Alecso	Larous	Wasīṭ 1	Munjid	Wasīṭ 2	Ham	Total
1. <i>dīn al-'islām</i> (the religion of Islam; such as Moḥammad has conveyed it)	X	X	X	X	X	X	6
2. the embracement of Islam		X					1
3. verbal noun of the verb <i>aslama</i>	X						1
4. <i>aṭ-ṭā'a wa l-inqiyād wa t-taslīm</i> (obedience, submission, yielding)		X					1
5. the submission to God according to any religion			X				1
5. <i>al-inqiyād li 'amr al-'amīr wa nahyihī bilā i'tirād</i> (blind obedience to the emir)				X			1

Table 3

All lexicographers consulted agree that *Islam* means in the first place the religion of Islam. The spiritual meaning by which we understand the personal act of a person giving himself to God is underrepresented. The second and third descriptions, which occur only once, are insufficient to express this specific meaning of self-surrender, such as we found it, for example, in the translation of Asad (cf. *supra* Table 1). Only Larousse gives additional descriptions, which are in translation the words: *obedience*, *submission* and *yielding*. It is clear from a Quranic point of view that obedience refers in the first place to obedience to God and his Prophet Muḥammad (Among many other verses: Q. 4:13, Q. 4:69, Q. 24:52, Q. 33:71, etc). It is also remarkable that in the first version of al-Wasīṭ the description is made larger than the specific Islamic religion as it states that it can also mean *the submission to*

God according to any religion. Except for this enlargement in meaning it is clear that in Arabic – Arabic dictionaries the dogmatic meaning of Islam as a religion with all it encompasses is prevalent and omnipresent. But how do Arabs and non-Arabs, Muslims and others treat both words when translating these into foreign languages? First we will take a look at five Arabic – French dictionaries.

V. The description of the words Islam and aslama in Arabic – French dictionaries

The columns from left to right are ordered by date, which means that we have put the oldest dictionaries on the left. The rows are ordered again by frequency.

Aslama	Kazimirski	Belot	Cher.	Reig	Abd en Nour	Total
1. professer la religion de la résignation, de l'Islam, être ou se faire musulman	X		X	X	X	4
2. conserver quelqu'un intact, sain et sauf (se dit de Dieu)	X	X		X	X	4
3. livrer quelqu'un, trahir	X			X	X	3
4. se résigner à la volonté de Dieu	X				X	2
5. <i>aslama rūḥahu</i> , mourir				X	X	2
6. quitter, abandonner (la chose dont on était occupé)	X				X	2
7. jouir de la sécurité	X				X	2
8. <i>aslama amrahu ilā llāh</i> (to entrust ones concern to God)		X				1
9. islamiser				X		1
10. avancer de l'argent, payer d'avance	X					1
11. faire monter quelqu'un à l'aide d'une échelle	X					1
12. passif: être piqué par un serpent	X					1

Table 4¹⁸

18. The following dictionaries were consulted: KAZIMIRSKY A., *Dictionnaire Arabe – Français* (Beyrouth: Librairie du Liban, 1860); BELOT J., *Dictionnaire al-faraed Arabe – Français* (Beirut: al-maktaba al-kāthūlikīya, 1964); CHERBONNEAU A., *Dictionnaire Arabe – Français* (Beyrouth: Librairie du Liban, 1952); REIG D., *Dictionnaire Arabe – Français / Français – Arabe, As-Sabil*, "collection Saturne" (Paris: Librairie Larousse, 1983); ABDEL-NOUR J., *Dictionnaire Arabe – Français* (Beirut: Dār al-'ilm li-l-malāyīn, 1983).

Table four reveals in the first place again the obvious fact that there is a shift in meaning of words over a certain lapse of time. This is clearly seen in the translations ten, eleven and twelve, whose meanings do not occur anymore nowadays. Taking a closer look at these translations, and comparing them to the descriptions found in the Arabic – Arabic dictionaries, it strikes one that the first and most preponderant meaning is not limited to the embracement of Islam, an action in a certain point of time, but that also the active experience of Islam is stressed by the meaning *professer la religion de la résignation, être musulman*. The second meaning *conserver quelqu'un sain et sauf (se dit de Dieu)* was not found in the Arabic – Arabic dictionaries we consulted! The same goes for the meaning *jouir de la sécurité*, which was not found in the consulted Arabic – Arabic dictionaries. Both Kazimirski and Abd en Nour add a specific meaning *se résigner à la volonté de Dieu*. It is not clear whether they want to make an opening to other religions by this translation. It is generally known that compiling dictionaries is a time-consuming job. Therefore many lexicographers tend to copy meanings from one another without checking them in reality. As far as Abd en Nour is concerned this does not seem to be the case, as he does not retain the last three translations in his dictionary. However, it remains quite strange that meanings two and seven do not occur in the Arabic – Arabic dictionaries. But how is the concept of *Islam* translated? The result of our comparison can be found in the table below.

Islam	Kazimirski	Belot	Cher.	Reig	Abd an Nour	Total
1. l'Islam, l'Islamisme, (la religion musulmane surtout la pratique extérieure du culte musulman)	X	X	X	X	X	5
2. résignation à la volonté de Dieu			X	X	X	3
3. obéissance, docilité		X				1

Table 5

The description given here by all lexicographers consulted is in the first place (five out of five) the religion of *Islam*. In the second place, and apparently only in a more recent stage the connotation of *résignation à la volonté de Dieu* has been added. Again it is striking that Belot does not give that meaning, but limits himself to *obéissance, docilité*, which is only one aspect of what *islam* might mean. Another issue is whether the content of these translations corresponds to those of the lexicographers who translate to the English language.

VI. The description of the words *Islam* and *aslama* in Arabic – English dictionaries

The following table is ordered in the same way as table five. This table contains the well-known dictionary of Hans Wehr, but also the older dictionary of Lane. We also added to this list the specialized dictionary of Islamic terms by al-Khudrawi.¹⁹

Aslama	Lane	Elias	Wehr	Stein	Al-Khudr	Total
1. to become a Muslim	X	X	X		X	4
2. <i>aslama amrahu</i> (he committed his case to God)	X	X	X		X*	4
3. to resign oneself to the will of God	X		X		X	3
4. he was or became sincere in his religion	X					1
5. <i>aslama ar-rūḥ</i> (to die)		X	X			2
6. he entered in the state of peace (<i>silm</i>), the state of submission	X					1
7. to betray		X	X			2
8. to forsake			X			1
9. to pay in advance	X					1
10. to hand over		X	X			2

* Al-Khudrawi comments: “aw nafsahu ilā llāh” to resign oneself to the will of Allah, to commit oneself to Allah, to recommend one’s soul to Allah, submit to Allah”, but also: “to bear without protest or opposition a matter difficult to bear. He was pleased with what he detested”.

Table 6¹⁹

Here the most preponderant translation given is the fact of becoming a Muslim (four out of four). Also the more specific expression *to commit one’s cause to God* is given alongside the first meaning. It is also clear that

19. The table contains the information of the following dictionaries: LANE, *Arabic – English Lexicon* (London: Williams and Norgate, 1863); ELIAS A., *Modern Dictionary Arabic – English* (Beirut: Dār al-Jīl, 1980); WEHR H., *A dictionary of Modern Written Arabic* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1979); STEINGASS F., *A Learner’s Arabic – English Dictionary* (Beyrouth: Librairie du Liban, 1978) and AL-KHUDRAWI D., *Qāmūs al-’alfāz al-’islāmīya, A dictionary of Islamic terms Arabic – English* (Damascus: Al-Yamamah, 1995).

the connotation of paying in advance has become completely obsolete. Comparing this table with table two reveals another element. Wasīṭ two, which is a more recent dictionary, gives in his description for *aslama* the meanings four and seven, which in Arabic – English dictionaries are only found in the older dictionary of Lane. The question is here whether they based themselves on Lane, or whether they consider these meanings as valid — because as far as Arabs are concerned words never lose their meanings — or as still wide spread in use. Only corpus analysis can give the answer to this question.

The way in which the concept of Islam is treated in Arabic – English dictionaries can be seen in the following table. Here again we observe in all dictionaries a clear distinction in meaning between the so-called *dogmatic* meaning and the *spiritual* meaning on which all five dictionaries seem to agree. Wehr adds another description to the word Islam, which is *the era of Islam* and Steingass adds the concept of humbling oneself, two meanings which we did not find in any other of the dictionaries already investigated.

Islam	Lane	Elias	Wehr	Stein	Al-Khadr	Total
1. the religion of Islam	X*	X	X	X**	X***	5
2. submission, resignation (to the will of God)	X	X	X	X	X***	5
3. the era of Islam			X			1
4. humbling oneself				X		1

* Lane makes the following remarks: “al ’islām is with the tongue and al-’imān (faith) is with the heart”. And also: “as a principle of the law of God is: The manifesting of humility or submission, and outward conforming with the law of God, and the taking upon oneself to do or to say as the Prophet has done or said.”

** which he calls ‘Islamism’.

*** Khadrawi comments: “Islam is an Arabic word and denotes submission, surrender and obedience. As a religion, Islam stands for complete submission and obedience to Allah”.

Table 7

Precisely because of the sharp interrelationship between the *spiritual* and *dogmatic* meaning of the word *Islam* in the Muslim world it becomes difficult for Christians to use the term to express their concept of *submission*. Using the word ‘Islam’ in Arabic for submission to God such as Christians understand it has the disadvantage that its meaning is very tightly linked to the dogmatic concept of Islam.

VII. Submission and resignation in the Christian Arabic Middle East

But how do Christians in the Arab world describe their view on resignation to the will of God? The first source to get an answer to this question is the Arabic translation of the Holy Bible²⁰. It is clear that there are not many instances in the Bible where the word *submission to God* occurs. However, where it occurs we find the following Arabic translations. The most prevalent translation is the word *khada'a*. For example in the following pericopes: 2 Mac 9: 12 *It is right to be subject to God, and not to think one's mortal self divine*; Rom 8: 7: *the sinful mind[a] is hostile to God. It does not submit to God's law, nor can it do so*; Rom 10: 3 *they did not submit to God's righteousness*. But also 1 Cor 15: 28 where the son of God is mentioned: *When he has done this, then the Son himself will be made subject to him who put everything under him, so that God may be all in all*". And also in Jam 4: 7: *Submit yourselves, then, to God. Resist the devil, and he will flee from you*.

In two cases (He 5: 7 and He 12: 28) the Arabic word *taqwā* is used, which means *devoutness* or *piety*. For example in He 12: 28: *During the days of Jesus' life on earth, he offered up prayers and petitions with loud cries and tears to the one who could save him from death, and he was heard because of his reverent submission*. The only occurrence where an Arabic word is used which is related to the root of the word Islam is in psalm 10, vs. 14: *The poor surrenders himself to you*. Only in this case the expression *sallama nafsahu* is used, an expression that is also in some instances used by Muslims.

When we take a look at a second source, which is the Catechism of the Catholic Church, it strikes one that the concept of *submission* or *resignation* is absent in the index of the Dutch edition²¹. In the Arabic edition²², however, the word *khudū'*, *submission* is present in the index. Next to the word we find the Latin translation *submissio* and then the Arabic word *qabūl*, which means *acquiescence*. In the Arabic index the following topics are given: the submission of man to God, the submission of men to the legal authorities, and the refusal of submission to the Pope.

The references which matter to us are the following passages of which we give the French translation. The first passage (nr. 154) concerns the submission of men's intelligence and will to God. "Déjà dans les relations humaines il n'est pas contraire à notre propre dignité de croire ce que d'autres personnes nous disent sur elles-mêmes et sur leurs intentions, et de faire

20. *Al-kitāb al-Muqaddas* (Beirut: Dār el-Mašreq, 1988).

21. *Katechismus van de Katholieke Kerk* (Brussel: Licap, 1995).

22. *At-ta'lim al-Masīhīy li l-kanīsat al-kāthūlikīya* (Beirut: Manšūrāt ar-rusul, 1999).

confiance à leurs promesses (comme par exemple, lorsqu'un homme et une femme se marient), pour entrer ainsi en communion mutuelle. Dès lors, il est encore moins contraire à notre dignité de « présenter par la foi la *soumission* plénière de notre intelligence et de notre volonté au Dieu qui révèle» et d'entrer ainsi en communion intime avec Lui. The second passage (nr. 341) deals with the beauty of creation: “La beauté de la création reflète l'infinie beauté du Créateur. Elle doit inspirer le respect et la *soumission* de l'intelligence de l'homme et de sa volonté. The third passage (nr. 396) is called “the testing of freedom”: “Dieu a créé l'homme à son image et l'a constitué dans son amitié. Créature spirituelle, l'homme ne peut vivre cette amitié que sur le mode *de la libre soumission* à Dieu”. And finally (nr. 1955): “La loi naturelle énonce les préceptes premiers et essentiels qui régissent la vie morale. Elle a pour pivot l'aspiration et la *soumission* à Dieu, source et juge de tout bien, ainsi que le sens d'autrui comme égal à soi-même”.

In all instances of the Arabic translation of the Catechism of the Catholic Church, the word *khudū'* is used. Beside the two instances in the Holy Bible where the word *submission* is translated by *taqwā* — a word which certainly for Muslims is not an equivalent for *submission*, but rather of *piety* — Arabic Christians in most cases seem to use the word *khudū'* to express the concept of submission.

But does this mean that there is a strict separation in use of those terms by both religions? This is not completely the case. Also in the Quran other words are used to express the *submission* to God. One of those is precisely the verb *sallama*, which in the Quran has other meanings too, such as *to save*. The occurrences where the word *sallama* carries the meaning of *submission* are Q. 4:65 and 33:56, in both cases presented as a verb of the IInd form followed by a *masdar* of the same verb *yusallimu taslīman*, which means *to submit with full submission*. As a verbal noun it occurs in Q. 3:22, where translators translate the word in a slightly different way. By Asad through *surrender*, Yusuf Ali uses the word *obedience*, whereas Pictall uses the word *resignation*²³. The other Arabic word for *submission* *khudū'* or as a verb *khada'a* does not occur in the Quran with this meaning. It only occurs as a participium but with a meaning that is not related to the connotation of *submission*.

The next element we want to investigate is how the concepts of *submission*, *resignation* and *surrender* are treated in European – Arabic dictionaries. The question is the following: When a westerner wants to start a dialogue in Arabic about the concept of *submission to God*, which possible Arabic words is he to find in older and current dictionaries.

23. <http://www.islamicity.com/QuranSearch/>

VIII. The description of the concepts *submission* and *resignation* in English – Arabic dictionaries

On a total of eleven dictionaries we find the following results in table 8.

to resign oneself	Mal	Col	Bad	Don	Elia	Saad	Nafees	Raja	Sha	Abca	Theo	Total
<i>sallama</i>	X	X							X	X		4
<i>khada'a</i>					X				X	X**	X	4
<i>'adh'ana</i>					X		X*		X		X	4
<i>istaslama</i>		X			X						X	3
(<i>yusallimu amrahu ilā llāh</i>)		X										1
<i>qabila</i>		X										1
<i>radakha</i>				X								1
<i>fawwada amrahu ilā llāh</i>						X						1

* Only to one's fate.

** Where he adds: "without murmur".

Table 8²⁴

In this table we see that the most frequently used translation is the verb *sallama*. The second option given is the verb *khada'a*. The third one is the verb *istaslama*. This word occurs only once in the Quran (Q. 37:26) as a participium with the meaning of *willingly surrender*²⁵. Corpus analysis of the use of this word reveals that it is widespread and that its first meaning is

24. The table refers to the following dictionaries: MALIKI A., *Dictionary of Religious Terms* (Riyad: Obeikan Bookshop, 1995); COLLIN P.H., KASSIS. N., *Harrap's English Dictionary for Speakers of Arabic* (Toronto: Kernerman Publishing, Inc., 1980); BADGER G.P., *An English – Arabic Lexicon* (Beyrouth: Librairie du Liban, 1967); DONIAH N.S., *The concise Oxford English – Arabic dictionary of current usage* (Oxford: Oxford University Press, 1985); ELIAS A., *Elias' Modern Dictionary English – Arabic* (Beirut: Dār al-Jayl, 1980); SAADEH K., *Saadeh's Dictionary* (Beyrouth: Librairie du Liban, 1974); WAHBA M., *The 21st Century Dictionary, An-Nafees English – Arabic* (Cairo: Egyptian International Publishing Co. Longman, 2000); RAJA, N., *Al-Mufid, A Learner's English – Arabic Dictionary* (Beyrouth: Librairie du Liban, 1985); AŠ-ŠĀMIL, *A comprehensive English – Arabic Dictionary* (Beyrouth: Librairie du Liban, 1983); ABCARIUS J., *An English – Arabic Reader's Dictionary* (Beyrouth: Librairie du Liban, 1974) and THEODORY C., *Al-Mounged English – Arabic* (Beyrouth: Librairie orientale, 1996).

25. According to the translation by Asad. Yusuf Ali translated it as *they shall submit* and Picktall as *make full submission*. See: <http://www.islamicity.com/QuranSearch/>

capitulation in its military use, but in many instances also *yielding in*. The fourth possibility, only given by Collin and Elias, is the verb *'adh'ana*, which also occurs only once in the Quran in verse 24:49 as a participium meaning according to the translations of Yusuf Ali and Picktall: *willing to accept it or with all submission*. The other words do not occur in a Quranic context. What strikes one here, however, is that the verb *aslama* is not given at all in the above-mentioned dictionaries. Is this an indication that the meaning of the word *aslama* has been strictly confined to the dogmatic meaning of *embracing Islam* instead of the spiritual meaning of *submission to God*? Only in two instances do we find a specific hint to the religious element, which is the translation by Collin, *yusallimu amrahu ilā llāh*, who adds the strange comment: *to accept that you have to do it*, and the translation by the verb *fawwada* by Saadeh.

But which Arabic equivalents are given for the word *resignation*? The survey in Table nine yields the same result.

Resignation	Mal	Col	Bad	Don	Elias	Saad	Nafees	Raja	Sha	Abca	Theo	Total
<i>taslīm</i>		X			X	X	X		X	X		5
<i>istislām</i>				X	X		X		X		X	5
<i>khudū'</i>				X		X**			X		X	4
<i>ruḍūkh</i>				X			X					2
<i>idh'ān</i>		X										1
<i>qabūl</i>		X										1

* *taslīm li llāh*.

** *li l-'ināyat*.

Table 9

As can be seen in this table none of the eleven lexicographers consulted give the term *Islam* as a possible translation for the word *resignation*. The most frequent possible translations given are the words *taslīm* and *istislām* (five occurrences) and in the third place *khudū'*, but no reference at all is made to the word *Islam*. Another possible basis for the translation forms the verb *to submit*, or the noun *submission*. The results are shown in tables ten and eleven.

To submit	Mal	Col	Bad	Don	Elias	Saad	Nafees	Raja	Sha	Abc	Radg	Theo	Total
1. <i>sallama nafsahu or sallama bi</i>				X	X	X	X		X	X***			6
2. <i>khada'a</i>					X	X			X	X**	X	X	6

To submit	Mal	Col	Bad	Don	Elias	Saad	Nafees	Raja	Sha	Abc	Radg	Theo	Total
3. <i>istaslama</i>	X						X				X	X	4
4. <i>'adh'ana</i>	X								X	X**	X		4
5. <i>raḍakha</i>					X	X			X	X****			4
6. <i>inqāda</i>								X		X	X		3
7. <i>ṭā'a</i>									X	X**	X		3
8. <i>aslama</i>							X*				X		2
9. <i>qabila</i> (to asquiesce)										X			1
10. <i>ḍalla</i>											X		1
11. <i>qana'a</i>											X		1

* Nafees uses for the expression "to submit oneself to the will of God the less common expression "*aslama nafsahu li mashī'at llāh*".

** With the following comment: *yield to the power or opinion of another*.

*** He adds: "to surrender".

**** He comments: "to asquiesce".

Table 10

Also for the verb *to submit* the most frequent translation choices are the verbs *sallama* and *khada'a* (six occurrences). The verb *aslama* occurs only in the eighth place. It is quite strange that although Arabic – Arabic lexicographers clearly consider *to submit to God* to be the most suited description for the verb *aslama*, this accentuation is not represented in translations into Arabic. As for the noun *submission*, as shown in table eleven, the word *Islam* is given only once by Maliki, where he added as comment: *literary*. For *submission* the most frequent option in translation is the word *khudū'* (eleven occurrences) followed by *taslīm* (eight occurrences) and *istislām* or *'idh'ān* (both seven occurrences). Even *ṭā'a* and *inqiyād* (obedience) are more frequently suggested than *Islam*.

Submission	Mal	Col	Bad	Don	Elias	Saad	Nafies	Raja	Sha	Abc	Rad	Theo	Total
<i>khudū'</i> (giving way, humble behaviour)		X	X	X	X	X	X	X	X	X**	X	X	11
<i>taslīm</i> (li llāh)	X		X		X	X			X	X	X	X	8
<i>istislām</i>	X	X	X	X			X				X	X	7
<i>'idh'ān</i>				X	X		X	X	X	X		X	7

Submission	Mal	Col	Bad	Don	Elias	Saad	Nafies	Raja	Sha	Abc	Rad	Theo	Total
<i>ṭā'a</i> (obedience)			X			X			X	X	X	X	6
<i>inqiyād</i> (obedience)			X		X						X		3
<i>islam</i> (literary!)	X												1
<i>ruḍūkh</i>				X									1
<i>ta'rīd</i>					X								1
<i>khushū'</i>									X				1

* Abcarius adds the word "resignation".

** Abcarius adds: "act of yielding to authority".

Table 11²⁶

In spite of the fact that the high frequency of other equivalents than Islam might be due to the fact that these words have a more polysemic range than the word *Islam* itself, it is still striking that most dictionaries do not even mention the word *Islam* or the verb *aslama*. In the case of *to resign* or *resignation* the result is zero and in the case of *to submit* or *submission* the result is less than ten %. We almost obtained the same results for the translation of the words *to surrender* and *surrender*. For the noun *surrender* in none of the dictionaries *islam* is given as an option. The most frequent option is *istislām* (seven) followed by *taslīm* (six occurrences) and *khudū'* (two). Only for the verb *to surrender* in some dictionaries the verb *aslama* is suggested, but not with a religious connotation. The question is whether we obtain the same results in French – Arabic dictionaries.

IX. The description of the concepts *abandon* and *soumission* in French – Arabic dictionaries

We will first give a survey of the translation of the three French nouns: *abandon*, *resignation* and *soumission*.

Abandon	Haj	Ham	Nag	Bel	Abd en Nour	Sou	Total
<i>istislām</i> (also to sin)	X	X				X	3
<i>tawakkul</i> (à la Providence)			X		X	X	3

26. In this table the dictionary of Radger has been added: RADGER G., *An English – Arabic Lexicon* (Beirut: Librairie du Liban, 1980).

Abandon	Haj	Ham	Nag	Bel	Abd en Nour	Sou	Total
<i>zuhd</i> (ascetism, self denial)	X	X					2
<i>istislām</i> (à la Providence)			X				1
<i>taslīm</i>				X			1

Table 12²⁷

For the word *abandon* we obtain another frequency order than in the English – Arabic dictionaries. The first choice is *istislām* or *tawakkul*. *Tawakkul* (confidence) is not found in the English – Arabic dictionaries. However, in the French – Arabic dictionaries the connotation *to God* is clearly marked by the comment *à la Providence*. In fact, Naggary uses the word *istislām*, which the others do not use, but with the same comment. It is also translated as *zuhd* (self-denial). The word *taslīm* occurs only once and is given by Belot, which does not mean that there ought to be a relation with *Islam*. In the dictionary of Belot, for example, there is no mentioning at all of *Islam* with all of these words.

Soumission	Haj	Ham	Nag	Bel	Abd an Nour	Sou	Total
<i>khudū'</i>	X	X		X	X	X	5
<i>ṭā'a</i>	X	X (boy)		X	X	X	5
<i>inqiyād</i>			X	X	X	X	4
<i>'idh'ān</i>				X	X	X	3
<i>taslīm (li amr Allāh)</i>	X	X					2
<i>rudūkh</i>	X	X					2

Table 13

Résignation	Haj	Ham	Nag	Bel	Abd an Nour	Sou	Total
<i>khudū'</i> (to injustice)	X			X	X	X	4
<i>istislām</i> (endurance of pain)	X	X			X	X	4

27. The following dictionaries were consulted: HAJJAR J., *Mounged Classique Français – Arabe* (Beirut: Dār al-Mašreq, 1973); HAMOUI S., *Al-Mounged Français – Arabe* (Beirut: Dār el-Mašreq, 1972); NAGGARY M., *Dictionnaire Français – Arabe, Tome premier* (Alexandrie: Imprimerie F. Mizrahi, 1903); BELOT, J., *Dictionnaire Français – Arabe* (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1952); ABD EN-NOUR J., *Dictionnaire détaillé Français – Arabe* (Beirut: Dār al-'ilm li-l-malāyīn, 1995) and SOUHEIL I., *Al-Manhal Dictionnaire Français – Arabe* (Beirut: Dār al-Adāb, 1996).

Résignation	Haj	Ham	Nag	Bel	Abd an Nour	Sou	Total
<i>taslīm</i> (to the hardship of fate)	X	X		X			3
<i>inqiyād</i> (fig. soumission à la volonté de Dieu)				X	X	X	3
<i>Islam</i> (de son sort de l'homme à Dieu)				X			1

Table 14

In the case of the words *soumission* and *résignation* we observe another emphasis in the French – Arabic dictionaries. For both words *khudū'* is the most frequent choice followed by *tā'a* (obedience; five occurrences) and *istislām* in the case of the word *résignation*. Only Belot gives *Islam* as a possible translation in the case of *résignation*. But very specifically for the meaning *soumission à la volonté de Dieu* Belot also gives *inqiyād* as an option. He also gives a very specific interpretation of the meaning of *résignation* by adding to the statement: *soumission à la volonté de Dieu* the following comment: *ar-radīy bi tadbīr llāh*, which means the *approval, acceptance of the disposal of God*.

The verbs *se résigner*, *se soumettre* and *s'abandonner à* are treated as follows:

se résigner	Haj	Ham	Nag	Bel	Abd an Nour	Sou	Total
<i>istaslama</i> (his fate) (to accept the disposal of God)	X	X		X		X	4
<i>khada'a</i>	X	X		X		X	4
<i>sallama bi</i>	X	X					2
<i>inqāda</i>	X	X					2
<i>aslama amrahu ilā llāh</i>				X			1

Table 15

In the case of the translation for the verb *se résigner* both *istaslama* and *khada'a* are the most frequent choices. It is followed by *sallama* (two occurrences), *inqāda* (one occurrence) and also *aslama* in the expression *aslama amrahu ilā llāh* (only one occurrence by Belot). In this table it strikes one that the verb *istaslama* is used, where it is very specifically commented by *his fate*, or *to accept the disposal of God*. Table 16 shows the results for the verb *se soumettre*.

Se soumettre	Haj	Ham	Nag	Bel	Abd en Nour	Sou	Total
<i>khada'a</i> (rebels)	X	X		X	X	X	5
<i>radakha</i> (to the law/to orders)	X	X		X		X	4
<i>istaslama</i>				X	X	X	3
<i>dāna</i>					X	X	2
<i>aslama</i>				X*			1
<i>tā'a</i>				X			1
<i>inqāda</i>				X			1
<i>'adh'ana</i>				X			1
<i>aa'ina</i>				X			1
<i>sallama</i> (aux ordres de la Providence)				X			1
<i>khana'a</i>				X			1

* The strange thing about Belot is that he gives as a complete expression: *aslama amrahu ilā l-ināyat al-ilāhīyat*. The last two words mean literally God's Providence, which seems rather to refer to Christian religion.

Table 16

As far as the translation of the verb *se soumettre* is concerned, the most frequent option given is *khada'a* (in two cases with the comment *rebels*). It is followed by the verb *radakha* with as comment *to the law/orders*. *Istaslama* is given as the third choice, whereas *aslama* is only given once. The other less frequent options are all given by Belot, among which he includes also *sallama* with the comment: 'aux ordres de la Providence'.

s'abandonner	Haj	Ham	Nag	Bel	Abd en Nour	Sou	Total
<i>aslama li</i> À Dieu (<i>aslama amrahu ilā llāh</i>)	X			X*	X	X	4
<i>istaslama</i>	X	X		X	X		4
<i>sallama dhātahu li</i>				X			1

* same comment as in Table 16.

Table 17

Apparently the most unambiguous term in French, as far as the religious meaning of *submission* is concerned, is clearly the verb *s'abandonner*. For this word only Arabic words with the stem *slm* are given, all of which can be used with the meaning of the *submission to God*. Four occurrences of *aslama*

are suggested, two of which in the expression *aslama amrahu ilā llāh*. The same number of occurrences is given for the verb *istaslama*. There is only one occurrence of the expression *sallama dhātahu*, a translation by Belot, which later on has been used by the translation of the famous prayer of resignation by Charles de Foucauld.

The strange thing when looking for the word *submission*, *resignation* or *surrender* in European dictionaries for Arabic is that the word *Islam* is often not given as a possible choice. Even in the very recent Dutch – Arabic dictionary of Jan Hoogland²⁸, for example, we find under the word *submission* (*overgave*) only the Arabic word *istislām* in its (military) meaning, which is *capitulation*. Also for the verb *to resign oneself* we only find the verb *istaslama*. The verb *aslama* is only given in the meaning of a person who *surrenders himself to the police*. Also in my dictionary²⁹, which has almost entirely been based on the translation of a large Arabic corpus of 4,000,000 words into Dutch and which only after the completion of the Arabic – Dutch part has been converted automatically by computer to form the basis of a Dutch – Arabic dictionary, it is astonishing that for the meaning of *submission* and *resignation*, the word *islam* is not suggested as an equivalent, but *istislām* in its (military) meaning. Also for the verb *to submit oneself*, we find many possibilities, among others the verbs *khada'a* and *'araḍa* or even *sallama nafsahu li*, but not the verb which expresses the (typical Islamic) religious meaning which ought to be *aslama*. The same goes for the dictionaries of Farouk and Amien³⁰.

Also for the expression *to surrender oneself* we do not find the verb *aslama*. Instead we find many other possibilities such as *adhghana* or *inṣā'a* or even *dāna li* and finally *'araḍa*. As far as the noun *submission* is concerned, the words *ikhḍā'* and *khudū'* are given. In the meaning of *submissiveness* or *docility* (*volgzaamheid*) we find the words *inṣiyā'* and *idh'ān*. The only word for *submission* or *resignation*, which has a relation to the root of the word *islam*, is the word *taslīm*. However, no comment is given to clarify the precise boundaries of its use. As far as the compilation of my dictionary is concerned, I only can attest that the reason why the word *Islam* is not found under the lemma *submission* or *resignation* is probably due to the fact that we have, in the entire corpus, always understood the word *Islam* only in the sense of the Islamic faith or religion.

28. HOOGLAND J., *Woordenboek Nederlands – Arabisch* (Amsterdam: Bulaaq, 2003).

29. VAN MOL M., *Leerwoordenboek Nederlands – Arabisch* (Amsterdam: Bulaaq, 2001). See also: <http://ilt.kuleuven.be/arabic/ENG/indexENG.php>

30. FAROUK I.A., *Al-Manhal, Nederlands – Arabisch woordenboek* (Amsterdam: Arabesk woordenboeken, 1995); AMIEN S., *Amiens' Nederlands – Arabisch woordenboek* (Rotterdam: 1988).

X. The semantic scope of the Arabic terms used by Christian Arabs and Arabic – Arabic lexicographers

In the next step of our investigation we will try to delimit the semantic scope of the Arabic terms used by Arab Christians and by Arabic lexicographers in order to find out how the concept of *submission* or *Islam* is understood by Arabs themselves. Therefore we will check the semantic range of the equivalents that are given in Arabic by some Arabic – Arabic dictionaries for the concept of *resignation to the will of God*, or *to resign to the will of God*. In order to accurately circumscribe the precise meaning of the words dealt with we refer to the Arabic – Arabic dictionaries of al-Munjid and Alecso³¹. For the concept of *Islam* – *aslama* (submission) the following Arabic equivalents were found. In the first place the words *sallama* – *taslīm*. These words are closest to the Islamic meaning of *submission*. In fact the expression *sallama amrahu ilā llāh* is considered by al-Munjid to be equal to *aslama amrahu ilā llāh*. Other meanings relevant to our subject are the expression *sallama bi-l-'amr*, which is described both by al-Munjid and Alecso as *raḍiya* (*to accept the fact* with the connotation 'to be pleased with it'). Also the description *inqāda* (*to be guided, to obey, to submit*), which is given by al-Munjid for the expression *sallama ilayhi*, corresponds closely to the meaning given to *aslama*. Alecso also describes *sallama* with the verb *fawwada*, which also means to submit one's cause.

For the word *istaslama* al-Munjid gives as synonym the verb *inqāda*. Alecso limits the description of this word to the literary military meaning of *surrender*. As to the concept of *khada'a*, it is described by al-Munjid as *tawāda'a wa iṭma'anna wa sakana*, which means *to abase oneself, to be calm and to remain unruffled*. Alecso gives the same meaning with other words: *inqāda wa sakana wa dhalla*, which means: *he submitted himself (or he accepted guidance), remained calm and was humble*. For the expression of *khada'a li-llāh* Alecso gives as equivalent term *tawāda'a*, which means *to behave humbly and modestly*. For the term *adh'ana*, both dictionaries give as equivalents the above mentioned *khada'a* and *inqāda*. The term *inqāda* is given almost the same explanation as for the concept *khada'a*, viz. *khada'a lahu wa dhalla wa adh'ana* (al-Munjid) and *khada'a lahu wa dhalla* (Alecso). The word *tawakkul* (confidence) is related both by al-Munjid and Alecso to the submission to God.

31. ALECSO, *o.c.*; Al-Munjid, *o.c.*

XI. The moral values the semantic scope of the investigated terms reveals

The words investigated reveal the deeper spiritual meanings of the concept of *submission* such as it is understood in Arabic language. When we make a first outline of the semantic range we distinguish different aspects of what *submission* in Arabic can mean. In the first place it describes an action which takes place. A person gives himself to the Almighty. This is what at the start we have called the spiritual meaning of the word for Islam. This supreme act is for Muslims most evidently expressed by the verbs *aslama* and *Islam*, but it can also be expressed by the words *sallama* and *taslīm*. Another equivalent given is the word *fawwāda*, which means *to entrust, to give, full power to the Almighty God*.

Indeed, the basic element in the semantic scope presupposes belief *īmān* in a living God. One does not surrender oneself to something but to someone. Performing the act of submission is an explicit expression of belief. However, the explicit expression of this belief also has consequences, which are more or less revealed by other equivalents given by lexicographers.

Both al-Munjid and Alecso show some of the other aspects which are involved by the act of submission when they use the word *raḍiya*, which means the acceptance of events with satisfaction. This spiritual dimension of *submission* is also elucidated by the comment of Al-Khudrawi (table six): *to bear without protest or opposition a matter difficult to bear*, and another clarifying comment: *He was pleased with what he detested*, which is also related to the aspect of ascetism *zuhd* which was dealt with in table twelve.

The act of submission has as immediate consequence, viz. the free acceptance of the will of the Other. Another spiritual element, which is revealed by the semantic scope of the words investigated, is the aspect of *guidance* expressed by the verb *inqāda*. The person who surrenders himself to God accepts that he will be guided by God, in some way or other. This might also be seen indirectly in the Sufi orders where one can accept the spiritual guidance by a sheikh where the aspect of *ṭā'a* (obedience) gets more tangible than in the general obedience to God and to the Prophet such as it is basically meant in the Quran. But even the acceptance of this guidance can be an expression of the belief in the interference of God in one's personal life and in the events that take place in the world.

Other semantic dimensions reveal a spiritual attitude that is related to submission. This attitude is expressed by the words *tawāḍa'a* and *dhalla*, *to be humble* and *sakana wa iṭma'anna*, *to be calm* and *to remain unruffled*. Finally, we find the aspect of the *tawakkul* or confidence, which we only found in some French – Arabic dictionaries, but which is clearly related to an attitude of Islam (cf. *infra*). In short these aspects are confirmed by the

definition of *Islam* by Talbi: “the trustful, voluntary, serene and conscious submission of oneself to the will of God, which means to agree with the plan God has with the creation”³².

XII. How *submission to God* is understood by Charles de Foucauld

In this last part we will try to describe briefly how *resignation* or *submission* to God is understood by Charles de Foucauld and whether there are correspondences which can serve as a basis for dialogue with Muslims about what they see as Islam, not only in its dogmatic dimensions, but in its human, existential dimension of submission in daily life. As a starting point for our investigation we take the prayer of submission such as it has been composed in French by Charles de Foucauld, and of which we give the English and Arabic translation of the core words that are precisely related to this resignation. This well known prayer goes as follows in the original language:

Mon Père, je m'abandonne à toi,
 fais de moi ce qu'il te plaira.
 Quoi que tu fasses de moi,
 je te remercie.
 Je suis prêt à tout, j'accepte tout.
 Pourvu que ta volonté se fasse en moi,
 en toutes tes créatures,
 je ne désire rien d'autre, mon Dieu.
 Je remets mon âme entre tes mains.
 Je te la donne, mon Dieu,
 avec tout l'amour de mon cœur,
 parce que je t'aime,
 et que ce m'est un besoin d'amour
 de me donner, de me remettre entre tes mains
 sans mesure, avec une infinie confiance
 car tu es mon Père.

