

MÉLANGES JUDÉO-ARABES¹

XVI

LE MOUTAKALLIM JUIF ABOU-L-KHEYR.

La longue liste de Moutakallimouïn que *Masouïdi* (mort en 957) a pu dresser parmi ses contemporains juifs, en la limitant à ceux qu'il avait personnellement connus² — on sait que Saadia figure également dans cette liste, — atteste le vif intérêt que les Juifs doctes des IX^e et X^e siècles prenaient aux études de théologie spéculative qui s'étaient épanouies chez les Musulmans et la liberté grande dont ils jouissaient, lorsqu'ils discutaient personnellement avec leurs collègues arabes sur des divergences théologiques, en se plaçant au point de vue du Kalâm. Masouïdi raconte qu'il controversa avec le théologien rabbanite *Abou Kathîr Yahyâ b. Zakarîyya*, surnommé *al-Kâlib al-Tabarânî*, sur la question de savoir s'il est possible que la législation divine soit abrogée, et sur d'autres questions encore. Au sujet de la première théorie, qui était précisément à cette époque l'objet de nombreuses discussions de la part des théologiens³, la question agitée par les deux partis était de savoir si l'abrogation de lois divines une fois promulguées peut ou non être assimilée à un « changement volon-

¹ Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie Nationale. — *Revue*, XLIII, p. 1-14; XLIV, p. 63-72; XLV, p. 1-12.

² *Kitâb al-tanbîh wal-ischrâf*, éd. de Gœrje (*Bibl. Geogr. arab.*, VIII), p. 113.

³ Le philosophe *Alfârâbî* s'est également occupé, à la même époque, de justifier le *nashâ*; mais, à la vérité, il perd de vue la révélation « divine » et parle de l'abrogation tout à fait au point de vue du changement des doctrines « prophétiques » : *וכמו שהיה אפשר לאחד ממהם שישינה תורהו כבר הורה אוהה הוא בעת אחה כאשר ראה הטוב לשנותה בעת אחרת כן הבא אשר חלף העובר אפשר לו שישינה מנה שהורה העובר כי העובר אלו היה רואה הענין היה משנה אוהו*. *Alfârâbî*, *ספר ההתחלות*, éd. Filipowski (*ספר האסיף*, Leipzig, 1849, p. 41). Pour la bibliographie de la question, voir les *Mélanges Kaufmann*, p. 100.

taire » (بَدَاء). Le théologien musulman rejette l'identification du *naskh* (abrogation) avec le *badâ*¹ (changement volontaire).

Parmi les savants Moutakallimoun de cette époque, Munk², d'après une indication du philosophe chrétien 'Isâ b. Zour'a (qui vécut à Bagdad de 943 à 1009), a découvert le nom d'un contemporain juif personnellement connu de 'Isâ et grandement loué par lui : *Abou-l-Kheyr Dawoûd ibn Moûschadj* ; nous savons depuis que ce dernier nom doit être prononcé plus exactement *Moûsadj*. Il cite *in extenso* ses réponses aux objections soulevées contre la possibilité de la résurrection des morts, réponses semblables aux remarques de Saadia, *Enounot*, éd. Landauer, p. 220 ss. (Mélanges Steinschneider, p. 101 des textes). Il n'y a pas lieu d'identifier ce Dawoûd b. Moûsadj avec l'écrivain plus connu *Dâwoûd b. al-Mikmâs*³ : cette équation est déjà rendue impossible par le fait que Dâwoûd b. al-Mikmâs porte la « kounya » *Abou Souleymân*. Le nom de Moûsadj doit, selon la juste hypothèse de Brockelmann⁴, être considéré comme un diminutif de Moûsâ ; de semblables diminutifs de noms propres, régulièrement formés par l'adjonction d'un *kaf*, reviennent très fréquemment⁵.

Depuis Munk, nous n'avions rien appris de plus circonstancié sur Abou-l-Kheyr. Je puis maintenant compléter la mention élogieuse que fait Ibn Zour'a de ce Moutakallim juif par deux citations qui nous le montrent dans le cercle des savants de Bagdad où il se mouvait. Il était, en effet, membre d'une société de philosophes qu'avait réunis autour de lui, dans la seconde moitié du x^e siècle, le profond penseur Abou-Souleymân Mouhammed ibn Tâhir *al-Sidjistânî*, surnommé « le Logicien » (*al-Mantiki*⁶) ; dans ce cercle les problèmes les plus subtils de métaphysique, de psychologie, de logique, de philosophie des langues étaient l'objet de spirituels débats. Les discours pleins d'éloquence du maître et de ceux qui se groupaient autour de lui ont été réunis par le disciple d'Abou Souleymân, *Abou Hayyân al-Taûhidî* (mort en

