



Badania nad historyczno-doktrynalną genezą islamu – Bruno Bonnet-Eymard i francuska szkoła sceptycyzmu naukowego¹

Marcin Grodzki

Wydział Orientalistyczny
Uniwersytet Warszawski

Abstract

A Study on the Origins of Islam from a Historical and Dogmatic Perspective – Bruno Bonnet-Eymard and the French school of Islamicist Scepticism

The article briefly presents the scholarly theory on the historical and dogmatic origins of Islam by the modern French researcher Bruno Bonnet-Eymard, with an attempt to classify its place in the modern field of Islamic studies. The result of over thirty years of Bonnet-Eymard's work is his translation of the first five Qur'anic suras into French, with their comprehensive critical edition, prepared on the basis of his own philological, historical and theological exegesis. Bonnet-Eymard, who belonged to the Islamicist sceptical school, attempts to read the Arabic Qur'anic text also from the perspective of other Semitic languages – mainly Hebrew and Syriac. Regardless of the flaws and merits of Bonnet-Eymard's exegesis, it is surely a valuable source of scholarly insights, conclusions and linguistic remarks that cannot be overstated for modern critical studies of the Qur'anic text.

Key words: Qur'an, Islam, skepticism, critical edition, Arabic, Islamic studies

Słowa kluczowe: Koran, islam, sceptycyzm, wydanie krytyczne, język arabski, islamistyka

Francuski mnich i teolog tradycjonalista Bruno Bonnet-Eymard, autor obszernej egzegezy kilku pierwszych sur koranicznych, jest osobą mało znaną nawet wśród arabistów i islamoznawców kręgu kultury zachodniej, aczkolwiek zasłużoną dla nauk orientalnych. W swych studiach nad genezą islamu podejmuje trop badań zapoczątkowanych przez Henriego Lammensa i Hannę Zacharias, wielkich sceptyków francuskiej szkoły islamistyki XX wieku.

¹ Niniejszy artykuł powstał dzięki środkom z grantu Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji numer 2011/03/B/HS1/00467.

Pojęcie sceptycyzmu historycznego (w bardziej radykalnej formie prowadzącego do rewizjonizmu) w islamistyce obejmuje wiele niszowych teorii i poglądów naukowych, postulujących weryfikację powszechnej wiedzy historycznej (i historiograficznej) dotyczącej pierwszych wieków islamu. W ujęciu muzułmańskiej tradycji religijnej islam niespodziewanie pojawił się na Bliskim Wschodzie na początku VII wieku i w ciągu kilkudziesięciu lat ukształtował się w pełni jako wielka religia monoteistyczna, wraz z kodyfikacją tekstu swej świętej księgi – Koranu. W dużej mierze taki obraz narodzin islamu warunkował przez wieki studia nad genezą tej religii podejmowane przez orientalistów kultury zachodniej. W tych badaniach zmieniała się metodologia, przez stulecia podporządkowana przede wszystkim wymogom biblijnych nauk teologicznych. Na początku minionego wieku w łonie zachodniej islamistyki zaczęły się wykształcać szkoły naukowe charakteryzujące się nowatorskimi założeniami, niekonwencjonalnym warsztatem metodologicznym i instrumentami krytyki naukowej, nierzadko wzorowanymi na biblistyce.

Krytycyzm naukowy wobec najstarszych dziejów religii muzułmańskiej jest domeną prawie wyłącznie badaczy zachodnich. Na Bliskim Wschodzie (lub – patrząc szerzej – w kręgu kultury muzułmańskiej) te zagadnienia albo w ogóle nie są poruszane w dyskursie naukowym (ani publicznym) jako godzące w podstawy wiary i porządku państwowego, albo traktowane z daleko idącą ostrożnością. Architekci alternatywnych wizji historii islamu pochodzą więc głównie, z bardzo nielicznym wyjątkami, ze świata kultury zachodniej².