This prayer of Charles de Foucauld contains many of the above-mentioned aspects of the Muslim concept of *submission*. The key words related to *submission* in this prayer are in the first place the element of self-donation. “*Je m'abandonne à toi*” (I abandon myself into your hands), for which in Arabic the expression *usallim laka dhāti* is used. And further also “*Je remets mon âme entre tes mains, Je te la donne, mon Dieu* (Into your hands I commend my soul, I offer it to you)”. In Dutch the translation *Ik verlaat me op u* is used, which means *I rely on you*. This expresses the second theme which is the one of confidence, also expressed in the French version of the

32. See PLATTI, E., *o.c.*, p. 127.

prayer by the words: “*Je remets mon âme entre tes mains* (I surrender myself into your hands) *sans mesure, avec une infinie confiance car tu es mon Père*” (without reserve, and with boundless confidence, for you are my Father).

It is clear that also this prayer presupposes belief in a Living God who really exists and plays an active role in the world. This belief is even more explicitly expressed by the words *fais de moi ce qu’il te plaira. Quoi que tu fasses de moi, je te remercie*. These sentences correspond to the explanation of Mohammed Talbi of Islam “*which means to agree with the plan God has with the creation*”. This aspect also reveals the belief that God leads a person who surrenders himself to Him.

The aspect of *qabūl* or *raḍiya* (*acceptance*) is clearly expressed by the following sentence: “*J’accepte tout* (I accept all). *Je remets mon âme entre tes mains*”.

Finally an aspect which was not directly found in the semantical description of Islam, but inextricably linked with the spiritual attitude of Islam, is *gratitude* (*shukr* or *tashakkur*), which is precisely the opposite of ingratitude *kufr*, which in Islam is similar to unbelief. In the prayer of de Foucauld it is expressed by the sentence: “*Quoi que tu fasses de moi, je te remercie*” (Whatever you may do, I thank you). It could be found, though, in the expression of the verb *raḍiya* (to accept with satisfaction).

The other writings of Charles de Foucauld reveal that his understanding of submission to God contains two main aspects. The first one is indeed the act of submission of oneself, which is performed by saying in all sincerity a prayer of submission. He expresses this act of submission as follows: *Je me confie au Seigneur, je m’abandonne à Lui, je me repose sur Lui. (...) Se confier à son Bien-aimé, s’abandonner à Lui. Ne plus penser à soi, se reposer de tout sur Celui qu’on aime*³³.

The second main aspect, however, is what he sees to be the accomplishment of the will of God. This aspect, which of course is also prevalent in the lives of both Muslims and Christians, is not in the first place the firm belief that nothing happens out of the will of God, such as it is often uttered by the expression, *in shā’ Allāh, God willing*. For Charles de Foucauld the accomplishment of the will of God consists of the fulfilment of the daily obligations. According to Charles de Foucauld, submission to God is not fulfilled by merely saying a prayer of submission, but by actively accomplishing the daily duties. First come the daily duties, and only after these have been accomplished one can trust in God and then accept all the events that one encounters. He writes: “*Faisons cela, pratiquement: accomplissons tous nos devoirs, tout ce que nous savons que Notre Seigneur veut de nous, et pour*

33. BARRAT D., *Œuvres spirituelles de Charles de Jésus, père de Foucauld* (Paris: Éditions du Seuil, 1958) p. 80.

tout le reste, abandonnons-nous. Tout ce qui est devoir, volonté de Dieu, accomplissons-le, et pour le reste laissons-nous faire"³⁴. For the rest de Foucauld summons the believer to be courageous in all his undertakings. "Ne craignons rien, ne fuyons pas, n'émignons pas, à moins que nous sachions que c'est la volonté de Dieu... mais, sauf ce cas, ne fuyons jamais, ne fuyons rien: ne nous sauvons pas comme un oiseau, ayons confiance en Dieu".

De Foucauld is convinced that once a person leads such a life all things that happen, both good and bad, are foreseen and permitted by God. "Il est là; tous les événements sont entre ses mains: il les conduit pour notre bien: pourquoi craindre, pourquoi nous fatiguer? Pourquoi nous fatiguer à fuir? Disons simplement avec le juste: 'Je me confie au Seigneur. (...) Il me protège, il dispose tout pour le bien de mon âme... Abandonnons-nous: mon Dieu, Vous êtes là, je ne crains rien, je Vous bénis de tout, car tout vient de votre main; tout ce qui arrive est permis, préparé, disposé par Vous pour le plus grand bien. Abandonnons-nous!". Does this view not correspond largely with the spiritual view on Islam as expressed by Muhammed Talbi where he states: "The concept of 'Islam' which is from within its root related to 'peace' (*silm*) and 'salvation' (*salām*) bears within itself the pregnant meaning of the trustful, voluntary, serene and conscious submission of oneself to the will of God, which means to agree with the plan God has with the creation"³⁵.

XIII. Conclusion

The concept of *submission to God* is present in the three monotheistic religions. Our lexicographical semantic survey on this concept in an inter-language linguistic framework revealed that European – Arabic dictionaries do not give as a first option for this concept the word *islam*. This might mean that the original spiritual meaning of the word *islam* has diminished in favour of the dogmatic meaning, i.e. islamic religion as such.

The concept of *submission*, however, may well serve as a basis for dialogue and mutual understanding between Muslims and Christians, in the first place because it refers to a deep spiritual attitude for many Muslims. Followers of different religions can encourage each other by dialoguing aspects of their religion in which they recognize themselves. Such a dialogue might enrich the adherents of the different religions. This article is an attempt to elucidate the Arabic concept of *submission – Islam – taslīm* in both Islam and Christianity.

34. *Ibid.*, p. 79.

35. PLATTI, *o.c.*, p. 127.

III. ISLAM IN/AND EUROPE

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

“MY AGE IS PREDETERMINED BY GOD”.

Elderly Muslims and Pain Control

by

Stef VAN DEN BRANDEN & Bert BROECKAERT

KU Leuven

I. Introduction

As is the case in many other European countries, over the past decades Islam has become the second largest religion in Belgium. This fundamental demographical change of Belgian society has its roots in the large scale migration of Moroccan and Turkish labour workers that was stimulated by the Belgian government after the 1956 coal mine disaster in Marcinelle, where 262 mainly Italian workers were killed in a mine collapse, on the night of 8 August. Over the years many of the labour workers settling in Belgium's urban areas changed their temporal perspective for a permanent one reuniting their families in their new home country. Many of the young labour workers of the early days are now over sixties. The growing cohort of aged people in the Moroccan population is not a unique feature of Belgian Muslim communities, but an overall characteristic to be found in other migrant minority populations in Belgium (Berdai 2005).

There is a small but growing body of international studies on the influence of Islam on end-of-life ethics, usually written from a deductive theoretical stance. The study by Al-Jeilani on the Islamic normative points of view on pain can be taken as a good example (Al-Jeilani 1987; Al-Shahri and Al-Khenaizan 2005; Clarfield et al. 2003; Daar and al-Khitamy 2001; Ebrahim 1998; Gatrad et al. 2003; Gatrad et al. 2005; Gatrad and Sheikh 2001; Sachedina 2005; Sheikh 1998; Sheikh and Gatrad 2000). Hardly any empirical study has been conducted on the influence of Islam on the concrete attitudes of Muslims in various (minority) settings (Van den Branden and Broeckaert 2008): apart from the study by McCarthy and colleagues on the use of pain medication in children with cancer pain in Morocco in which they indicate the influence of religion and culture in the respondents' idea that boys and men must stand the pain, no other empirical studies on the influence

of Islam on the attitudes of Muslim respondents towards pain medication are available (McCarthy et al. 2004). If we turn to Belgium, we find the same situation: not one study has been conducted on the attitudes of (elderly) Muslims living in Belgium towards end-of-life issues.

In international debates on end-of-life issues, the distinction between euthanasia and the use of heavy pain medication often gets blurred. Pain control using heavy analgesic drugs is often said to have a life-shortening effect and is discussed as a form of *indirect* euthanasia (Deliens et al. 2000; Sprung et al. 2008; Van der Heide et al. 2000; van der Maas et al. 1996; Vincent 1999). Despite the fact that recent studies show that even extremely high dosages of morphine do not shorten life when used properly (Bercovitch, Waller, and Adunsky 1999; Hanks, Cherny, and Fallon 2005; Thorns and Sykes 2000; Wilson et al. 1992), the myth of the shortening effect connected to the administration of high doses of pain medication remains quite vivid.

In reaction to the language confusion in the field of end-of-life ethics, Broeckaert developed a conceptual framework on treatment decisions in advanced disease in which he clearly describes pain control and palliative sedation as two forms of pain and symptom control to be completely differentiated from forms of euthanasia and assisted suicide. The conceptual framework developed by Broeckaert (*infra*) will enable us to study exactly what we wish to study: the attitudes towards pain control of Moroccan elderly men living in Antwerp.

Our study (2002-2006) provides an example of empirical qualitative research in the area of Islamic attitudes to end-of-life questions and is part of the research project 'Religion and Ethics at the End of Life. A Study of the Influence of Religious and Ideological Affiliation and Worldview on Attitudes towards End-of-life Decisions' (promoter Bert Broeckaert), sponsored by the FWO Flanders (Van den Branden 2006).

II. Methods

2.1. Design

We set out from the view that the construction of attitudes towards end-of-life issues is a form of creation of meaning projected onto the surrounding world. In order to grasp the process of meaning creation with our respondents — in which, based on international studies, we expect religion to play a significant role — we used Glaser & Strauss' *Grounded Theory Methodology* and conducted in-depth one-on-one interviews with our respondents in addition to participant observation (Glaser and Strauss 1967; Strauss and Corbin 1998).

2.2. Procedure

Based on the results of our critical review of the available literature, we set out to create a firm methodological framework for our study, providing a clear operationalisation of the factors 'religion' and 'end-of-life'.

2.2.1. Operationalisation of 'religion'

Since no tested and validated research instruments are available to measure the religiosity of Muslim migrants in Western post-Christian or secular settings and in order to adequately capture the religiosity of our respondents, we returned to one of the classical paradigms used for researching religiosity and chose to start from Glock & Stark's 5-dimensional model for describing respondent's religiosity (Glock and Stark 1965). Following Kemper, who studied the religiosity and wellbeing of Moroccan elderly men in the Netherlands, we added an extra sixth dimension, the social dimension, measuring the interconnectedness with the local Muslim community (Kemper 1996). Each of the six dimensions — the ideological dimension, the intellectual dimension, the ritualistic dimension, the experiential dimension, the consequential dimension and the social dimension — was made operational using easy to grasp interview questions. An overview of these questions assessing the factor 'religion' can be found in table 1.

Table 1

Intellectual dimension: questions on the knowledge about religious statutes and faith reference	"Do you read books about Islam?" "Do you consult the imam on knowledge about Islam?"
Experiential dimension: experience of the nearness of God in daily life	"Do you experience personal contact with Allah during prayer?"
Ritualistic dimension: questions on the praxis of four of the five pillars of Islam (the creed was left out).	"Have you performed a <i>hajj</i> ?", or "How often do you pray?"
Consequential dimension: questions on the place of religion in daily life	"To what degree the guidelines of the imam constitute your praxis of daily faith?"
Ideological dimension: questions assessing the degree to which the respondent embodies the values of Islamic faith.	"Is performing Ramadan important to you"? "Do you smoke?"
Social dimension: questions on the involvement with the community of faith	"Do you visit mosques" "Do you participate in Ramadan"?

2.2.2. Operationalisation 'end of life'

In international studies the term 'euthanasia' is used in such a way that it covers a wide array of treatment decisions at the end of life, thereby often blurring ethical distinctions between withholding therapy, refusing therapy, assisted suicide and pain treatment. In many empirical studies, a concrete starting definition of the treatment decision studied is even lacking. In our study, we set out from Broeckaert's conceptual framework on treatment decisions in advanced disease in which he distinguishes between three groups of treatment decisions that can be taken. These groups are: (1) choices with regard to curative or life-sustaining treatment, (2) choices with regard to palliative treatment and symptom control: all treatments aimed at maximising, in an active way, the incurably ill patient's quality of life and comfort, (3) choices with regard to euthanasia and assisted suicide, where lethal medication is purposefully administered. In this article we focus on pain control, an element in the second group of Broeckaert's conceptual framework (Broeckaert 2008, 2009; Broeckaert and Flemish Palliative Care Federation 2006).

Concerning pain control Broeckaert does not use the immeasurable criterion of the intention of the treating physician, but uses adequacy and proportionality as the deciding criteria. Broeckaert defines the term 'pain control' as "the intentional administration of analgesics and/or other drugs in dosages and combinations required to adequately relieve pain". This definition was made operational using a theoretical medical case that is easily understandable for the layman. The exact wording of the case used was the following:

Do you feel that a person suffering unbearable pain should be given pain reducing medication, even in those very exceptional cases in which this has a possible life-shortening side effect?

Participant Observation

In addition to the interviews we conducted, we also performed participant observation. In the city of Antwerp, we attended regular prayers, Friday prayers, funeral prayers, the breaking of the Ramadan meal, preparations for pilgrimage (*hajj*) and preparations for repatriation of a deceased Muslim to Morocco. The participant observation gave us a good look on the way the Antwerp Moroccan communities are functioning.

Sample

We took 30 interviews: We interviewed 10 elderly (aged 60-80) Moroccan men living in one of the 5 neighbourhoods of the city of Antwerp (Belgium)

having the highest number of Muslim residents. In addition and for reasons of better grasping the process of meaning creation in our respondents, we interviewed two Moroccan imams (aged 32 and 34), two Moroccan physicians (aged 38 and 45) and one palliative care nurse with a second generation Moroccan-Belgian background. All of the respondents self-identified as Muslims. All elderly respondents, the imams and the GP's were interviewed twice (sometimes 3 times): once about their religiosity and once about their attitudes to end-of-life issues. Each interview took 1h to 1h30 (i.e. at least 2h30 interview time per respondent).

Language

Our respondents have either Moroccan-Arabic, or Rifian Berber (Tamazight) as their mother tongue and the majority of them is unable to communicate in Dutch. Although the researcher has a basic knowledge of Moroccan-Arabic allowing the immediate breaking down of initial barriers to personal contact, we took the interviews with the help of an acknowledged interpreter fluent in Dutch, Moroccan-Arabic and Rifian Berber because of the sensitivity of the subjects dealt with. This 39 years old man of Moroccan descent not only interpreted the interviews, but also functioned as a cultural informant (Bragason 2004; Kapborg and Berterö 2002; Twinn 1997).

Analysis

Grounded Theory Methodology was used for data analysis. Each interview was mini-disc recorded and transcribed verbatim. The interview transcriptions were analyzed adding codes and categories. The same codes and categories were used on all subsequent interview transcriptions for matters of theory building. The reliability of the data and analysis was enhanced by applying theoretical sampling on the one hand and through validation of the code/category system and the theory developed from it by a fellow researcher on the other hand.

In what follows, the respondents' arguments will be illustrated by quoting a number of typical responses. The names of the respondents used in this contribution are fictitious in order to guarantee their anonymity.

III. Results

We can distinguish three kinds of attitudes in the answers given by our respondents when confronted with the case on pain control. The first attitude was that of fully condoning every form of pain medication in whatever

situation. The respondents who share this attitude see no problem whatsoever in accepting heavy pain medication, even in those rare case where it could have a possible life-shortening effect. The second attitude was also a condoning one but with a mild restriction. The respondents sharing this attitude indicated that they would consider taking this kind of medication only if the medication also has a good effect on the patient's body. The difference with the first attitude lies in the recognition of the possibility of a life-shortening effect. The third attitude we found consists in a radical dismissing of every form of heavy pain medication. This attitude was found in only one respondent who says that from an Islamic perspective, the use of this kind of medication is absolutely forbidden. We will illustrate the different attitudes by quoting our respondents.

Attitude 1. Pain control is not an ethical problem, since it cannot have a life-shortening effect.

The majority of our respondents thought heavy pain medication presented no ethical problem at all. Yusuf, Nordine, Abdel, Farid, Ahmed and Hafid all argue in the same way. They emphasize very much that God determines the life span of man, and that the physician nor the medication used can alter the predestined life span of man and that the patient's being free from pain is all that matters.

Yusuf doesn't want to use the term 'life-shortening'. To him this term is void of meaning.

"I prefer not to talk about 'shortening life', because the life span of man (*ajal*) is fixed in former times. So when you say that this type of medication can shorten the life of a person, I do not agree. It has been determined at birth. Even the minute (*daqīqa*) on which the person will die is fixed by God. So taking this type of medication is no problem at all". (Yusuf)

Nordine stresses the positive aspect of pain medication — the patient is free from pain — and says that the assessment of a possible life-shortening effect by the physician is of no importance. Only God knows when a person will die and only God takes away the life of a person. In the context of the case on pain control, the interference of the physician cannot cause the person to die.

"I accept this form of medication because it controls the pain. Even when a physician tells me that taking this form of medication will result in my death tomorrow. I will take the medication because it controls the pain and because I am a religious person, I believe that my age has been predetermined by God. Except for God, nobody can know how old I will be or when I will die". (Nordine)

For Abdel too, being free from pain is the most important aspect. The assessment of a possible life-shortening effect by the physician is of no importance to him, since he too argues that God determines the moment when

a person will die. That is why he says one only has to consider the situation at hand and one does not have to make prognoses about the future.

"The physician can't do anything. I believe in God, so even if the physician tells me that taking this type of medication will result in my death tomorrow, I will take that medication because my life span is in the hands of God and not in the hands of the physician. If I am in severe pain, I will take the medication and have a good night of sleep. The next week or next month is not important at that time, because I am convinced that only God determines how long I will live". (**Abdel**)

The reaction of Farid was very clear: being able to tell when a person will die means being able to indicate the very hour and even minute of that moment. Clearly not any person can do that.

"Life is short and only God knows when it will end. The patient has to accept the medication based on the experience of the physician. In this case the physician aims at a positive effect. But the physician must not speak out on the amount of time the patient has left to live. The physician cannot tell the day, let alone the hour or the minute on which a person will die". (**Farid**)

Ahmed, just like Abdel, estimates that being free from pain is the most important concern. Again we find that the alleged life-shortening effect of this type of medication is of no importance since it is up to God to determine when a person will die.

"What is important is that on this moment, the patient has to be free from pain and calm. Speaking about life-shortening effects is of no importance. What is important is that the person is at ease. If this type of medication can lead to being free from pain on that moment, then life-shortening effects are of no importance: everything has been determined by God". (**Ahmed**)

As it was the case in the answer by Farid, Hafid also stresses that the physician is unable to speak out on the presumed moment of dying of a patient.

"The physician only offers medication. The amount of days or weeks a patient has left to live is up to God. God determines these things, not the physician". (**Hafid**)

In sum, these 7 respondents (Yusuf, Nordine, Brahim, Abdel, Farid, Ahmed and Hafid) see no ethical problem whatsoever in taking heavy pain medication that might have a life-shortening effect because they firmly believe that God is the only instance who determines a person's life span. In these matters, the duty of the physician is to keep the patient free from pain; it is only God and not the physician or his actions that determine when a patient dies.

Attitude 2. Heavy pain medication can have a life-shortening effect, but can be allowed because of the positive effects.

Three respondents, Driss, Brahim and Muhammad, would only consider taking heavy pain medication that might have a life-shortening effect if they knew that that medication would have a positive effect on their body. What

is characteristic for the response of these respondents is their personal critical dealing with medical pain treatment: if the patient does not like the treatment, (s)he has the (Islamic) duty to look for an alternative treatment.

According to Driss, the patient has to comply with what the physician prescribes. At the same time, he says that the patient is the only person who can tell whether or not the medication prescribed by the physician has a positive or negative effect. If the medication does not have a positive effect, the physician will have to look for alternatives. If one physician cannot help the patient, he will have to consult other physicians.

“If the physician tells the patient to take some form of medication, the patient has to comply. The patient has to tell the physician to what degree the medication has a positive effect for him. If it has a positive effect, then there is no problem. If it has a negative effect, the patient just doesn't have to take that medication and has to look for alternatives. If the treating doctor cannot give different forms of medication, one can always consult other physicians”. (Driss)

Brahim says that the decision whether or not to take the prescribed pain medication can only be taken by the patient himself. The patient is the only person who feels the pain and who knows whether he can bear the pain or not. If the pain is unbearable, the patient will choose to take the medication prescribed, even it exceptionally could have a life-shortening effect.

“In this case, I will choose, but for me, when it hurts really bad, I will take the medication. If I think I can bear the pain, I will not take the medication. But that depends on the situation you are in. You are the only one who actually feels the pain. It is all about you”. (Brahim)

Muhammad says that it is an Islamic guideline not to undergo harmful treatments. It is however, according to Muhammad, necessary to try the treatment. But one has to evaluate the results. For Muhammad, it is possible to refuse every treatment on the condition that one first has tried many different therapies. As did Driss, Muhammad also broadens the scope of the medical case by speaking out on medication in general.

“Islam says that when someone experiences pain, he has to leave it up to God. No treatment. If the treatment results in more physical pain for the patient, it is better not to undergo the treatment. If after a few days of treatment no positive effects are available, one can look for another treatment or one can refuse treatment”. (Muhammed)

Although Driss, Brahim and Muhammed say that pain medication has to be taken, they see it more as a testing phase: if the medication has no significant positive effect, they will refuse that form of medication. This means, however, that for them the use of heavy pain medication is no problem only if the medication has a positive effect in the first place. In fact they will not

refuse this type of medication because it in exceptional cases might shorten a patient's life, but only because positive effects may fail to come.

Attitude 3. The use of pain control with a possible — but alleged — life-shortening effect is strictly forbidden

Suleiman was the only respondent who condemned the use of heavy pain medication that might have a life-shortening effect. He says a Muslim will never accept this form of medication. In his answer, Suleiman draws attention to the fact that he thinks a physician will never tell a patient about a possible life-shortening effect. Another striking element in his response is his belief that Belgian people and Moroccan people alike would not consciously accept this kind of medication. A last striking element is that Sulaiman interprets the suffering of a Muslim as a form of redemption for punishments the soul will undergo in the hereafter for sins committed during his life time. In that sense, suffering in this world results in relief in the hereafter.

"A Muslim will refuse this form of medication, even if the intention is to suppress the pain. In fact a physician will never tell about the life-shortening effect. Why would he. No one would accept this form of medication. Belgians and Moroccans alike, they will not accept it. For a Muslim, the more he suffers, the more he will enter Paradise in the hereafter. That is what a Muslim has in mind. The more he suffers, the more God forgives the sins he has committed. It is mentioned in the Quran and the *ḥadīth* [sayings of the prophet Muḥammad] that enduring pain results in forgiving sins". (Suleiman)

Although Suleiman believes any person would reject this type of pain medication, for Muslims enduring the pain can be seen as an opportunity to be relieved from punishments in the hereafter for sins committed during earthly life.

IV. Discussion

The respondents interviewed in this study take a very positive stance towards the use of pain treatment even in those exceptional cases when it might shorten the life span. To them the alleged life-shortening side effect of this type of medication does not present a problem at all since to them it is God and God only who will determine the life span of man. Underlying this view, we found that our respondents argue that if man recovers from an illness, this is not due to the medication but due to God: God wanted this person to recover.

In normative Islamic discourse several theological themes can be found that describe the Islamic view of life and death in general. Since God is the sole creator of the world and all there is in it, He also is the omnipotent ruler over His creation. This omnipotence however is very much intertwined with

God's fundamental beneficence. Both divine characteristics can be known from the divine revelation as it has been passed on in the Quran: the very first verse of the Quran — that is repeated at the start of every Quranic chapter (except for chapter 9) — says “In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful”. As omnipotent ruler over the world and its inhabitants, God also determines man's life and death, hence the life span of man (Arabic: *ajal*). This can be found in several Quranic verses e.g. Q. 39:42 or Q. 9,51¹. Another part of God's omnipotence is not stated in the Quran but can be traced down to a saying of the Prophet Muḥammad that has been orally transmitted in the tradition (*ḥadīth*): several traditions say that the prophet Muḥammad has told his followers that God did not create any disease without creating the cure for it² and that God has appointed the moment of death of each person before the moment of birth³. The underlying idea is that ultimately, all healing comes from God. From this stems the duty to look for treatment when confronted with an illness. The themes mentioned above are easily traceable in international literature (Brockopp 2004; Clarfield et al. 2003). This study highlights several interesting findings. First, our respondents know these theological elements described above very well but know them only in a thematic sense: in general they would not be able to cite exact Quranic verses or prophetic traditions. Second, it is interesting to see that to this body of theological elements our respondents add their own accents creating thereby their commonly shared understanding of the message. To them no form of medicine and no physician can influence the life span of man since God almighty is the only instance to decide upon the *ajal* (Brockopp 2004; Clarfield et al. 2003).

1. Q. 39:42: “It is Allah that takes the souls (of men) at death; and those that die not (He takes) during their sleep: those on whom He has passed the decree of death, He keeps back (from returning to life), but the rest He sends (to their bodies) for a term appointed verily in this are Signs for those who reflect”. Q. 9,51: “Say: ‘Nothing will happen to us except what Allah has decreed for us: He is our protector’”. Translation Yusuf ‘Ali.

2. Narrated Abu Huraira: ‘The Prophet said “If a house fly falls in the drink of anyone of you, he should dip it (in the drink), for one of its wings has a disease and the other has the cure for the disease”’. Saḥīḥ Bukhārī, Volume 4, Book 54, Number 537

(<http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/bukhari/054.sbt.html>, accessed February 1st 2010).

3. “Narrated Anas bin Malik: The Prophet said, “Allah has appointed an angel in the womb, and the angel says, ‘O Lord! A drop of discharge (i.e. of semen), O Lord! a clot, O Lord! a piece of flesh.’ And then, if Allah wishes to complete the child's creation, the angel will say. ‘O Lord! A male or a female? O Lord! wretched or blessed (in religion)? What will his livelihood be? What will his age be?’ The angel writes all this while the child is in the womb of its mother”’. Saḥīḥ Bukhārī, Volume 4, Book 55, Number 550.

(<http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/bukhari/055.sbt.html#004.055.549>; accessed February 1st 2010).

The question remains in how much the attitudes of our respondents toward the use of heavy pain medication can be found in international literature, since until now, pain control as a topic within the broader framework of studies on Islam and end-of-life issues has not been developed in the same way as related topics such as voluntary euthanasia or non-treatment decisions. In the rather scarce amount of literature on the topic, one can easily find a tension between two lines of thought regarding Islamic attitudes towards pain and pain treatment. The first line of thought stresses the duty to endure pain and this for two possible reasons. The first reason is that pain is seen as a test of faith: enduring the pain while remaining thankful and patient to God gives great merit in the hereafter on the day of judgement (Clarfield et al. 2003). The second reason is that pain is seen as a form of purification after sinful behaviour (Al-Jeilani 1987; Ilkilic 2001; Sachedina 2005). Both of these reasons contribute to a positive evaluation of the attitude of patiently enduring pain.

The second line of thought stands in tension with the first one: based on Quranic verses and prophetic traditions it stresses that every Muslim has a duty to look for treatment when confronted with pain or illness since God has created a cure for every disease (Al-Shahri and Al-Khenaizan 2005; Ilkilic 2001; Sachedina 2005). Based on this second line of thought, international literature stresses the fact that Muslims, when confronted with pain and despite the line of thought stressing the merit in patiently enduring pain without taking pain medication, should take pain medication (Al-Jeilani 1987). In the answers given by our respondents, the latter reasoning proved to be dominant. 9 out of 10 of our respondents reason that when confronted with an illness, every Muslim has to look for treatment. Only Suleiman has a different view and stresses the reward to be found in patiently enduring pain. Interesting to note is that Suleiman was a respondent who has a lot of contact with important local imams on these issues. This might be one explanation for his stressing the normative theological view on pain that does not mention the patient's point of view who is confronted with the pain and strictly focuses on the positive effects of patiently accepting Gods decree on the soul in terms of divine judgement in the hereafter.

In international Islamic literature however, the actual ethical question underlying the case presented to our respondents in this study — the alleged life-shortening effect of heavy pain medication — remains a marginal theme. We find a small and short reference in the Gatrad & Sheikhs 2001 study where they state that in Islam "saving life is encouraged and reducing suffering with analgesia is however acceptable, even if in this process death is hastened" (Al-Jeilani 1987; Al-Shahri and Al-Khenaizan 2005; Sachedina 2005).

When we compare our respondents' answers with the answers by the Moroccan imams and physicians we interviewed, we find that both groups of

respondents share two of the three attitudes towards pain mentioned above. One imam and one physician see no ethical problem at all connected to the administration of heavy pain medication, even when it exceptionally might have a life-shortening effect. The imam stressed the fact that God is the only instance to determine the patient's moment of death. The physician argued that it is better to have a shorter life without pain, than to extend the suffering of the patient. Therefore, according to them, administering heavy pain medication that might have a life-shortening effect does not present an ethical problem. The other imam and physician we interviewed are reluctant to accept this form of medication: they stress the importance of the physician's intention in administering such pain medication and prefer looking for other types of pain medication.

Patiently enduring pain seems to be an important line of thought found in international literature. From the quotes shown in this article, it is clear that our respondents seem to go against this line of thought and opt for pain control when needed. Does this mean that they consequently ignore the theological line of thought stressing to patiently endure pain? Without going into great detail in this article — we have developed this elsewhere (Van den Branden 2006) — we can mention the fact that every single respondent we interviewed vehemently rejects every form of active termination of life (euthanasia and assisted suicide) when confronted with unbearable pain that cannot be alleviated. For all of our respondents, the remaining alternative in such situation is patiently enduring the pain knowing that God will reward man for this and that it will result in purification of sins committed during earthly life. Additionally, recitations of Quranic verses — such as chapter 36 of the Quran (*Sura Ya Sīn*) — are mentioned as an alternative form of pain relief. From this we conclude that for the majority of our respondents in a less extreme situation pain control is their first option. Only when refractory symptoms remain, patiently and faithfully enduring the pain sustained by Quranic recitation is the only option left.

As mentioned above, we tried to capture the religiosity of our respondents using Glock & Starks 5 dimensional model for measuring religiosity, to which we added a sixth dimension, the social dimension. Though we did not go into a detailed description of their answers to the questions assessing each of the dimensions, we can summarize the results by describing how for our respondents 4 of these 6 dimensions are very important: the ritualistic dimension, the consequential dimension, the experiential dimension and the ideological dimension. The ritual dimension is of central importance to our respondents: each of them strictly adheres to the daily 5 obligatory prayers (Arab.: *ṣalāt*) and adds additional voluntary prayers. That each of these respondents enjoys retirement is an important element in this respect: they have the time to plan the day to their own wishes, they have but few obligations and choose to model

their life according to religious prescriptions. We find the same commitment for the ritual fasting during the month of Ramadan and for the pilgrimage (Arab.: *ḥajj*) to Mecca: every respondent says to encounter no problems in a month-long fast and says to have performed the *ḥajj* at least once. The importance of our findings increases when we compare them with the results in the study by Kemper. Kemper found that 1/4th of his respondents had already performed the *ḥajj*, whereas each of our respondents performed at least one *ḥajj*. The alms giving (Arab.: *zakāt*) was mentioned infrequently, but when mentioned it was interpreted as a sign of true Muslim identity. From this we learn that developing and improving an Islamic identity is very important to our respondents. The consequential dimension was also very important. Apart from the classical elements as not eating pork or drinking alcohol, the fact that external obligations — e.g. an interview with a researcher — are of lesser importance than ritual obligations is the clearest example. A remarkable finding is the importance of the experiential dimension. Almost every respondent says to experience the nearness of God at several moments: during personal Quran recitation, during prayer, during the *ḥajj* and — be it in a lesser degree — during fasting and alms giving. These research results cannot be found in Kemper's study. The ideological dimension and the other dimensions overlap. Still they are of central importance as they are underlying many of our respondents' answers. The interviews show how our respondents try to be good Muslims in every action they undertake. The importance of the consequential dimension in their lives combined with the importance of developing an Islamic identity has been underlying their answers to the three cases. When confronted with a case, each of the respondents argues based on arguments that reveal their Islamic identity. Even more interesting to see is that these arguments are closely connected to the Islamic normative point of view. This brings us to the importance of the intellectual dimension of religiosity. This dimension was less formally developed but still high: we described how each of the respondents tries to learn about Islam in as many ways as possible — even when illiterate — by relying on audio tapes and CD's on the one hand and on the opinions of Islamic scholars on the other hand. When compared to the results in the study by Kemper, our respondents had a greater interest in classical Islamic literature (Quranic exegesis, traditional sayings of the prophet Muḥammad, jurisprudential reasoning). The importance of the social dimension was less explicit, but remained quite high: for many of the respondents the daily mosque visits are their form of participation in the local Muslim community.

To the authors' knowledge, this is the very first study to examine the attitudes of elderly Muslim men in a religious minority situation towards non-treatment decisions and refusal of treatment. Still, we can compare our results with other empirical studies of Muslim attitudes towards end-of-life issues in different age groups showing similar outcomes.

Empirical studies on pain treatment in relation to the Islamic beliefs of Muslim patients are scarce. Through a search on PubMed, only one relevant study was found. This is the study by McCarthy and colleagues who assess the attitudes of nurses and physicians working on a paediatric cancer unit of a Moroccan hospital towards dealing with pain and medication (Van den Branden 2006). The researchers noticed that the patients' family persistently requests the nurses and physicians to relieve the patients' pain. At the same time, their respondents explain that in Morocco there is a lack of training and resources for pain assessment and management in children with cancer pain. According to the Moroccan nurses and physicians, adequate pain control is often obstructed by a stoic approach to suffering in the — predominantly male — patients or their family which sees illness related pain as something normal that has to be endured, and by the often noted patients' fear of becoming addicted to pain medication. Remarkably the researchers state that cultural and religious beliefs usually were no actual barriers to the actual administration of pain control. By this they mean that the majority of health professionals in their study believed that pain should not be tolerated and something had to be done to relieve pain and suffering.

V. Conclusion

In international literature on Islam and end-of-life issues we found two lines of thought concerning pain control — one line stressing the duty to look for treatment when confronted with illness or pain and one line stressing the theological merit in patiently enduring pain. Based on the answers by our respondents and based on the results of the single research by McCarthy et al., we conclude that in general, Muslim patients in the first place follow the Quranic and prophetic injunctions to look for treatment when confronted with illness or pain, despite the existence of Islamic theological arguments regarding the merits connected to patiently enduring pain. Only when it comes to very extreme situations in which pain is unbearable and cannot be alleviated, patiently and faithfully enduring the pain is the only solution that is left to our respondents. The recitation of Quranic verses as an alternative form of pain relief is an outcome of our study that is hardly ever mentioned in international research.

Bibliography

- AL-JEILANI, M, "Pain: Points of view of islamic theology", *Acta Neurochirurgica. Supplementum* 38(1987), 132-135.
- AL-SHAHRI, M. and A. AL-KHENAIZAN, "Palliative care for muslim patients", *The Journal of Supportive Oncology* 3, no. 6(2005), 432-436.