¹ Au lieu du mot بَدَاء que porte le texte du *Kitâb al-Tanbîh*, *ibid.*, I, 15, je lis : البَدَاء. — Cf., à ce sujet, Schahrastâni, éd. Cureton, p. 119, et, particulièrement sur la question de l'abrogation, *Z.D.M.G.*, XLII, p. 661, 10 et ss. ; LIV, p. 402, 5 et ss. — De même, dans Djâhîz, *Tria opuscula*, éd. Van Vloten (Leyde, 1903), p. 113, 7, il faut corriger le mot بَدَاء de l'édition en البَدَاء.

² *Guide des Égarés*, I, p. 337.

³ Steinschneider, *Die arabische Litteratur der Juden*, p. 37.

⁴ *Goettinger gel. Anzeigen*, 1903, p. 476.

⁵ *W.Z.K.M.*, IX, p. 363, note 3.

⁶ Voir sur ce philosophe Al-Kiftî, *Ta'rikh al-houkamâ*, éd. Lippert (Leipzig, 1903), p. 224. C'est lui dont Flûgel (*Z.D.M.G.*, XIII, p. 39 et ss.) nous a le premier fait connaître le jugement intéressant sur les *Ikhwân al-gafû*, d'après l'ouvrage de *Kiftî* (dans l'édition publiée depuis par Lippert, *l. c.*, p. 38 et ss.).

1009) dans l'ouvrage qu'il écrivit, sous le titre de *Moukâbasât*, et qui porte sur le contenu de cent onze de ces entretiens philosophiques¹. Ce recueil, aujourd'hui trop peu estimé encore², n'a longtemps été connu qu'en partie par un manuscrit unique de la Bibliothèque de l'Université de Leyde (Cod. Warner, n° 531). Depuis quelque temps, l'ouvrage a été publié intégralement en lithographie, à Bombay (sans date); mais cette édition, à laquelle a été joint, en appendice un extrait des Vers dorés de Pythagore, a jusqu'ici à peine pénétré auprès des orientalistes européens.

C'est à ce cercle où, autour d'Abou Souleymân al-Mantiki, se groupaient des gens de confessions différentes, des Mahométans, des Chrétiens, des Çabiens, affranchis de préjugés, c'est à ce cercle qu'appartenait aussi le Juif Abou-Kheyr, qu'Ibn Zour'a vante comme un Moutakallim remarquable. Je ne saurais douter, en effet, qu'il ne soit identique avec le *أبو الخير* ou — désignation plus précise — avec le *أبو الخير اليهودي* dont les propos sont cités dans deux passages des *Moukâbasât* d'Abou Hayyân al-Tauhîdî. La ville qui est le théâtre de ces entretiens philosophiques, Bagdad, aussi bien que l'époque à laquelle ils se placent, seconde moitié du x^e siècle, concordent avec les indications de 'Isâ b. Zour'a. Celui-ci est mentionné lui-même à plusieurs reprises dans les *Moukâbasât* comme étant en relation avec l'auteur de l'ouvrage³, indication qui fait connaître en même temps ses points d'attache avec Abou-l-Kheyr. — On ne doit pas objecter à cette identification qu'Abou-l-Kheyr est formellement désigné comme Moutakallim, tandis que dans le cercle d'Abou Souleymân, descendant spirituel d'Alfârâbi par son maître Yahyâ b. Adî, ainsi que chez les philosophes en général, néo-platoniciens aussi bien que péripatéticiens, régnait un esprit résolument hostile au Kalâm⁴, esprit qui, chez notre Abou Souleymân comme

¹ On voit que Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, I, p. 244, désigne à tort l'ouvrage comme une encyclopédie.

² Voir de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* (Leipzig, 1901), où la valeur de cet ouvrage est rabaissée de parti pris.

³ Voir, par exemple, n° 66, p. 65; n° 103, p. 107 de l'éd. de Bombay.