Od czasów średniowiecza do XVIII wieku w pracach zachodnich orientalistów studiujących genezę islamu dominowało antymuzułmańskie nastawienie polemiczne, odznaczające się niewielkim zainteresowaniem merytoryczną treścią źródeł historiografii muzułmańskiej³. Ta tendencja poczęła stopniowo ulegać zmianie na przełomie XVIII i XIX wieku, kiedy to badacze zaczęli dostrzegać i z większą uwagą doszukiwać się we wczesnym arabsko-muzułmańskim piśmiennictwie wartości naukowej. Podejściu temu (niekiedy określanemu mianem opisowego⁴) przyświecały trzy główne założenia metodologiczne: tekst Koranu ma wartość dokumentacyjną odnośnie do życia i nauk proroka Mahometa; mnogość informacji zawarta w przekazach kronik wczesnomuzułmańskich (*aḥbār*) stanowi wiarygodny materiał, który może posłużyć do rekonstrukcji przebiegu wydarzeń historycznych; w przeciwieństwie do *aḥbār* wiele hadisów przypisywanych Mahometowi należy traktować jako literaturę religijną o ograniczonej wartości historiograficznej (tym ostatnim założeniem metoda opisowa zdecydowanie różni się od metodologii tradycyjnych uczonych muzułmań-

² Więcej na ten temat: M. Grodzki, *Inkohärenz der alternativen Islamforschung? Von Lüling zu Inārah – ein Blick auf die Fortentwicklung einiger Forschungsaspekte in den letzten Jahrzehnten* [w:] *Die Entstehung einer Weltreligion II: Von der koranischen Bewegung zum Frühislam. Band 6*, M. Gross, K.-H. Ohlig (Hg.), Berlin 2012, s. 709–752.

³ Więcej na temat polemicznego podejścia do literatury dotyczącej tradycji muzułmańskiej i przeglądu dzieł tego okresu można odnaleźć w pracach: *Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays*, J.V. Tolan (red.), New York–London 2000; N. Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Oxford 2009.

⁴ F.M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, NJ 1998, s. 6.

skich, którzy uznają hadisy za materiał historiograficzny o wartości równej kronikom lub wyższej). Pierwsi historycy i orientaliści zaliczani do tego nurtu, między innymi Edward Gibbon (1737–1794) i William Muir (1819–1905), zapoczątkowali tym samym tradycyjną szkołę badań islamistycznych, która przetrwała do dziś. Jej założenia, z pewnymi modyfikacjami, uznaje za słuszne również bardzo wielu autorów współczesnych (m.in. Philip Hitti⁵, M.G.S. Hodgson⁶, Hugh Kennedy⁷ czy Albert Hourani⁸). Podejście opisowe, atrakcyjne ze względu na dostępność bogatych zbiorów tradycji arabsko-muzułmańskiej, zostało powszechnie uznane przez naukę za normatywne dla badań nad wczesnym islamem. Legło też u podstaw współczesnej wiedzy powszechnej dotyczącej tego okresu.

Połowa XIX wieku i początek XX przyniosły nauce orientalistycznej kolejną zmianę w metodyce badań. Była ona możliwa dzięki poszerzeniu spektrum materiałów źródłowych (głównie narracyjnych) wykorzystywanych w studiach nad wczesnym islamem: odkryto dla zachodniego czytelnika i opublikowano (często w tłumaczeniu z krytycznym komentarzem) wiele bardzo ważnych pozycji wczesnomuzułmańskiego piśmiennictwa, między innymi *Sīrē*⁹ autorstwa Muḥammada ibn Ishāq, *Ṭabaqāt* Muḥammada ibn Sa‘da czy *Futūḥ al-Buldān* autorstwa Al-Balāḏūrīego. Ten proces nabierał tempa również dzięki popularyzacji druku w świecie arabskim. Europejscy uczeni, konfrontowani z napływem nowych informacji, stawali coraz częściej przed problemem wzajemnej sprzeczności materiałów historiograficznych, anachronizmów, niespójności i mankamentów logicznych badanych tekstów, oprócz nierzadko ich stronniczości politycznej i wyznaniowej. Korzystając z doświadczeń historiografii europejskiej doby pozytywizmu, orientaliści obrali sobie za cel naukową edycję owych materiałów przez ich krytyczne kolacjonowanie, na zasadach komparatystyki literackiej (z wykorzystaniem także dzieł greckich i syryjskich z tego samego okresu). Wychodząco więc z założenia, że źródła historiograficzne, zawierające ogrom szczegółowych i nierzadko sprzecznych informacji, musiały mieć za pierwowzór wcześniejsze źródła pisane; stąd w pewnym stopniu odzwierciedlają prawdę historyczną, zniekształconą i kontaminowaną czynnikami zewnętrznymi. Owo krytyczno-naukowe podejście do źródeł miało dwie wspólne cechy z podejściem opisowym, a mianowicie badacze wciąż uznawali Koran za wiarygodny materiał dokumentacyjny okresu wczesnego islamu, jednocześnie odrzucając prawie w całości historiograficzną przydatność hadisów. Wśród pionierów tej metody należy wymienić M.J. Goeje¹⁰ oraz Juliusa Wellhausena¹¹, a do współczesnych autorów można tu zali-

⁵ P. Hitti, *History of the Arabs*, London 1937.