- BERCOVITCH, M., A. WALLER, and A. ADUNSKY, "High dose morphine use in the hospice setting. A database survey of patient characteristics and effect on life expectancy". *Cancer* 86(1999) no. 5, 871-877.
- BERDAI, S., *Vergrijzing... Een kleurrijk gegeven!* Brussel: Ovallo, 2005.
- BRAGASON, E.H., *Interviewing through interpreters* (2004), Accessed July 2nd 2006. Available from <http://www.psy.au.dk/ckm/newsletter/nb23/23-egil.htm>
- BROCKOPP, J.E., *Islamic ethics of life. Abortion, war and euthanasia*, (Studies in comparative religion), Columbia: University of South Carolina Press, 2004.
- BROECKAERT, B., "Treatment decisions at the end of life. A conceptual framework", In *Palliative care nursing principles and evidence for practice, 2nd edition* (ed. S. Payne, J. Seymour and C. Ingleton), Berkshire: Open University Press, 2008, 402-421.
- . "Euthanasia and physician assisted suicide", In *Palliative medicine* (ed. T. Walsh, A. Caraceni, R. Fainsinger, K. Foley, P. Glare, C. Goh, M. Lloyd-Williams, J. Olarte and L. Radbruch), Amsterdam: Elsevier, 2009, 110-115.
- BROECKAERT, B. and FLEMISH PALLIATIVE CARE FEDERATION, *End of life decisions — a conceptual framework*, Brussels: FPZV, 2006.
- CLARFIELD, A.M., M. GORDON, H. MARKWELL, and S.M.H. ALIBHAI, "Ethical issues in end-of-life geriatric care. The approach of three monotheistic religions — judaism, catholicism, and islam", *JAGS* 51(2003) no. 8, 1149-1154.
- DAAR, A.S. and B. AL-KHITAMY, "Bioethics for clinicians: 21. Islamic bioethics" *Canadian Medical Association* 164(2001) no. 1, 60-63.
- DELIENS, L., F. MORTIER, J. BILSEN, M. COSYNS, R. VANDER STICHELE, J. VANOVERLOOP, and K. INGELS, "End-of-life decisions in medical practice in flanders, belgium: A nationwide survey", *Lancet* 356(2000) no. 9244, 1806-1811.
- EBRAHIM, A.F., "Islamic jurisprudence at the end of human life", *Medicine and law* 17(1998) no. 2, 189-196.
- GATRAD, A.R., E. BROWN, H. NOTTA, and A. SHEIKH, "Palliative care needs of minorities", *BMJ* 327(2003), 176-177.
- GATRAD, A.R., G. MYNORS, P. HUNT, and A. SHEIKH, "Patient choice in medicine taking: Religious sensitivities must be respected", *Archives of Disease in Childhood* 90(2005), 983-984.
- GATRAD, A.R. and A. SHEIKH, "Medical ethics and islam: Principles and practice", *Archives of Diseases with Children* 84(2001), no. 1, 72-75.
- GLASER, B.G. and A.L. STRAUSS, *The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research*, New York: Aldine Publishing Company, 1967.
- GLOCK, C.Y. and R. STARK, *Religion and society in tension*, Rand mac nally sociology series, Chicago: Rand Mac Nally, 1965.
- HANKS, G., N.I. CHERNY, and M. FALLON, "Opioid analgesic therapy", In *Oxford text-book of palliative medicine. Third edition* (ed. D. Doyle, G. Hanks, N. Cherny and K. Calman), Oxford: Oxford University Press, 2005.
- ILKILIC, I., *Der muslimische patient. Medizinethische aspekte des muslimischen krankheitsverständnisses in einer wertpluralen gesellschaft*, Ethik in der praxis studien, Münster-Hamburg-Londen: LIT verlag, 2001.
- KAPBORG, I. and C. BERTERÖ, "Using an interpreter in qualitative interviews: Does it threaten validity?", *Nursing Inquiry* 9(2002) no. 1, 52-56.
- KEMPER, F.H. C., *Religiositeit, etniciteit en welbevinden bij mannen van de eerste generatie marokkaanse moslimmigranten*, Nijmegen: K.U.Nijmegen, 1996.
- MCCARTHY, P., G. CHAMMAS, J. WILIMAS, F.M. ALAOU, and M. HARIF, "Managing children's cancer pain in morocco", *J Nurs Scholarsh* 36(2004) no. 1, 11-5.
- SACHEDINA, A., "End-of-life: The islamic view", *Lancet* 366(2005), 774-779.

- SHEIKH, A., "Death and dying — a muslim perspective", *J R Soc Med* 91(1998), 138-140.
- SHEIKH, A. and A.R. GATRAD, *Caring for muslim patients*, Oxon: Radcliffe Medical Press, 2000.
- SPRUNG, C.L., D. LEDOUX, H.H. BULOW, A. LIPPERT, E. WENNEBERG, M. BARAS, B. RICOU, P. SJÖKVIST, C. WALLIS, P. MAIA, L.G. THUIS, J.S. DURAN, and the ETHICUS STUDY GROUP, "Relieving suffering or intentionally hastening death: Where do you draw the line?", *Crit Care Med* 36(2008) no. 1, 8-13.
- STRAUSS, A. and J. CORBIN, *Basics of qualitative research. Techniques and procedures for developing grounded theory*, London: Sage, 1998.
- THORNS, A. and N. SYKES, "Opioid use in last week of life and implications for end-of-life decisionmaking", *Lancet* 356(2000), 398-399.
- TWINN, S., "An exploratory study examining the influence of translation on the validity and reliability of qualitative data in nursing research", *Journal of Advanced Nursing* 26(1997), 418-423.
- VAN DEN BRANDEN, S., "Islamitische ethiek aan het levenseinde. Een theoretisch omkaderde inhoudsanalyse van engelstalig soennitisch bronnenmateriaal en een kwalitatief empirisch onderzoek naar de houding van praktiserende marokkaanse oudere mannen in antwerpen", Katholieke Universiteit Leuven, 2006.
- VAN DEN BRANDEN, S. and B. BROECKAERT, "Medication and god at interplay: End of life decision making in male moroccan migrants living in antwerp, flanders, belgium", In *Muslim medical ethics: From theory to practice* (ed. J. Brockopp and T. Eich), Columbia: University of South Carolina Press, 2008, 194-208.
- VAN DER HEIDE, A., P. VAN DER MAAS, G. VAN DER WAL, L. KOLLEE, and R. DE LEEUW, "Using potentially life-shortening drugs in neonates and infants", *Crit Care Med* 28(2000) no. 7, 2595-2599.
- VAN DER MAAS, P.J., G. VAN DER WAL, I. HAVERKATE, C.L. M. DE GRAAFF, J.G.C. KESTER, B.D. ONWUTEAKA-PHILIPSEN, A. VAN DER HEIDE, J.M. BOSMA, and D.L. WILLEMS, "Euthanasia, physician-assisted suicide, and other medical practices involving the end of life in the netherlands, 1990-1995", *N Engl J Med* 335(1996) no. 22, 1699-1705.
- VINCENT, J.L., "Forgoing life support in western european intensive care units: The results of an ethical questionnaire", *Crit Care Med* 27(1999) no. 8, 1626-1633.
- WILSON, W.C., N.G. SMEDIRA, C. FINK, J.A. McDOWELL, and J.M. LUCE, "Ordering and administration of sedatives and analgesics during the withholding and withdrawal of life support from critically ill patients", *JAMA* 267(1992) no. 7, 949-953.

VALEURS UNIVERSELLES ET CONVICTIONS PARTICULIÈRES

Le défi du vivre ensemble

par

Jacques SCHEUER

Université Catholique de Louvain

N'étant ni islamologue ni arabisant, je me réjouis et je suis d'autant plus reconnaissant de l'occasion qui m'est cependant offerte de m'associer à l'hommage rendu à un collègue et un ami. Les quelques réflexions qui suivent reflètent plutôt les intérêts et les préoccupations d'un historien des religions orienté principalement vers l'étude des traditions de l'Inde et de l'Extrême-Orient mais confronté, comme ses concitoyens, aux défis théoriques et pratiques de la pluralité des cultures et des religions. Le christianisme et l'islam sont, dans cette perspective, deux traditions parmi bien d'autres, même si elles comptent parmi les plus importantes, dans le monde et en Occident. Plus précisément, mon point de vue sera celui d'un Européen : du citoyen européen que je suis, et de quelqu'un qui vit dans le cadre culturel et le contexte sociopolitique de ce continent.

Au cours des derniers siècles, les théologiens européens — c'est-à-dire le plus souvent, les théologiens chrétiens — se sont progressivement habitués à mener leur réflexion de foi sur le front de la raison philosophique ainsi que de la raison politique et, dans une bien moindre mesure, en particulier dans le monde de langue française, de la raison scientifique. Par ailleurs — et ce serait un second front — les théologiens des différentes Églises ont développé un discours apologétique « interne » au christianisme, notamment suite à la casure de la Réforme et de la Contre-Réforme.

Plus récemment, un troisième front s'est ouvert ou, si l'on préfère, une troisième réalité — celle des religions — s'est progressivement imposée à la réflexion des théologiens, des croyants et plus largement, des citoyens. Et cela, de deux manières.

I. Les religions : résilience et relativité

D'une part, malgré les gigantesques efforts et l'immense générosité de l'entreprise missionnaire, il n'est pas possible d'ignorer la résistance opiniâtre

opposée à l'évangélisation chrétienne par quelques grands ensembles spirituels plus ou moins identifiés à des blocs de civilisations : le monde hindou, le monde ou les mondes bouddhistes, celui des sages chinoises, celui de l'islam — pour ne mentionner que quelques exemples particulièrement évidents. Cette résistance opiniâtre est peut-être d'autant plus difficile à reconnaître et accepter qu'elle prend plus d'une fois la forme non pas d'un conflit violent ni même d'un débat ouvert, mais d'une superbe indifférence : une sorte de tranquille imperméabilité. Elle se double aujourd'hui, un peu partout dans le monde, de mouvements de réveil, de réforme et aussi d'expansion. Ce phénomène de résistance et même de résilience vient démentir la mort tant de fois annoncée des religions et le triomphe promis au christianisme, en vertu d'une supériorité intrinsèque ou d'une meilleure adaptation à la modernité¹.

D'autre part, cette persistance des religions « autres » se double, surtout à partir de la seconde moitié du dix-neuvième siècle, d'un autre phénomène : la naissance et le développement, comme discipline distincte et organisée, de l'« histoire des religions » ou « étude comparative des religions ». Cette discipline est, bien sûr, l'extension au domaine religieux et donc au domaine *des religions* (dans leur pluralité et leur diversité), de méthodes propres aux sciences humaines et sociales : d'abord la philologie et l'histoire, bientôt la sociologie, l'anthropologie, la psychologie... Il ne s'agit plus de porter le regard du croyant sur le païen. Il ne s'agit pas davantage d'une véritable rencontre entre croyants différents. L'objectif est de décrire et d'expliquer les « phénomènes » que l'on a coutume d'appeler « religieux » en les traitant comme tout autre phénomène historique et social.

Les religions, tant au plan des doctrines qu'à celui des pratiques et des modes d'organisation, se voient dès lors affectées d'un double indice de relativité.

Dans les sciences des religions, mais aussi, plus largement, dans la culture et la mentalité d'aujourd'hui, les religions sont reconnues et abordées comme des phénomènes historiques soumis aux aléas du devenir. Alors que ces religions enseignent le plus souvent des vérités immuables voire intemporelles,

1. Dans les années 1960, la perspective d'un progrès scientifique et d'un développement technologique planétaires impose, selon certains, la civilisation occidentale comme axe de l'histoire de l'humanité. Le christianisme est certes, comme les autres, confronté à la crise du « religieux ». Mais lui seul est préparé à y faire face : il peut reconnaître dans la sécularisation et le progrès son propre enfant — celui-ci fût-il en rébellion contre le père — alors que les autres religions l'abordent comme un étranger. La connaissance et la rencontre des religions, ainsi que de la marque qu'elles laissent sur diverses civilisations, est dès lors, pour les chrétiens, loin de constituer une priorité : tout cela appartient à un monde en train de disparaître. Pour un vigoureux plaidoyer en ce sens, voir Arend Th. VAN LEEUWEN, *Christianity in World History : The Meeting of the Faiths of East and West* (London : Edinburgh House Press, 1964), surtout chap. 8 « Christianity in a Planetary World ».

alors qu'elles se présentent comme des institutions qui ne donnent pas de prise à la morsure du temps, voilà que les sciences des religions prétendent décrire et même expliquer leur genèse ou leur naissance, voilà que ces sciences veulent rendre compte de leurs évolutions, voilà qu'elles ouvrent la perspective de l'inéluctable disparition de ces religions. Si, comme l'histoire nous l'enseigne, les civilisations sont mortelles, comment les religions ne le seraient-elles pas ?

Si l'« histoire des religions » met ainsi en relief leur temporalité, l'étude comparative — cette autre méthode inséparable des sciences modernes et contemporaines — relativise les religions par le fait même de les éclairer et de les interpréter les unes à la lumière des autres. Au-delà de petits cercles académiques et scientifiques, de façon plus lâche et d'autant plus diffuse, les voyages et les entreprises coloniales, les migrations et les nouveaux flux d'information imposent cette perception jusque dans les moindres recoins de notre vie quotidienne : bien que chaque tradition religieuse soit porteuse d'innombrables différences et spécificités, aucune ne peut se prétendre unique, hors du commun, incomparable. Par leur multiplicité dans le temps et l'espace, par le simple fait de leur pluralité, les religions se relativisent les unes les autres. Si l'Europe de la « chrétienté », durant de nombreux siècles, est demeurée étonnamment homogène, elle ne peut plus ignorer aujourd'hui la pluralité. Elle commence même à prendre conscience que, dans son manque d'expérience, elle ne dispose guère de l'expertise nécessaire pour penser et gérer cette pluralité nouvelle.

II. Tirer son épingle du jeu ?

Affrontée à la temporalité et la pluralité, à la comparaison et la relativité, chaque religion pourra certes tenter de tirer son épingle du jeu. À vrai dire, relativiser les « autres », plusieurs religions n'ont jamais cessé de le faire au long des siècles : par la critique agressive ou par l'apologétique défensive. Tirer son épingle du jeu est aujourd'hui devenu plus difficile. Toutes les religions ne tentent pas de le faire avec la même vigueur ni de la même manière. Elles pourront, par exemple, jouer de façons diverses sur le facteur temps, sur la conception qu'elles se font de la dimension historique. Les unes se situeront dans le registre de la nouveauté, du progrès, de l'accomplissement : elles prétendront dépasser, accomplir² ou couronner³ les messages et

2. On parlera par exemple d'accomplissement des Écritures, de « nouvelle » alliance, de révélation dans les « derniers » temps.

3. Pour reprendre le titre et la perspective de l'ouvrage marquant de John N. FARQUHAR, *The Crown of Hinduism* (London / New York : Oxford University Press, 1913).

les préceptes plus anciens. D'autres opteront pour l'antériorité, pour un retour au primordial, à la nature essentielle, à l'immuable, tentant par là de déjouer la relativité du temps et de l'histoire⁴.

Par ailleurs, pour le christianisme, pour l'islam aussi, certaines prises de position, certains jugements sur l'autre sont devenus de plus en plus malaisés, de moins en moins convaincants. Dans le registre religieux, voire théologique, l'hindouisme, le bouddhisme, bien d'autres encore, ne se laissent plus guère réduire aux polythéismes idolâtres que dénoncent les textes bibliques ou coraniques. Le bouddhisme, en particulier, ne se laisse ramener ni à un paganisme polythéiste ni à une foi monothéiste. Et que dire des sagesses chinoises, qui échappent de mille manières à nos catégories traditionnelles ? Sans parler, bien sûr, des philosophies, des humanismes et des multiples convictions qui animent la pensée européenne contemporaine.

À cela s'ajoute le fait que des affirmations théologiques ou doctrinales de supériorité ou d'« unicité » ne peuvent plus guère s'appuyer sur une prétention de supériorité formulée en termes de race, de civilisation ou de culture. Dans cette perspective, la fondation de l'UNESCO, à la fin de l'ère coloniale, apparaît symboliquement comme la création d'un « parlement mondial » des cultures et des traditions — chacune se voyant reconnaître en principe (alors même que la pratique accuserait quelque retard...) un statut de stricte égalité et de pleine dignité.

Enfin, comme le montre l'histoire récente — somme toute fort récente — des sociétés européennes en régime de laïcité, chacune des religions et autres « familles convictionnelles » est amenée à s'inscrire dans — ou du moins, à se situer par rapport à — des institutions étatiques, des législations, des organisations sociétales qu'elle n'a pas, ou fort peu, contribué à définir. Que la source principale à laquelle ces institutions puisent leur inspiration ne soit pas celle d'une autre religion, d'une religion concurrente, que cette inspiration se présente plutôt comme a-religieuse (quand elle n'est pas anti-religieuse) : cette circonstance ne suffit pas toujours à mettre du baume sur certaines plaies...

Quelles sont, pour les religions mais aussi pour les sociétés, les conséquences de cette pluralité relativisante ? Un parallèle peut apporter ici quelque lumière. On se rappellera que la pluralité des Églises chrétiennes — pour ne pas parler de leurs déchirements et des conflits que ceux-ci ont nourris — a

4. Un villageois de « religion traditionnelle » africaine le faisait remarquer à son compatriote, évangéliste chrétien : « Ton petit Jésus-là, n'est-ce pas avant-hier qu'il s'est présenté ici, alors que nos ancêtres sont là depuis toujours ? » : Anselme T. SANON, *Tierce Église ma Mère* (Paris : Beauchesne, 1972). Dans le même sens, l'hindouisme est l'« ordre perpétuel, immuable » de toutes choses (*sanâtana dharma*). En perspective chrétienne, l'alliance « nouvelle » est aussi l'alliance « éternelle ».

joué un rôle décisif, pour l'Europe des 16^{ème} – 18^{ème} siècles, dans la recherche et la définition de nouveaux fondements de la vie sociale et politique. Il est permis de penser — est-il même permis d'espérer ? — que la pluralité actuelle des religions et d'autres formes convictionnelles, sans ignorer les risques de tensions et de conflits que cela représente, joue aujourd'hui et jouera demain un rôle comparable d'aiguillon. Cela suppose que les unes et les autres se tournent vers des valeurs et des repères davantage universels ou du moins davantage universalisables. Le défi de l'altérité s'impose désormais de manière incontestable au plan mondial. Il se vérifie de plus en plus souvent au plan régional ou local. La présence, nouvelle mais durable, de l'islam en Europe en est une bonne illustration. On en trouverait d'autres en Corée, au Sri Lanka, dans bien des régions d'Afrique, pour ne citer que ces exemples.

III. La connaissance des religions : distance et affirmation

Je laisse à d'autres, plus compétents, le soin de tirer les conséquences de cette situation aux plans politique, institutionnel et législatif. Du point de vue des religions comme telles, de la connaissance que nous pouvons en acquérir, des images qu'elles peuvent se construire d'elles-mêmes, les défis, sans être totalement inédits, prennent et ne cesseront de prendre des formes nouvelles. Je risque tout d'abord un parallèle entre l'étude scientifique des religions, telle qu'elle vient d'être évoquée, et leur participation au débat de société.

L'étude « phénoménologique » et comparative des religions recourt, on le sait, à l'« *epochè* », une suspension ou mise entre parenthèses des convictions du chercheur et de tout jugement ou prétention de vérité. Historiquement, cette mise entre parenthèses n'a pu vraiment se pratiquer qu'à partir d'une époque et dans des milieux où une certaine mise à distance — fût-elle provisoire ou purement de méthode — des autorités et des repères religieux est devenue culturellement acceptable. Lorsqu'elle devient plus constante et plus largement répandue, lorsqu'elle acquiert droit de cité au-delà de milieux académiques restreints, cette pratique du retrait ou de la réserve méthodologique, par un effet de spirale, est susceptible de contribuer à son tour à rendre davantage plausible et culturellement ou socialement acceptable une position de retrait, de scepticisme, d'attentisme ou de désengagement à l'égard de telle religion voire de toute religion comme telle. Il n'y a là aucune fatalité, aucun enchaînement mécanique : des croyants ont pu pratiquer et pratiquent encore l'histoire et les sciences humaines des religions sans renoncer à leurs convictions personnelles et leurs engagements communautaires. Il n'empêche : pour un certain nombre, le passage par l'*epochè*, l'exercice d'un certain retrait, peut se muer en abstention plus durable, en réserve plus fondamentale.

Or on peut se poser la question suivante : un processus certes différent mais probablement analogue, du moins dans une certaine mesure, n'opère-t-il pas lorsque les religions participent au débat ou à la négociation dans une société ? Une telle participation, il est vrai, variera en intensité selon les circonstances ; elle concernera diversement les individus et les communautés. Mais est-elle jamais tout à fait évitable ?

On ne peut évidemment exclure des options extrêmes, notamment celle qui consisterait à quitter le terrain du débat. Que l'on songe, à titre d'exemple, à la fondation, dans les colonies nord-américaines des 17^{ème} et 18^{ème} siècles, de sociétés nouvelles par des émigrés appartenant à des branches dissidentes de la tradition religieuse dominante en Europe : chrétiens « indépendants », « séparatistes » et autres « *dissenters* ». À la suite des *Pilgrim fathers* de 1620, des communautés (Puritains, Quakers et autres) reprirent les thèmes bibliques de l'exode et d'une nouvelle alliance (*covenant*), tentant de réaliser, dans un « nouveau monde », une sorte d'utopie sociale et religieuse. Autre modalité d'une telle option extrême : l'émigration (*hijra*) ou le retour de croyants musulmans qui, quittant la diaspora au pouvoir des infidèles, regagnent des territoires situés dans le domaine de l'islam (*dār al-islām*) afin d'y trouver ou d'y refonder un cadre de vie et des institutions qui leur permettent d'organiser pleinement leur existence selon les principes de leur foi. Lorsque, par exemple, l'empire de Delhi fut trop faible pour résister à l'emprise britannique sur les Indes, certains firent entendre un appel à émigrer du côté de l'Arabie ou de l'Afghanistan⁵. En ce début de 21^{ème} siècle cependant, dans un monde qui se rétrécit, dans des espaces plus densément peuplés, dans des sociétés de plus en plus marquées par la pluralité, de telles options extrêmes paraissent moins praticables que jamais.

Une autre solution extrême peut paraître moins irréalisable. Elle n'est, à vrai dire, que l'image inversée de la précédente. Elle prône, envers et contre tout (envers et contre tous ?) le maintien ou la réimposition d'une loi religieuse, d'une orthodoxie et d'une orthopraxie. Qui ne voit cependant qu'une telle imposition est (devenue) intolérable et même inconcevable pour les membres des autres religions et bien évidemment pour ceux qui n'adhèrent à aucune ? Et n'est-il pas heureux qu'une telle imposition apparaisse également intolérable voire impensable à un grand nombre de croyants, même parmi ceux qui, par hypothèse, se trouveraient en situation de communauté dominante ou majoritaire ?

5. Milos MENDEL, "Rethinking the Islamic Hijra : A Religious Paradigm or an Ideological Instrument of Political Action", *Archiv orientální* 77(2009) 1-26 ; des exemples indiens se trouvent énumérés aux ## 25 à 32 et 43 du "Preliminary survey".

IV. La culture du débat : réserve et engagement

Entre exil au dehors et imposition à l'intérieur, la négociation apparaît donc inévitable et souhaitable. Or, la pratique — on pourrait dire : la culture — du débat et de la négociation impose aux participants, individus ou communautés, une retenue, une réserve ou un retrait, une forme certes différente d'époque qui, de la table des négociations (ou de tout autre lieu de rencontre ou de confrontation, même moins formelle), tendra bientôt à refluer dans une certaine mesure vers la conception du monde, les convictions et le style de vie d'un chacun. Cela est d'autant plus probable que l'exercice de la réserve dans les relations concrètes entre croyants et entre communautés ne permet pas la même maîtrise distanciée que celle à laquelle la recherche académique peut prétendre. C'est qu'il s'agira toujours, sur le terrain, de religions vivantes et actives, non de civilisations disparues peut-être depuis de longs siècles ; il s'agira de religions présentes dans nos propres sociétés, non de réalités lointaines. L'autre, les autres, ici, s'imposent et empiètent davantage : à moins, comme nous l'imaginions à l'instant, de quitter le jeu, il est malaisé, il est probablement illusoire, d'imaginer que l'on puisse demeurer parfaitement maître du jeu et, par voie de conséquence, pleinement maître de soi.

Il n'y a pas à s'étonner, dès lors, que la crainte de la pluralité ou du relativisme, et que l'appréhension d'évolutions confusément perçues comme inévitables, renforcent au moins pour un temps le repli identitaire voire l'isolement et le déni de réalité⁶. Cette fois encore, cependant, il n'y a pas de fatalité. Si elle requiert de l'ouverture à l'altérité, la participation au débat n'entraîne nécessairement ni renoncement consenti ni abandon inéluctable. Il est clair toutefois que la confrontation avec d'autres positions religieuses ou philosophiques met à l'épreuve les convictions et constitue un défi pour les « théologies » respectives : tel ou tel point de doctrine devra être repensé, telle ou telle pratique devra être revue, adaptée voire corrigée ou réformée. L'expérience peut être douloureuse, mortifiante ; elle peut aussi être facteur de purification et d'élargissement.

Plus profondément, cependant, au-delà (ou en deçà) de contenus particuliers, c'est le fait même de partager l'espace public, le « lieu commun », et c'est le recours à un langage médian (médiateur ?) qui constituent et entretiennent le défi de la pluralité. À l'échelle locale ou régionale souvent, à

6. Ces réactions et ces tendances ont encouragé, chez bien des observateurs, un usage de plus en plus flou de la catégorie « fondamentalisme ». — À titre de correctif et de suggestion, je signale au passage cette définition proposée par notre jubilaire : « Dans ce contexte [de l'activité humaine dans la société], le fondamentalisme est l'interférence illégitime de l'hétéronomie dans un domaine autonome ». Voir Emilio PLATTI, *Islam... étrange ?* (Paris : Cerf, 2000) 289.

l'échelle mondiale toujours, la prétention au monopole ou à une unicité d'exception paraît aujourd'hui dénuée de sens : les fois et les convictions, partant les théologies, sont sommées de se comprendre autrement et de se dire autrement.

V. De quelques notions moins universelles qu'il ne paraît

Le champ est immense. Sans prétendre le parcourir de part en part, je souhaiterais soulever quelques questions préalables et qui demeurent souvent impensées ou trop peu prises en compte. Plusieurs se regroupent commodément autour de termes que nous utilisons couramment sans toujours prendre conscience de dimensions culturelles, philosophiques ou religieuses qu'ils contiennent de manière implicite mais masquent le plus souvent à notre regard.

5.1. « Religion »

Un premier terme, qui a fait l'objet de nombreuses études et publications ces dernières années, est celui de « religion ». Le terme et la notion appartiennent à la catégorie de ce qui nous semble presque évident... aussi longtemps qu'on ne nous demande pas de l'expliquer ou de le définir avec quelque précision. Depuis un siècle ou un siècle et demi surtout, l'étude historique et comparative des phénomènes religieux a de toute évidence enrichi considérablement notre documentation. Elle a en outre permis d'assouplir et d'enrichir nos conceptions mêmes de ce qu'est la (ou une) « religion ». On s'est progressivement aperçu d'une part que ce terme a connu, depuis les temps de la civilisation romaine antique, de profondes évolutions, liées pour une large part à l'histoire du christianisme et de ses interférences avec les philosophies et les institutions de l'Antiquité classique⁷.

On a pris conscience d'autre part du fait que ce terme, qui occupe une place significative dans presque toutes les langues européennes (à l'exception partielle du néerlandais...), n'a guère d'équivalent direct dans d'autres aires de civilisation ; à l'inverse, des termes tels que « *dharma* ou *dhamma* » (dans les mondes hindou et bouddhique), « *jia / jiao* » (dans l'univers chinois ou

7. Michel DESPLAND, *La Religion en Occident : Évolution des idées et du vécu*, Cogitatio fidei, 101 / Héritage et projet, 23 (Paris : Cerf / Montréal : Fides, 1979). Ernst FEIL, *Religio : Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs*. Bd 1. *Vom Frühchristentum bis zur Reformation* ; Bd 2. *Zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540-1620)* ; Bd 3. *Im 17. und 18. Jahrhundert*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 36, 70, 79 (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, 1997, 2001).

d'influence chinoise), ou encore « *dîn* » (dans l'aire arabo-islamique), couvrent à chaque fois un champ tantôt plus large tantôt plus étroit que « *religio* / religion » : ils découpent donc des perspectives différentes sur la réalité, expriment des préoccupations distinctes⁸. Chacun de ces termes, par conséquent, ne peut être rapproché de chacun des autres qu'à la condition d'être situé et complété ou corrigé à l'aide de termes complémentaires puisés dans le même univers⁹.

Enfin, pour rendre les choses un peu plus complexes encore, la diffusion mondiale de langues européennes telles que l'anglais ou le français altère ou fait évoluer la signification de termes traditionnels dans d'autres civilisations : dans certains contextes, « *dharma* », par exemple, apparaîtra autant comme une traduction ou un équivalent de « religion » que comme une notion héritée du patrimoine bouddhique ou hindou. C'est dire que, selon la langue que l'on parle et le contexte dans lequel on se trouve, liberté « religieuse » par exemple, ou relations entre science et « religion » ou encore entre le politique et le « religieux », n'auront pas vraiment le même sens ni la même portée.

5.2. « Privé » / « Public »

Autre exemple, lié bien sûr au précédent et cependant différent. Dès qu'il s'agit de débattre de la place des religions (ou du religieux) dans la société — c'est en particulier le cas dans les débats européens de ces dernières années autour de l'islam — les catégories de « privé » et de « public » sont constamment invoquées. Au-delà de simples (?) problèmes de traduction, il faudrait se demander, ici encore, si et comment ces notions ont évolué dans le langage courant et dans la terminologie juridique au cours des derniers siècles d'histoire européenne ; il conviendrait surtout de se demander dans quelle mesure ou à quelles conditions ces catégories sont transposables dans d'autres domaines culturels et religieux.

Chaque civilisation, chaque société n'aurait-elle pas sa manière propre de percevoir et de définir ce qui est « privé » et ce qui est « public » ? Avant même de se prêter à des précisions juridiques ou théologiques, il y a là comme une symbolique de l'espace et des manières diverses, le plus souvent peu conscientes, de situer le sujet (individuel ? familial ? communautaire ?) au sein d'ensembles sociaux plus larges et plus englobants. On peut s'attendre à ce

8. Ugo BIANCHI (ed.), *The Notion of 'Religion' in Comparative Research*, Storia delle religioni, 8 (Roma : L'Erma di Brettschneider, 1994).

9. Par exemple : *dîn* / *dawla*, *dîn* / *dunyâ*, ou encore *dîn* – '*aqîda* – *sharî'a*. Je renvoie volontiers à Emilio PLATTI, *L'islam, ennemi naturel ?* (Paris : Cerf, 2006), chap. 9 « Islam : religion ».

qu'il y ait, dans chaque cas, plusieurs niveaux de manifestation d'identités différenciées et que ces niveaux d'expression bénéficient de formes et de degrés variables de reconnaissance. Nous y reviendrons.

5.3. « Dialogue »

Des observations comparables pourraient être formulées à propos d'un terme aujourd'hui en vogue et souvent galvaudé : « dialogue ». Depuis quelques années, les bulletins d'information annoncent quotidiennement des dialogues entre patrons et employés, entre autorités et administrés, entre partis politiques, entre Palestiniens et Israéliens... Dans le domaine qui nous concerne ici plus directement, il est sans cesse question de « dialogues » interreligieux ou interconvictionnels. Il conviendrait dès lors de s'interroger sur ce que recouvre ce terme ou, pour le dire autrement, sur les harmoniques qui l'accompagnent. Celles-ci nous conduiraient davantage tantôt en direction de la sagesse et de la philosophie grecques, tantôt du côté de la Bible ainsi que de la tradition théologique chrétienne du *Logos*, Parole de Dieu : de cette double ascendance découle, pour une part, une certaine tension, qui peut être bénéfique, entre « raison » et « parole ».

Alors que les chrétiens, c'est le moins que l'on puisse dire, se sont au cours des siècles peu investis dans le dialogue interreligieux, ils donnent à certains l'impression d'en monopoliser aujourd'hui la notion et l'idéal. Il n'est pas interdit de penser, cependant, que différentes traditions philosophiques et religieuses aient leurs manières propres de définir les fondements et les finalités du « dialogue ». Que l'on songe, par exemple, à l'insistance, fréquente en Extrême-Orient, sur les valeurs d'harmonie (chin. *he*, jap. *wa*)¹⁰ : même si les « principes » (*li*) ne sont pas absents des préoccupations et de la réflexion, le *logos* ici ne semble pas mis en avant de la même manière qu'en Occident¹¹... Ce décalage est, me semble-t-il, trop rarement pris en considération. Or, il y a peut-être là une explication partielle de ce que bien des chrétiens ressentent

10. Déjà dans les *Entretiens* de Confucius (1.12 ; 2.3 ; 8.8 ; etc.) et leur immense postérité.

11. Pour des reprises du thème en perspective chrétienne, deux exemples récents : Agnès KIM Mi-jeung, *Péché et harmonie : Pour une théologie du péché dans le contexte confucéen*, Cogitatio fidei, 234 (Paris : Cerf, 2003) ; Anthony ROGERS, *Harmony through Reconciliation : In Search of a Holistic and Integral Vision of Life in the 21st Century* (Manila : Federation of Asian Bishops Conferences, 2005). — Sur un versant indien, Raimon PANIKKAR, qui vient de nous quitter, a cherché à renouer le lien vital entre *logos* et *mythos*, tout en redonnant son espace au silence. D'une œuvre immense et foisonnante on retiendra ici : *Le Dialogue intrareligieux* (Paris : Aubier, 1985), développé dans *The Intra-religious Dialogue* (New York : Paulist Press, revised ed., 1999) ; *L'Inévitable dialogue* (Gordes : Éd. du Relié, 2008) ; *Le Silence du Bouddha : Une introduction à l'athéisme religieux* (Arles : Actes Sud, 2006).

comme un moindre intérêt pour le « dialogue » dans le chef de leurs partenaires. Cette frilosité traduit-elle nécessairement un moindre souci de la relation à l'autre ? Ajoutons qu'un examen plus précis permettrait sans doute de reconnaître des phases historiques dans l'intérêt ou le désintérêt pour le « dialogue », sans qu'il y ait toujours, sur ce point comme sur d'autres, synchronisme entre différentes communautés ou civilisations.

5.4. « Laïcité »

D'autres termes encore, de par l'histoire récente (une histoire de quelques générations seulement, de quelques siècles parfois) et de par la prépondérance actuelle (mais sans doute provisoire) de quelques langues européennes au plan mondial, risquent de masquer des diversités et d'engendrer des méprises. Si c'est le cas de « religion », ainsi qu'il vient d'être suggéré, on peut s'attendre à ce qu'il en aille de même pour « sécularisation », « laïcité », et peut-être même « droits de l'Homme ». On pourra notamment se demander en quoi et dans quelle mesure les notions et les dispositifs de « laïcité » (ou, dans un langage davantage anglo-saxon, de « sécularité ») jouent un rôle de neutralité et d'arbitrage dans la concertation entre les religions et les convictions — et en quoi et dans quelle mesure ils représentent une élaboration particulière, une philosophie et un modèle spécifiques au sein d'une société ou d'une civilisation. S'agit-il plutôt d'une case vide, d'une sorte d'opérateur logique qui permet la communication ? Ou s'agit-il plutôt d'un contenu, d'un message particulier qui prend, à côté d'autres, sa place dans le débat ? Ou encore, s'agit-il d'une combinaison de ces deux hypothèses ?

Pour prendre une illustration dans un autre univers (même si toute comparaison précise ne pourrait être que complexe et nuancée) : la tradition confucéenne (et surtout néo-confucéenne), imprégnée en outre par une idéologie « légiste » plus ou moins avouée, aurait, tout en proposant voire en imposant sa propre vision de l'Homme, joué un double rôle à l'égard des autres traditions présentes dans le monde chinois : rappeler les impératifs de l'utilité sociale ; imposer le cadre idéologique et institutionnel dans lequel ces autres traditions (taoïsme, bouddhisme, religiosité populaire, mouvements de type messianique...) pourront ou non se faire reconnaître et se déployer. Il n'est pas sans importance que le modèle se soit exporté, dans une certaine mesure et avec des adaptations, en Corée, au Japon et dans d'autres régions de l'Extrême-Orient.

Pour revenir à « notre » modèle européen de laïcité : son potentiel de neutralité et de concertation est probablement plus facilement partageable à l'interne — je veux dire : par les sociétés ou les groupes qui ont pris une part historique à la conception et la mise en œuvre de ces principes et de ces dispositifs. En revanche, ceux qui n'ont pas pris une part active à leur genèse

les ressentiront davantage comme un corps étranger. Ce pourrait être le cas aujourd'hui des partisans de l'« hindouité » (*hindutva*) ou encore d'une partie au moins des musulmans. D'un point de vue purement culturel ou psychologique — et sans se prononcer sur l'efficacité ou sur les chances d'avenir de tel ou tel modèle — on peut s'interroger : pourquoi la laïcité européenne apparaîtrait-elle moins étrange ou plus aisément assimilable aux partisans de l'*hindutva* ou de la *sharī'a* que les modèles de la *sharī'a* ou de l'*hindutva* aux yeux des partisans de notre laïcité ?

VI. Une course irréversible vers l'uniformité ?

D'un point de vue moins spéculatif, on peut, il est vrai, se demander si « la » conception occidentale (ce singulier masque évidemment pas mal de simplifications...) ne s'est pas assurée désormais une emprise ou une influence globale telle que l'« heure » ou la « chance » d'autres civilisations serait passée, indépendamment de leurs valeurs intrinsèques respectives. La « modernité » liée à la civilisation occidentale serait, pour le meilleur ou pour le pire, un fait irréversible au plan mondial. Une telle perspective présente l'avantage et la séduction de la simplicité. Il n'est pas rare de rencontrer, sous la plume d'auteurs occidentaux, l'idée plus ou moins explicitée que les autres sociétés seraient condamnées (ou promises !) à parcourir les mêmes étapes que la nôtre. Cela aurait pour corollaire — un corollaire qui nous permet de préserver un certain sentiment de supériorité — qu'elles accusent, par rapport à nous, un retard relatif : le « progrès » leur permettra un jour, sinon de nous rejoindre, du moins d'accéder aux niveaux que nous avons atteints, avec l'avantage et la facilité de trouver dans notre parcours et notre expérience un modèle tout fait.