⁴ Autant que je puis m'en rendre compte, on trouve un des plus anciens témoignages littéraires (la polémique d'Alfârâbi est contemporaine) de la controverse des philosophes avec des Moutakallimouân chez Isaac Israëlî, qui dans son ouvrage *Sur les Éléments* (ספר היסודות), traduction hébraïque d'Abraham b. Hasdaï, éditée par S. Fried, Francfort, 1900), p. 43 et 49, combat la théorie atomistique des Moutazites. Dans la traduction latine faite sur l'original arabe ce rapport est déguisé sous ces mots (p. 437): « convenientia Abræ ordinatoris et sociorum ejus, qui sunt desperati (i. separati) : והם הנבדלים, traduction littérale de المعتزلة) in hoc ». Cf., p. 79: « quod ante latrasti de convenientia separatorum secum ». L'édi-

plus tard chez Averroès et Maïmonide, se marque fréquemment par des expressions polémiques. La tolérance bienveillante à l'égard des adversaires qui caractérise l'esprit de ce cercle de philosophes rend naturel l'accueil fait à un penseur dont la méthode ne s'adaptait pas au cadre de ces partisans de la philosophie pure. Ils ne manquaient sans doute pas de la critiquer avec vivacité, de leur point de vue particulier, après l'avoir tranquillement entendu exposer ses opinions inspirées du Kalâm.

C'est ce qui, précisément, a lieu dans le premier des deux passages des Moukâbasât où j'ai rencontré Abou-l-Kheyr. Ses collègues l'invitent à s'expliquer sur la question suivante : la connaissance de Dieu est-elle une notion intellectuelle *nécessaire*, ou seulement une acquisition de notre esprit à laquelle on n'arrive que par l'*expérience* des sens ou par des *preuves*? est-elle *cognitio per rationem naturalem* ou *cognitio per ratiocinium*, pour employer les termes dont se servaient les scolastiques du moyen âge pour exprimer cette distinction ¹? C'est là, comme on sait, un problème fondamental du Kalâm ² et pour la solution duquel les différentes écoles ne sont pas du même avis; dans la secte même des Mou'taziles, ceux de Bagdad, d'une part, et ceux de Baçra, de l'autre, sont divisés pour répondre à cette question qui occupe une grande place dans la littérature scientifique sur les « Principes » (*Ouçoul*, *אורשיים*) ³. Abou-l-Kheyr, dans sa réponse, prend un moyen terme; il s'efforce d'expliquer que la

tion *Isaaci Opera omnia latine* (Leyde, 1515-1516) m'est inaccessible et c'est grâce aux notes de Fried que j'ai pu faire ces citations latines. L' « ordonnateur Abraham » est évidemment Ibrâhîm al-Nazzâm; le texte hébreu porte אברהם הנצח, le point d'interrogation ajouté au dernier mot dans l'édition de Fried est superflu si on corrige ce mot en אלהותם (au lieu de אלהותם); j'ai noté, *Revue*, XLIV, p. 71, l. 1, que les manuscrits judéo-arabes confondent les consonnes נ et ח.

¹ *Moukâbasât*, éd. de Bombay, p. 37 : *قيل لأبي الخير حجتنا عن معرفة الله تقدس وعلا : ضرورة هي أم استدلال فات المتكلمين في هذا اختلفوا اختلافا شديدا وتنايذوا عليه تنايذا بعيدا ونحب ان يحصل لنا جواب فيفسر على حد الاختصار مع البيان، فقال في ضرورة من ناحية العقل واستدلال من ناحية الحس الخ*

² Gazâli, *Ihyâ*, III, p. 15. Cf. Schreiner, *Z.D.M.G.*, XLII, p. 607, note 6. — Ces deux modes de connaissance sont aussi distingués dans le Kalâm sous les noms de « première » (المعرفة الأولى) et « deuxième » connaissance; celle-là est la connaissance naturelle et nécessaire (فطرية ضرورية), celle-ci la connaissance acquise (مكتسبة), v. Schahrastâni, éd. Cureton, p. 108.

³ On trouvera un exposé complet des opinions divergentes sur la matière et des arguments servant à les démontrer dans l'ouvrage chi'ite *Mir'ât al-'oukcûl fi 'ilm al-'ouçoul* de Dildâr 'Alî (lithogr., Lucknow, 1319), I, p. 15-19 : *هل تلك المعرفة بديهية أو نظرية*

notion de Dieu, suivant que nous la considérons du point de vue de la connaissance de l'esprit ou de celui de l'expérience des sens, se présente, tantôt comme une hypothèse nécessaire de notre pensée, tantôt comme un résultat de la démonstration. — Après que quelques-uns de ceux qui assistent à l'exposition d'Abou-l-Kheyr y ont rattaché leurs propres observations, l'entretien, qui est le quarantième du recueil, se termine par une comparaison polémique entre la méthode dialectique (*âjadal* ; c'est le mot continuellement employé pour caractériser la méthode des Moutakallimouïn) et les procédés d'examen des véritables philosophes, fondés sur les exigences d'une sévère logique.