⁶ M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago 1974.

⁷ H. Kennedy, *Muḥammad and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, London 1986.

⁸ A. Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge 1991.

⁹ *Sīra* to gatunek literacki obejmujący biografię proroka Mahometa.

¹⁰ M.J. Goeje, *Mémoires sur la conquête de la Syrie*, Leyde 1864.

¹¹ J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten: Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*, Berlin 1899; *idem*, *Das Arabische Reich und Sein Sturz*, Berlin 1902.

czyć Gordona Newby'ego¹² i Fuata Sezgina¹³ (opowiadającego się za rekonstrukcją hipotetycznych dzieł autorów muzułmańskich z I wieku hidżry, którego dzieła są znane jedynie z cytatów późniejszych autorów).

Na przełomie XIX i XX wieku węgierski orientalista Ignaz Goldziher zapoczątkował kolejną szkołę metodologii badań nad wczesnym okresem islamu. Na potrzeby niniejszego artykułu można ją określić mianem szkoły krytyki tradycji muzułmańskiej. Goldziher zajmował się głównie hadisami. Opracował narzędzia metodologiczne, dzięki którym wykazał kruchość walorów historiograficznych nie tylko hadisów, lecz również innych narracyjnych materiałów źródłowych wczesnej tradycji muzułmańskiej, opierających się na isnādach: kronik, aḥbār, sīrach itd. Podejście krytyki tradycji zakłada, że nie sposób ekstrapolować z całokształtu tradycji materiałów wiarygodnych i niewiarygodnych historiograficznie, gdyż przez pierwsze trzy–cztery stulecia tradycja ustna i pisemna były płynne, przeplatały się wzajemnie, ulegając modyfikacjom i przeróbkom na skutek czynników politycznych, doktrynalnych, społecznych i innych. Utopijne jest zatem rekonstruowanie niezachowanych hipotetycznych materiałów źródłowych najwcześniejszego okresu islamu. To podejście rozwijali przez lata tacy orientaliści, jak Geo Widengren¹⁴, Harris Birkeland¹⁵, Rudolf Sellheim¹⁶, M.J. Kister¹⁷, Albrecht Noth¹⁸ czy Harald Motzki¹⁹.

Narastający sceptycyzm wobec piśmiennictwa wczesnomuzułmańskiego stał się nierozłączną cechą zachodniego islamoznawstwa. W drugiej połowie XX wieku znalazł on swój wyraz w pracach prekursorów współczesnego rewizjonizmu historycznego – Henriego Lammensa²⁰ i Josepha Schachta²¹. Owo sceptyczne podejście metodologiczne wyklucza sposobność rekonstrukcji prawdy historycznej o genezie islamu na podstawie materiałów tradycji muzułmańskiej. Sīra i hadisy (a nierzadko również sam Koran) są dla sceptyków zbiorczymi kompilacjami późniejszych redaktorów. Pod koniec lat siedemdziesiątych do tej szkoły islamistyki dołączyli nowi islamoznawcy nieograniczający się tylko do dekonstrukcji tradycyjnego obrazu genezy islamu, lecz także oferujący w zamian własne kontrteorie naukowe: Günter Lüling²²,

¹² G.D. Newby, *The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad*, Columbia, SC 1989.

¹³ F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums, Qur'anwissenschaften, Hadit, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik*, t. 1, Leyden 1967, s. 53–84.

¹⁴ G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, Uppsala 1955.

¹⁵ H. Birkeland, *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam*, Oslo 1956.

¹⁶ R. Sellheim, *Muhammads erstes Offenbarungsergebnis*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam” 1987, vol. 10, s. 1–16.

¹⁷ M.J. Kister, *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*, London 1980.

¹⁸ A. Noth, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, Bonn 1973.

¹⁹ H. Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991.

²⁰ Między innymi: H. Lammens, *Le berceau de l'Islam: l'Arabie occidentale à la veille de l'hégire*, Roma 1914.

²¹ J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950.