Ce schéma évolutif et unificateur peut-il encore convaincre ? L'histoire mondiale a déjà connu la naissance et la mort de bien des empires et civilisations. Pour s'en persuader, il n'est pas nécessaire de remonter loin dans le passé. Jusque dans les années 1970, deux frères ennemis, le libéralisme et le marxisme, semblaient s'être partagé le monopole idéologique et la suprématie politique. Depuis, les choses ont bien changé. Il est sans doute bien trop tôt pour dire si le réveil de la Chine doit être vu moins comme l'écroulement ou la défaite du communisme et davantage comme la (re)naissance d'un modèle proprement chinois. Il est sans doute bien trop tôt pour dire si la montée en puissance, depuis 30 ou 40 ans, de l'« hindouité » (*hindutva*)¹²

12. Christophe JAFFRELOT, *Les Nationalistes hindous : idéologie, implantation et mobilisation* (Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993) ; C. RAM-PRASAD, "Contemporary Political Hinduism", dans Gavin Flood (ed.), *The Blackwell Companion to Hinduism* (Oxford : Blackwell, 2005) 526-550.

n'est qu'un combat d'arrière-garde, un dernier sursaut de réaction face à une mondialisation d'empreinte occidentale, ou représente plutôt la gestation d'un modèle distinct : un modèle qui ne serait pas la simple reproduction nostalgique de formes anciennes ou traditionnelles, mais un modèle où les continuités *et* les discontinuités par rapport à l'Inde classique seraient aussi évidentes que les continuités *et* les discontinuités entre l'Occident contemporain et l'Europe du Moyen Âge et de la Renaissance. À côté de l'Inde et de la Chine, le devenir de l'islam représenterait — faut-il le dire ? — un troisième domaine d'interrogation, différent des deux premiers aussi bien que du cas européen. Et la liste n'est pas close.

Dans cette hypothèse — il s'agit bien évidemment d'une hypothèse, pas d'une prévision, encore moins d'une prédiction... — il n'y a pas lieu de conclure, quoi qu'en pensent certains, à une inéluctable guerre des civilisations. S'il était permis de tirer des conclusions de leur longue histoire, on pourrait faire observer que ni la Chine ni l'Inde n'ont, dans le passé, fait preuve de grande volonté expansionniste. Quoi qu'il en soit, et pour revenir plus précisément à notre problématique, la question est plutôt de savoir si les processus de sécularisation qui nous ont affectés et surtout les principes et dispositifs de laïcité (ou de sécularité), tels que nous les avons forgés, commanderont toujours davantage l'avenir des sociétés au plan mondial ou bien s'ils ne représentent qu'une interprétation et un modèle parmi d'autres possibles ou même probables. En d'autres termes, le système que nous connaissons en Europe, et qui certes continuera d'évoluer, détient-il les promesses de l'universalité ?

VII. Une voie médiane

Répondre par la négative, fût-ce à titre d'hypothèse voire d'exercice, ne signifierait pas pour autant qu'il faille dresser un constat d'échec de cette civilisation européenne ou de notre type de société. Cela ne signifie pas non plus qu'il faille abandonner en bloc les principes qui nous sont chers. Il y a, ici encore, deux manières radicales d'envisager les choses, deux perspectives simples. La première cherche à imposer, par tous les moyens, la suprématie globale, mondiale, d'un modèle, quel qu'il soit. L'autre, tout en se situant à l'opposé, est symétrique et participe sans doute de la même logique. Elle revient à abdiquer, à renoncer à ce que l'on est, face à quelque modèle concurrent, plus ou moins agressif (ou ressenti comme tel) et expansionniste.

Entre ces logiques de l'extrême, une voie médiane, une politique intermédiaire consisterait à reconnaître et prendre en compte le voisinage et la coexistence de plusieurs mondes distincts, d'aires régionales ou continentales de civilisation inspirées et gouvernées par des principes en partie différents,

par des modes d'organisation qui hiérarchisent autrement des ensembles de principes, de valeurs et d'institutions. Chaque ensemble peut assurément invoquer son droit — qui n'est pas un droit absolu — à recueillir et transmettre l'héritage qui lui appartient en propre et qui exprime une bonne part de son identité. À l'évidence, de tels grands ensembles ne seraient ni parfaitement homogènes ni figés dans des structures immuables. Ils ne manqueraient pas de s'influencer mutuellement et, à l'échelle globale, des formes de *modus vivendi* et de collaboration plus positive devraient impérativement être recherchées. Notre propre système européen serait l'un de ces mondes. Certes, ce système européen est animé, pour une part, par des valeurs qui se veulent universelles. Serait-il le seul à répondre à cette description ? Le seul à nourrir cette ambition ? Mais il y a plus : lorsqu'on est habité par un souci de l'universel, la tentation d'être conquérant ne fait que grandir. Or, vouloir imposer des valeurs universelles, n'est-ce pas un objectif contradictoire ?

VIII. Au plan national : quel degré d'altérité ?

Les défis du vivre ensemble se retrouvent à l'échelle plus modeste d'un continent tel que l'Europe et — puisque c'est toujours là que beaucoup de choses se décident — au niveau de chacun des États européens et de leurs sociétés de plus en plus marquées par la diversité. Si donc nous nous engageons, à ce niveau national notamment, dans la voie médiane de la pluralité acceptée et de la coexistence de références différentes, nous relevons le défi sans doute le plus prometteur mais aussi le plus complexe : « Finalement, les difficultés apparaissent lorsque l'universalisme des uns n'est plus compatible avec l'authenticité des autres. [...] Le paradoxe réside alors dans la volonté de concilier la reconnaissance de valeurs communes et d'identités plurielles »¹³. Faire davantage de place à la pluralité et la différenciation se heurte en effet inévitablement à des limites : les sociétés, les cultures, les législations ne sont pas indéfiniment extensibles ou malléables ; elles ne peuvent devenir hybrides ou hétérogènes au point d'imploser et de s'autodétruire.

Quel degré d'altérité ou de différenciation interne un système (législatif, politique, institutionnel) ou un univers particulier (culturel, anthropologique, philosophique, spirituel...) peut-il tolérer ? C'est une question de cohérence interne, d'une part, mais aussi de rythme d'évolution. On parle fréquemment aujourd'hui d'hybridité et de cosmopolitisme¹⁴. Certains y voient et

13. Anne-Sophie LAMINE, *La cohabitation des dieux*, Le Lien social (Paris : Presses Universitaires de France, 2004) 221, 224.

14. Arjun APPADURAI, *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis : University of Minnesota, 1996) ; Ulrich BECK, *Cosmopolitan Vision*

même y célèbrent des traits de la « post-modernité ». Quoi qu'il en soit, il faut tenir compte du fait que certaines sociétés ont une longue histoire et une expérience (heureuse ou malheureuse) de syncrétismes, alors que d'autres souffrent peut-être de stagnation, d'un manque de sang neuf. Dans ces processus évolutifs proprement « interminables », à des phases d'ingestion rapide succèdent et doivent parfois succéder des temps de digestion plus lente... Il faut également moduler les choses en fonction du niveau (local, régional, national, supranational) où se déroule la concertation et où les décisions prises seront mises en œuvre.

Il est en outre bon de se rappeler que ceux qui sont en situation de majorité ou (ce qui n'est pas nécessairement la même chose) en position dominante ne percevront pas les choses de la même manière que leurs vis-à-vis. Lorsque, par exemple, les Européens attendent ou exigent aujourd'hui de populations immigrées chez eux qu'elles se règlent sur le modèle de la société d'accueil ou du moins s'en rapprochent fortement, ils devraient au moins avoir l'honnêteté ou la décence de reconnaître qu'ils demandent ou cherchent à imposer ce qu'eux-mêmes n'ont pratiquement jamais accepté de faire lorsqu'ils se trouvaient, à l'époque coloniale en particulier, dans la maison des « autres ».

IX. Droits communautaires ou espace de participation ?

Une marge de manœuvre n'en demeure pas moins envisageable. On connaît des systèmes politiques et législatifs plus centralisés et visant à l'homogénéité, tandis que d'autres permettent ou favorisent davantage la diversité et l'autonomie. Et bien des modèles ou des variantes sont encore à imaginer. On conçoit mal, cependant, dans le cadre des sociétés de notre continent, que des systèmes juridiques sensiblement différents, en fonction d'appartenances communautaires à base religieuse, règlent, comme c'est le cas en Inde par exemple, des domaines relativement importants de la vie personnelle et sociale : mariage, famille, adoption, héritage... sans compter l'applicabilité de mesures de discrimination positive. La liberté individuelle des citoyens européens et leur mobilité le permettraient-elles ?

En revanche, il est davantage question, depuis vingt ou trente ans, de droits culturels — le terme « culture » pouvant ici inclure des usages et des comportements basés sur des coutumes religieuses. Sans doute s'agirait-il moins de reconnaître comme tels des droits particuliers que d'aménager un espace qui permettrait à tous et à chacun davantage de diversité et de souplesse,

(Cambridge : Polity, 2006) ; Jeannine Hill FLETCHER, "Religious Pluralism in an Era of Globalization : The Making of Modern Religious Identity", *Theological Studies* 69(2008) 394-411.

là où des valeurs et des droits plus essentiels ne seraient pas lésés¹⁵. Or, cette évolution se dessine alors que par ailleurs, de façon peut-être imprévue, certaines finalités et ambitions idéologiques ou philosophiques sont progressivement délaissées par les États, surtout depuis la seconde moitié du siècle dernier¹⁶. Une telle évolution marquée de pragmatisme s'ajoute à la pluralité et au pluralisme croissants de nos sociétés ; elle permettrait et même rendrait désirable la participation accrue de groupes de citoyens — y compris de groupes partageant des convictions philosophiques ou religieuses particulières — aux débats de société et à la formulation de propositions. Cela s'observe notamment en plusieurs domaines éthiques et fait même l'objet d'une certaine reconnaissance officielle, bien qu'au niveau d'instances purement consultatives.

X. Un travail sans cesse repris

Par-delà les débats autour d'enjeux délimités et de problèmes particuliers, la question se pose d'un socle reconnu comme commun ou du moins largement partageable, d'un seuil en deçà duquel il ne serait plus possible d'assurer une reconnaissance mutuelle et une vie en société. Que ce minimum, qui ne se réduit pas nécessairement à peu de chose, puisse être autre chose qu'un plus petit commun dénominateur (c'est-à-dire une définition qui cèderait par soustraction ou élimination de tout ce qui serait spécifique), c'est précisément l'enjeu de la rencontre et de la négociation. Il va sans dire, en effet, que même la définition d'un tel seuil varie selon les civilisations, les religions et les humanismes¹⁷. Il n'est pas question pour autant d'oublier que, selon les principes politiques et juridiques qui se sont progressivement imposés dans l'Europe moderne et contemporaine, aucune tradition religieuse, aucune conviction particulière, n'a autorité pour définir et imposer

15. Pour une présentation concise des réflexions des penseurs « communautariens » ainsi que des débats autour de la reconnaissance de droits culturels, voir Dominique SCHNAPPER, *Qu'est-ce que la citoyenneté ?*, Folio/actuel (Paris : Gallimard, 2000) 94-95, 232-246. Voir aussi Jacqueline COSTA-LASCoux, *Les trois âges de la laïcité*, Questions de politique (Paris : Hachette, 1996) 109-117 « Les droits culturels fondamentaux ».

16. « Neutre, l'État... achève de le devenir dans la mesure où la scène politique cesse d'être tenue pour un théâtre de l'ultime », note joliment Marcel GAUCHET, *La Religion dans la démocratie : Parcours de la laïcité* (Paris : Gallimard, 1998), 76.

17. À titre d'illustration, on trouvera une problématique spécifiquement juive (les « préceptes noachiques »), une prise de position chrétienne (réformée) et des réactions inspirées de l'islam ainsi que de l'humanisme laïque, dans : David MEYER & Jean-Marie DE BOURQUENEY, *Le Minimum humain : Réflexions juive et chrétienne sur les valeurs universelles et sur le lien social*, L'Autre et les autres, 12 (Bruxelles : Lessius, 2010).

son message, ses valeurs et ses règles de vie¹⁸. Ce serait cependant une perte considérable si, dans le débat et la concertation, les citoyens et leurs représentants faisaient l'impasse sur les ressources de sens et de valeurs que véhiculent leurs diverses convictions philosophiques et spirituelles. À défaut d'être pleinement universelles, ces ressources peuvent inspirer et nourrir la quête de valeurs et de principes toujours davantage universalisables.

L'enjeu — plus précisément : la tâche qui nous attend et qui peut paraître à peine entamée — est la suivante : comment éviter que la diversité et la spécificité des traditions particulières ne se perdent dans l'aplatissement (la platitude) d'un discours « commun » (cette fois, au sens péjoratif du terme) ? Comment éviter, à l'inverse, que la surenchère — ou, plus modestement et plus positivement, la richesse — des visions particulières ne s'épuise dans une juxtaposition paralysante et même qu'elle n'exacerbe l'affrontement de convictions antagonistes ? Seule la participation au débat permettra de prouver le mouvement en marchant. Sachant, bien sûr, qu'aucune société n'a la maîtrise parfaite de ses destinées. Sachant aussi qu'il n'y a jamais — et en ces matières moins qu'en d'autres — de consensus qui rallie tous les suffrages.

Chacun pourra être tenté de privilégier l'un *ou* le pluriel, l'uniformité *ou* la diversité, et ainsi de suite. On peut aussi rêver de définir, une fois pour toutes, entre ces extrêmes, le point d'équilibre idéal. En définitive, ne s'agit-il pas plutôt d'entretenir le mouvement perpétuel, la circulation entre ces pôles ? Cela ne peut se faire sans prendre le temps de la communication, de la parole échangée, d'une conversation qui aille en s'élargissant. En ce sens, le vivre ensemble est un travail de tissage sans cesse repris. Il y a des types d'institutions qui encouragent ou qui freinent un tel travail. Cependant, cette dynamique et cette responsabilité relèvent pour l'essentiel, de l'initiative et de la participation citoyennes. Qu'il s'agisse d'action sociale, d'initiatives éducatives et culturelles, de vie associative à tous niveaux, le souci devrait être celui d'une participation aussi large et ouverte que possible à la réflexion et à l'action. Les clivages « majorité (s'il y en a) / minorité(s) », lorsqu'ils opèrent de manière assez mécanique et trop souvent tacite, appauvrissent la vie sociale. C'est bien plutôt l'attention aux échanges et aux interactions qui est à privilégier. Le risque à courir serait que la vie en société y perde un peu de sa grisaille.

18. « Il est demandé à ces croyances et adhésions de se faire pourvoyeuses de sens de la vie collective en demeurant de l'ordre de l'option individuelle, étant entendu que seules des interprétations privées des fins publiques sont concevables. » M. GAUCHET, *La Religion dans la démocratie*, 78. Un peu plus loin, l'auteur ajoute : « À dessein, je n'ai pas employé le mot de "religion" pour dépeindre cette élévation des convictions privées en matière de fins ultimes dans l'espace public. Cela afin de mettre l'accent sur l'emploi dans lequel les religions sont convoquées, à côté des autres sagesse, morales ou philosophies... » (104-105).

L'ÉMERGENCE D'UN ISLAM EUROPÉEN À L'ÉPREUVE DE LA MODERNITÉ

par

Claude GEFFRÉ

Professeur émérite de l'Institut Catholique de Paris

On compte déjà plus de 16 millions de musulmans dans les pays de l'Union européenne. Il ne faut pas seulement parler de la présence de l'islam en Europe, mais de l'émergence d'un islam européen. C'est un événement historique considérable qui informe directement notre vision de l'avenir du XXI^{ème} siècle. Il concerne le destin même de l'islam comme deuxième religion du monde et cela alors que l'identité musulmane connaît de très graves fractures, non seulement la rivalité plus aigüe que jamais du sunnisme et du chiisme mais la rupture entre un islamisme radical et un islam dit modéré qui demeure majoritaire. Il concerne aussi l'avenir de l'Union européenne alors qu'on ne cesse de s'interroger sur l'identité de la culture européenne. Et on devine son enjeu pour toute la communauté mondiale qui doit faire face aux dérives de la mondialisation.

Les concepts-clés d'*islam*, d'*Occident*, de *modernité*, sont des abstractions tant qu'ils ne sont pas ressaisis dans leur complexité historique et géopolitique. L'islam est pluriel et on ne saurait confondre la religion musulmane et le monde arabo-musulman. Il est par ailleurs abusif de mettre une équivalence entre Occident, modernité et christianisme comme c'est souvent le cas aujourd'hui. Et comme nous le verrons, la modernité est en plein débat à l'intérieur même de l'Occident. Depuis le 11 septembre 2001, beaucoup ne manquent pas d'entretenir le fantasme d'un monde musulman en guerre contre le monde libre de l'Occident et considèrent volontiers la croissance démographique des musulmans en Europe comme le début de l'islamisation progressive de l'Europe. Nous avons pris de plus en plus nos distances vis-à-vis du prétendu « clash des civilisations » dont parle Samuel Huntington. Les civilisations ne sont pas des entités rigides et closes sur elles-mêmes. Elles sont plutôt en perpétuelle évolution du fait de leur interaction permanente. La thèse de Huntington inspirait l'idéologie dominante des néo-conservateurs américains qui soutenaient après les attentats du 11 septembre le président George W. Bush dans sa « guerre contre le terrorisme » comme si l'Occident

incarnait depuis toujours le monde libre du progrès et de la démocratie face à la barbarie du monde musulman.

Du fait de la mondialisation, c'est tout le monde musulman qui est confronté aux valeurs typiques de l'Occident et il est justement permis de considérer l'islam européen comme une chance historique pour hâter une nouvelle coexistence de l'identité occidentale et de cet *islam... étrange* qu'Emilio Platti n'a cessé d'interroger¹. Il s'agirait finalement d'une négociation réussie entre l'islam de toujours et la modernité. En dépit de l'avenir menaçant de la planète du fait du réchauffement climatique, du fossé grandissant entre l'hémisphère-Nord et l'hémisphère-Sud et malgré les luttes fratricides que connaît le monde musulman en ce début du XXI^{ème} siècle, je crois que l'histoire de la communauté internationale est plutôt sous le signe de la convergence progressive de tous les peuples de la terre. Il suffirait à cet égard d'observer le lien direct entre l'alphabétisation des femmes et la baisse générale de la fécondité dans le monde.

Dans les pages qui suivent, je commencerai par quelques rappels historiques au sujet de ce concept tellement flou de *modernité*. Nous pourrions alors réfléchir sur les résistances mais aussi les ouvertures de l'islam. À cet égard, une étude comparative du christianisme et de l'islam est toujours pleine d'enseignement. Dans un troisième temps, je voudrais insister sur la responsabilité historique du christianisme et de l'islam face à l'avenir de l'Union européenne et plus généralement de la communauté mondiale.

I. La modernité en débat

Pourquoi parler d'« épreuve de la modernité » pour un islam qui cherche à s'implanter dans cette aire géographique qui correspond à l'Europe ? Parce que la modernité est identifiée à un Occident hostile à l'islam qu'il a agressé et cherché à dominer au cours des siècles. Il y a donc des raisons historiques et on invoquera par exemple le phénomène des Croisades de la fin du XI^{ème} siècle à la fin du XII^{ème} siècle et puis l'impérialisme colonial de l'Occident depuis quatre siècles, en particulier la colonisation de plusieurs peuples arabes au XIX^{ème} et au XX^{ème} siècle. Mais il s'agit de conflits indissociablement religieux et politiques dont l'histoire est pleine. Et les musulmans d'aujourd'hui ne peuvent oublier que leurs ancêtres ont eux-mêmes cherché — souvent avec succès — à conquérir l'Occident pour y faire régner l'islam. Au-delà de ces raisons historiques lointaines qui tiennent à la rivalité de

1. Nous renvoyons évidemment au titre du livre d'Emilio PLATTI, *Islam...étrange ? Au-delà des apparences, au cœur de l'islam, acte de foi*, Paris, Cerf, 2000.

l'Occident chrétien et du monde musulman, il faut bien voir que le rejet de la modernité par l'islam tient à la *substance* même de la modernité telle qu'elle émerge en Europe ; à savoir, le refus de toute transcendance par rapport à laquelle l'homme serait en position de débiteur.

C'est pourquoi, avant d'étudier les stratégies de l'islam contemporain face à la modernité, il me semble très instructif de rappeler que les Églises chrétiennes ont elles-mêmes été en conflit avec ce qu'on aime appeler la modernité occidentale.

1.1. Pour une première approche de la modernité

Selon une approche de type sociologique, on a coutume de désigner par modernité la nouvelle civilisation inaugurée à la fin du XVIII^{ème} siècle par ces deux événements majeurs que furent la révolution démocratique et la révolution industrielle. On en reste là à une vision purement descriptive. Si on veut découvrir les racines de la dynamique propre au processus de modernisation, il faut faire appel aux concepts de *subjectivité* et de *raison critique*². Le passage à la modernité coïncide avec l'émergence d'un sujet humain conscient de son autonomie. Dans le domaine de l'action, cela signifie que l'homme moderne se reconnaît à la volonté de n'admettre aucune règle ni aucune loi qu'il n'ait lui-même fixée. Et dans le domaine de la connaissance, parler de raison critique, cela veut dire que l'on n'admet comme vrai que ce qu'on est capable de comprendre par soi-même. On vérifie la victoire d'une approche rationnelle de tous les phénomènes de la nature et de la société qu'il s'agisse du progrès scientifique, de la mécanisation industrielle, de la rationalisation de l'économie de marché et de la centralisation bureaucratique de l'État moderne.

Cette nouvelle conscience de l'homme comme sujet autonome coïncide évidemment avec le rejet de toute hétéronomie que ce soit celle d'une religion, d'une Église ou de Dieu lui-même. Cela peut prendre diverses formes depuis l'athéisme militant comme refus décidé de l'existence d'un Dieu personnel transcendant jusqu'au simple agnosticisme qui demeure dans l'indécision pour ou contre Dieu. Le plus souvent, dans le monde contemporain, il faut parler d'une profonde indifférence religieuse à l'égard de tout ce qui est au-delà de nos évidences immédiates. On peut toujours observer des croyances subjectives privées. Mais le monde commun des hommes est bâti comme si Dieu n'existait pas.

2. Je me permets de renvoyer au Numéro de la revue *Concilium*, 244(1992), dont j'ai rédigé l'Éditorial. Sur la question de la *modernité* en général, on peut se reporter à l'ouvrage classique de Jürgen HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.

1.2. *L'exclusion réciproque de la modernité et du christianisme*

Dans l'Occident lui-même, il n'est donc pas surprenant que la nouvelle vision *moderne* du monde se soit trouvée en conflit avec le christianisme. Il faut même parler d'une exclusion réciproque de la modernité et du christianisme surtout sous la forme du catholicisme romain. L'Église catholique s'est donc voulue résolument *anti-moderne*. La raison des *Lumières* rejetait directement l'autorité d'une Révélation surnaturelle, l'autorité d'une Église infaillible et l'autorité même de Dieu. D'autre part, l'avènement des sociétés démocratiques et l'idée d'un État sans fondement transcendant contestaient l'idée traditionnelle de l'État de droit et le principe même de la société-Église comme société hiérarchique. On cite toujours le *Syllabus* de Pie IX (1864) qui condamna les erreurs du modernisme surtout en matière de liberté de conscience et de libertés publiques. Ce qu'on a appelé le *catholicisme intransigeant*³ fut la réponse historique de l'Église qui cherchait à maintenir l'intégrité de la tradition chrétienne face aux prétentions impies de la modernité.

Au-delà de la crise moderniste et au terme d'une longue période de tâtonnements ponctuée de tentatives régulières de restauration, il a fallu attendre la moitié du XX^{ème} siècle pour que le concile de Vatican II procède à des discernements libérateurs en vue de comprendre que la sécularisation ne doit pas être confondue avec le sécularisme athée, que la liberté de conscience ne compromet pas nécessairement les droits de la vérité révélée et que la séparation de l'Église et de l'État pouvait s'avérer la meilleure chance d'une parole libre de la part de l'Église. La reconnaissance du droit à la liberté religieuse par Vatican II fut le meilleur test d'un changement proprement révolutionnaire de l'Église face à la modernité. Et c'est bien pourquoi la minorité la plus conservatrice refusa obstinément cet enseignement et celui des papes d'après le concile, préférant l'option d'un véritable schisme qui dure encore aujourd'hui.

On constate donc la possibilité d'une certaine négociation entre une grande religion comme le christianisme et la modernité. Certains auteurs seraient prêts à parler d'une certaine proximité entre les deux et même à reconnaître que le christianisme a pu être un *vecteur de modernité*⁴. Pour cela, il est nécessaire de prendre ses distances avec une conception trop homogène du religieux dans le temps et l'espace, quoiqu'il en soit de la formidable diversité des formes

3. J'emprunte l'expression à Émile Poulat qui a consacré de nombreux travaux à la crise moderniste. Je rappelle le titre le plus connu, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Casterman, 1962, 2^{ème} éd. 1979 ; et je renvoie à son livre de synthèse, *Modernistica*, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1982.

4. Je pense en particulier à M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985 et à G. VATTIMO, *Espérer croire*, trad. fr. J. Roland, Paris, Seuil, 1998.

religieuses à travers les siècles. Contrairement à un auteur comme Régis Debray⁵ qui plaide pour une fonction permanente du religieux dans toutes les sociétés humaines, sécularisées ou non, et trouve donc naïf de s'étonner d'un *retour du religieux* dans le monde contemporain, il faut plutôt être sensible aux ruptures dans la très longue histoire religieuse de l'humanité. On doit en particulier prendre très au sérieux cette rupture de la modernité dans l'histoire de l'Occident chrétien, celle-là même qui coïncide avec le *désenchantement du monde* dont parle Max Weber.

Dans les sociétés archaïques, les sociétés sans État, l'homme se sentait toujours en dette vis-à-vis de puissances invisibles, des divinités, dont il fallait se ménager la bienveillance pour contrôler tout ce qui échappait au pouvoir immédiat des hommes. L'histoire était encore confisquée par une nature pleine de divin, de sacré. La notion de *création* dans la religion d'Israël et celle d'*incarnation* ou d'avènement de Dieu dans l'homme dans le christianisme ont hâté l'émergence d'un homme libre et responsable, sujet d'une histoire sous le signe du progrès. Cette désacralisation du monde coïncide avec le succès du judéo-christianisme et nous invite en tout cas à ne plus le définir avant tout et seulement comme facteur de cohésion sociale. « Plus Dieu est grand et plus l'homme est grand ». Et Marcel Gauchet va jusqu'à définir le christianisme comme *la religion de la sortie de la religion*. Ainsi, le christianisme fut en fait un *vecteur de modernité* alors même que, comme institution ecclésiale, il fut la *victime* de l'État moderne comme État laïc.

Il serait évidemment abusif d'en conclure comme beaucoup en Europe sont tentés de le faire que l'avènement de la modernité entraîne la fin du christianisme. On veut insister sur une certaine fin de la fonction sociale du christianisme et la fin d'une certaine aliénation de l'homme-sujet par rapport à une transcendance extérieure. C'est plutôt la preuve que le religieux véritable ne s'épuise pas dans sa fonction de cohésion sociale du groupe humain. Et si le christianisme a joué un rôle décisif dans l'avènement de la modernité, ce n'est pas parce qu'il trahissait l'essence de la religion, mais bien plutôt parce qu'il inaugurerait une désaliénation radicale des religions archaïques où l'homme se trouvait assujéti à un ordre divin immuable.

1.3. Une modernité en crise

Au moment où l'on s'interroge sur la compatibilité de l'islam européen avec la modernité des sociétés occidentales, il faut se souvenir que cette modernité est elle-même en crise. On s'interroge en effet sur le passage de la

5. Voir surtout son livre, *Le feu sacré. Fonctions du religieux*, Paris, Fayard, 2003. J'ai justement critiqué cette conception fonctionnelle et permanente du sacré dans mon entretien avec lui : cf. R. DEBRAY et C. GEFFRÉ, *Avec ou sans Dieu ?* Paris, Bayard, 2006.

modernité à la *postmodernité*⁶. Même si ce dernier concept est passablement flou, il n'est pas incorrect pour désigner la mise en question d'une modernité des *Lumières* trop sûre d'elle-même et qui se veut en conflit avec toute forme de croyance religieuse. Cette postmodernité peut avoir deux issues différentes : ou bien le retour du religieux sous toutes ses formes ou bien une sorte de nihilisme néo-païen.

Nous ressentons en tout cas le besoin de revoir les théories habituelles de la sécularisation dans la mesure où celle-ci n'est pas nécessairement synonyme de *déreligiosisation*⁷. Autre chose est d'affirmer la laïcité de nos sociétés, le dépérissement de beaucoup d'institutions ecclésiales, la perte d'influence morale et culturelle des Églises et d'en conclure que l'homme moderne n'a plus le sens du sacré et qu'il est devenu totalement irréligieux. Après plusieurs décennies, nous portons un autre regard sur cet homme défini comme non-religieux.

Certains interprètent le fameux « retour du religieux » comme le choc en retour d'une modernité qui n'a pas tenu ses promesses et conduit à un certain *désenchantement* du monde et de l'homme. Mais on va plus loin si on cherche à le comprendre comme l'expression de la modernité elle-même ; si par modernité on entend l'aspiration constante de l'homme à un *plus-être*. À propos de cette modernité psychologique, certains sociologues parleront volontiers d'*ultra-modernité*. C'est le cas par exemple de Jean-Paul Wilaime qui estime que celle-ci ne désigne pas moins de religieux mais « du religieux autrement⁸ ». Pour dépasser l'opposition frontale entre la raison et toute foi religieuse, il faut promouvoir une raison beaucoup plus riche que la seule raison instrumentale, une raison qui tienne davantage compte des composantes affective, éthique et esthétique de la connaissance humaine. Il y aurait là toute la distance entre l'activité communicationnelle au sens de Habermas, celle qui préside aux échanges humains et qui est l'œuvre de la raison au sens le plus large (la *Vernunft*) et puis l'action instrumentale qui est l'œuvre de l'entendement technologique (le *Verstand*).

Mais il faut savoir que la postmodernité peut avoir une autre issue, celle du nihilisme, qui est sous-jacente à toute une part de notre culture contemporaine ; un nihilisme qu'il ne faut pas confondre avec les humanismes athées qui triomphaient à la fin du siècle passé. Il s'en prend aux illusions d'une histoire pleine de sens et qui serait sous le signe d'un progrès continu. Et ce

6. Cf. J.F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1970.

7. J'emprunte ce concept à Danièle HERVIEU-LÉGER qui commence à l'utiliser dans son livre *Le Pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.

8. Voir l'étude de Jean-Paul WILAIME, « Le christianisme, une religion de l'avenir de la religion », dans *Les grandes inventions du christianisme*, R. RÉMOND (dir.), Paris, Bayard, 1999.

nihilisme ne prend pas fatalement une forme sombre et désespérée. Il engendre plutôt un néo-paganisme qui célèbre contre la tradition judéo-chrétienne toutes les formes de la vie et se réclame volontiers de Nietzsche. Il y a désormais la terre et le « jeu » du monde. Il s'agit de retrouver l'innocence du premier matin.

II. Résistances et ouverture de l'islam à la modernité

Ce détour sur le destin de la modernité à l'intérieur de la culture occidentale n'était pas inutile pour comprendre les enjeux de la rencontre de l'islam européen et de la modernité. Avant de poursuivre ma réflexion sur la réponse de l'islam aux diverses formes de la modernité occidentale, je voudrais insister sur le contexte historique de cette confrontation entre l'islam traditionnel et la modernité dans nos sociétés européennes.

2.1. Culture arabo-musulmane et culture européenne

2.1.1. Le mythe d'une certaine modernité.

Nous avons déjà évoqué le phénomène de la postmodernité comme l'indice d'une certaine crise de la modernité des *Lumières* à l'intérieur de la culture occidentale. C'est là un phénomène étranger à la plupart des pays musulmans surtout ceux qui comme pays émergents aspirent intensément à la modernité scientifique et technique pour transformer leurs conditions de vie. Au moment même où les européens ont une plus vive conscience de leur ethnocentrisme passé et portent un regard critique sur la raison des *Lumières*, il ne faudrait pas que certains intellectuels musulmans soient fascinés par la modernité au point de rêver d'un *Islam des Lumières* (cf. Malek Chebel⁹) et oublient les richesses de leur propre tradition culturelle. Comme nous l'avons vu, l'Occident est lui-même en quête d'une nouvelle rationalité, une rationalité intégrale qui assume les composantes affectives, éthiques, esthétiques et même religieuses du *connaître* humain et cherchent à dépasser une opposition fatale entre la raison et la croyance. Ce serait justement la vocation d'un islam européen de promouvoir une rationalité inédite qui soit au point de rencontre des exigences de la raison critique et de la raison islamique.

Finalement, il s'agirait de témoigner de l'irréductibilité de l'homme qui ne peut être défini seulement comme un être de besoin et un lieu d'échanges mais comme un être de désir et d'aspiration à une altérité. Plus les sociétés

9. Voir en particulier son livre, *Manifeste pour un islam des Lumières ; 27 propositions pour réformer l'islam*, Paris, Hachette littératures, 2004.

européennes se veulent maîtresses d'elles-mêmes en éliminant toute référence à une transcendance, et plus elles obéissent à une logique marchande de rentabilité et de consommation.

2.1.2. Le poids des imaginaires

Au moment de réfléchir sur la nouveauté d'un islam européen, on ne peut oublier le conflit séculaire qui subsiste entre le christianisme et l'islam. On s'interroge toujours sur l'énigme de cet *islam étrange*, ce troisième monothéisme qui surgit 600 ans après la venue du Christ. Il prétend ne faire que confirmer le contenu de ce qui a déjà été révélé à Moïse et à Jésus quant à l'unicité de Dieu. Mais en fait, il nie les dogmes fondamentaux du christianisme, à savoir l'Incarnation et la Trinité, et il corrige donc le message de Jésus qui a été falsifié par les chrétiens dans la mesure où ceux-ci reconnaissent dans le prophète Jésus un véritable fils engendré par Dieu dans le sein de Marie.

Mais il faut bien voir qu'au-delà du conflit proprement théologique entre les deux religions, l'histoire nous met très vite en présence de la rivalité entre deux empires et deux civilisations. De même que le christianisme des origines a donné naissance avec la conversion de Constantin au phénomène de la chrétienté avec toutes les confusions possibles du religieux et du politique, de même le succès de la prédication du prophète Mohammad a entraîné très vite l'édification d'un nouvel empire qui a conquis l'espace méditerranéen avec des capitales aussi prestigieuses que Damas, Bagdad et Cordoue. La situation historique a profondément évolué et à l'âge de la mondialisation, c'est-à-dire d'une interaction constante entre l'Orient et l'Occident, il faut éviter — contrairement à la thèse du « clash des civilisations » — de réifier les civilisations comme si l'Occident coïncidait avec le christianisme et comme si l'islam qui ne cesse de s'implanter en Afrique et en Asie s'identifiait uniquement à la culture arabe.

Cependant, à l'intérieur de chacune des deux religions, beaucoup de fidèles continuent de projeter sur l'autre leur imaginaire collectif qui se nourrit de représentations stéréotypées, de préjugés non critiqués, de frustrations et de peurs ancestrales. On a pu le constater à la suite des attentats du 11 septembre 2001 qui ont réveillé la peur de l'Occident face à la menace du *jihad* islamique. Cela réactualisait l'antique angoisse de la chrétienté qui jusqu'à la victoire de Lépante a vécu dans la mentalité d'une ville assiégée par rapport au déferlement des hordes musulmanes. Les dirigeants de l'Amérique de G.W. Bush ont décidé de faire la guerre au *terrorisme* compris comme une dérive typique de l'islam. C'est comme si depuis la chute du mur de Berlin en 1989, la vraie frontière entre le monde libre et le monde totalitaire était devenue celle de l'Occident chrétien et de l'islam.

En parallèle, l'imaginaire collectif des masses musulmanes continue souvent d'identifier le christianisme avec le modèle américain, impérialiste et matérialiste. Et le discours de certains *imams* est tenté de faire croire que le christianisme est la religion dominante des nations riches du premier monde alors que l'islam serait la religion par excellence des peuples pauvres et opprimés du tiers-monde. Comme on le sait, la réalité est autrement plus complexe et il suffirait d'évoquer la réussite économique des pays musulmans du Golfe et du Sud-est asiatique alors que beaucoup d'Églises chrétiennes connaissent une vitalité croissante parmi les peuples les plus déshérités de la planète. En disant cela, je n'oublie pas que l'Occident chrétien doit s'interroger sur sa responsabilité historique dans l'instauration d'un ordre mondial injuste sous le signe de la seule loi du profit qui maintient des millions d'hommes et de femmes dans des conditions de vie de plus en plus précaires.

2.1.3. La rivalité mimétique du christianisme et de l'islam

Au cours des siècles, le conflit entre les deux monothéismes s'est durci et on peut parler de luttes fratricides entre chrétiens et musulmans. En fait, au début de la prédication du prophète, on constate une certaine sympathie à l'égard des chrétiens. Comme l'observe Emilio Platti, durant la période meccquoise, c'est surtout à l'égard du polythéisme, en particulier les trois déesses filles du dieu suprême, que s'élève le « kérygme coranique »¹⁰. Ce serait même le sens premier de la fameuse sourate 112 : « Dieu est un ! Dieu... L'impénétrable. Il n'engendre pas : il n'est pas engendré, nul n'est égal à lui ! », même si par la suite elle vise aussi le dogme de l'Incarnation.