Dans le cent sixième entretien, c'est le philosophe *al-Noûschadjânî* qui prend la parole. Obéissant à l'invitation de ses amis, il émet des considérations philosophiques sur diverses questions qui lui sont soumises : sur l'amitié et l'amour, sur la notion du Tauhid, sur la bravoure, sur la nature et l'esprit à la façon néo-platonicienne. Un des auditeurs exprime l'approbation de la société pour les pensées pleines d'éloquence et de finesse de l'orateur en un discours élogieux qu'al-Tauhidî introduit par ces mots : « *Un de nos compagnons prit la parole : c'était, je crois, le Juif Abou-l-Kheyr...* » (suit le texte de son discours)

قال بعض اصحابنا واطنه ابا الخير اليهودي¹. Nous voyons par là quelle place cet Abou-l-Kheyr tenait dans cette académie de philosophes : l'honneur pouvait lui échoir d'être son organe.

Nous croyons que les notices qui précèdent précisent quelque peu la physionomie du Moutakallim juif du x^e siècle dont Munk n'avait découvert que le nom. D'autre part, nous avons ici un exemple en quelque sorte matériel de la part que les Juifs de l'Irak prirent de bonne heure à l'activité intellectuelle de cette époque, ainsi que de la culture qui les rendait aptes à cette participation. Je rappelle à ce propos que, d'après un récit reproduit par Abou-l-Mahâsin, le fils du Resch-Galouta, au viii^e siècle, appartenait à une compagnie d'intellectuels recrutés parmi les partisans de différentes religions². Sans garantir précisément la véracité historique de ce *fait particulier*, je crois qu'on peut du moins voir dans ce récit comme le reflet du fait que les Juifs ne manquaient pas dans ces cercles bigarrés de rationalistes. Il est très vraisemblable que l'association des « Sincères »

¹ *Moukâbasât*, p. 117 en bas.

² Abou-l-Mahâsin, *Annales*, éd. Juynboll, I, p. 420 ; cf. Dugat, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans* (Paris, 1878), p. 65, et mon étude : *Çâlih b. 'Abd al-Kouddôis und das Zindikthum...* (dans les *Transactions of the IXth. International Oriental Congress*, Londres, 1892, II, p. 114).

(*ikhwân al-çafâ*) comptait également dans son sein des collaborateurs juifs¹ ; il n'est pas impossible, à la vérité, qu'ils aient été des convertis.

C'est à la participation de ces membres qu'il faut sans doute rapporter les données juives précises qui se trouvent dans leurs écrits. Il est vrai qu'elles sont quelquefois utilisées et reproduites avec de graves méprises ; ainsi, le Midrasch qui parle du vêtement magique d'Adam pour la possession duquel Esaü lutte plus tard avec le fils de Nemrod², est traduit presque textuellement, mais est introduit comme une citation de la Tora. Le fait que cette histoire du pouvoir magique d'un objet a été transmise d'une façon identique par des Juifs et des Chrétiens dans l'original hébreu aussi bien que dans les traductions syriaque et arabe, doit servir à prouver le consentement unanime sur l'efficacité et la force des pouvoirs magiques et talismaniques³. C'est sans doute un Juif qui a fait connaître le Midrasch lui-même ; l'auteur l'a pris ensuite pour un texte du Pentateuque.

I. GOLDZIHNER.

¹ Cf. Steinschneider, *Hebraeische Bibliographie*, IV, p. 74.

² *Bereschit rabba*, ch. LXIII, *in fine* ; *Pesahim*, 54 a : בגדי של אדה"ר ; *Pirke R. Eliézer*, ch. XIV.

³ *Rasâ'il ikhwân al-çafâ* (édition de Bombay, 1205-6, en quatre volumes), IV, p. 294 : فمن اليهود والنصارى جميعا والتوراة موجودة بأيدي اليهود والنصارى باللغة العبرانية وباللغة السريانية وباللغة العربية لا خلاف بينهم فيها بل هم متفقون على صحتها وحقيقة ما فيها وفيها مكتوبة في قصة عيصو ك

Suit la reproduction détaillée du récit agadique indiqué ; puis viennent, p. 295 et ss., quelques citations bibliques dans le même but, mais exactes celles-ci.