²² G. Lüling, *Über den Urkoran: Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran*, Erlangen 1974.

John Wansbrough²³, Patricia Crone i Michael Cook²⁴, Suliman Bashear²⁵, Moshe Sharon²⁶ i Yehuda Nevo²⁷.

Założenia sceptyków można podsumować w następujących punktach: Koran został kanonizowany w swej ostatecznej formie dopiero na przełomie II i III wieku hidżry i nie może stanowić bezpośredniego źródła historiograficznego do rekonstrukcji początków islamu (niewykluczone, że Koran mógł powstać chronologicznie w tym samym czasie lub nawet później niż zasadniczy korpus sunny proroka)²⁸; pozostałe materiały źródłowe piśmiennictwa arabsko-muzułmańskiego są skażone późniejszą polemiką religijną, upolitycznieniem i literacką fikcją, stąd mają jedynie wartość literacką, nigdy zaś historiograficzną; źródła biografii Mahometa noszą znamiona opracowań egzegetycznych, nie mogą zatem być traktowane jak autentyczny materiał źródłowy donoszący o życiu proroka islamu. Dla sceptyków środek ciężkości w poszukiwaniach prawdy o genezie islamu przenosi się zatem w dużej mierze na pole literatury niearabskiej i niemuzułmańskiej VII i VIII wieku n.e. Wiele argumentów szkoły sceptycyzmu islamistycznego, choć uznanych powszechnie za skrajne (np. Henriego Lammensa, Gabriela Théry'ego czy Patricii Crone), nie zostało do dziś jednoznacznie obalonych przez zwolenników tradycyjnego nurtu islamistyki²⁹.

Modyfikacji teorii jezuitę Henriego Lammensa i dominikanina Gabriela Théry'ego (znanego bardziej pod pseudonimem Hanna Zacharias) podjął się pod koniec XX wieku francuski mnich Bruno Bonnet-Eymard, kontynuując ich dzieło. Bonnet-Eymard postuluje potrzebę rozłącznej analizy Koranu i dzieł tradycji muzulmańskiej (w tym sīry, hadisów, literatury egzegetycznej). Owocem trzydziestu lat jego pracy jest wydanie krytyczne pięciu pierwszych sur Koranu (z tłumaczeniem na język francuski) przygotowane na podstawie obszernej egzegezy filologicznej,

²³ J. Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977; *idem*, *The Sectarial Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978.

²⁴ P. Crone, M. Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.

²⁵ S. Bashear, *Muqaddima fi ta'riḥ al-'āḥar*, Jerusalem 1984.

²⁶ M. Sharon, *The Birth of Islam in the Holy Land* [w:] *Pillars of Smoke and Fire. The Holy Land in History and Thought*, M. Sharon (ed.), Johannesburg 1988, s. 225–235.

²⁷ Y.D. Nevo, J. Koren, *The Crossroads to Islam. The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, New York 2003.

²⁸ J. Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 52; *idem*, *The Sectarial Milieu*, s. 42.

²⁹ W Polsce (i ogólnie w Europie Środkowo-Wschodniej) tematyka sceptycyzmu i rewizjonizmu w badaniach islamistycznych jest podejmowana sporadycznie i w ograniczonym zakresie. W ostatnich latach autor niniejszego artykułu opublikował w języku polskim m.in. następujące prace poświęcone temu nurtowi nauki z różnych perspektyw: M. Grodzki, *Przegląd współczesnych teorii naukowych zachodnioeuropejskiej szkoły rewizjonizmu islamistycznego*, „Collectanea Orientalia. Nowa Seria” 2012, nr 2 (18), 63 s.; *idem*, *Nowy przyczynek do badań nad zakresem języka syryjskiego w Koranie*, „Przegląd Orientalistyczny” 2012, nr 3–4 (243–244), s. 16–21; *idem*, *Problem arabsko-muzułmańskich źródeł historiograficznych do wczesnych dziejów Andaluzji. Alternatywne spojrzenie na pierwsze wieki islamu na Półwyspie Iberyjskim* [w:] *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?*, M. Widby-Behisse (red.), Warszawa 2012, s. 75–88; *idem*, *Günter Liling i „starochrześcijańskie” hymny Koranu*, [w:] *W kręgu zagadnień świata arabskiego*, red. A. Abbas, A. Maśko, Poznań 2015, s. 443–459; *idem*, *Patricia Crone a nowe kierunki badań wczesnych wieków islamu – próba oceny dorobku* (w druku) oraz *idem*, *John Wansbrough (1928–2002) – przykład metodologii badań nad wczesnymi dziejami islamu*, „Przegląd Orientalistyczny” 2015, nr 1–2 (253–254).