Il est certain qu'en dépit de divergences fondamentales, on peut déceler des ressemblances entre les deux grandes religions. On découvre en tout cas une certaine *rivalité mimétique* et la question se pose de savoir si, au moment de l'émergence d'un islam européen au début du XXI^{ème} siècle, il ne serait pas souhaitable de convertir cette rivalité en émulation réciproque. Les deux religions ont la même ambition eschatologique : ce sont des religions de l'accomplissement définitif. Pour les Églises chrétiennes, le Christ est le oui définitif de Dieu à l'homme, Celui qui accomplit toutes les promesses de l'Ancienne Alliance. On retrouve dans l'islam la même ambition d'accomplir les prophéties du judaïsme et du christianisme. Même si le Coran réserve une place privilégiée à Jésus comme prophète, c'est le prophète Mohammad qui est le « sceau de la prophétie », le prophète de l'Ultime, qui confirme et accomplit les prophéties d'Abraham, de Moïse et de Jésus.

Il convient par ailleurs d'observer que les deux religions rivalisent depuis des siècles quant à leur prétention à l'universel. À la différence du judaïsme

10. Cf. E. PLATTI, *L'Islam ennemi naturel ?* Paris, Cerf, 2006, p. 148-149.

et de la plupart des autres religions, qui sont liées à une terre, à une ethnie, à une culture, elles sont foncièrement missionnaires. Et de fait, en dépit de leur lieu de naissance, elles ont transgressé toutes les frontières géographiques, linguistiques, politiques pour se répandre sur tous les continents. Il y longtemps que l'islam qui compte plus d'un milliard de fidèles n'a plus un lien exclusif avec le monde arabe, même s'il maintient l'arabe comme langue sacrée. L'islam africain et surtout l'islam asiatique font preuve d'une vitalité croissante. Les deux religions justifient leur zèle missionnaire et leur volonté de conquête dans la mesure où elles revendiquent le privilège d'être les seules détentrices du salut pour tout être humain. Et si l'islam fait preuve d'une certaine tolérance pour les gens de l'Écriture, c'est-à-dire les membres des deux autres monothéismes, c'est dans la mesure où ces hommes et ces femmes de bonne volonté sont des musulmans qui s'ignorent.

Quoiqu'il en soit de cette bienveillance particulière, l'islam et le christianisme partagent la même intolérance doctrinale puisqu'elles se réclament d'une vérité absolue contenue dans une Écriture qui est la Parole même de Dieu. On trouve là la source profonde des rapports polémiques entre chrétiens et musulmans sans parler de leur intolérance à l'égard des autres religions du monde. Durant des siècles, les théologiens chrétiens et musulmans ont dogmatisé et légiféré à partir d'une conception de la Révélation conçue comme vérité absolue et immuable échappant à toute historicité. Comment s'étonner si, à partir de cette vérité absolue, chaque communauté ou Église a produit des constructions théologiques et juridiques qui sont devenues des systèmes d'exclusion réciproque ? Dans les deux cas, on se réclamait d'une tradition vivante qui reposait sur le postulat indiscuté que les textes des corpus officiels étaient la reproduction exacte des énoncés initiaux de la Révélation elle-même.

Au terme de ces rappels historiques sur les divergences et ressemblances entre islam et christianisme, je voudrais insister sur le fait qu'il est impossible de tenter une comparaison entre les deux religions face à la modernité si on oublie l'énorme décalage historique entre les sociétés évoluées de l'Occident et la plupart des sociétés musulmanes du monde contemporain. On constate une autre conception des rapports entre la religion et la société civile, de l'autonomie des personnes et de leur liberté religieuse, des rapports de l'homme et de la femme, un autre usage de la raison critique à l'égard des dogmes fondamentaux de la religion. Après un âge d'or, jusqu'à la fin du XII^{ème} siècle, et la longue décadence qui a suivi, la civilisation musulmane a connu au XIX^{ème} siècle un courant réformiste sous la mouvance de penseurs importants originaires surtout d'Égypte. Il s'agissait de pratiquer l'*ijtihad* comme effort de recherche et d'interprétation. Ce fut là une tentative extrêmement intéressante d'adaptation des sociétés musulmanes à la modernité. Mais finalement, elle fut jugée trop progressiste par les ulémas de l'époque.

La création de l'Association des frères musulmans par Hasan al-Banna visait un *islam politique*, c'est-à-dire une islamisation de toute la société¹¹. Il s'agit d'un véritable *jihad* sur la voie de Dieu. C'est encore le projet de son petit-fils, Tariq Ramadan, en dépit de son ouverture habile à une certaine modernité¹².

2.2. La réponse de l'islam aux diverses modalités de la modernité.

Comme on l'a déjà dit, la modernité coïncide avec l'avènement de la raison critique qui ne veut pas connaître d'autre autorité que la lumière de la raison. Mais la modernité peut revêtir plusieurs formes en fonction des diverses sphères du connaître et de l'agir humain. Même si elles ont un lien nécessaire entre elles, je propose de distinguer la modernité scientifique et technique, la modernité politique et ce que j'appelle la modernité culturelle¹³.

2.2.1. La modernité scientifique et technique.

On connaît la dette de l'Europe à l'égard du monde arabo-musulman. Non seulement en philosophie, mais dans les domaines des mathématiques, de la médecine, de l'astronomie, ce sont les arabes qui ont transmis l'héritage de la Grèce à l'Occident. Aujourd'hui encore, il y a dans les pays musulmans les plus développés comme l'Arabie saoudite et les Émirats du Golfe une véritable fascination pour les découvertes scientifiques et les nouvelles technologies de pointe, en particulier dans le domaine de l'informatique et du numérique. Et cette ouverture à la civilisation technique coexiste très bien avec la croyance religieuse et l'attachement le plus fidèle aux exigences de la *charia* surtout dans les pays sous l'influence des courants du wahhabisme et du salafisme. C'est comme si, face à l'Occident, le monde musulman voulait faire la preuve que la révolution industrielle d'hier et la révolution numérique d'aujourd'hui n'entraînaient pas fatalement la stérilisation du sentiment religieux et une sécularisation complète de la vie quotidienne.

11. Dans l'impossibilité de retracer ici cette histoire fort complexe, je renvoie à l'étude bien informée de Joseph MAÏLA, « L'islam moderne entre le réformisme et l'islam politique », dans *Encyclopédie des religions*, F. LENOIR et Y. MASQUELIER (éd.), Paris, Bayard, 1999, p. 847-860.

12. Sur la position ambiguë de Tariq Ramadan au sujet du rapport entre les valeurs musulmanes et les valeurs européennes, je renvoie au jugement sévère du philosophe musulman, Abdelnour BIDAR, « Notre responsabilité pour l'islam », dans *Esprit*, 34, mars-avril 2007, p. 256-257.

13. Avec des modifications importantes, je reprends pour ce qui suit certaines analyses déjà proposées dans une étude antérieure qui est devenue le chapitre X : « La modernité, un défi pour le christianisme et l'islam » de mon livre *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse (Cogitatio fidei, 217)*, Paris, Cerf, 2006.

Il est sans doute permis d'avoir une vision moins positive de cette conciliation si on pense aux plus jeunes générations. Les jeunes qui vivent toujours dans les structures rigides de la famille traditionnelle sont de plus en plus exposés à un certain type de culture médiatique planétaire qui transforme profondément les structures de plausibilité de la conscience. Dans le domaine de la croyance religieuse, il n'y a pas d'usage innocent des produits de la technologie et des moyens de communication. Ce serait justement la chance d'un islam européen de faire la preuve d'une conciliation possible entre l'hypermodernité de la culture diffusée par les médias et la fidélité d'un engagement religieux et d'une quête de sens.

2.2.2. La modernité politique

Je vise par là les sociétés européennes qui sont sous le signe d'un *ethos* démocratique. Cela signifie non seulement l'égalité entre les citoyens, mais un État de droit fondé sur le contrat social et non un principe transcendant. Cela désigne aussi la distinction du spirituel et du temporel et donc la laïcité de l'État qui ne privilégie aucun culte. La Déclaration des droits de l'homme, en particulier du droit à la liberté religieuse, fut une conquête de la raison séculière moderne. Mais après un long conflit, ils sont devenus le bien commun de l'Église elle-même. Face à l'islam, mais face aussi à la démocratie américaine qui se réclame explicitement de Dieu, l'Union européenne du futur s'affirme comme une Europe laïque. Mais les grandes valeurs qui font partie de la Charte de la future Constitution européenne, la dignité de la personne humaine, la démocratie, l'égalité de l'homme et de la femme, la solidarité, la justice, la paix, sont souvent des valeurs chrétiennes laïcisées. Et c'est justement cette alliance des valeurs spirituelles et des valeurs séculières qui font l'originalité de ce que l'on peut appeler la civilisation européenne¹⁴.

Par rapport à cet idéal démocratique, il est certain qu'il y a un décalage complet entre les sociétés européennes et la plupart des sociétés musulmanes. Ce n'est pas le lieu ici de faire état de régimes constitutionnels fort différents, depuis les États qui ont adopté la *charia* comme loi religieuse et civile, jusqu'à certains États musulmans modernes qui jouissent d'une constitution civile reconnaissant la liberté de culte de tous les citoyens. Les pays musulmans ont accepté d'adhérer à la Déclaration des droits de l'homme de 1948. Mais on constate sur le terrain une interprétation restrictive de l'article concernant la liberté religieuse. En fait, dans les pays où l'islam est reconnu comme

14. Pour l'historien Jacques LE GOFF, l'Europe véritable, dont nous sommes toujours les héritiers, est née au Moyen-Âge : cf. *L'Europe est-elle née au Moyen-Âge ?* Paris, Seuil, 2003. On doit aussi mentionner l'ouvrage important de Rémi BRAGUE, *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard, 1992.

religion d'État, il est impossible de quitter sa propre religion ou de changer de religion sans sanctions. On est tenté de faire un rapprochement entre l'attitude des autorités officielles de l'islam à l'égard des libertés modernes (liberté de conscience, liberté de culte) et l'attitude de l'Église catholique au moment du *Syllabus* que j'ai déjà évoqué plus haut. Au moment de la crise moderniste, le pape estimait que les libertés modernes conduisaient à l'athéisme. Aujourd'hui, les responsables officiels de l'islam sont convaincus que l'exaltation des droits de l'homme par l'Occident se fait au détriment des droits de Dieu.

Il y a là un débat fondamental qui doit devenir la tâche prioritaire des intellectuels musulmans issus de l'islam européen. Comment concilier l'Absolu de la vérité révélée dont témoignent les textes fondateurs des trois monothéismes avec la raison moderne, comme raison critique et démocratique ? Ils ont alors grand intérêt à méditer sur le destin du christianisme au XX^{ème} siècle. L'Église catholique a mis plus d'un siècle à renoncer à l'idéologie de la *vérité obligatoire* et à proclamer au concile de Vatican II que la vérité ne peut s'imposer que par la force propre de la vérité sans contrainte directe ou indirecte (cf. la Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse).

L'islam traditionnel n'en est pas encore là. Mais la question devient urgente pour les citoyens musulmans vivant dans les démocraties européennes. La question de la liberté religieuse est inséparable de la question de la laïcité dans les démocraties occidentales. Mais pour que le monde musulman accepte l'idée d'une laïcité qui sera de plus en plus l'exigence même d'une société démocratique et pluraliste, il faut dépasser une certaine laïcité à la française qui est encore une laïcité anti-religieuse, tout le contraire en tout cas de ce que certains, comme le Président Nicolas Sarkozy, proposent d'appeler une *laïcité positive*. La laïcité comme *vivre ensemble* des citoyens invite les autorités religieuses à renoncer à toute forme d'hégémonie directe ou indirecte sur la société. Mais elle invite aussi l'État à renoncer à une laïcité républicaine militante qui était devenue une quasi-religion dans la France des droits de l'homme.

Un pays comme la France compte déjà 5 millions de musulmans. Est-ce qu'il est possible pour les descendants des travailleurs migrants qui appartiennent aux deuxième, troisième et quatrième générations, de vivre une citoyenneté qui soit vraiment une citoyenneté républicaine mais qui soit en même temps une citoyenneté qui assume leur diversité religieuse et culturelle ? Il est souhaitable qu'on ne sacrifie pas au nom de l'égalité républicaine cette diversité religieuse et culturelle. Et cela, d'autant plus que certains sont des travailleurs pauvres, quelquefois sans papiers, qui souffrent déjà d'une discrimination sociale. La chance historique d'un islam européen serait de démontrer pour l'ensemble du monde musulman qu'il est possible de concilier la

fidélité à l'appartenance à l'*oumma* musulmane et l'appartenance à la société civile dans le respect de sa légitime autonomie. Pour ce faire, il faudrait promouvoir une citoyenneté *complexe*, c'est-à-dire une citoyenneté qui ne soit pas uniquement sous le signe de l'*assimilation* comme c'est le cas en France, mais qui ne verse pas pour autant dans le *communautarisme* à la manière anglo-saxonne, quelque chose d'intermédiaire, à savoir une véritable intégration qui ne coïncide pas avec une aliénation religieuse et culturelle.

À propos de la difficulté de réussir l'intégration des jeunes maghrébins dans une société comme celle de la France républicaine, il faudrait réfléchir à la suite d'Olivier Roy sur la *déculturnation* ou le découplage de la religion et de la culture qu'on observe aujourd'hui dans l'évolution du religieux¹⁵. C'est vrai des *born again* du pentecôtisme américain, de certains mouvements charismatiques catholiques. Mais c'est vrai aussi de plusieurs jeunes musulmans européens. Paradoxalement, ces jeunes qui sont en rupture avec la culture traditionnelle de leurs parents et grands-parents ne sont pas prêts à adopter la culture matérialiste des jeunes européens de leur génération. Par réaction, ils cherchent leur identité dans l'appartenance à la communauté de foi d'un islam international. Ils sont donc tentés par le fondamentalisme et le communautarisme. « Et sur ce point les musulmans se trouvent souvent plus proches de cette partie de l'Église catholique qui rejette pourtant l'islam au nom de l'identité chrétienne de l'Europe¹⁶ ».

2.2.3. Une modernité culturelle

L'expression est maladroite pour désigner l'immense domaine de la littérature, de la philosophie, des sciences humaines et des sciences religieuses. Je ne pense pas d'abord à l'état le plus récent d'une certaine culture occidentale sous le signe de la postmodernité. Je ne vise pas non plus la culture

15. Voir l'ouvrage d'Olivier ROY, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008.

16. Je cite ici une remarque d'Olivier ROY dans son article « Le découplage de la religion et de la culture : une exception musulmane ? », dans *Esprit*, 34, mars-avril 2007, p. 246. Ce rapprochement avec certains fondamentalistes catholiques *anti-modernes* ne doit pas nous conduire à une fausse interprétation de la femme musulmane. Cette dernière, voilée ou non voilée, cherche à concilier sa modernité républicaine avec son appartenance religieuse à l'islam. La différence entre espace public et espace privé n'est pas vécue de la même façon par la femme musulmane et la femme chrétienne. Il y a une visibilité religieuse de la femme musulmane qui n'est nullement contradictoire avec son désir d'émancipation. C'est bien pourquoi le rôle des femmes est tout à fait décisif dans l'émergence d'un islam européen qui concilie les exigences de la laïcité et les valeurs de la religion. On doit à cet égard méditer sur le cas des jeunes filles turques qui protestent quand les pouvoirs publics leur interdisent de porter le foulard pour suivre les cours de l'Université.

médiatique mondialement diffusée par les médias, celle d'une publicité toujours plus consumériste et hédoniste. Je m'en tiens aux sciences religieuses et je tente d'esquisser une comparaison entre le monde musulman et la culture sous-jacente au christianisme contemporain.

Les théologiens chrétiens ont assumé dans leur enseignement et dans leurs écrits un régime moderne de l'esprit sous le signe de la raison critique et de la conscience historique. Beaucoup d'intellectuels musulmans ont adopté les méthodes et les procédures qui sont communes à toute recherche dans le domaine des sciences exactes et des sciences humaines. Mais si on envisage l'application de la critique historique et des diverses ressources de la linguistique moderne à l'étude des textes fondateurs, il faut bien reconnaître qu'il y a encore un écart profond entre le christianisme et l'islam. Ce qui fait l'objet d'un consensus des exégètes et des théologiens chrétiens depuis près d'un siècle demeure suspect aux yeux des autorités officielles de l'islam. Et ceux qui s'appellent volontiers *Les nouveaux penseurs de l'islam* sont accusés de céder à un dangereux progressisme.

Cette différence de traitement entre le christianisme et l'islam dans l'approche des textes fondateurs et de la tradition ne tient pas seulement au déphasage historique entre la culture européenne et la culture dominante du monde arabo-musulman. Et ce n'est pas dû seulement au fossé qui subsiste encore entre les *madrasa(s)* et l'enseignement qui tend à prévaloir dans la plupart des Universités désireuses de s'ouvrir aux procédures les plus récentes dans la lecture des textes de la tradition philosophique et théologique de la pensée musulmane. Cette différence a des causes proprement théologiques. En dépit de réelles convergences entre les deux religions monothéistes fondées sur le don de la Parole de Dieu, chrétiens et musulmans n'ont pas la même conception de la Révélation et de l'inspiration et ils comprennent autrement la tension entre l'Écriture et la Parole de Dieu.

On peut bien sûr invoquer une longue tradition herméneutique qui a donné lieu à des courants théologiques différents au cours de l'histoire. Mais l'instance herméneutique au sens moderne, c'est-à-dire la conviction qu'il est impossible d'accéder au sens d'un texte du passé en dehors d'un acte de réception historique et culturelle, n'est pas vraiment prise au sérieux quand il s'agit de prendre le risque d'une lecture contemporaine du Coran et des Hadiths du Prophète.

Il faut par ailleurs se souvenir que selon l'orthodoxie musulmane, le Prophète Mohamad n'est pas l'auteur du Coran au sens où la théologie chrétienne parle des auteurs bibliques comme d'auteurs *inspirés* qui écrivent sous la mouvance de l'Esprit de Dieu. Il n'est qu'un transmetteur. C'est Dieu lui-même qui est l'auteur et le Prophète est bien le « sceau de la prophétie », parce que les sourates qui lui sont dictées par l'archange Gabriel constituent le livre parfait, inimitable, qui accomplit la Révélation du Dieu unique et

fournissent le critère à partir duquel on peut discerner ce qui est authentique et ce qui est falsifié dans les Écritures antérieures juives et chrétiennes¹⁷. Ainsi, aux yeux des musulmans, les évangiles sont falsifiés parce que, à l'exception de quelques paroles de Jésus, ils sont le produit de la *tradition interprétative* de la première communauté chrétienne.

Il est ainsi insuffisant de dire que le Coran est *inspiré* à la manière dont la foi chrétienne parle de la Bible comme un livre inspiré. Pour la foi musulmane, l'idée de *tradition interprétative* n'a pas de sens puisque le Coran tout entier a été directement dicté au Prophète par Dieu lui-même. Et même si la fixation du Coran comme livre canonique a duré plus de vingt ans après la mort du Prophète, la mise par écrit des sourates était la pure transcription de l'enseignement direct du Prophète.

Je suis cependant convaincu avec plusieurs *nouveaux penseurs* de l'islam¹⁸ qu'il est possible d'introduire l'idée de tradition interprétative et de réception interprétative de la lettre du Coran sans porter atteinte à son caractère sacré et infaillible. Ce serait justement la tâche d'un islam européen de susciter des intellectuels qui soient au point de départ d'un nouvel âge de la théologie musulmane et qui cherchent une nouvelle articulation entre la foi de toujours et la raison moderne comme raison critique.

III. La responsabilité historique de l'islam et du christianisme pour la construction de l'Europe

Nous avons essayé d'évaluer l'islam européen à l'épreuve de la modernité. Comme les deux autres monothéismes, le judaïsme et le christianisme, l'islam doit affronter cette modernité inéluctable que constitue la mondialisation. Or il se trouve que l'Europe est un *laboratoire* privilégié pour étudier le dialogue entre les trois monothéismes et leur relation avec l'humanisme séculier. En effet, la culture européenne, à la différence avec la culture nord-américaine, est devenue post-religieuse et on ne doit pas s'étonner si le projet de Préambule à la future Constitution européenne ne comporte pas de référence à Dieu. Mais parmi les composantes historiques de la civilisation

17. J'ai tenté une comparaison entre révélation chrétienne et révélation coranique dans mon article : « Révélation chrétienne et révélation coranique. À propos de la raison islamique selon Mohammed Arkoun », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, avril 1997, p. 239-252. On peut aussi se reporter à mon livre *De Babel à Pentecôte* au chapitre VIII intitulé : « Le rapport entre Écriture et Parole de Dieu ».

18. Je renvoie ici aux divers auteurs que présente Rachid BENZINE dans son livre, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004.

européenne, on doit mentionner à côté du patrimoine gréco-romain, non seulement l'héritage judéo-chrétien mais aussi la tradition arabo-musulmane¹⁹. Dans les sociétés pluri-culturelles et pluri-religieuses de l'Europe, les trois traditions monothéistes ont une responsabilité historique face au défi de la mondialisation au service d'une Europe nouvelle et aussi plus généralement de la communauté mondiale. C'est justement au moment où l'Europe ne se confond plus avec une ambition de conquête coloniale que les valeurs de l'esprit européen sont d'un grand prix pour les diverses nations du monde. Je voudrais seulement m'attacher ici à l'importance d'une nouvelle convivialité de l'islam et du christianisme face aux dérives de la mondialisation et cela, dans un débat constructif avec les exigences éthiques de l'humanisme séculier.

La mondialisation est un phénomène irréversible qui comporte des effets bénéfiques pour l'ensemble de l'humanité. Mais le double écueil de la mondialisation, c'est un processus de globalisation qui tend à sacrifier les identités culturelles et religieuses et puis un système économique mondial sous le signe de la loi du libre marché qui est générateur d'une plus grande pauvreté pour les trois-quarts de l'humanité. Face à ce double danger, la rivalité ancestrale des deux premières religions du monde devrait prendre la forme d'une émulation réciproque. Je connais toutes les raisons qui militent contre l'entrée de la Turquie dans l'Europe. Elles sont surtout d'ordre géographique et démographique. Mais d'un point de vue géo-politique, cette adhésion future de la Turquie à l'Union européenne serait d'un enjeu capital pour la consolidation d'un islam européen et pour son exemplarité pour l'ensemble du monde musulman. Les intellectuels musulmans européens n'ont pas fini de méditer sur la longue expérience turque en matière de laïcité²⁰. Et il est permis d'espérer que la Turquie moderne devienne un État-tampon, à la fois une frontière et un pont entre l'Europe et un monde musulman encore trop souvent soumis à l'idéologie des frères musulmans ou à la puissance théocratique du chiisme iranien.

Ici je voudrais insister seulement sur trois aspects de la responsabilité historique des chrétiens et des musulmans en tant que citoyens européens : la quête de l'humain authentique, la vocation prophétique des deux traditions religieuses et le combat pour la sauvegarde de notre environnement.

19. J'ai insisté sur l'importance de cet héritage de la tradition arabo-musulmane pour le futur de l'Europe dans mon article paru en anglais sous le titre « Europe : A Project for the Future on the basis of a Common Heritage », dans *Concilium* 2009/1, p. 24-38.

20. Il est par exemple fort instructif de lire l'étude très fouillée de Nilüfer GÖLE, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, Éditions La Découverte, 1993, 2003.

3.1. *L'humain authentique*

À la suite de certains intellectuels musulmans comme Mohammed Talbi ou l'islamologue français Roger Arnaldez, il est permis de parler d'un « humanisme islamo-judéo-chrétien » qui est d'un grand prix pour l'avenir de la civilisation mondiale. Alors que nous assistons à la fin de son autosuffisance ethnocentrique, l'Europe doit surmonter sa mauvaise conscience post-coloniale et prendre conscience du prix de son héritage propre pour lutter contre les effets déshumanisants d'une certaine culture mondiale véhiculée par les médias, une culture consumériste et hédoniste (le *macdonaldisme* culturel) qui met en danger les identités culturelles et religieuses du monde. Le christianisme et l'islam peuvent être des instances de sagesse en vue de maintenir une certaine qualité de l'humain authentique. La spécificité de la culture européenne est d'être au point de rencontre de la tradition biblique et de la raison critique qui est un héritage à la fois de la Grèce et de l'âge des *Lumières*. Tout au long de l'entreprise coloniale, les occidentaux n'ont exporté qu'un esprit européen tronqué, à savoir un appétit de domination, la maîtrise technique de la nature et trop souvent le mépris des cultures locales.

Au sein des sociétés européennes, une concertation entre chrétiens et musulmans pourrait nous aider à cultiver le sens de l'humain authentique, ou encore le *vere humanum* dont parle le Concile dans la Constitution *Gaudium et spes*, c'est-à-dire un homme qui ne se définit pas seulement en termes de besoins et d'échanges dans l'ordre des utilités immédiates. Il se définit aussi en termes de désir et de dépassement de son désir. Osons le dire : il se définit par l'ouverture à une Altérité transcendante. La meilleure preuve, c'est que le processus de sécularisation inhérent à la modernité ne réussit pas à écarter le retour périodique de l'irrationnel. C'est comme si l'emprise croissante du technico-économique dans les sociétés contemporaines favorisait l'émergence soit d'un sacré sauvage, soit d'un nihilisme néo-païen, soit d'un individualisme jaloux qui accorde une importance démesurée à l'argent, à la réussite sociale et au sexe.

Par contraste avec le sacré archaïque des religions païennes, le vrai sacré coïncide avec la profondeur de l'humain véritable. Il y a une réelle complicité entre le sacré de la foi monothéiste qui est plus d'ordre éthique que sacrificiel et le sacré humain non religieux. L'islam et le christianisme n'ont pas le monopole du sacré mais avec d'autres instances éthiques et culturelles, ils peuvent stimuler le sens de l'homme comme une « histoire sacrée »²¹. Face au nihilisme

21. Je me suis exprimé plusieurs fois à ce sujet. Je renvoie à un article ancien : « L'homme une histoire sacrée », dans *Dieux en société* (Série Mutations, 127), Paris, Éditions Autrement, 1992.

d'une certaine culture occidentale, mais face aussi aux sages immanen-tistes de l'Orient, le christianisme et l'islam doivent faire la preuve qu'il n'y a pas de contradiction fatale entre l'affirmation d'un Absolu transcendant et le respect du sujet humain dans son autonomie. La relation authentique à un Dieu unique peut être au contraire à l'origine d'un surcroît d'humanité pour soi-même et pour l'ouverture à autrui. La modernité comprise comme avènement de la raison critique et comme autonomie du sujet a prétendu mettre fin au régime du religieux. Mais comme nous l'avons dit plus haut, plusieurs penseurs contemporains estiment qu'il faut dépasser ce conflit en interprétant le religieux *autrement*, le religieux non pas comme aliénation mais comme soumission aimante à un plus grand que soi²².

3.2. La vocation prophétique des deux monothéismes.

Le christianisme et l'islam sont des religions eschatologiques qui proposent un salut de l'homme au-delà de l'histoire. Mais en même temps, sur la base même de la révélation biblique et du Coran, elles ont une dimension éthique et prophétique qui contribue à donner un visage humain à l'histoire. C'est évident dans le cas du christianisme qui, à la suite de Jésus, prolonge le dynamisme prophétique des grands prophètes d'Israël. Mais c'est vrai aussi, depuis quelques décennies, de nombreux courants dans le monde musulman qui font preuve d'une action de type révolutionnaire contre les diverses aliénations dont des millions d'hommes et de femmes sont les victimes. Et en Europe, cela se traduit par des mouvements de solidarité et d'entraide à l'égard des milliers de migrants qui cherchent désespérément un toit et du travail. On doit en tout cas éviter de confondre la majorité des musulmans modérés avec la *nébuleuse terroriste* qui est plus soucieuse de déstabiliser l'Occident que de porter remède aux fractures et injustices du monde contemporain.

Au XXI^{ème} siècle, alors que l'Union européenne tarde encore à trouver son unité juridique et politique, c'est la responsabilité historique des traditions religieuses de contribuer avec d'autres instances à l'avenir social et démocratique des sociétés modernes qui sont les victimes de la mondialisation et de la terrible crise économique qui frappe le monde entier. Concrètement, le christianisme et l'islam commencent à comprendre qu'ils ne peuvent justifier leur prétention à l'universel qu'en épousant les grandes causes qui sollicitent tous les hommes de bonne volonté : le combat pour la justice, la défense et la promotion de droits de l'homme, la sauvegarde de l'environnement, le respect de la vie, le souci des plus défavorisés.

22. Je partage de ce point de vue la conviction profonde de Jean-Pierre DUPUY dans son dernier et grand livre, *La marque du sacré*, Paris, Carnets Nord, 2008.

À l'âge de la mondialisation, nous ressentons l'importance d'une *éthique globale*²³ qui bénéficie à la fois des ressources morales des grandes traditions religieuses et de l'apport des éthiques séculières. Il s'agirait de promouvoir une meilleure cohésion sociale dans les sociétés multiculturelles et pluri-religieuses de l'Europe. Nous sommes parvenus en effet à un certain consensus en matière de droits de la personne humaine, celui qui a trouvé son expression dans la Déclaration des droits de l'homme et dans la Charte européenne des droits fondamentaux. Le christianisme et l'islam doivent donc se laisser interpeller par les aspirations légitimes de la conscience humaine en matière de droit à la liberté de conscience, de droit au travail, à la santé, au logement... Mais à leur tour, les religions monothéistes ont une vocation prophétique à l'égard d'une simple éthique des droits de l'homme ou à l'égard de cette quasi religion de l'*humanitaire* qui aurait pris le relais des religions traditionnelles. Sans doute, il n'est pas nécessaire d'être religieux pour défendre les droits de l'homme. Le fondement immédiat des droits de l'homme, c'est un certain consensus quant à la dignité inviolable de la personne humaine. Mais la violation permanente de droits de l'homme dans le monde contemporain tend à montrer qu'il faut faire appel à un fondement plus radical. L'expérience du cruel vingtième siècle nous invite à méditer sur la fragilité de la conscience humaine laissée à elle-même.

Ce fondement radical de la dignité de la personne humaine est posé avec la création de l'homme à l'image de Dieu. C'est là un héritage commun à la Bible et au Coran même si l'expression « image de Dieu » ne se trouve pas littéralement dans le texte coranique²⁴. On trouve en tout cas l'idée que l'homme est le *vicaire* et le *calife* de Dieu sur toute la création. Cela signifie concrètement qu'il est impossible de porter atteinte aux droits de l'homme sans porter atteinte à Dieu même, sans commettre un véritable blasphème. C'est parce que l'homme est à l'image de Dieu que la vie de tout être humain, aussi quelconque soit-il revêt une valeur sacrée. C'est le cas dans le Coran comme dans la Torah. On cite souvent le texte de la sourate 5,32 : « Quiconque tue une personne non convaincue de meurtre ou de dépravation, c'est comme s'il avait tué l'humanité entière. Et quiconque sauve une vie, c'est comme s'il faisait le don de la vie à tous les hommes ». On sait que pour l'Ancien Testament, le droit de Dieu est au service du droit de l'homme. À cet égard, on ne saurait trop souligner l'importance du thème de la « justice de Dieu ». Mépriser les petits, les pauvres, les opprimés, les étrangers, c'est porter atteinte au droit de Dieu.

23. On reconnaît ici le programme proposé par Hans KÜNG, *Projet d'éthique planétaire*, Paris, Seuil, 1991.

24. Mais on la retrouve dans le hadith canonique : « Dieu créa Adam à son image », se trouvant dans les recueils de Bukhârî et de Muslim.

Ainsi, même si les chrétiens et les musulmans n'ont pas la prétention de proposer une alternative sociale et politique, ils peuvent, dans le débat au sein des sociétés européennes, contribuer au *vivre ensemble* des citoyens dans le sens d'une plus grande solidarité. Au-delà des exigences strictes de la justice, il y a au niveau de la société civile, toutes sortes d'initiatives qui relèvent de la présence gratuite auprès des plus démunis. Les deux grandes religions ont pour vocation de lancer un *avertissement* prophétique face aux injustices structurelles du monde contemporain qui obéit de plus en plus à la loi du profit maximum et creuse donc toujours davantage le fossé entre les plus riches et les plus pauvres.

3.3. La sauvegarde de l'environnement

La chance historique d'une meilleure convivialité entre chrétiens et musulmans dans les sociétés de la future Europe, c'est aussi de protéger notre environnement, de respecter les exigences d'un développement durable et de prévenir toutes les manipulations qui peuvent mettre en danger l'intégralité du sujet humain. Les pouvoirs de la science et des technologies modernes sont tels en effet que nous pouvons commettre des crimes contre l'identité du génome humain et contre les équilibres qui maintiennent un milieu humainement habitable. La question-clé pour l'avenir, c'est la nature de la maîtrise rationnelle de l'homme. Comment prévenir les effets pervers de ce que nous expérimentons aujourd'hui comme un progrès ? Comment faire en sorte que la terre soit toujours habitable par les générations qui nous suivent ?

Face à l'éventualité d'une catastrophe écologique d'ordre planétaire », nous ressentons l'urgence d'une théologie de la création qui fournisse un fondement radical à notre confiance dans l'avenir de la planète-Terre et de la vie humaine. En vertu de la foi au Dieu créateur, chrétiens et musulmans partagent un certain optimisme avec la certitude que le dessein de Dieu, c'est la réussite de la création confiée à la gérance de l'homme. En dépit de notre aveuglement, nous ne connaissons pas toutes les ressources des libertés humaines quand elles se mobilisent pour renverser le cours fatal des choses et réaliser certains possibles de l'histoire²⁵. La vocation de l'être humain, c'est d'être un co-créateur avec Dieu pour rendre la terre plus habitable. Il semble que la pensée chrétienne de la création a parfois péché par excès d'anthropocentrisme. Elle pourrait prêter une plus grande attention au sens admirable de la beauté et de la stabilité du monde créé dont témoigne le Coran.

Ainsi, face aux menaces qui pèsent sur l'environnement, les penseurs chrétiens et musulmans d'Europe devraient nous inviter à faire l'apprentissage

25. J'ai tenté une réflexion théologique sur *les possibles de l'histoire* dans mon article, « Il Dio di Jesu e possibili delle storia, *Concilium* 2004/5, p. 88-99.

d'une certaine *démaîtrise*. C'est le seul moyen d'endiguer une volonté de puissance qui s'enivre de son propre pouvoir et qui ne respecte plus les équilibres fondamentaux pouvant garantir l'avenir de l'espèce humaine. Dans la fidélité à l'enseignement de leurs Écritures et face à un monde fasciné par ses prouesses techniques, les deux grandes traditions religieuses doivent être des instances de *sagesse* pour la construction de l'Europe du futur. De même que Dieu s'est reposé le septième jour, les hommes et les femmes du troisième millénaire doivent découvrir le secret d'une *sagesse sabbatique*, c'est-à-dire le prix du loisir gratuit, du silence et de l'émerveillement devant le spectacle du monde créé²⁶.

26. Cette étude a été rédigée en juillet 2009 et ne prend donc pas en compte « le printemps arabe ».

LE DEVENIR DE L'ISLAM EUROPÉEN FACE AUX DÉFIS CITOYENS¹

par

Felice DASSETTO

Membre de l'Académie Royale de Belgique
Professeur émérite de l'Université Catholique de Louvain
CISMOC*

L'islam européen continue à se construire lentement depuis l'arrivée de l'immigration musulmane de masse à la fin des années 1960. Cette immigration a commencé d'abord au Royaume-Uni, en France, en Allemagne, en Suisse, en Belgique, aux Pays-Bas et au nord de l'Europe. Elle s'est poursuivie dans les pays du sud de l'Europe.

Mais c'est seulement à partir des années 1970 que s'est affirmée avec vigueur une identité qui se fonde sur les références à l'islam comme religion. Cette identité se juxtapose au vécu culturel qui opère une composition difficile entre les cultures d'origine et celles des espaces d'arrivée, au vécu national particulièrement important pour certains pays (qu'on pense à la Turquie) ou au vécu ethnique-racial auquel l'immigré arabe, indo-pakistanaï ou africain est souvent renvoyé. Cette émergence de l'identité religieuse musulmane en Europe allait de pair avec une réislamisation croissante dans les pays musulmans.

* Felice Dassetto est Fondateur du Centre Interdisciplinaire d'Études de l'Islam dans le Monde Contemporain (CISMOC), et Membre de l'Académie royale de Belgique.

1. Ce texte suscité par une invitation qui m'honore, de participer au volume d'hommages au professeur, collègue et ami Emilio Platti, a été pour moi l'occasion de faire un bilan à propos du regard que je porte sur l'islam européen et son devenir. Ce bilan est appuyé en grande partie sur les réflexions et les travaux que j'ai conduits ou qui ont été conduits par des membres du « Centre Interdisciplinaire d'Études de l'Islam dans le Monde Contemporain (CISMOC/UCL) ». C'est la raison pour laquelle on trouvera dans ce texte de fréquentes références à ces travaux. Ceci non pas par mépris ou par méconnaissance de ce qui est fait par d'autres collègues, mais pour faire le lien entre des recherches et interrogations concrètes et une réflexion générale. Bon nombre de ces questions rejoignent d'ailleurs les préoccupations qui sous-tendent des ouvrages du prof. Platti et qui inspirent le thème général de ce volume. Je remercie Geneviève Hermant et Philippe Muraille pour leur relecture et leurs commentaires.

Les musulmans se sont ainsi confrontés au défi d'implanter leur religion en tant que composante de la réalité européenne. Cette implantation est loin d'être achevée. Il importe de tenir compte de ce processus historique de construction progressive de l'islam européen à propos duquel on peut commencer à faire un bilan des défis relevés et tenter un diagnostic au sujet des défis à venir.

I. Les défis du passé ... toujours présents

Dans tous les pays européens, les quarante ans d'implantation de l'islam ont été assez mouvementés, secoués par de nombreux remous et débats. On peut tenter de synthétiser quelques grands enjeux auxquels les musulmans ont dû faire face.

1.1. *La visibilité de l'islam dans l'espace européen*

Lorsque les immigrants originaires de pays musulmans, arrivés depuis quelques années en Europe, ont entamé une démarche d'islamisation, ils ont relevé un premier type de défi qui découlait de la volonté de rendre visible à eux-mêmes leur religion, jusqu'alors souvent enfouie et un peu oubliée. D'un coup, ils ont ajouté une nouvelle dimension religieuse aux territoires où ils vivaient en engendrant une nouveauté historique considérable : l'islam devenait une composante visible et permanente de l'Europe occidentale.

C'était une démarche (inachevée) dont l'ampleur dépassait — et dépasse — les processus habituels de contact culturel inhérents à toutes les migrations. Car ce qui était et ce qui est en jeu, ce ne sont pas seulement des traits culturels, des modes de vie différents, mais le système complexe de tout cela sous-tendu par une histoire millénaire, par des systèmes de pensées théologiques élaborés, par des institutions, par des États. Ce n'est pas une banale rencontre entre cultures différentes². C'est une rencontre des civilisations qui s'est produite et se produit encore, alors que celles-ci prennent des formes nouvelles à l'ère des États-nations et des relations internationales et alors que la circulation des personnes, des idées, des marchandises et des capitaux suit les nouvelles dynamiques de la mondialisation.

Ce défi comporte plusieurs dimensions.

La première est la possibilité et la légitimité même de la présence de l'islam dans une société non musulmane. On connaît les hésitations des musulmans pour qualifier l'espace européen. Ils ont utilisé diverses catégories, les unes puisées dans le répertoire historique de la géopolitique musulmane, d'autres

2. Felice DASSETTO, *La rencontre complexe : occidents et islams*, (Louvain-la-Neuve : Bruylant-Academia, 2004).

repensées en fonction de la vie des musulmans dans le contexte européen. Contrairement à une appréhension musulmane historique, l'Europe ne peut plus être qualifiée, par la grande majorité des musulmans européens, comme un « territoire de la guerre » (*dār al-ḥarb*), mais elle n'est pas non plus un « territoire de l'islam » (*dār al-islām*). S'agit-il d'un « territoire de la trêve » (*dār al-ṣulḥ*), catégorie utilisée historiquement pour désigner un territoire non musulman, mais qui avait établi un pacte avec l'islam à l'instar de ce que firent des tribus chrétiennes ou juives au temps du Prophète ? Même cette catégorie n'était pas entièrement satisfaisante et c'est ainsi que des penseurs musulmans tentèrent d'autres définitions : comme le « territoire de l'exil » (*dār al-hijra*) qui associe la situation d'immigration à celle de l'exil du Prophète, mais cette catégorie d'identification ne peut plus être significative pour des jeunes musulmans nés et éduqués en Europe. L'enthousiasme religieux fit parler aussi de « terre de mission » (*dār al-da'wa*) en insistant sur l'exigence de maintien et de retour à l'islam. Plus récemment, on ramena l'appellation à l'attitude personnelle du musulman, pour parler de « terre du témoignage » (*dār al-shahāda*).

Toutes ces appellations montrent comment les musulmans ont été amenés à chercher des catégories cognitives pour concilier leur présence définitive au sein d'un territoire qu'ils pensaient exogène et puis, progressivement, comme faisant partie de leur identité. C'est ainsi que, à partir des années 1990, les jeunes générations et leurs leaders (comme Tariq Ramadan), ont commencé à parler de plus en plus d'« islam européen », en affirmant donc une spécificité identitaire tant à l'égard du monde musulman que de la société européenne.

Du côté non musulman, la catégorie de pluralisme associée à un regard éloigné du religieux, a rendu apparemment plus facile d'intégrer 'en général' l'islam dans l'univers culturel et civilisationnel européen. Mais ceci est loin d'être évident. Dans pas mal de territoires — par exemple ceux de tradition catholique homogène et stable —, la présence de l'islam suscite des réactions, car les codes normaux d'appréhension de l'identité territoriale sont perturbés. Des formations politiques et des groupes de nature idéologique alimentent d'ailleurs la crainte à l'égard des musulmans en s'appuyant sur une affirmation identitaire européenne purifiée des codes culturels révélateurs de la présence musulmane.

L'acceptation de l'islam 'en général' est mise à l'épreuve face à des questions concrètes. Ainsi le port du foulard islamique est un cas non résolu de l'implantation de l'islam en Europe³. Il l'est du côté musulman, car la construction de cette obligation par les courants normatifs musulmans pose de nombreuses questions. Elle interpelle l'idée même de pluralisme, dans une

3. Voir à ce sujet mon analyse Felice DASSETTO, « Foulards, signes, rencontre », 2004 : http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/cismoc/documents/Foulards_signes.pdf.

vision postmoderne ; elle interroge sur le statut de la femme ; elle interroge sur un islam qui veut s'affirmer de manière ostensible et pénétrer dans la vie civile commune.

La volonté de rendre visibles des lieux de culte à travers une symbolique qui reproduit ou qui évoque l'esthétique musulmane suscite, dans de nombreux cas, des réactions de citoyens. Ce qui est en jeu dans ce cas est bien la symbolique de la ville, de la vie commune où tente de s'insérer ce nouveau signe urbain à côté des signes chrétiens, des signes civiques, des signes ouvriers, des signes de l'activité industrielle et commerciale. Souvent chez les initiateurs de ces lieux de culte, a prévalu le transfert pur et simple de l'esthétique des mosquées des pays musulmans. Cette importation architecturale fait naître des questions chez les musulmans eux-mêmes, qui recherchent des codes architecturaux adaptés à l'esthétique urbaine européenne. Elle suscite étonnement, malaise et hostilité auprès de non musulmans⁴.

La fête musulmane de l'Aïd el-Kebir est aussi un cas — mineur — qui suscite des réactions. C'est un cas mineur, car elle se déroule ou bien dans l'espace domestique ou bien dans des espaces communautaires. À la différence du foulard ou de la mosquée (et son minaret), ce fait social ne soulève pas la question des codes culturels partagés dans un espace public commun avec l'ensemble de la population.

Ces processus de visibilisation ont eu lieu de manière tâtonnante, par essais et erreurs car cette présence était une réalité nouvelle pour tout le monde. Et en général, ce qui a manqué de part et d'autre (encore davantage du côté musulman) ce sont des interprètes capables de prendre de la distance, d'analyser, d'expliquer le processus en cours. Cette démarche de visibilisation fut d'autant plus un défi que le plus souvent (avec l'exception partielle du Royaume-Uni) les communautés musulmanes manquaient cruellement de leaders formés, pouvant faire le pont vers les populations autochtones.

Ceci dit, il est clair que depuis quarante ans l'islam est devenu visible dans l'espace européen et est désormais une composante qui s'inscrit progressivement dans les cultures européennes à la suite du rapprochement progressif et réciproque entre la réalité de l'islam européen et celle du contexte européen non musulman. Ce processus est loin d'être achevé.

À noter, pour conclure sur ce point, que la dynamique de visibilisation est marquée aussi par la situation sociale et économique des populations musulmanes. L'islam a été un refuge pour des hommes au chômage et marginalisés et pour des pères désarçonnés⁵.

4. Felice DASSETTO (with the collaboration of Olivier Ralet), *Mosque Conflicts in Europe : Belgium*, (unpublished report, Louvain-la-Neuve/Rome, Cismoc/ Ethnobarometer Research, may 2009).

5. Felice DASSETTO, "Tablîghî Jamâ'at in Belgium", in M.K. MASUD, *Travellers in Faith. Studies of the Tablîghî Jamâ'at as a Transnational Islamic Movement for Faith*

La question sera de voir si et en quoi, surtout pour les deuxième et troisième générations, l'islam sera un instrument de positionnement social. Parfois la tendance de certains leaders a été de parier sur une identité ethno-islamique marginalisée, en s'inspirant quelque peu du modèle des *Black Muslims* américains. Mais ces logiques ne semblent pas devenir majoritaires. Par contre l'affirmation d'une identité sociale spécifique dans l'espace européen semble guider certaines pratiques : le port du foulard, la revendication de la célébration familiale de l'Aïd sont autant des affirmations religieuses que des affirmations sociales. Dans d'autres cas, l'islam peut servir d'instrument de mobilité sociale, car il est à l'origine d'une rigueur, d'une droiture morale, d'une motivation aux études et du volontarisme au travail.

Mais le devenir et surtout la forme de l'islam européen se bâtiront aussi en fonction des réactions du contexte. Des attitudes de rejet, parfois des polémiques non justifiées et non fondées, pourraient contribuer à engendrer des réactions ou apporter de l'eau au moulin de groupes plus conservateurs et radicaux.

1.2. L'institutionnalisation de l'islam

L'implantation de l'islam dans l'espace européen ne fut pas seulement une question culturelle, car très vite les musulmans ont relevé le défi de consolider l'implantation de l'islam en Europe à travers des institutions vigoureuses.

Que l'on considère un premier indicateur, celui des salles de prière, des mosquées et des associations qui les animent. Ces salles de prière et mosquées étaient quelques dizaines au début des années 1970. Elles étaient quelque 2000 vers le milieu des années 80, et presque 3000 au début des années 90. Elles sont quelque 8000 au début du XXI^{ème} siècle⁶. Pour ce faire, les musulmans ont utilisé des cadres existants : anciens magasins ou ateliers, garages ou anciens bains publics. Ils ont utilisé toutes les ressources locales pour implanter une présence de l'islam dans les quartiers où ils vivent. Aujourd'hui les musulmans entrent dans une phase nouvelle, évoquée au point précédent, qui est celle de donner une forme symbolique plus claire à cette implantation.

À partir des années 1980, à côté de cette implantation de type privé-communautaire, les musulmans commencent à poser des revendications institutionnelles. Ces revendications varient selon les situations juridiques des cultes

Renewal, Leiden, Brill, 2000 : 174-187 ; Felice DASSETTO et Albert BASTENIER, *L'islam transplanté*, Bruxelles, EPO, 1984.

6. Voir à ce sujet Brigitte MARÉCHAL, « Mosques, Organisations and Leadership », in *Muslims in enlarged Europe. Religion and society*, ed. B. Marechal, S. Allievi, F. Dassetto, J. Nielsen, (Leiden, Brill, 2004) : 79-84.

dans les divers pays européens⁷. C'est ainsi que sera posée la question du financement du culte, de l'enseignement de la religion islamique et de l'ouverture d'écoles islamiques, des cimetières musulmans, de la nourriture *halāl* dans des institutions publiques etc. Ces demandes rencontrent d'abord des réponses mitigées et hésitantes. Mais progressivement leur prise en compte prend forme.

Globalement les musulmans vont tendre à obtenir que les États attribuent à l'islam un statut comparable à celui qu'ils octroient aux autres religions. Cette tendance vers une égalisation des droits se confirme dans l'ensemble des pays européens, tout au moins en principe car elle se fonde sur l'acquis indiscutable dans tous les pays européens et dans de nombreux textes d'instances européennes, du droit fondamental de liberté d'opinion et d'expression religieuse.

Par cette demande, les musulmans montrent ainsi leur spécificité par rapport aux autres migrations : celles-ci (portugaise, italienne, espagnole, grecque) avaient accepté de s'occulter, de s'assimiler individuellement dans l'espace public, tout en maintenant une culture d'origine dans l'espace familial et communautaire. Par contre, d'emblée et assez rapidement, les musulmans demandent leur intégration spécifique comme groupe à l'intérieur des sociétés européennes. D'un coup les enjeux qu'ils suscitent ne sont pas seulement sociaux et culturels mais également politiques voire philosophiques. Et certains enjeux, ouverts et non résolus, pourraient poser de nouvelles questions, plus difficiles à résoudre que les précédentes.

1.3. *Le rapport au radicalisme*

Le troisième défi auquel les musulmans européens ont été confrontés est celui lié au développement du radicalisme musulman qui a commencé à se manifester, et dont on a commencé à parler, dans la deuxième moitié des années 1970. Ils ont dû faire face, et ils continuent à être confrontés, à trois enjeux majeurs.

L'un est celui des relations qu'ils entretiennent avec des événements, des acteurs et des groupes inspirés ou suscités par le radicalisme islamique dans les pays musulmans. Ces relations sont jaugées par des musulmans et par le contexte à la lumière des principes fondamentaux des droits de l'homme. Les musulmans doivent ainsi tenter de résoudre la contradiction existant entre leur adhésion éventuelle à ces événements et leur affirmation en tant que musulmans européens. Dans les années 1970-1980, l'adhésion au point

7. Pour une synthèse : Silvio FERRARI, « The State and Legal Status systems with regard to islam : The Legal Dimension », in *Muslims in enlarged Europe. Religion and society*, ed. B. Maréchal, S. Allievi, F. Dassetto, J. Nielsen (Leiden, Brill, 2004) : 219-254.

de vue de l'action musulmane était spontanée, quasi naturelle. L'arrivée au pouvoir de Khomeiny, l'affaire Rushdie, l'affaire des caricatures, l'action des Talibans, furent des exemples d'une tendance spontanée à partager un point de vue musulman. Dans les années 2000, et notamment après le 11 septembre, l'adhésion est plus critique et plus débattue (exception faite, peut-être, pour la réalité palestinienne), car non seulement il y a eu les expériences des controverses passées, mais il y a aussi de nouvelles générations musulmanes.

Cette prudence, voire cette distanciation, est d'autant plus grande que des phénomènes d'extrémisme religieux sont apparus au sein même de l'islam européen, que ce soit en vue d'une action dans l'espace européen (que l'on pense aux attentats du métro parisien dans les années 1980, aux attentats de Madrid ou de Londres) ou en vue de la constitution de réseaux allant combattre dans les pays musulmans. Les musulmans européens ont été forcés à prendre position à ce sujet, à dire ce qu'ils pensaient de ces conduites. Ils ne se sont pas toujours exprimés avec clarté, mais en majorité ils ont manifesté une réserve, de telle sorte que ces individus et ces groupes ont été un peu isolés au sein de l'espace musulman européen.

Reste toutefois un troisième défi : celui du rapport à la pensée radicale et aux fondements de celle-ci. Les comportements extrémistes sont condamnés en général, au nom de principes moraux généraux ou simplement du bon sens humain. Mais il n'y a pas toujours une cohérence claire entre cette condamnation et un système de pensée politique général qui balayerait les prémisses justificatrices d'une action radicale, que cela concerne le rapport entre religions, la théorie de l'État ou la théorie de l'action politique. C'est la lacune de la pensée religieuse et politico-religieuse dont nous parlerons plus loin⁸.

Cette question du radicalisme, ou tout au moins celle de ses prémisses culturelles, est mal vécue par les musulmans et surtout par les jeunes qui se sentent accusés et accablés par cette interpellation venant de non-musulmans. Elle reste pourtant une question partiellement ouverte.

Ces trois enjeux — événements externes, radicalisme interne, pensée politique — se déclinent comme autant de facettes du rapport entre islam européen et islam mondial⁹.

8. Cf. Felice DASSETTO, "After september 11th : Radical Islamic Politics and European Islam", in *Muslims in enlarged Europe. Religion and society*, ed. B. Marechal, S. Allievi, F. Dassetto, J. Nielsens (Leiden, Brill, 2004) : 429-530 ; Felice DASSETTO et Brigitte MARÉCHAL, « Le suicide offensif : clés de lecture », *Maghreb-Machrek*, Hiver 2005-2006 : 7-14 (N. Spécial sous la direction de F. Dassetto et B. Maréchal, *Le suicide offensif en Islam*).

9. Raisonner en terme de rapport entre local et global nous semble plus pertinent qu'analyser uniquement l'angle de « l'islam mondialisé », car il n'y a pas de dimension mondialisée sans rapport à des réalités locales. Cf. Felice DASSETTO, « Islams locaux et

1.4. *L'identité des musulmans européens et la transition des générations.*

Les rares et imparfaites enquêtes sociologiques relatives à l'identité religieuse musulmane et aux obligations qui en découlent, tendent à montrer deux choses.

Tout d'abord, qu'on est devant une affirmation identitaire diversifiée et que l'adhésion explicite religieuse concerne une partie consistante, mais une partie seulement (on pourrait dire entre 30 et 50%) des populations d'origine familiale musulmane. On est loin donc d'une image monolithique et naturalisée de l'adhésion à l'islam, souvent utilisée comme raccourci par les médias et par les musulmans eux-mêmes et qui fait coïncider les personnes d'origine familiale musulmane avec des croyants et pratiquants actifs. Il y a parmi les musulmans européens des personnes indifférentes au religieux, agnostiques ou athées¹⁰.

La deuxième donnée est, bien qu'en moindre mesure, que parmi les adultes, une partie consistante des jeunes générations adhère à une identité religieuse : en somme jusqu'à présent, il y a bien une succession de générations religieuses musulmanes. L'avenir dira si le processus continuera et sous quelles formes. La nouveauté consiste dans le fait que des femmes prennent une part active croissante à la construction de ce processus identitaire.

Ce renouvellement des adhésions se fait en s'inscrivant dans l'un ou l'autre des divers courants qui sillonnent l'islam européen tout comme l'islam mondial.

Parmi ces grands courants, on peut rappeler les suivants.

Un *radicalisme politique*, qui amène des musulmans, fascinés par la puissance de l'État-Nation moderne, à penser qu'en prenant le pouvoir ils permettront à l'islam de s'affirmer enfin dans le monde moderne. Ce radicalisme politique tend facilement à désigner l'Occident comme ennemi. Ce courant est statistiquement peu présent en Europe, même si le mythe d'une société-État musulman peut rester un idéal de référence.

Un autre courant est constitué par l'ensemble des tendances qui prônent une *orthodoxie normative et rituelle*, comme certains courants mystiques, ou le *wahhabisme*, ou des courants *néo-salafites* ou *wahhabo-salafites*, qui surfent sur un retour au rigorisme moral au nom d'un retour aux anciens, et que des savants érudits mettent au goût du jour.

globalisation islamique : éléments pour un questionnement théorique », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 2006/2. N. spécial sur « Islam entre local et global ».

10. Pour une discussion de cette question, voir Felice DASSETTO, *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique* (Paris, L'Harmattan, 1996) : 83-140. Une analyse des sondages français : J.M. GAUDEUL, « L'islam de France par les sondages », *Se comprendre*, 08/05, 14 p.

Un autre courant encore est celui porteur d'un *mysticisme expressif*, qui fascine par la libération dans l'imaginaire qu'il suscite.

On trouve aussi le courant porteur d'un engagement sociopolitique inspiré d'un *réformisme* très prudent et qui reste parfois intellectuellement assez pauvre (genre Frères musulmans).

Ou encore de nouveaux *efforts de renouveau* qui semblent trouver un nouveau souffle après le 11 septembre 2001, ainsi que des courants *spiritualistes et mystiques* plus individualisés qui semblent intéresser les jeunes générations.

Si ces courants sont multiples, les questions auxquelles les musulmans européens (en particulier jeunes) cherchent une réponse sont assez communément partagées : Que signifie être musulman européen ? Comment entendre l'idée de « religion » ? Comment « contextualiser », c'est-à-dire adapter le message d'origine au contexte européen ? Comment comprendre les obligations musulmanes ? Comment comprendre le licite et l'interdit, le souhaitable, l'obligatoire ? Est-il légitime d'écouter de la musique ? Le port du foulard est-il obligatoire ? Peut-on manger de la viande non *halāl* ? Peut-on épouser un non musulman ? etc.¹¹

Les quatre défis auxquels les musulmans ont dû répondre pendant les quarante années de présence en Europe, continuent à se poser aujourd'hui. Et de nouveaux défis pointent à l'horizon de la construction européenne de l'islam.

II. Les défis du futur... mal relevés dans le passé

L'histoire de la présence de l'islam en Europe a marché très vite, même si aux yeux de l'impatience de nombreux musulmans elle semble aller trop lentement. Et, au regard du passé, au regard des questions, des controverses, des réalités de l'islam européen on peut entrevoir les enjeux futurs.

2.1. Le défi du leadership

Nous avons vu comment les musulmans européens ont créé des mosquées, fondé des associations, développé des institutions pour entrer en relation avec les États.

Cette action a été portée par des leaders d'origines diverses. Il s'agissait d'immigrés reconvertis à l'action religieuse. Il s'agissait de réfugiés ou de

11. On trouvera une analyse méthodique de ces questions, réalisée à partir de l'étude de sites web francophones dans un texte de Jean-Marie GAUDEUL, « En quête de réponses », *Se comprendre* n° 09/07 (août-septembre 2009), 1-10.

quasi réfugiés politiques, dotés d'une relative formation religieuse et intellectuelle, souvent proches des Frères musulmans, arrivés en Europe dans les années 1970-80 suite aux répressions de mouvements islamiques divers dans des pays musulmans (Syrie, Égypte, Tunisie etc.). Il y avait également des convertis à l'islam qui ont souvent joué un rôle de médiateurs entre les musulmans et l'espace européen. Il y avait enfin, depuis la fin des années 1980, des « beaux-fils », hommes mariés à des jeunes femmes de deuxième génération immigrée à travers des mariages (qui sont en même temps des moyens d'immigration), et qui ont été socialisés dans les pays d'origine au vent de l'islam qui y a soufflé depuis les années 1970.

L'ensemble de ces leaders a œuvré à l'implantation de l'islam en Europe. Ces leaders ont montré de remarquables qualités de mobilisation et d'organisation.

Une carence structurelle est toutefois apparue. Pour le dire en un mot : en islam, il y a beaucoup, voire beaucoup trop de leaders, mais il manque un leadership, c'est-à-dire des ensembles cohérents, ayant une vision partagée, des attitudes communes, formés sur un socle commun de dispositions cognitives¹². Plusieurs raisons peuvent expliquer cette crise du leadership. Elles sont dues à des raisons sociologiques structurelles inscrites dans la sociologie de base du moment fondateur de l'islam et aux logiques de compétition qui s'en suivent. Elles sont dues à l'hétérogénéité des origines culturelles-nationales des musulmans européens. Elles sont dues aux faiblesses intellectuelles de leaders formés sur le tas, porteurs d'intérêts particuliers mais ayant des difficultés à transcender leurs intérêts locaux. Elles sont dues à la circulation des leaders, l'arrivée de nouveaux leaders, à l'accaparement du pouvoir par certains leaders locaux et au difficile recyclage interne du leadership. Elles sont dues à l'interférence de certains pays d'origine qui tentent d'exercer un contrôle sur leurs populations expatriées.

2.2. *Le défi intellectuel*

Outre la faiblesse sociale, les leaders musulmans européens ont désormais montré leurs faiblesses intellectuelles, soit par la lacune de leur formation qui s'est constituée « sur le tas », soit parce qu'il y a une inadéquation entre la formation reçue dans des pays musulmans et les attentes, les interpellations

12. Sur ce point cf. Felice DASSETTO, "Leaders and Leaderships in Islam and Transplanted Islam in Europe", *Religion and Social Transitions*, ed. E. Helander (Helsinki, Department of Practical Theology, 1999) : 87-103 ; Felice DASSETTO, « Formes organisées et appartenances subjectives : faits fondateurs », *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, (Paris, L'Harmattan) : 83-96 ; Felice DASSETTO, « Fondements : Un brin de logique pour comprendre », *Islams du nouveau siècle* (Bruxelles, Labor) : 29-34.

du contexte européen. Il existe bien entendu des profils intellectuels exemplaires, mais ils font figure d'exception.

Cette carence intellectuelle éclate au grand jour dans deux situations au moins.

Devant les controverses liées à l'insertion de l'islam en Europe, que ce soit par exemple les affaires récurrentes du foulard, les images du Prophète, ou le terrorisme, ou encore des aspects de la « loi » islamique, ou la citoyenneté, ou les questions relatives au rapport entre science et foi, ces intellectuels ne parviennent presque jamais à donner des réponses satisfaisantes ni à débattre de manière éclairante.

Deuxièmement, ils ne semblent pas parvenir à formuler — en général — le sens d'être musulmans en Europe notamment à l'égard des jeunes générations. Les débats tortueux sur le licite et l'interdit, les ambiguïtés quant au sens à donner à l'être musulman en Europe (minorité ? marginalité, inclusion ?), la pauvreté de l'élaboration intellectuelle quant à l'idée de révélation, donc quant aux rapports entre histoire et histoire « divine », entre texte fondateur et interprétation ainsi qu'au rapport entre foi et science laissent les jeunes générations dans l'incertitude. Ou plus exactement dans l'incertitude d'une approche réformatrice, capable de contextualiser, de relire les textes fondateurs. Incertitude qui laisse la porte grande ouverte aux courants néo-salafites, avec leur érudite interprétation des textes par la répétition littérale des interprétations savantes du passé. Il apparaît désormais que l'énoncé volontariste de pas mal de musulmans qui consiste à s'affirmer — à juste titre — comme européens et porteurs de l'idée d'un islam européen, nécessite encore la construction d'un soubassement : il importe que le système de pensée, la vision du monde véhiculée puissent trouver place au sein de l'espace européen.

Au vu de cela, il est probable que le défi majeur des années à venir est la constitution d'une élite intellectuelle formée aux fondements de l'islam, capable d'une production intellectuelle autonome et originale, à partir du vécu des musulmans européens et en dialogue avec la réalité des sociétés européennes et de leurs fondements culturels et philosophiques. Pouvant également, par leur curriculum de formation, par leur vécu cognitif partagé, constituer non seulement un ensemble hétéroclite de leaders, mais un leadership disposant de référentiels communs et dont une partie est en condition d'assurer la guidance de la communauté dans son ensemble. Ceci ne veut pas dire uniformité de pensée, mais signifie disposer des outils communs pour pouvoir se parler. À titre d'exemple : aujourd'hui entre leaders turcs (hanéfites) et marocains (malékites) la possibilité de communication sur des questions de fond est assez faible, surtout s'ils restent influencés par les instances religieuses de leurs pays d'origine.

Ce leadership devra parvenir à se positionner — voir influencer — le leadership intellectuel islamique mondial. Alors qu'aujourd'hui encore — au moins

sur le plan intellectuel — l'islam européen est fortement dépendant et soumis aux vents multiples des idées de l'islam venant d'ailleurs.

Les musulmans de la première heure continuent à mettre en place des infrastructures, à bâtir des mosquées, à chercher des assises institutionnelles. Des bienfaiteurs musulmans divers les aident à financer des bâtiments. Des politiciens bienveillants pensent que c'est la solution à l'intégration de l'islam en Europe. Ces aspects, certes importants, pourraient ne plus être prioritaires. Il existe en effet une large infrastructure religieuse et, plus ou moins, dans tous les pays européens le statut du culte musulman est semblable à celui des autres cultes.

Mais le défi majeur aujourd'hui, celui dont dépendra probablement le devenir harmonieux de l'islam européen, se jouera dorénavant, moins sur les développements institutionnels, organisationnels — sur lesquels misent les musulmans et par lesquels parfois les autorités politiques espèrent garantir l'encadrement des populations musulmanes — que sur les développements du potentiel et des dynamiques intellectuelles. Ce sera la capacité de l'islam de produire des discours capables de donner une réponse aux questions des musulmans européens, celles que nous évoquions plus haut : quelle vision de soi comme musulman, quelle vision de la société, quelle vision de la place de la religion musulmane dans la scène pluraliste européenne, quelle vision de l'islam dans le monde.

Il importe de prendre au sérieux ces questions car l'islam, comme toute religion, se fonde sur un important appareil intellectuel, de justifications, d'idéation religieuse qui fonde les représentations et les motivations.

De ce point de vue on mesure le drame que vit l'islam contemporain en général. Sa crise majeure est une crise de l'élaboration intellectuelle et de l'idéation religieuse. La fameuse « réforme » qui devait se confronter au monde moderne est loin d'avoir porté ses fruits. Elle a été réorientée de manière obsédante sur trois axes.

Celui de l'action politique qui consiste à justifier la prise du pouvoir, l'action armée, l'action suicidaire, l'action assortie de toute forme de violences. Et encore : on a très peu théorisé l'État islamique même s'il est souvent évoqué ; on a peu pensé, sauf exceptions, l'économie islamique souvent présentée comme signe d'une modernité musulmane. Le deuxième axe est celui de la norme, du licite et de l'interdit. Il est devenu l'obsession des prédicateurs de toute sorte et des hommes inquiets et mal assurés. Il est la spécialisation par excellence du néo-salafisme wahhabite, qui fait de sa lecture érudite des hadiths son fer de lance en y recherchant non pas la finalité, le sens de la norme, mais la lettre de celle-ci. D'où la polarisation sur des repères, tels le foulard, devenu l'emblème polysémique de l'être musulman où on voit les hommes envoyer en première ligne les femmes présumées exemplaires car voilées. Le troisième axe est organisationnel : il faut faire l'islam concrètement.

Les mosquées poussent comme des champignons dans les pays musulmans et dans l'espace européen. Des institutions se créent et se recréent, faisant le pendant, la juxtaposition ou la contraposition à celles existantes. En Europe, le même processus est apparu. Cette volonté organisatrice a enthousiasmé les premières générations des musulmans et a répondu à leurs attentes. La question sera de voir si à l'avenir les futures générations auront autant d'intérêt pour le culte et ses édifices.

Ces trois axes — l'action politique, la norme, le culte — ne répondent pas toutefois à la question majeure du sens et de la finalité. Ils n'y répondent pas parce que, en général, ils ne disposent pas des outils intellectuels pour le faire et, aussi, parce qu'ils n'ont pas les ressources intellectuelles pour le faire. C'est ici que le grand défi contemporain de l'islam en général et de l'islam européen apparaît. Il s'agit de savoir comment se construira la réalité intellectuelle à venir, comment elle se produira et où elle se produira.

Évidemment, cette élaboration intellectuelle ne surgira pas de rien. Et la question majeure est désormais celle de savoir par quel processus des futurs leaders intellectuels vont être formés. Aujourd'hui, cette question constitue la grande carence européenne. Il n'existe pratiquement pas en Europe des lieux de formation islamique supérieure de qualité et à la hauteur des institutions supérieures de formation locales¹³. La plupart des lieux existants sont très communautaristes et bien éloignés d'une pensée critique. Des universités européennes tentent des suppléances¹⁴.

Des jeunes vont suivre leurs formations dans des pays musulmans grâce à des bourses d'études (Turquie, Arabie Saoudite, Égypte, Pakistan etc.). Il n'est pas sûr qu'ils reviennent dotés des attitudes et des outils pour produire une pensée musulmane adéquate au devenir de l'islam européen. Il n'est pas sûr non plus que l'interférence des pays d'origine, qui tentent de gérer, d'animer, d'interférer dans l'islam européen — comme c'est le cas pour la Turquie par exemple — soit à terme profitable, car elle maintient l'islam européen sous la tutelle d'une instance venant d'ailleurs, et le tient enfermé dans les catégories nationales d'origine.

À côté des défis hérités du passé, ces deux défis, celui du leadership et le défi intellectuel se posent de manière éclatante aux musulmans européens. S'ils ne sont pas relevés, on peut faire l'hypothèse que le ton dominant des prochaines années sera celui du scénario qui se profile aujourd'hui :

13. Farid EL-ASRI, *La situation de la formation supérieure islamique en Europe : panoramique*, Étude réalisée pour la Ministre de l'Enseignement supérieur et de la Recherche et la Fondation Roi Baudouin (rapport non publié), 2006.

14. Comme, entre autres, le programme initié par le Cismoc à l'Université catholique de Louvain avec les Facultés Universitaires Saint-Louis et la Haute École Galilée (cfr. <http://www.uclouvain.be/38784.html>).

un scénario fait d'éclatements, de surdétermination du devenir de l'islam européen par l'influence d'États ou de groupements exogènes à l'Europe et la poursuite de tensions mal gérées et de réactions négatives de la part de groupes non musulmans.

L'urgence de s'atteler à ces questions est d'autant plus grande que ces défis demandent du temps. Si bâtir une mosquée est tout compte fait concrètement simple, construire une élite intellectuelle et produire une pensée sont infiniment plus longs et plus complexes. Mais il n'est pas sûr que les actuels dirigeants musulmans européens comprennent et soient à la hauteur de ces enjeux.

III. Les anciennes et les nouvelles questions citoyennes

L'immersion de l'islam dans les cultures et sociétés européennes pose de nouvelles questions concernant le vivre ensemble contemporain. On voudrait pointer ici deux aspects.

3.1. *La gestion des conflits*

Pas mal de nœuds apparaissent sur la scène sociale en lien avec la présence de l'islam. Or, les débats, les nœuds concernant des aspects fondamentaux du vivre ensemble — des uns et des autres — montrent comment un certain chemin est encore à parcourir. Parmi d'autres, on peut penser aux questions suivantes :

Les questions liées au quotidien, comme le foulard islamique.

Celles liées à la visibilité de l'islam (comme le déroulement des moments festifs, le calendrier, l'édification de mosquées visibles dans l'espace public).

Celles liées à la vision religieuse du politique.

Celles liées aux rapports entre foi et science.

Celles liées aux positions à l'égard des expressions politiques radicales.

Celles liées aux réalités internationales où des musulmans sont engagés.

Il est probable qu'il faille créer, inventer, multiplier les lieux de débat si l'on veut éviter que ces controverses aboutissent à des radicalisations des positions en présence. Lorsqu'on observe le déroulement des débats relatifs à ces questions, ceux-ci prennent le plus souvent la forme de controverses, c'est-à-dire d'affrontements qui aboutissent parfois à des situations de pourrissement crispé des positions en présence. Ces controverses sont d'ailleurs de part et d'autre, peu argumentées, chacun véhiculant ses idées dans un dialogue de sourds.

Le débat pourrait, le cas échéant, laisser la place à la simple controverse, où les positions diverses, tant des musulmans (qui sont loin d'être unanimes) que des non musulmans puissent s'exprimer, pour que les arguments des uns et des autres puissent se dire et être entendus¹⁵. L'esprit critique, indispensable au débat intellectuel et à la pensée novatrice, n'avance pas si chacun des partenaires reste cadenassé et cramponné dans des positions faites d'a priori, d'expériences passées, d'expériences déconnectées de la réalité de l'islam européen, d'injonctions faisant abstraction de tout contexte.

Il est clair, encore une fois, que dans ces débats, il importe de trouver des interlocuteurs. Or, nous avons dit la difficulté d'en trouver du côté musulman. Et du côté non musulman, la tradition désormais ancrée dans pas mal de pays d'une absence de culture religieuse et d'une méconnaissance totale du fait religieux, font qu'il est difficile de trouver des interlocuteurs qui entrevoient de quoi on parle lorsque des interlocuteurs leur parlent de foi, de fidélité, de révélation, de tradition religieuse.

3.2. Pluralisme et démocratie

Ces controverses montrent que la question du pluralisme dans la cité n'est pas aussi simple qu'il peut paraître. C'est une réalité plus complexe que celle implicite dans l'énoncé qui consiste à dire que nous vivons dans des sociétés multiculturelles. Ce qui souvent fait partie des évidences et donne souvent lieu à des expressions enthousiastes, accompagnées d'une pointe d'exotisme. L'islam est souvent l'une des références implicites majeures lorsqu'on parle aujourd'hui de pluralisme ou d'interculturalisme. Pour une partie au moins des opinions, celles qui se situent dans une aire qui se veut modérée, éclairée, tolérante, l'affirmation de pluralisme ou d'interculturalisme constitue une référence positive. Mais dans une autre sphère de l'opinion, athéiste militante, antireligieuse ou nationaliste, l'islam est explicitement ciblé, voire carrément rayé par principe de la carte socioculturelle.

Entre ces deux attitudes extrêmes, une aile composée de personnes en principe tolérantes, religieuses ou agnostiques, est embarrassée par cette religion qu'est l'islam. D'une part, elle est portée par une population dont elle voudrait être solidaire. Mais d'autre part, cette religion semble véhiculer des référentiels problématiques.