historycznej i teologicznej (co zajęło trzy tomy tekstu) w duchu współczesnego sceptycyzmu naukowego: *Le Coran: Traduction et commentaire systématique*³⁰. Francuz odczytuje arabski tekst Koranu przez pryzmat języka hebrajskiego³¹, a także – w mniejszym stopniu – syryjskiego. W celach egzegezy z założenia rezygnuje przy tym z korzystania z sīry i hadisów jako materiałów pomocniczych, uznając je *à priori* za zbiory późne i niewiarygodne naukowo (jako powstałe na podstawie Koranu, według tradycyjnej wersji – blisko półtora wieku po śmierci Mahometa), a zatem skupia się wyłącznie na samym tekście Koranu.

Bonnet-Eymard zgadza się z kontrowersyjną tezą Lammensa³², który stwierdził przed ponad stu laty, że hadisy to literacka fikcja³³. Ich teksty „są czystymi wymysłami utkanymi na osnowie tekstu koranicznego”³⁴. Również narracja sīry, według tej samej tezy, powstała wyłącznie na podstawie tekstu koranicznego (i to nawet półtora wieku po kodyfikacji Koranu), nie ma innych źródeł własnych, nie przedstawia też faktów historycznych niezależnych od Koranu³⁵. Bonnet-Eymard zgadza się z Lammensem, że sīra nie wywodzi się z dwóch równoległych i niezależnych od siebie źródeł tradycji, wzajemnie się weryfikujących i uzupełniających, lecz tylko z jednego źródła – Koranu³⁶. Na początku II wieku hidżry autorzy zarysów ideologicznych sīry (muzułmańscy egzegeci) mieli prowadzić między sobą spory co do znaczenia poszczególnych sur koranicznych i ich *Sitz im Leben*. Na tej podstawie uzgadniano następnie sugerowaną treść sīry. Jak twierdzi Bonnet-Eymard, wczesnego piśmiennictwa tradycji muzułmańskiej nie można w ogóle traktować jako zbioru faktów historiograficznych, lecz raczej jako narracje apokryficzne o charakterze tendencyjnym³⁷, nierzadko przemieszane z legendami³⁸. Interpretowanie sensu Koranu przez pryzmat sīry, co czynią tradycja muzułmańska oraz klasyczna szkoła islamiistyki, jest więc zamknięciem się w błędnym kole, gdyż sīra powstała na podstawie Koranu³⁹. Francuski mnich jest przekonany, że Koran można objaśniać jedynie przez sam Koran⁴⁰ – święta księga islamu jest dla niego jedynym dziełem najstarszego okresu islamu, które warto badać⁴¹: „Jedynym dokumentem pewnym jest Koran [...]”.

³⁰ B. Bonnet-Eymard, *Le Coran: Traduction et commentaire systématique*, t. I–III, Saint-Parres-lès-Vaudes b.r.w.

³¹ W ocenie Bonnet-Eymard arabski tekst Koranu zawiera tak dużo hebraizmów (a także terminów arabskich, których znaczenie należy odczytywać przez pryzmat etymologii hebrajskiej), iż prowadzi to do tezy, że jego autorem mógł być żydowski uczonec. *Ibidem*, t. I, s. XXII.

³² *Ibidem*, t. I, s. XVI.

³³ *Ibidem*, t. I, s. VIII.

³⁴ *Ibidem*, t. I, s. XV.

³⁵ *Ibidem*, t. I, s. IX, X.

³⁶ *Ibidem*, t. I, s. XV.

³⁷ *Ibidem*, t. I, s. IX.

³⁸ Podobnie poezja przedmuzułmańska, jak utrzymuje Bonnet-Eymard, jest nam znana wyłącznie dzięki sīrze, więc jest również rodzajem apokryfów. Poezja przedmuzułmańska nie może zatem służyć za pomoc w rozszyfrowywaniu znaczeń Koranu, gdyż została ukształtowana na potrzeby sīry. *Ibidem*, t. I, s. XI i XXIV.

³⁹ *Ibidem*, t. I, s. XV; t. II, s. 232.

⁴⁰ *Ibidem*, t. I, s. XXVI.