Ceci porte à réfléchir sur la différence entre le "divers" et le "pluriel". Dans toute société humaine, il y a de la *diversité*. Qu'il s'agisse de traits physiques, comme la couleur des cheveux ou la tonalité de la voix, ou les marques sexuelles, ou des conduites de consommation, ou encore qu'il soit question de

15. Cfr. Felice DASSETTO, Jordane DE CHANGY, Brigitte MARÉCHAL, *Relations et co-inclusion. L'islam en Belgique*, (Paris, L'Harmattan, 2007).

l'adhésion à l'un ou l'autre groupe d'appartenance. On voit d'emblée dans ces exemples que derrière la diversité pointe une autre dynamique sociale, à savoir que le "divers" peut devenir socialement significatif et pertinent pour marquer des différences, des clivages entre "eux" et "nous". J'appellerai "*pluriel*", la diversité qui non seulement devient socialement significative, mais qui devient aussi objet de débats collectifs, d'enjeux de positionnements sociaux, de constitutions d'identités collectives. Le divers est donc « pluriel » par une construction sociale qui se produit dans le jeu des relations sociales. C'est bien le cas de l'islam en Europe : il n'est pas seulement « divers », mais il se construit et il est construit comme « pluriel ». Ceci n'est pas spécifique à l'islam : on peut dire que l'ensemble des relations entre idéologies et religions sont et restent, à des degrés divers, de l'ordre du « pluriel ».

L'idée de pluralisme donc est importante, mais à condition qu'elle ne soit pas seulement pensée comme « diversité », mais dans toute la profondeur des enjeux liés au pluralisme. Car il ne suffit pas de penser une cohabitation de cultures diverses, mais il importe de penser et de mettre en œuvre les modalités concrètes d'existence de ce pluralisme.

L'idée de pluralisme est fortement marquée par la vision du monde qui la sous-tend. Assortie d'une vision postmoderne, elle amène la culture à être mesurée uniquement à la lumière des subjectivités de ceux qui la vivent. L'idée d'un référent tiers (les droits de l'homme par exemple) est mise en question ou tout au moins placée en deuxième ligne.

Les développements de l'idée de démocraties plurielles (chez Taylor, Kymlycka par exemple), issue d'une vision pluraliste teintée de postmodernisme et d'une pensée politique soucieuse de trouver des solutions pragmatiques (comme dans l'idée d'« accommodations raisonnables »), sont tout compte fait des pensées politiques pauvres. Elles supposent en effet que des identités se figent au sein des communautés et ne prennent pas en compte les changements, les multiplicités des appartenances et les exigences sociologiques du vivre ensemble. Elles ignorent aussi que ces identités sont des constructions sociales qui vont et qui viennent. Elles ignorent que le temps des « identités en soi » est un temps révolu (voir infra). Et surtout, au nom de la recherche de solutions immédiates, elles sous-estiment les effets destructeurs sur les ensembles sociaux et à terme sur la démocratie, de l'institutionnalisation, de la consolidation de ces identités. Car la démocratie suppose un minimum d'universalisme, de valeurs et de référentiels partagés. Or si ceux-ci ne sont plus partagés, les bases mêmes d'une cohabitation commune, d'une transaction entre ces groupes particularisés disparaissent. Ces solutions sont politiquement pauvres car elles utilisent le découpage entre groupes et par communauté, donc la simplification, au lieu de se confronter au grand défi contemporain de la multiplicité et de la complexité.

Je pense que l'organisation sociale sous l'angle du pluralisme doit parvenir à trouver un point d'équilibre entre quatre polarités :

- Nécessité de maintenir un État viable, démocratique, assurant une certaine fonction de garant de justice, d'équité dans un espace donné et sur la base d'un socle commun partagé.
- Nécessité de maintenir une vie collective sur un espace donné, en entendant par là l'idée qu'il est légitime d'avoir une vie collective commune, alors que l'on assure certaines conditions pratiques qui permettent le fonctionnement de celle-ci. Ainsi par exemple, une (des) langue(s) commune(s) de communication garantit cette possibilité. Un échange entre les différentes parties, un bien-être partagé, une permanence des sociétés et des référents collectifs communs, ce qui ne signifie par retomber dans les grands mythes de la nation qui ont nourri les nationalismes des XIX^e et XX^e siècles.
- Nécessité de garantir une satisfaction individuelle, c'est-à-dire la possibilité pour tout un chacun de parvenir à un bilan aussi satisfaisant que possible pour vivre là où il vit. Il s'agit inévitablement d'une satisfaction relative, conjoncturelle et qui relève du bilan personnel de vie, mais qui suppose un souci de garantir des formes relatives et aussi bonnes que possible d'équité.
- Nécessité de satisfaire des attentes collectives, des aspirations, des identités, lorsqu'elles se manifestent, mais tout en garantissant le caractère ouvert et non stigmatisant de ces identités et appartenances collectives¹⁶.

Il s'agit donc d'un équilibre difficile, toujours fragile, jamais achevé qui doit être atteint. L'adhésion à des référents convictionnels différents implique la nécessité de rechercher cet équilibre.

Les modalités pour élaborer la coexistence commune ne peuvent plus relever d'une injonction, d'une assimilation unilatérale, mais elles doivent tenir compte des positions multiples en présence. Ce sont là, par exemple, les limites des approches qui défendent exclusivement les immigrés ou les musulmans ou à l'inverse, de celles qui défendent exclusivement les autochtones ou qui agitent la menace d'une Europe islamisée.

La cohabitation rapprochée de cultures, connectée à la société contemporaine mondialisée, force à repenser le mode de construction des identités. On devrait penser un nouveau concept, fondateur de nouvelles démarches. On pourrait dire que devrait se mettre en place un processus de « co-inclusion réciproque »¹⁷ : ce concept entend désigner le fait que désormais le mode de

16. Une réflexion et une théorisation approfondies des aspects formulés ici se trouvent dans Pierre ROSANVALLON, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité* (Paris, Seuil, 2008).

17. Felice DASSETTO, *La rencontre complexe : occidents et islams*, (Louvain-la-Neuve : Bruylant-Academia, 2004) ; Felice DASSETTO, Jordane DE CHANGY, Brigitte MARÉCHAL, *Relations et co-inclusion. L'islam en Belgique*, (Paris, L'Harmattan, 2007).

vivre ensemble en raison des contacts et des circulations intenses de signes et de personnes ne peut se faire que si dans la définition de soi, chacun, chaque groupe, dit ce qu'il est, en explicitant en même temps son rapport à l'autre ou aux autres. Il est devenu impossible de se dire musulman, chrétien, athée etc. en soi, de manière isolée, de manière dissociée de la définition de son propre rapport à l'autre.

Ce mode de définition des identités « en soi » appartenait au passé de sociétés de communication réduite ou au passé récent des sociétés modernes de communication sélective et aux structures sociales cloisonnées. Les sociétés contemporaines, tant en termes de communication (internet, médias audiovisuels) qu'en termes de relations sociales et de modes de vie, qu'en termes de liens avec des processus mondialisés, exigent la construction d'identités qui incluent et explicitent la relation aux autres.

Ce mode de définition des identités concernera probablement aussi les religions en tant que telles et les processus de communication (dialogue) que des acteurs religieux envisagent. C'est sur la base de cette prémisse que des débats (et pas seulement une information réciproque sur l'autre) peuvent s'engendrer sur les modalités du vivre ensemble. Car parler de co-inclusion ne signifie pas une exclusion du conflit, des tensions, des oppositions. Mais la co-inclusion suppose aussi qu'une certaine entente au moins sur les enjeux du conflit puisse avoir lieu.

3.3. *Religion, sécularisation*

Un enjeu à venir est lié à la place du religieux à l'intérieur de la société européenne. On sait qu'à ce sujet les États-Nations européens n'ont pas la même attitude face au religieux. Mais ils ont une position commune : le religieux ne peut pas être le référentiel ultime des processus démocratiques.

Mais dans la gestion concrète des cultes, ils diffèrent par leur histoire, par leur expérience passée du pluralisme religieux (intra-chrétien) ou de luttes religieuses, mais également par le rôle qu'ils attribuent à la construction de l'espace public et aux rapports entre société civile et État. Entre une forte vision du rôle de l'État et la dissociation entre État et religion comme en France ou une vision d'entremetteur de l'État accompagnée d'une articulation entre État et religion comme en Belgique, il y a une certaine distance. Il n'est toutefois pas à exclure que les positions pratiques convergent progressivement, face aux enjeux communs posés par la présence de l'islam. Reste encore à observer à cet égard le rôle que l'Union Européenne aura à l'avenir dans ce processus d'homogénéisation. Pour le moment l'Union Européenne n'a pas de compétence directe en la matière. Mais des compétences indirectes pourraient apparaître : par exemple en matière de statut d'enseignants ou de personnel affecté aux lieux de culte et à sa libre circulation dans l'espace européen.

Les héritages passés sont aujourd'hui interpellés par la présence de l'islam mais aussi par une irruption nouvelle du religieux dans l'espace public. Mais qu'est-ce qui est interpellé au juste ? Certes une vision qui s'était imposée depuis les années 1960 en Europe (ce n'est pas le cas des USA) et qui consistait à penser que le chemin de la Modernité allait de pair avec la disparition du religieux de l'espace public. Des groupes religieux, notamment musulmans ou pentecôtistes affirment et affichent une fierté religieuse. Dans les années 1970-80 d'ailleurs, les enthousiasmes musulmans ont étonné et parfois fait réagir pas mal d'Européens. Mais l'idée fondatrice de la liberté d'expression et d'organisation religieuse a coupé court à ces perplexités.

Mais en même temps, il est apparu que la liberté d'expression dans la société civile existe à condition qu'elle trouve des principes d'autorégulation et de respect réciproque. Par exemple, les réactions au roman de Salman Rushdie de la part de musulmans ont montré une absence de retenue encore plus qu'une atteinte à la liberté d'expression. Et, à l'opposé, la publication des caricatures de Mahomet, faites au nom de la liberté d'expression, a montré aussi une absence de retenue.

Mais des milieux religieux associent parfois cette liberté d'expression et d'organisation dans l'espace public civil à la légitimité d'une pénétration du religieux dans l'espace public étatique. Ce glissement touche au cœur d'un pilier des fonctionnements démocratiques, à savoir que l'État et ses lois peuvent être démocratiques dans des sociétés fondamentalement pluralistes, uniquement s'ils sont autoréférentiels et sans référence à d'autres principes fondateurs que ceux qui découlent des procédures démocratiques.

En somme, on assiste à un réajustement de la réflexion et des pratiques autour du rapport entre l'espace public, l'espace de l'État et les convictions de groupes. Les équilibres et les formulations issues du XIX^{ème} siècle et qui avaient maintenu un relatif *statu quo* jusqu'ici sont en train de chercher de nouvelles formulations.

4. Conclusion

Sans pessimisme, lequel ne ferait qu'agrandir les problèmes, sans faux optimisme non plus qui ne ferait qu'occulter les problèmes, cet article a voulu souligner comment le processus d'inclusion de l'islam en Europe, son devenir « islam européen » à plein titre est encore en train de se faire et a encore du chemin à parcourir.

Ce chemin n'est pas nécessairement linéaire. Des tendances diverses peuvent apparaître. Des tensions peuvent surgir.

Il importe de se doter d'outils et de personnes pouvant prévenir les situations de crise et gérer les conflits lorsqu'ils apparaissent.

Le rôle important des intellectuels a été mis en exergue : le rôle que des intellectuels formés aux sciences islamiques pourront jouer tout comme le fait de susciter des lieux de débat, au sens profond et fondamental du terme.

Ceux qui pensent que le multiculturalisme est en soi une réalité positive se trompent : le multiculturalisme est bon si les parties en présence le font devenir tel.

ISLAM AND EDUCATION AMONG TURKISH BELGIANS

The Impact of Diyanet, Milli Görüş and Gülen Movement

by

Esmâ YILDIRIM and Johan LEMAN*
IMMRC, Social Sciences, KU Leuven

I. When education creates pluralism...

In West European countries Diyanet, Milli Görüş (abbreviated: MG) 'and the Gülen Movement are three very popular religious movements among European Turks. They have clearly two characteristics in common: their explicit engagements in religion and in education. Hakan Yavuz (2003:27) has categorized the Islamic organizations as either 'State-oriented' or 'Society-oriented'. The first type aspires to control the State, the latter aims to cultivate the inner self of the individual and increase Islamic consciousness by organizing mosque activities, education seminars, meetings, preaching, reading Qur'an¹, or giving charity for people in need. We cannot exclude that one or more of the discussed organizations in our paper may have 'State-oriented' interests, however, we did not study it, and for sure all three have 'Society-oriented' practices. That is the way we look at the three religious initiatives.

What interests us is the impact of religious associations, through their educational programs on migration, in Belgium. We will study three successful Turkish religious associations, each with their programs for religious and educational integration outside Turkey. We will briefly examine the general objectives of the three initiatives. After a study of the traditional Islamic structural background, we will develop separate introductory descriptions;

* Johan Leman is emeritus professor and chairholder at GCIS (Gülen chair for intercultural studies), KU Leuven. Esmâ Yilderim finished a PhD research at IMMRC, KU Leuven. The focus of her anthropological research is citizenship, education and the perception of the secular among Turkish immigrants in Belgium, at Diyanet, Milli Görüş and Gülen Movement.

1. We use the non-technical transcription following the Islamic Desk Reference of Brill.

and finally take a look at their educational practices, as seen by the leadership and by some interviewed followers in the field.

Our findings for this paper are based on one year of field research undertaken from November 2007 until December 2008. Esma Yildirim visited on a regular basis the mosques and education centers of the three associations in a district of Brussels and in a provincial town (Diest). She also visited other meeting places of the followers, for example when they met at home. During the fieldwork period, besides participant observation in Brussels and Diest, there was also extensive semi-structured interviewing. The interviews were tape recorded. The informants include representatives of the MG movement, the Gülen movement and Diyanet, teachers, students, and parents.

II. Historical background of Islamic cultural and social organizations

Caution must be exercised to avoid the coming into being and functioning of Islamic associations being interpreted solely from a Western perspective, in which the association activities of the Turkish Islamic associations are regarded as expressions of the search for a community ('Gemeinschaft') in response to a presumed identity crisis among Turkish Muslim migrants, in accordance with the format of the existing club activities in Belgian associations. In fact it is appropriate to position the club activities in Turkish Islamic associations within the traditional Islamic praxis. For the same reasons one must also be cautious about not confusing growing Islamic awareness in migration with modern, political Islamism.

Islamic societies have a long tradition of producing cultural or educational and social organizations. In the cultural initiatives a double line was followed: on the one hand the State intervenes in a structural manner via a number of initiatives and on the other hand there is room for civil institutions to act within the public domain. The public domain is the space that is receptive to a multitude of private initiatives, which are mostly religious in nature. With the social organization one must bear in mind that in the Islamic Ottoman tradition the classification is not made on the basis of the sort of organization form, but on the basis of the topic of interest. If a social organization is interested in the mystical side, then it is called a *tariqa*. If it focuses on the formation of a 'Gemeinschaft', then this is regarded as a *jama'a*. If the objective is forming opinions (in religious, political or whatever sort of matters), then this is regarded as a 'Movement' (*harakat*). These names are used, regardless of the form that the social organization espouses. This is not unimportant in terms of understanding the internal dynamics and the mutual relations of such organizations, which register in Belgium sometimes entirely, sometimes partially in the style of the non-Islamic club activities. In our paper we will,

where possible, consistently respect the terminology, whereby we will talk about 'organizations' or 'associations' when we compare these three initiatives in the non-Islamic sense, and will use the Islamic classification when we wish to focus attention on the self-perception thereof.

If we attempt to clarify the three forms of religious associations in our research from the perspective of the Islamic tradition, then, in the Diyanet, the association is the result of a structuring intervention by the Turkish State. The State attempts to give some bearings to Islam. That fits in with the cultural and educative domain that is in the hands of the State. In the MG we see a *jama'a* at work in the public domain, that is to say an initiative of social order that is aimed at religion and forming a community. In part this initiative also belongs to the sphere of political Islam, even though the elucidation of that has only recently started developing. The Gülen Movement is neither a *tariqa*², nor a *jama'a*. It is an opinion-making movement that wishes, in contrast to Diyanet and MG, to expressly remain outside the political debate. It is possible to discern some elements of *jama'a*, in particular to the extent that the nuclei of organized club activities occur in the Gülen Movement, for example in the world of education or in business. This however takes place without all of the initiatives being encapsulated by an enveloping community. Fethullah Gülen himself expressly states that his initiative is a Movement, but with reservation. His position is that he has only promoted an idea, namely that the *zakah*, one of the five pillars of Islam (meaning alms for the poor), can be considered by *Muslims* very adequately as an investment in excellent education, and that others have taken up this idea and established it in an organizational form. Most of all, the *sadaqa jariya*, financial support of initiatives of public, common interest (strongly anchored in Turkish mind, since it guarantees salvation as long as the initiative exists), will be a fundamental pillar in the development of Gülen's educational network. The first schools were set up in Turkey at the start of the 1980's.

If we analyze the organizations that we studied against this background, then we see that the three associations organizationally each have a very different character viewed from the Islamic perspective. On the one side there is a significant difference between schools and associations that are organized by Diyanet or by MG. This is the difference between 'State structured' en 'community based' initiatives. 'Communities are volunteer establishments that emerge within the society' (Ergene 2008: 147-148). The Gülen Movement also belongs to the 'volunteer establishments', but the difference with MG is

2. *Tarîqa*, which literally means "path", is the way which directs an aspirant through spiritual practices towards the divine Reality, *haqiqa* (truth), with the guidance of a *sheikh*. In Islamic tradition it is believed that the chain (*silsile*) of the *turuq* (= plural, or *tariqat* in Turkish language use) goes back to the time of the Prophet Muhammad.

that MG is clearly a *jama'a*, with the intention of creating an encapsulating structure and clear community, whilst the Gülen Movement wishes to remain mainly a "volunteer establishment", without aiming for an encapsulating *jama'a* structure.

It is noticeable that none of the three initiatives wishes to adopt the structures of the Flemish associations (in Belgium) just like that. If there is financing available from the Flemish side that would in part benefit their structures, they will not turn this down and will add NGOs to their initiatives, but their own structures still predominate and will not be dropped for the structure that is offered from the non-Islamic perspective. A second or third generation in these organizations will probably be more amenable to registration in the Flemish NGO landscape.

To understand these association activities properly it has become important in the meantime to gain an insight into the importance of the *sahs-manevi*, or collective personality, in the traditional Islamic praxis. 'This emphasis acknowledges the community to be a corporate body that shares spiritual unity and personality. This body is a collective representation of a unified system of will power, idea beliefs, and behaviors. Communal principles emerge as concrete forms of these unifying wills and efforts' (Ergene 2008: 162). What it comes down to is working out the 'communal principles', if the real differences between the organizations are to be mapped out. It is thus about understanding the 'inner dynamics, principles of existence, ways of expression, and types of discourses' (Ergene 2008: 44) that distinguish these organizations from each other and determining the position they occupy as either coming from the State or from the civil society.

Thus, the three religious organizations that we studied do not have their origins in the failure of an integration policy and the need that may have arisen to create some form of club activities from this failure. They did not arise from a loss of identity among the migrants. They came about through the dynamics of (Turkish) Islam in its complexity and they each in their own way interpret the Islamic praxis. This sort of diversity and variety has always existed within Islam. What bridges the differences between them is time and again the fundamental dependence of each of them on the Qur'an and on the *Sunna* (Ergene 2008: 148).

There is no reason for this being any different now, even though pluralism within the Turkish community, for example in the perception of Islam or of secularism, is a normal consequence of this, and is also traditionally accepted internally. This is accompanied by mutual rivalry and temporary antagonism, but this too has a long tradition. It does not mean that what these associations offer could not meet real needs within the Turkish communities, which in turn could be positively welcomed by the governments of the host country.

This brings us to our topic: the schooling of Turkish migrant youth. But first we will briefly discuss the three initiatives from the perspective of the history of the Turkish Republic.

III. Historical background of the three religious initiatives in Turkey

As Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938), founder of modern Turkey, was convinced that the backwardness of the Ottomans was stemming from religion and as he aimed to establish a new modern state, he realized a great number of reforms between the 1920s and 1930s with the objective of reframing of Islam (and religion in general)³. He abolished the caliphate, closed the traditional religious seminaries (*medrese*) in 1924, banned Sufi orders in 1925, and prohibited the *fez* and the veil in 1925. He adopted the Swedish civil codes in 1926, and switched from Arabic letters to the Latin alphabet in 1928. He removed Islam as the religion of State in 1928, and prohibited the calling of *Azan* in Arabic. He recognized full political rights of women in 1934, introduced secularism as a constitutional principle in 1937. He prohibited the establishment of a society or party based on religion or sect in 1938 (Mardin 1991:96, Yavuz 2003:48). One of the most important components of those Kemalist⁴ reforms was, and still is, the call for laicism which has been the corner stone of the Turkish political life and the essential principle of the new Turkish Republic (Mardin 1991). The New Turkish Republic excluded all religious associations and ideas from the public sphere especially with the abolishing of all the *turuq* and Islamic movements in 1925.

By doing so, one of the most crucial pillars of religious power in Turkey collapsed (Mardin 1991:119). However, the abolition of the *turuq* (in Turkish one prefers to speak of *tariqat*, since one integrated Arab in a particular way), never meant that they totally died. On the contrary, they preserved and maintained their power and continued to flourish, but secretly. In particular, Sufi orders have continued to play a formative role and have been a crucial factor

3. In fact, one can trace back the roots of the reforms to the 19th century of Ottoman Empire times when a series of reforms were undertaken in order to modernize and secularize society. With this aim the first set of reforms were done in 1839 by *Tanzimat Fermani* concerning taxation, property rights, and military issues. Almost twenty years later, in 1856 a new Reform series under the name of *Islahat* were established which were particularly aiming to secularize the school system and law.

4. Kemalism has been defined by Yavuz as 'the term used for the top-down, state imposed political and cultural reforms of Mustafa Kemal Atatürk to create a secular society and state in Turkey'. In the same page Yavuz explains the goal of the Kemalists as 'to westernize every aspect of social, cultural and political life to create a secular, national and republican state with a western identity'. (Yavuz 2003:31).

for the spiritual education of society. Indeed, they have led to the emergence of the Nurcu movement and of the MG movement of Erbakan.

But also Mustafa Kemal himself, even if he wanted to control and prohibit religious symbols from the public sphere, remained convinced that his Turkish citizens should not abandon easily Islam. If so, why should one not try to use it for the benefit of the modern state as a civic religion that could be helpful to ensure the loyalty of the citizens to the new Turkish Republic⁵ (Mardin 1991)? In order to create such a civic religion, Kemalism comprehended that one needed State institutions to stimulate such a civism-supporting function of religion. That is the origin of the Directorate of Religious Affairs (DİB: *Diyanet İşleri Başkanlığı*), established under the office of the Prime Minister. It aims to 'administer the Islamic affairs of faith, rituals, and moral principles and to enlighten the society about religion and govern the places of worship' (Yavuz 2003: 49)⁶. The duties of the Diyanet are emphasized in the 1982 Constitution Article 136 as 'obeying the principle of secularism and has to be a state institution which works for national solidarity and integrity of the country without any ideology or politic.' (Yılmaz 2005:391).

After the Second World War, with the experience of the multi-party regime, Turkey gradually moved away from its radical secularism. The most prominent changes happened at the time of the Democrat Party during the 1950s till 1960. During this ten-year period of the Democrat Party and during the cold war period, Islamic movements and *turuq* (brotherhoods) benefited from the moderate atmosphere and found an opportunity to disseminate their messages (Yavuz 2003: 34). Especially by the late 1980s, with the military coup, Islam was used again as a sort of barrier in order to protect the country from communism and anarchist and violent movements. More tolerant attitude of the State allowed Islamic groups to find ground to move and operate. The endeavors of the followers of the *turuq* (in Turkish: *tariqat*) have played a seminal role in Turkey's religious revival. As a result of this endeavor, the Nurcu movement of Said Nursi in 1950s, the Gülen Movement of Fethullah Gülen in the 1980s, and the MG *jama'a* of Necmettin Erbakan emerged in the beginning of the 1980s.

Maybe the most controversial organization presented in this paper is the Milli Görüş (National Outlook), which is a political Turkish Islamic *jama'a*. It was this ideology that inspired its followers to form a political party in Turkey. In modern Turkey, Islamic identity was first explicitly articulated in

5. According to Serif Mardin, just like Durkheim, Atatürk was thinking that the modern state should be supported by a *civic religion*. This very Durkheimian approach to the role of the religion in society sees the religion as a glue that ties the citizens and provides social cohesion in the society.

6. *Ibid.* 49. Hakan Yavuz.

the political domain by the MG. The MG 'conveyed the voices of Islamist groups to the public sector, representing Islamist interest in Parliament' (Yılmaz 2005:391). The movement of Milli Görüş started by Necmettin Erbakan, an engineering professor, and his friends who were strongly influenced by the Middle Eastern Political Islam, which ideologically remained very much anti-West and regarded the European Union as a Christian organization (Yılmaz 2005:394). The *Milli Selamet Partisi* (National Salvation), the first party which was founded by the MG, was shut down by a military coup in 1980, since the military perceived Erbakan's speeches as a challenge to the Secular Turkish Republic. MG did not give up and the organization set up many parties, every time by changing their names. But whatever their names are, all the parties were set up according to two proclaimed pillars of MG: identity and justice. Of all the parties of the MG, none of them was as powerful as the *Refah Party* (RP) which became very popular in a short time even among Turkish immigrants in Europe. Indeed, it was one of the main successes of the RP that they established an institution that had highly organized connections with Turkish workers in Europe: The Milli Görüş (Yavuz 2003:228). In a certain sense, it is not surprising, since State secularism has been interpreted as strict 'Third French republic secularism', that in Turkey the public area has been frequently used as a focus of interest for Islamic *jama'a* initiatives with political interest. It leads even to some complicity by some State structures since they find the legacy for their central position inside Turkey's democracy in the existence of some Islamist *jama'at*, which partially is a consequence of the very restrictive secular position of the State.

For the third association to be discussed, an understanding of the personality of Fethullah Gülen as Islamic scholar, thinker, writer and poet is very important and also his option for a Movement formula. Fethullah Gülen is a person who has inspired many people in Turkey to 'establish educational institutions that combine modern sciences with ethics and spirituality.' (Yılmaz 2005:394). The Gülen Movement, with its 'financial resources, vast educational network and the media outlets both in Turkey and outside' (Yavuz 2003:185) is one of the most powerful movements in Turkey. The founder of the movement, Fethullah Gülen (b. 1938), was influenced by the books of Said Nursi⁷ as well as by Sufi tradition. Nursi argued that, 'the future will be decided by reason and science. The Qur'anic interpretation,

7. Said Nursi (1876-1960) is the founder of the Nur Movement. As an Islamic thinker, he thought that the minds of the people in the 20th century were influenced very much by skepticism and positivist philosophy. For him, the only possible way to rescue people from skepticism and positivist philosophy was with the construction of Islamic consciousness under the light of the Qur'an. Therefore, he started to write his Magnum Opus *Risalei Nur Külliyati* (RNK: The Epistles of Light), which caused the emergence of one of the most influential faith-based movements of the Islam. After his death, the Nur movement divided

which addresses the problems in the light of reason and science, will shape the future.' (Yavuz 2003:154).

But it was not only Nursi's books that Gülen mentioned during his preachings, he was also talking about 'Kant, Shakespeare, Victor Hugo, Dostoyevsky, Sartre and Kafka, and he uses their ideas (to) reinforce his reinterpretations of Islam to meet contemporary needs'. (Yavuz 2003:185). During his speeches, he stressed the importance of education and encouraged people to open schools and dormitories for students. Since he believed that in order to create a *golden generation* who are both intellectually and religiously well educated, it was necessary to focus on the education of the individuals. It was this inspiration that followers of the movement picked up when opening many schools and dormitories both inside and outside Turkey. Today, 'Gülen educational networks include over 6000 teachers, who constitute the most important pillar of the movement.' (Yavuz 2003:193).

As happens in many migrations, not at least also in non-Islamic ones, the institutionalized religious movements are among the first institutions that follow the migrants, already in a first generation, and they are among the first ones that present services and structures to their co-citizens in their new country.

IV. The three religious organizations in Belgium

In Belgium, the three initiatives target the same thing, i.e. guiding the followers and providing them Islamic consciousness. However, they clearly adopt different education methods. For MG, religious education and Islamic identity comes first. For Diyanet cultural identity comes first (and religion is seen as a support for identity). In the Gülen Movement, schooling and education are top values, but they are seen as very fundamentally related at Islam as a project of faith. But when did all three initiatives start in Belgium?

The IGMG (*Islamische Gemeinschaft Milli Görüş*) was established as one of the earliest Turkish Islamic Associations in Germany and from there it very soon appeared in the other West European countries at the end of the 70s. It was officially established in 1995⁸. The representative of IGMG in Belgium emphasized this point proudly as follows:

into three groups in 1980: The Fethullah Gülen community, The *Yeni Asyacilar*, and The *Yeni Nesilciler*.

8. More information: <http://www.igmg.de/tr/teskilat/igmg-nin-tarihi-gelisimi.html> (available in March 2009).

“Even before the Diyanet, the IGMG was here (in Europe) for the religious and social needs of the Turkish immigrants. It is not an imported religious movement like others, but it is a European organization the history of which starts simultaneously with the migration story of the European Turks.”⁹

By explaining the main characteristics of the MG as stressing the idea of belonging to a global Muslim community and the importance and the priority of the Islamic identity over other identities such as Turkishness, one can grasp the ideology of the movement. Seeing this point is critical for a correct understanding of the education activities of the movement.

The Diyanet was established later in Belgium, like in many other European countries, namely in 1982, under the name of *Belçika Türk İslam Diyanet Vakfı* (Turkish Islamic Diyanet Foundation of Belgium). The aim of the Diyanet is to offer an answer to the demands of the socio-religious needs of the Turkish community in Belgium. It aims to create a Turkish-Islamic identity and a successful integration without assimilation. In order to achieve this objective, Diyanet organizes and provides various activities for children and parents, youth and women. Examples of these activities can include Turkish language courses, Turkish history and geography, Turkish music and instrument courses, Qur'an teaching, and introduction to Islam. (We will see something similar for MG).

The history of the Gülen Movement in Belgium is not as old as the history of the MG or the Diyanet. At the end of the 1990s, like in many other parts of the world, the Gülen Movement or what is known among the followers as *hizmet* (service), became active as a result of volunteers' endeavors¹⁰. Similar to other Turkish faith-based movements, followers of the Gülen Movement strongly believe in the crucial role of education of Turkish children. What differentiates the Gülen Movement from other Turkish-Islamic associations in Europe such as the Milli Görüş or the Suleymancis is their education style and methods. The followers of Gülen do not open Islamic schools or Qur'an teaching centers and mosques, rather they open modern education centers or schools. The schools inspired by the Gülen Movement offer secular education and are no different from other schools in terms of their curriculum (e.g. for Germany, see Irvine 2007: 64). The Gülen schools are striking with their buildings fitted with modern equipment. Their science and language labs, computer rooms, music and art rooms, and modern classrooms

9. Author's interview with the Belgium representative of the IGMG (Brussels, January, 2007).

10. According to Hakan Yavuz, the movement provides financial support from volunteer businessmen and merchants for organizing education activities. (Yavuz 2003: 36). By controlling one of the biggest financial institutions, namely *Asya Finans*, the movement also has its own financial source.

are outstanding. The teachers of the schools not only target the school success but aim to provide students with creative thinking in all aspects of their life. Thus, thinking in a scientific way and applying theories into real life is important.

V. The Milli Görüş movement in Belgium

The IGMG is one of the most influential Turkish Islamic associations, running 514 mosques, of which 323 are in Germany, and having 1833 local facilities and 87,000 members all around Europe. Among the huge local mosque nexus of the IGMG, in Belgium, *Belçika İslam Federasyonu* (BİF: Islamic Federation of Belgium) has been providing religious services for Belgian Turks since 1986 with its network of 28 mosque organizations and 90 associations. It also includes the departments of youth and women. According to the representative of the IFB, it has 10,000 members in Belgium. Yet the total number of the Turkish people who benefit from mosque services is estimated between 40,000-50,000 all over Belgium. Between 20 to 25% of Turkish Belgians may be regarded as MG followers.

The IGMG is regarded as a strong supporter (and as the European wing) of Necmettin Erbakan's party that is the Virtue Party (*Fazilet Partisi*) which was closed down in 2001¹¹. Members of the mosques do not deny their sympathy and respect for Erbakan, but according to some of them Erbakan is not that important anymore. It is the idea of *da'wa* in MG that they say is significant. By *da'wa* the followers of the MG are referring to two things. First, it refers to a special mission of living according to Islam and establishing a 'just order' (*adil duzen*), which is not only for the Muslims but for all the people all around the world. Secondly, it refers to the idea of being part of a universal Muslim community that is the *umma*, where Muslims live as an *umma* and practice their faith freely.

The idea of belonging to a universal community, namely *umma*, is one of the essential principles of the MG that is inspired and taken from Qur'an itself. Although the English translation of the movement is 'national outlook', in fact *milli* does not refer to nation or ethnicity. On the contrary it refers to a religious community inspired by the Qur'anic notion of 'the community of

11. As mentioned before, Necmettin Erbakan is the leader of the Milli Görüş movement who is regarded as an advocate of political Islam. His ideas were found to be suspicious and dangerous for the lay regime of Turkey and Kemalists. Consequently all the parties of Erbakan were closed down. The *Fazilet Party*, the final party of Erbakan, was closed in 2001 and party members founded the *Saadet Party*. The party is still supported by the people who adopted the idea of the Milli Görüş both in Turkey and in Europe.

Prophet Abraham' (*millet-u Ibrahim*)¹². Thus the MG is a religious association based on *umma* understanding that shares the values, views and traditions of Abrahamic community (Ortayli 2007). This also explains the philosophy and the world view of the community. Even though MG refers to Turkish history and culture and even strongly emphasizes the old days of Ottomans, Turkishness comes secondary in their world view. What is more important is the Islamic identity of a person. That is why MG's concern is not only Turks and their problems but the problems of the whole *umma* all around the world¹³.

VI. Diyanet in Belgium

According to the head of the Foundation, Diyanet has 62 mosques and 19,000 members in Belgium. It has more or less twice as many followers and mosques as MG, representing some 40 to 50% of Turkish Belgians.

According to Yavuz (2003), for the Diyanet, Islamic identity comes after Turkish identity. Put differently, it means that what is offered by the Diyanet as *identity*, first emphasizes 'Turkishness and Turkish culture' and then Islam. This interpretation is consequent with Turkish interpretation of secularism. Contrary to the MG movement, the education activities of the Diyanet focus mostly on Turkish culture and Turkish language.

But the Diyanet differs from the MG in a number of aspects in terms of education methods. The courses in the Diyanet are given not by imams or amateur volunteers but they are given by educated Islam teachers and Turkish teachers whose salaries are paid by the Turkish State. Besides, students do not follow their courses in the mosque but in modern classrooms. Those classrooms are decorated very similarly to any other classrooms of Turkish schools in Turkey. One can find the picture of Atatürk, the Turkish flag and the *İstiklâl Marşı* ('The Turkish National Anthem') side by side on the wall of the classrooms. What is most striking is that girls do not have to wear a headscarf even during the Qur'an teaching. Moreover students are educated in mixed classes, boys and girls together. The students' knowledge of Turkish history and geography is very good. They know the physical characteristics of Turkey and the names of the mountains, rivers etc very well. It is one of the motivations of the parents to send their children to the Diyanet, since they

12. In Qur'an, there are several references for the notion of *milli* as '...the community/way of Abraham (*Milletu Ibrahim*) ...' (Qur'an 16:123; 3:95; 4:125).

13. The MG has been always sensitive on the issues of Palestine, Iraq and so on where Muslims suffer from war. Nowadays, the sensibility of the MG is observed after the last attack of Israel to Gaza in December 2008. The MG was among the first Turkish-Muslim organizations which organized people to protest against the war and to stimulate them to support financially the people of Palestine.

want their children to learn about Turkey and Turkish culture as well. But just as MG people may offer services in a Diyanet mosque, nowadays Diyanet mosques may promote some activities organized by MG.

VII. The Gülen Movement in Belgium

Fethullah Gülen, called by his followers as *hocaefendi*, is the leader of this Turkish faith-based movement. His ideas have become influential for numerous people in a very short time not only in Turkey but also outside Turkey. The actual numbers of Gülen's followers are not known, but according to Aras and Caha it is estimated that 'between 200,000 supporters and 4 million people (are) influenced by his ideas.' (Aras & Caha 2000). No doubt the number of the sympathizers is currently growing day by day.

The Gülen community differentiates itself from other Islamic groups by emphasizing the importance of modern education and inter-faith dialog. These two strong aspects of the movement are heritages from the teachings and the philosophy of Said Nursi, whose ideas spread throughout Turkey after 1950. Nursi strongly advocated that there is no contradiction between Islam and modern science and he claimed the need of a dialogue with other Abrahamic religions. After Nursi's death, his philosophy was only practiced with the successful endeavors of Gülen and his followers after the 80s.

What is also interesting and worth mentioning about the movement is its attitude towards mosques. Unlike the other Islamic movements in Europe, the Gülen community does not open mosques or teach the Qur'an. 'The movement is not directly affiliated with, nor does it currently sponsor, any mosques in Germany' (Irvine 2007: 64), and so also elsewhere. In Germany, they have opened 'three major types of institutions: learning centers, which offer after-school tutoring to students from elementary school through high school; intercultural centers, which sponsor a variety of programs and events to promote cultural and religious exchanges between residents of Turkish background and the majority German population; and more recently, private high schools, which offer a full college-preparatory curriculum to students primarily of Turkish background' (Irvine: 2007: 64). The same has happened in Belgium. In Flanders (Belgium), the first schools (Lucerna schools) started in 2003 (Brussels, Aalst, Antwerp, Genk yet Houthalen). In the French part of Belgium we see the "Écoles des étoiles" (in Brussels and Charleroi). In our paper, we'll discuss the Brussels Prisma Education Center, which is a center for after-class school support.

Besides, followers never meet at mosques but come together at each other's homes. To perform Friday prayers they prefer to go to a Diyanet mosque. It

seems that this choice is made consciously since the followers of the movement avoid participation in any political ideas or groups. As Yılmaz stated, the 'movement has reportedly stayed away from politics' and even 'has severely been criticized by Islamists as being CIA-funded Muslims who try to pacify other Muslims.'¹⁴ This may explain why the followers prefer not to attend the mosque of the Milli Görüş or other political Islamic groups. 'It is the vision of a middle way that they hope can foster the integration of the Muslim population...' (Irwine 2007: 84).

Very recently, like many other newspapers and magazines, *The New York Times* mentioned the success of a Turkish school in Pakistan. According to the article the school in Pakistan has a strong 'Western curriculum, with courses taught in English from math and science to English literature and Shakespeare.'¹⁵ Besides, students of the school gain remarkable success in academic competitions and science Olympics. Pakistan is not the only country that has Turkish schools. There are many Turkish schools known as Gülen schools all around the world and it is not just the success of the schools that attract parents to those schools but it is also the discipline and education that are part of the reputation of the schools. Even though the curriculum of the schools is no different to that of other school programs, it can be said that in those schools teachers who were inspired by Gülen's teaching and philosophy target both school success and moral education of the students.

During the fieldwork period, we observed that the volunteers never hesitate to designate their own money to support poor students. There is altruism and self-sacrifice among the followers especially among the women. For example, one of the informants told a story of a woman who allotted her own wedding day jewelry to help the poor students no matter to which nationality they belong. The main motivation behind those stories, according to our informant, is "...to please Allah and to do it just for the sake of Allah" (Leyla, 34, Brussels). Such stories are very influential in increasing the motivation of the followers. However, it must be noted that such generosity is also very commonly seen in other movements. For example both in the Gülen Movement and in the MG, women organize fairs and sales of goods in the mosque for the benefit of the association, and some women may participate at the fairs of both associations. Thus, one can say that in terms of financial support of the Islamic associations, women make significant contributions, not necessarily restricted to one organization.

14. Yılmaz, Today's Zaman, published: February 9, 2009, available from: <http://www.todayszaman.com/tz-web/yazarDetay.do?haberno=166433>

15. New York Times, published: May 4, 2008, available from: <http://www.nytimes.com/2008/05/04/world/asia/04islam.html?hp>

VIII. Belgium's Milli Görüş and education

When looking strictly at the education aspect of the MG in Belgium, we should discuss BIF (Belgium Islamic Federation).

“The importance of the water for those who grew up in dry lands is more significant than for the people who had plenty of water. For them water means the vessel of life. Cutting off this vessel means their death. For those who grew up in the water places it is something so ordinary to have water, just like the rising of sun every day. Now we are the children of those people who grew up in a place where there were plenty of water and then who lost this supply and therefore who are thirsty. Tradition is the source of this water which will feed us again; and the future is bringing this water for the next generation”. (IGMG director of the department of youth and university students).

When we look at the MG's education activities it is possible to say that they are part of a future project, which is intended to form Islamic identity. As children who live in dry lands (non-Muslim countries like Europe) and who are thirsty, Islamic tradition and education will supply their needs and it will be the water for the next generations. Their aim, with the words of the head of the Child's Club, is “to provide children with Islamic education by which they can construct their Islamic consciousness and identity and live as a Muslim without feeling in between.”

The education activities of the MG can be categorized into two groups according to the age of the person: children (6-13 age) and youth (14-25). The courses for the children aged 6-13, are given in the mosque especially at the weekends in the morning. Children's courses are given in separate class rooms for boys and girls. Depending on where they live in Belgium, the children can speak Dutch or French among themselves but the teaching language is Turkish. Similar to the Diyanet, the MG also has a children's magazine that is called *Gökkuşuğu*. But the MG's children's activities differ from Diyanet in a number of aspects. For example, besides having a children's magazine, the MG also has a Children's Club. What makes this Children's Club interesting is the teaching methods of the teacher. For each month, a specific topic is chosen and taught to the children via activities and plays that the children and teacher do together. The topic is not necessarily directly related to Islam or Islamic ethics but the teachers are very skilled at teaching the topics with an explicit Islamic message. A topic of November 2007, in which one of us participated, is a good example of it. By organizing a small trip into the forest and observing the nature and old leaves, the children are taught that all the living beings will die one day. The *Hadith* of the Prophet Muhammad is being told in terms of nature and the importance of protecting it. The strength of this method is obvious. By letting the children be part of the teaching process as active learners, teachers perfectly achieve

two aims: delivering the message of the topic in an Islamic way to the child, and being sure that they will never forget it.

Besides aiming to construct the Islamic consciousness of the children, the MG also aspires to create an Islamic global community (*umma*) consciousness in their minds, which seems to be done successfully with the children's magazine *Gökkuşığı* (The Rainbow). What makes this magazine special is its ability to offer all the child members with the opportunity of getting in touch wherever they are via by being a penpal. So they can share their ideas and feelings with their spiritual brothers and sisters. Children learn the importance of being *mu'minun* (believers) and at a second moment their ethnic identification with Turkishness is supported. Teachers are so careful to give the message of "nobody is superior to the other one, the superiority only comes by *taqwa* (fear from God)". This point is illustrated by the story of Abraham who was a white man and his wife Hacer who was a black woman.

Today, the BIF in Brussels provides its mosque activities approximately to 400 children and according to the person in charge there are still many parents who want to register their children to the mosque but are not able to do so due to the limited capacity of the mosques. But what attracts parents and encourages them to send their kids to an MG mosque? Hilal, mother of three children, responded:

"I strongly believe that the MG is the right address for forming Islamic identity of my children. It is a *da'wa* movement which aims to shape the character of the kids. Other movements are not influential as such on education. They could be too loose...they are not influential. Islam is not only about teaching Qur'an but it must be about how to live as a Muslim. Now, I can watch my child's behavior and follow him since he is too young. But I wonder what will happen to him when he becomes a teenager. Of course, it will not be possible for us to follow him every time. You need to educate him in his childhood. Otherwise you will be so late. The MG starts to educate kids from their childhood which is very helpful for parents."

It is remarkable to see the popularity of the MG among Turkish Belgians, apparently more popular than the Diyanet, at least at the two places we researched. Is there also some anthropological explanation for it? Could it be due to the more 'holistic' personality-supporting impact of the approach in the MG movement? In the religious conception of education by the MG movement, it is *da'wa* that is the fundamental value. And indeed, one of our Turkish Belgian informants explained her own understanding of the fundamental need that should be fulfilled by education as follows:

"Milli Görüş means the way of Islam and it is *da'wa*. The other movements are *tariqat* and their target is just education of the *nafs* (soul) of a person. But the MG is based on *umma* understanding and wants to rescue everybody. Yes... It is not a *tariqa* but it is *da'wa*, that is aiming to establish a just order for a happy life not just for Turks but for everybody". (Aynur, housework, Diest).

IX. Belgium's Diyanet and education

Almost 4500 children (ages: 7-13) benefit from Turkish language classes and Turkish history and just like in the MG they join in the Qur'an learning courses¹⁶. It is not only Islamic teaching that the Diyanet offers to the Belgian Turks. In addition to Qur'an teaching, cultural courses such as Turkish language and Turkish history courses, even geography is taught by the teachers coming from Turkey. Unlike the MG, the teachers of the Diyanet are not volunteers but professional teachers salaried by the Turkish state. The teaching language is Turkish.

There are different motivations for the Turkish parents' choices of the Diyanet. Turkish language and Turkish culture courses are one of them. The fact that the Diyanet is seen as a laic-state organization also makes it a trustworthy association for parents in which children are taught about a rational mainstream Islam, without superstition:

"Our curriculum is strictly controlled and none of the teachers can tell any other things. Thus the Diyanet aims to teach real Islam without superstition". (A., teacher of the Diyanet).

"The Diyanet teaches true Islam without any corruption or any superstition. It is not possible to act differently because our education curriculum is made very carefully by experts. We want to make children open-minded to any knowledge that they need which will lead them to progress. Our religion does not contradict with reason. We teach them in a way that they can ask any question they want to ask. By so doing we aim to raise a generation who can combine his mind and faith successfully". (D.H., Qur'an teacher).

For some of the parents the Diyanet is not so strict, thus does not bother children. That is simply why they choose it.

"I have sent my child to other mosques as well. She does not want to go any more. No...she thinks that they are so strict. I sent her to Suleymancı. I really think that they teach the Qur'an very well. Even better than the Diyanet...But my kid simply does not feel comfortable there". (C., 42, housewife).

Ironically enough, the very same reasons as those given above can be regarded by some parents as a negative factor and a reason not to choose the Diyanet. As one of the parents says:

"The Diyanet is not strict enough to discipline our children. They just teach the Qur'an but do not go beyond it. They give too much attention to Turkish culture. I do not see any difference on my kid. They are not influential enough". (F., housewife, 36).

16. Cf. interview with the responsables of the MG.

For some parents the headscarf issue can be another reason for not sending their children to the Diyanet. They think that the Diyanet is too loose and does not encourage girls to wear the headscarf.

“I have a girl and I feel so much anxiety about how to raise her in a non-Muslim society. That is why I send her to the mosque. I have sent her to all the mosques that you can imagine. The Suleymancis, the MG, the Diyanet... I thought the Diyanet could be the best for her. Yes, her knowledge on Turkey and Turkish culture improved maybe, but I realized that they do not insist her to wear *hijab* and what is worse they have no such policies. They teach a very cultural Islam and that is it”. (F., housewife, 38).

The children are educated in modern classrooms, not in mosques. Students are not separated and boys and girls are taught in mixed classrooms. The Turkish flag and the picture of Atatürk, a map of Turkey, the national anthem of Turkey can be found on the walls of every classroom. One can not help but think that those classes are typical examples of Turkish schools. At the end of each academic year, the Diyanet gives certificates to the successful children and organizes competitions both on how to read the Qur'an and on Turkish culture and history. The three winners of those competitions are rewarded with a summer holiday in Turkey.

X. Prisma Education Center

Ten years ago, as a result of endeavors of some Turkish businessmen and Turkish Belgians, the 'Prisma Education Center' was established, as a first initiative in line with Gülen thinking in Belgium. While in the beginning the target group was only children of Turkish immigrants, in the last five years they have opened their doors to Moroccan, African and even Belgian students as well. Today the center provides educational activities for 200 students from different families in Brussels from a variety of ethnic backgrounds. The director of Prisma center:

“It is necessary for us to do so, otherwise we will be an ethnic institution that serves just the Turkish community. There are many Turkish foundations providing services to them, but unfortunately it does not help Belgian Turks for integration. We want them to see that they must go out of their small community and realize that they can contribute to this society too. The image of the Turkish community as a closed community who lives in diasporas must change.”

During our conversation, integration was the top issue that the director emphasized many times and he explained the center's main objective as “to prepare immigrants to the Belgian society while also maintaining their own culture”. He told us that all the education activities of the center aim to create consciousness in the minds of the Belgian Turks, so that they become

part of Belgian society. It explains the reason why the classrooms do not have any Turkish flags, neither the Turkish national anthem, nor any pictures of Atatürk. The classrooms are similar to the Diyanet in terms of their modern decoration but different from Diyanet classes in the sense that one can find not even a small sign that might refer to Turkishness. When asked why, the director responded:

“It is just because here is not Turkey. We want to emphasize this. We would like to say that this is your country and you should adapt to it. Belgian Turks must know at first Belgium very well. Thus we organize small trips in Belgium. A student needs to distinguish the Flemish region from the Walloon Region. They need to know the structure and culture of their country very well. If they know it, I am sure they would want to know Turkey and Turkish culture too.”

A variety of booklets all around the building provide information about cultural activities such as concerts, museums, art galleries, theatres, movies and dance shows in Belgium. Such cultural activities are promoted by teachers, and students are encouraged to join them. In addition to integration into society via cultural activities, school success is crucial for teachers and this is the reason for many parents to send their children. Success, hard work, plan, discipline, respect, love are key words and mottos that are repeated by teachers. “No education without love”, or “Success is not occasional”, or “No success without devotion” are only examples of those mottos which are aiming to target students and encourage them for hard work.

One of the parents told us that her kid’s teacher invited her to school to congratulate her because of the school success and good behavior of her daughter, Merve.

“When Merve told me that her teacher wants to see me, I asked her whether she did something wrong. Even though she said no, I was not sure until I went and talked with her teacher. The teacher said me: I asked you to come because your child’s school success and her behavior is amazing; thus I would like to say: I really appreciate this. She asked me what I am doing at home. I said: we too care very much about our children’s education thus we send them to the Prisma Education Center as well. I said: you have an important role in this success”. (Leyla, 36, Brussels).

Leyla also told us that the center and they as parents work in a coordinated manner. She said, “We just followed what they told us and it worked”. It is one of the main principles of the center to work with parents in order to educate a child. Therefore the education center not only targets students but also adults. Besides the children of all ages, from primary schools to high schools and university students, their parents also benefit from education activities with the project on “family — school”. Here, families have a number of seminar series on kids-parents and school-parents relations and how to communicate and understand children. The aim is to increase the

consciousness of the parents and to help them. "If you want to educate children, we believe that you must start with their parents", say the teachers. As Coleman thought (Putnam 2000: 303), the engagement of the parents into the education of the children and the support of a child by its own community is a form of capital for children and effects their school performances. According to the director,

"If the school performances of the kids are low, the reasons might be sought at the school, but also with the teacher or parents. If the problem is the school or the teacher, it is easy to change it, but if it is parents who are the problem, it might be serious. (...) Seventy-five percent of our students have difficulties at school because of their family problems; 50% of their parents have been divorced and of course this effects the psychology of the children. Most of them do not eat in a healthy and regular way, since they stay with their fathers and fathers do not care enough about nutrition. Students who live with both their parents have better nutrition. Besides, still lots of Turkish parents do not know the situation of their kids in and outside the schools. First it is necessary to educate the families."

In 2007, Prisma made a mini-questionnaire to be able to have an idea of the kids' future goals. Only 20 out of 80 students were able to answer in a proper way questions such as: "What is your aim? What do you want to be in future?"

Teachers say:

"It was shocking for us to see the students without any future perspective or ideals. (...) The twenty of them who were able to answer the question were those who have well-educated parents."

The teachers of the center went one step further and decided to visit the families at home. The aim of doing so, is their wish to see the conditions of the kids and parents. After their visits, teachers prepare reports that are written both in Dutch/French and Turkish, in which they state the needs of the child for a better study atmosphere. The director explains:

"Since we believe that first education starts at home, we wish to see the living conditions of our students. During this visiting time, we have the opportunity to observe the rooms and see whether there is a suitable room for studying for the kids. For example: Is there a table? How many hours he/she can study? Is there Internet connection? How much time they spend with Internet? How about Tv? Do parents watch Turkish Tv channels? At the end we make a report for each student and ask parents to pay attention on the things we mention in those reports."

Just like in many other European countries, in Belgium too, many Turkish people also prefer to watch Turkish channels via satellite. Especially mothers watch Tv series almost every evening, usually with their kids. The Prisma teachers think that it is not good for children to watch such Tv series since the programs might not be suitable for their age. Besides, they think that it might affect the language of the kids in a negative way, because the children

can learn neither their mother language nor a second language fluently. That is why they warn parents about the dangers of watching Tv.

Differently than Milli Görüş or Diyanet, the Prisma Education Center (which should not be confused with the Lucerna schools, even if both refer at Gülen's ideas) provides students with some classes on 'general behavioral culture' as well. These are courses about how to behave, how to speak, even how to eat. The director says that most of the children do not know even how to enter a room. Through the courses the children should learn how to behave in society and feel more comfortable wherever they are.

It seems that with its various education activities the Prisma Center not just targets school success but teachers are very aware that education comes first and they see it as a "must" for the Turkish community to integrate in a healthy way. In this sense school success is seen as the only way to attain status in society and also to feel at home in society. As Timmerman (2000) said, "...education may make a difference" and teachers know that. It is very impressive to see the efforts of the teachers both for students and for their parents in and outside the center. No doubt this effort cannot be explained just by hard working. The motivation behind this comes from the influence of Fethullah Gülen's ideas on the importance of education. With this inspiration some of the workers of the center voluntarily spend a lot of their time and energy on the children, even at their homes. In line with the Gülen ideology present at the Prisma Center, similar Gülen ideas and motivations are also present in the "Lucerna schools" in the Flemish Community in Belgium at primary and secondary level, schools that are fully recognized by the Flemish Community, or at "École des étoiles" in Belgium's French Community.

XI. Final considerations

11.1. From preferential practices among the parents to options embedded by organizations

From our field findings and interviews it appears that the immigrant parents very often do not join the various associations on the basis of fundamentally reflected options. They feel some preferences for some practices, e.g. they have precise ideas about the headscarf, or on the importance of Turkish language and culture, or on discipline, and those individual preferences push them in the direction of one of the associations, whose presence and accessibility is of course also a condition. Once the step is made, the organization with its precise program, i.e. with its journals and activities, gives them a clearer legacy for their individual preferences and offers them

also new convictions. It does not however mean that the parents have become ideologically completely absorbed by the religious ideology of the association, but there is a strong impact. It is a fact that adherence to one of the organizations makes initial preferences more explicit and ideologically better supported with precise Islamic arguments.

11.2. *A fundamental educational pluralism in migration*

All three Islamic initiatives, which we see as 'everyday life based' (Yavuz 2003) associations, give a lot of importance to education. Milli Görüş is the organization that most openly and directly focuses on religion and sees education, in Islamic as well as in school performing sense, as a practice that is inherent at its mission. Diyanet focuses more on language and culture, but wants explicitly also to imply religion, however in a Kemalist perspective. The Gülen movement focuses on school and education with an interest in culture in general, but it is clearly guided by Islamic inspiration as it wants to avoid the creation of a closed community. Investment in good schools and in open education is its interpretation of Islamic ritual *zakah* and non ritual *sadaqa jariya*. The initial preferential practices of the parents may become absorbed in one of those interpreting approaches.

Indeed, the three organizations target religion and education, but the intended identity and the methodology may be very diverse. We could say that the Diyanet with its modern classrooms decorated with Turkish flags and Atatürk pictures and Turkish National Anthem, imams and teachers coming from Turkey, various Turkish language and history and culture classes and with its emphasis on Turkishness, offers a moderate Turkish-Islam identity through its educational activities. Milli Görüş emphasizes first and most importantly Islamic identity by saying that ethnicity comes after religion. MG tries to provide children and parents with Islamic consciousness and world view. In this sense except for some activities, the MG offers a completely religious education. The Gülen inspired education centers and schools propose essentially a secular education, but one perceived as perfectly in agreement with a fundamentally Islamic inspired way of life. By opening their doors to different ethnic groups, such as Africans and Belgians as well as Turkish people, they wish not to be regarded as a Turkish organization. Regarding to integration, it must be also emphasized that followers of the Gülen Movement do not open mosques or Qur'an schools but believe in the importance of schooling and education for a healthy integration and education. In their perspective, once this is realized, the love for Turkey and Islam will be a consequent next step. But in general, and where it is possible, their objective is to create high quality multi-ethnic and pluralist schools, from a Modern Islamic perspective.

Among the Belgian Turks, we see the creation, through education, of faith-based communities inside a plurally conceived Islam, where Qur'an and Sunna however remain the common fundamental points of interest. We may expect that slowly the concept and practices of citizenship and 'the secular' will also develop in different ways. There will be 'engines' at work, inspired by narratives and structures, that favor ethnic but Kemalist Turkish community understanding (in Diyanet), but also Islamic *umma* practices (in Milli Görüş), and an Islamic-democratic 'middle way' between Kemalist secular and *umma* diversity (in the Gülen Movement). Religious Islamic pluralism will be the norm among Turkish Europeans outside Turkey, but remaining inside a common Islamic, even if pluralistic, self-understanding.

11.3. *Reciprocal solidarity*

There are clear signals that the ideologically variegated landscape will not lead to three closed communities. One can observe how people of one association have frequent contact with members who adhere to another community. At a Diyanet center, a lawyer with MG sympathy may offer his consultancy. At fairs organized by MG, Diyanet people may assist. Some activities may be promoted in a mosque that belongs to another movement. Gülen Movement people may practice in mosques of Diyanet. What they seem to have in common and what makes them also loyal to one another is indeed the Qur'an and *Sunna*. Diyanet seems to oppose less to MG than might be expected. MG permits some internal diversity, with more liberal and less liberal people. The Gülen Movement avoids profiling itself too much except for education. Maybe, one could speak of a certain 'de-Kemalization' of Islam among Diyanet people in migration and of a higher degree of internal pluralism among *umma* supporting MG people in migration, with the Gülen Movement as a *sui generis* 'engine' for education.

The three organizations are competing with one another for dominance in the interpretation of Islam and education in Europe, but they seem to find one another in a common denominator, i.e. Islam itself, and they seem disposed to accept some 'de-Kemalization' (in this case for Diyanet) and some internal pluralism with liberals and non-liberals (in this case for MG), with the Gülen movement as a third — mediating? — partner.

11.4. *When Islamic and non-Islamic structures meet in Western Europe...*

In their socio-organizational origins that arose from an Islamic view of society, the three initiatives we have just described have come into contact in Western Europe with non-Islamic forms of organizations. This has led to

them being perceived as forms of self-organizations, but 'different' to others, because they are 'religious'. Western secular governments have not always been able to place them within established contexts. It was also noticeable that the organizations themselves encountered doubts when making their choices. Like the hesitation experienced by Diyanet at the beginning of the 1990s as to whether it would engage fully with the Belgian government in the organization of Belgian Islam. In the meantime MG for its part evolved certain aspects in a more liberal religious sense than the original ideology suggested. The three organizations are seeking a path in the Western European landscape. The outcome of that process will be important for the ultimate form that multiculturalism takes in our country, at least for the Turkish communities. The first signs are very promising.

Bibliography

- Ali BULAÇ, *Din-Kent ve Cemaat Fethullah Gülen Örneği* (Ufuk Kitap, 2008).
- Necmettin ERBAKAN, *Milli Görüş* (Istanbul: Dergah, 1975).
- Enes ERGENE, *Tradition Witnessing The Modern Age* (New Jersey: Tuğra Books, 2008).
- Jill IRVINE, "The Gülen Movement and Turkish Integration in Germany", in Hunt, Robert & Yüksel, Aslandogan (eds.). *Muslim Citizens of the Globalized World. Contributions of the Gülen Movement*. (New Jersey: Light, 62-84, 1975).
- Ayhan KAYA and Ferhat Kentel, *Euro-Turks: A Bridge or a Breach between Turkey and the European Union? A Comparative Study of German-Turks and French-Turks*. (Center for migration research, [Electronic Version] 2004).
- Ron LESTHAEGHE, "Transnational Islamic Communities in a Multilingual Secular Society", in *Communities and Generations: Turkish and Moroccan Populations in Belgium*. (Brussels: VUB University Press, 321-339, 2000).
- Saba MAHMOOD, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. (Princeton University Press, 2004).
- Şerif MARDIN, *Bütün Eserleri 8, Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler 3*, (İletişim Yayınları: 1991).
- İlber ORTAYLI, *Avrupa ve Biz*. (Ankara: Turhankitabevi yay. Ankara, p. 68, 2007).
- Tariq RAMADAN, "To Be a European Muslim", in Robert J. Pauly (eds), JR. *Islam in Europe Integration or Marginalization?* (Leicester: Islamic Foundation, 1999).
- Christian TIMMERMAN, "Secular and Religious Nationalism among Young Turkish Women in Belgium: Education May Make the Difference", in *Anthropology & Education Quarterly*, Volume 31, Issue 3, September 2000 (Pages 333 – 354).
- Nermin UNAT-ABADAN, *Bitmeyen Göç: Kammusal İşçilikten Ulus Ötesi Yurttaşlığa*, (Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2000).
- Hakan YAVUZ, *Islamic Political Identity in Turkey*. (Oxford University Press, 2003a).
- Hakan YAVUZ, "Islam in The Public Sphere: The Case of Nur Movement", in Yavuz, M. Hakan and Esposito, John L. (eds), *Turkish Islam and The Secular State: The Gülen Movement*. (Syracuse University Press, 2003b).

Hakan YAVUZ, 'Conversations within Islam: Culture, Politics and Religion in the Global Public Sphere'. (2003c.) <<http://www.humanities.uci.edu/history/levineconference/MLbudapesttranscriptedit2.p>>.

Hakan YAVUZ, "Is There a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus", *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 24, No. 2, pp. 213-233 [Electronic Version] (2004).

Ihsan YILMAZ, "State, Law Civil Society and Islam in Contemporary Turkey", in *The Muslim World*, Volume 95, Number 3, July 2005, pp. 385-411.

TABLE DES MATIÈRES – TABLE OF CONTENTS

	Pages
Preface by Professor B. BROECKAERT & dr. S. Van den Branden (KU Leuven)	V
Avant-propos par le Père J.-J. PÉRENNÈS (IDEO).....	XI
Publications of Emilio Giuseppe PLATTI (KU Leuven – IDEO).....	XV

ARTICLES

I. *Textcritical Studies*

N. ROBINSON, <i>The Dynamics of the Quranic Discourse : Tradition and Redaction</i>	3
C. GILLIOT, <i>Rétrospectives et perspectives. De quelques sources possibles du Coran mecquois I</i>	19
G. DE GALLATAÏ, <i>Kishwār-s, planètes et rois du monde : le substrat iranien de la géographie arabe, à travers l'exemple des Ikhwān al-Şafā'</i>	53
J. DRUEL, <i>How to deal with contradictory Chapters in the Kitāb of Sībawayh ?</i>	73
A. JAJÉ, <i>Choix de textes d'un rituel de 'Āshūrā' : trois Majālis Ḥusayniyya</i>	93

II. *Islam and Christianity*

S. Khalil SAMIR, <i>Le Traité sur la prédestination de Būlus al-Būshī</i>	127
M. ELKAISY-FRIEMUTH, <i>Tuḥfat al-Arīb fī al-Radd 'alā Ahl al-Şalīb : the Case of Anselm Turmeda or 'Abdallah al-Turjumān</i>	155
D. THOMAS, <i>The Use of Scripture in Christian-Muslim Dialogue.</i>	179
J. JANSSENS, <i>La philosophie peut-elle contribuer au dialogue interreligieux ?</i>	197
M. VAN MOL, <i>Submission in Christianity and Islam.</i>	219

III. *Islam in/and Europe*

S. VAN DEN BRANDEN & B. BROECKAERT, <i>'My Age is predetermined by God'</i>	249
J. SCHEUER, <i>Valeurs universelles et convictions particulières. Le défi du vivre ensemble</i>	265

C. GEFFRÉ, L'émergence d'un islam européen à l'épreuve de la modernité 283
 F. DASSETTO, Le devenir de l'islam européen face aux défis citoyens . 305
 E. YILDIRIM & J. LEMAN, Islam and Education among Turkish Belgians :
 the Impact of Diyanet, Milli Görüş and Gülen Movement 325

Préface de Professeur B. BOUCHARLAT & S. VAN DER BRUGEN
 (KU Leuven)
 Avant-propos par le Prof. J. A. PARSONS (KU Leuven)
 Publications of Emilio Giuseppe Pazzi (KU Leuven - KU Leuven)
 XVIII

ARTICLES

I. *Le christianisme moderne*
 M. KILIAN, The Evangelical Revival in the Ottoman Empire: Tradition and
 Modernity
 C. GAZDAR, Perspectives on the Ottoman Empire: The Ottoman Empire and
 the West
 G. DE GALLARIE, *Kur'an-e-Makki et vers du monde: le statut
 légal de la femme dans le Coran*
 23
 J. DANI, How to deal with contemporary Christianity in the West
 25
 A. JANI, *Chaire de textes d'un livre de 'Ash'arî*
 27

II. *Islam et laïcité*

S. KILIAN, *Le Tahrîr ou le présbytérisme de Hulusi Selâhî*
 31
 S. EL-KHAYRI, *Tahrîr et 'Ash'arî*
 33
 O. TROSA, *The Use of Scripture in Christian-Muslim Dialogue*
 35
 J. JANSSEN, *La philosophie post-elle nous permet-elle de dialoguer inter-
 religieusement ?*
 37
 M. VAN NIEUW, *Dialogue in Christianity and Islam*
 39

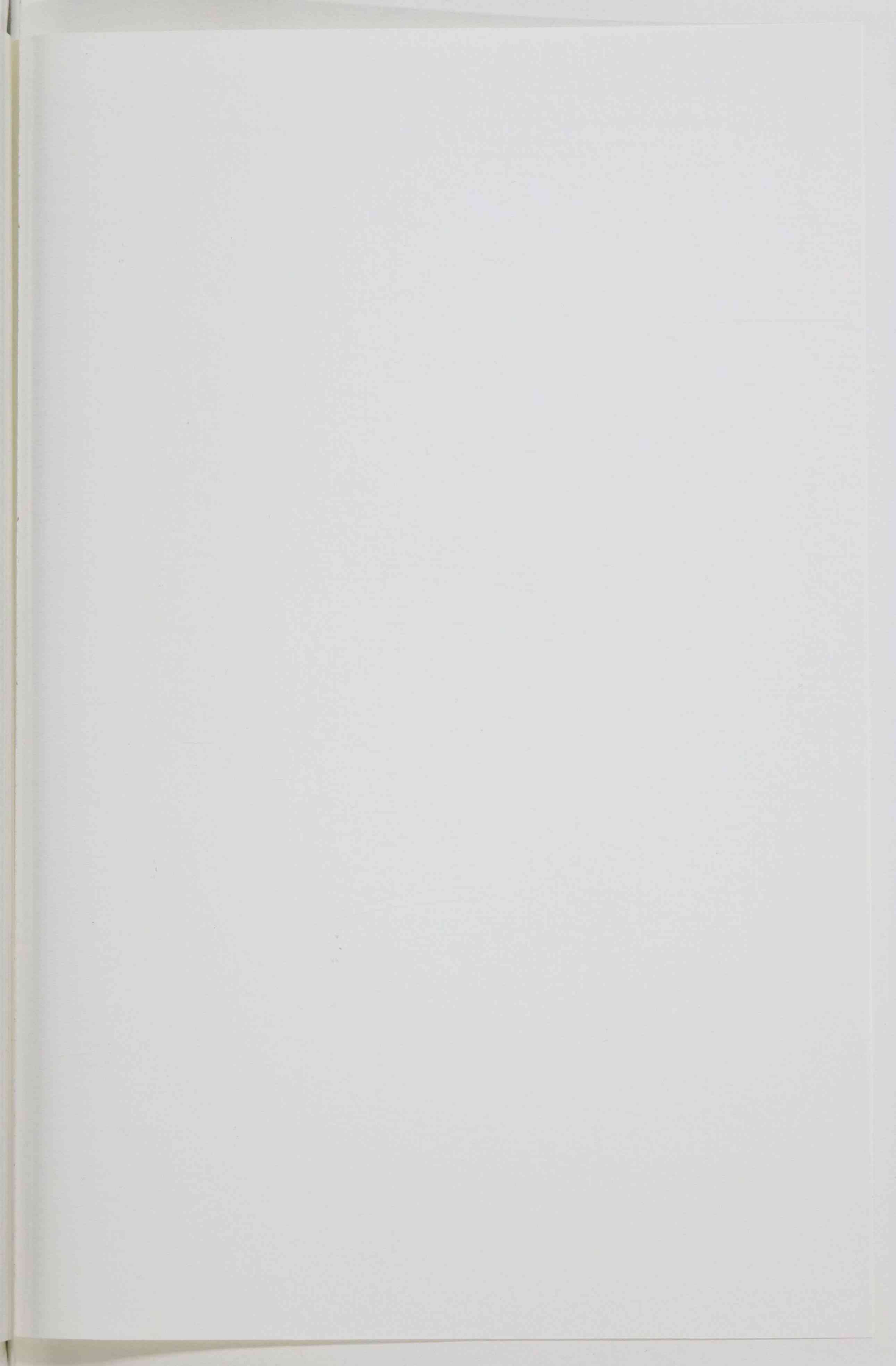
III. *Islam et laïcité*

S. VAN DER BRUGEN & B. BOUCHARLAT, *My Age is predetermined by
 God*
 41
 A. SOUBIER, *Values and ethics in contemporary politics: the role of
 the state*
 43



PRINTED ON PERMANENT PAPER • IMPRIME SUR PAPIER PERMANENT • GEDRUKT OP DUURZAAM PAPIER - ISO 9706

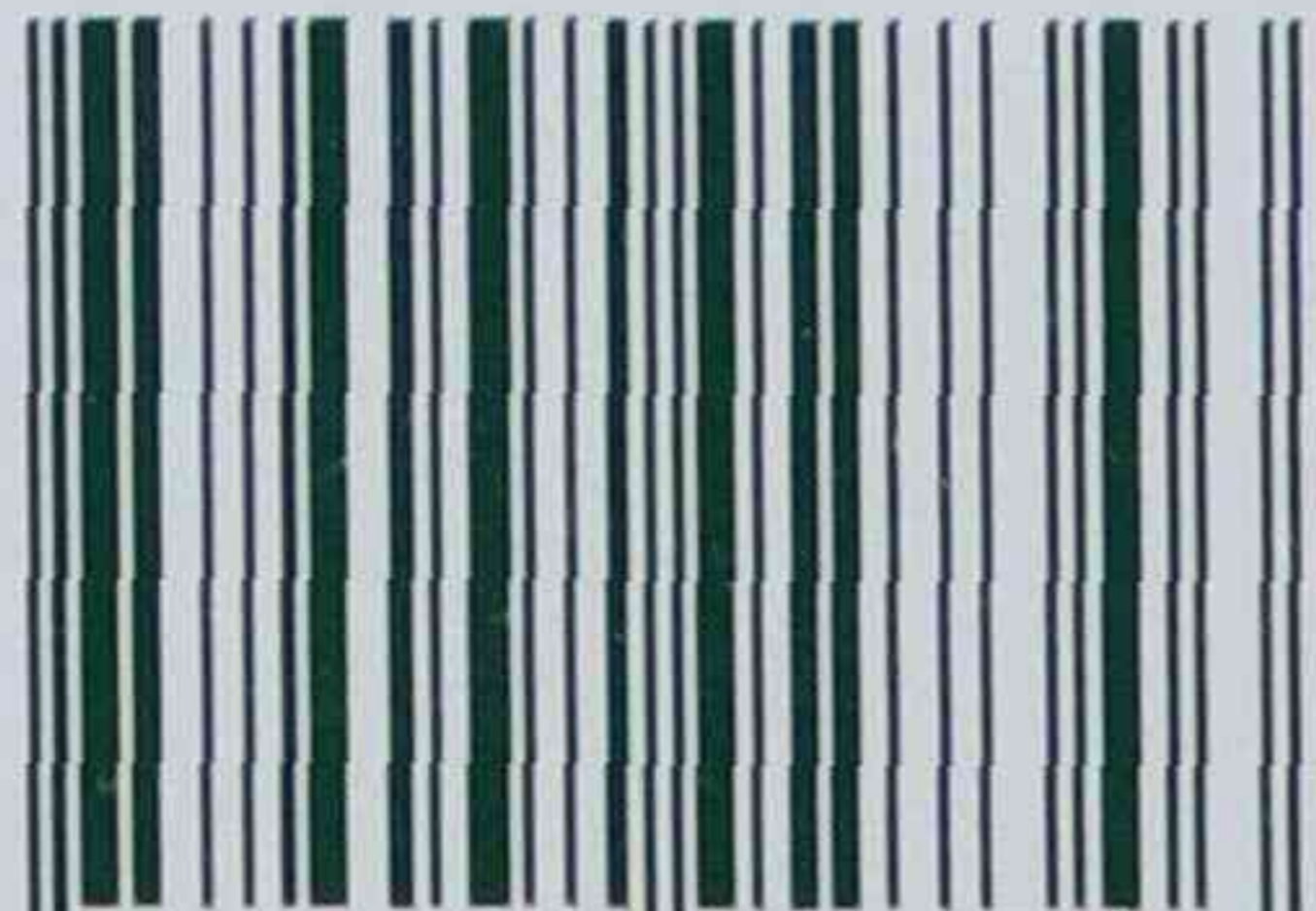
N.V. PEETERS S.A., WAROTSTRAAT 50, B-3020 HERENT







ISBN 978-90-429-2734-6



9 789042 927346



LES
CAH
IERS
DU
MID
E
O

6

EXPO

4

6