⁴¹ *Ibidem*, t. I, s. X, XV.

Należy studiować Koran, a następnie wyjaśnić, dlaczego i w jaki sposób narodziły się legendy⁴², nie zaś odwrotnie, jak przyjęła zachodnia orientalistyka⁴³. Założeniem *sine qua non* metodologii Bonnet-a-Eymarda jest zatem odrzucenie całej tradycji religijnej wczesnego okresu islamu, którą określa mianem mitologii⁴⁴.

Kiedy, gdzie i w jakich okolicznościach narodził się zatem islam w teorii francuskiego badacza? Historia islamu zaczyna się na przełomie VI i VII wieku w bliżej nieokreślonym regionie interioru Półwyspu Arabskiego. Punktem wyjścia koranicznej opowieści są jej pierwsza (Al-Fatiha) i druga (Al-Baqara) sura, które kreślą dziejowy kontekst Bożego „wybraństwa” Arabów⁴⁵. Izraelici, potomkowie Izaaka, nie sprostali powierzonemu im przez Boga przymierzu, odchodząc od prawdziwej monoteistycznej wiary⁴⁶. Skutkiem okazały się rozłamy wśród wiernych, powstawanie przez wieki licznych odłamów religijnych, z których największym była sekta chrześcijańska (deifikująca Jezusa, syna Maryi)⁴⁷. Ponieważ żydzi sprzeniewierzyli się Bożej obietnicy, przechodzi ona na dzieci drugiego syna Abrahama – Izmaela, czyli na Arabów. Jak tłumaczy Bonnet-Eymard, autorowi Koranu nie chodzi więc o stworzenie trzeciej wielkiej religii monoteistycznej, lecz o obalenie dwóch poprzednich – judaizmu i chrześcijaństwa – w celu przywrócenia jedynie prawdziwej wiary abrahamowej i położenia kresu wielkiej schizmie w łonie monoteizmu⁴⁸. Potomkowie Hagar, wygnani przez Abrahama na pustynię, otrzymują więc dziejową szansę powrotu do Bożych łask przez wypełnienie oczekiwanej od nich misji⁴⁹. Wezwany do poprowadzenia tego dzieła, czyli odtworzenia na Ziemi prawdziwej wiary abrahamowej, jest autor Koranu⁵⁰.

Rdzenna arabska społeczność Arabii, wiedzona duchem swej wiary, pod wodzą nowego, arabskiego Mojżesza, snuje więc plany odbicia Jerozolimy⁵¹. Na fundamentach Świątyni Salomona (arab. *maqām Ibrāhīm*) chce odbudować ośrodek kultu abrahamowego⁵², by duch mógł zamieszkać w godnym ciele. Potrzebę zbrojnej kampanii motywują więc względy religijne. Podbój Ziemi Świętej jest więc wyznaniem wiary

⁴² *Ibidem*, t. I, s. XXVI.

⁴³ *Ibidem*, t. I, s. 26.

⁴⁴ *Ibidem*, t. I, s. XI, XVI.

⁴⁵ Sura Al-Fatiha ma dla Bonnet-Eymard wydźwięk głęboko antychrześcijański, łączy ją podobieństwo treści (a może również formy) z przedmuzułmańskimi inskrypcjami południowoarabskimi. Niestety autor nie precyzuje, o jakie dokładnie cechy i paralele epigraficzne mu chodzi. Z analizy Bonnet-Eymard wynika, że Al-Fatiha mogła powstać w formie ustnej w łonie społeczności żydowskiej w Arabii nawet jeszcze w IV lub V w. W formie pisemnej języka arabskiego mogła zaś zostać zredagowana po raz pierwszy w pierwszej połowie VII w. *Ibidem*, t. I, s. 283, 290. Al-Fatiha „[...] jest modlitwą żydowską, już po arabsku, lecz w języku arabskim, który możemy określić mianem „talmudycznego” na podstawie naszej analizy literackiej [...]”. s. 292. Autorami tej sury mają być „synowie Izraela”. *Ibidem*, t. I, s. 305.

⁴⁶ *Ibidem*, t. I, s. 310–311.

⁴⁷ *Ibidem*, t. III, s. 289.

⁴⁸ *Ibidem*, t. I, s. 324; t. II, s. 302; t. III, s. 317.

⁴⁹ *Ibidem*, t. I, s. 314, 333; t. II, s. 303.

⁵⁰ *Ibidem*, t. II, s. 303.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*, t. I, s. 337.

monoteistycznej, podjęciem na wzór Mojżesza wędrówki do Ziemi Obiecanej⁵³, zajętej przez obce ludy, w tym głównie potomków Izaaka. Arabowie (w porozumieniu z Żydami) zawierają w tym celu przymierze militarne z sasanidzką Persją, która na początku VII wieku szykuje się do napaści na przynależne do Bizancjum prowincje, w tym na Jerozolimę⁵⁴.

W historii opowiadanej przez autora Koranu przełomowy okazuje się rok 614 n.e.⁵⁵. Persowie pokonują armię bizantyjską i zdobywają Ziemię Świętą, jednak nie dotrzymują sojuszu ze wspierającymi ich Arabami i Żydami⁵⁶. Dla Arabów zwycięstwo przeradza się więc niespodziewanie w porażkę. Z miasta musi uchodzić ludność arabska. Przed odejściem Arabowie zdążą jeszcze złożyć Bogu napędce ofiarę z wołu (*baqara*) w ruinach zburzonej Świątyni Salomona⁵⁷. Potem, znów na wygnaniu, przez kolejne lata nie tracą nadziei na triumfalny powrót do Jerozolimy. Gehenna Arabów kończy się w połowie lat trzydziestych VII wieku, gdy w chwale zwycięstwa, za zrządzeniem opatrności Bożej, wyruszają z miasta Hegra (arab. Al-Hidżr, obecnie Mada'in Salih) lub Petry, wjeżdżając ponownie do Jerozolimy⁵⁸.

Bonnet-Eymard rozwija (i jednocześnie radykalizuje) kontrowersyjną tezę Lam-mensa (podjętą później przez Zacharias)⁵⁹, który twierdził, że autorem Koranu musiał być żydowski rabin. Miał on namaścić charyzmatycznego arabskiego kupca Mahometa na swojego ucznia, mianując go nowym, arabskim Mojżeszem. Celem rabina miało być głoszenie arabskim politeistom religii Izraela w celu nawrócenia ich na judaizm. Mahomet rozpoczyna działalność kaznodziejską, recytując lekcje, których uczy się w synagodze od rzeczzonego rabina. Arabska ludność odbiera to jako oczekiwany znak nowych czasów – sygnał Bożego wybraństwa synów Izmaela⁶⁰.

Dla Bonnet-Eymard osoba proroka Mahometa jest z kolei tworem *ex nihilo* pisemnej tradycji religijnej islamu, stworzonym 140 lat po sugerowanej dacie jego śmierci, na potrzeby powstającej ideologii arabskiego imperializmu doby Umajjadów⁶¹. Postać proroka mieli powołać do życia na kartach siry mużułmańscy teologowie – twórcy podstaw dogmatyki islamu dla społeczności mużułmańskich⁶². Nawet jeśli Mahomet istniał, jego biografowie byli chronologicznie zbyt oddaleni od jego cza-

⁵³ Oraz na wzór biblijnego Nehemiasza, syna niewoli babilońskiej, wracającego w V w. p.n.e. z grupą Żydów do Jerozolimy celem jej odbudowy. Bonnet-Eymard nazywa autora Koranu „nowym Nehemiaszem”. *Ibidem*, t. I, s. 305, 314; t. II, s. 301, 303.

⁵⁴ *Ibidem*, t. II, s. 294.

⁵⁵ *Ibidem*, t. II, s. 187, 223.

⁵⁶ *Ibidem*, t. II, s. 303; t. III, s. 5, 315.

⁵⁷ *Ibidem*, t. II, s. 303.

⁵⁸ *Ibidem*, t. II, s. 261; t. III, s. 317.

⁵⁹ Zob. również: H. Zacharias, *L'islam, entreprise juive, de Moïse à Mohammed*, Cahors 1955.

⁶⁰ B. Bonnet-Eymard, *op.cit.*, t. I, s. XXI–XXII.

⁶¹ *Ibidem*, t. I, s. XIV.

⁶² Bonnet-Eymard czerpie tu m.in. z teorii włoskiego islamologa przełomu XIX i XX w. Leone Caetanego. Głosił on, że tradycja mużułmańska nie zawiera prawie nic prawdziwego o Mahomecie, a te materiały tradycji, które zachowały się do współczesności, należy odsunąć na bok jako apokryficzne. Zob. L. Caetani, *Annali dell'Islam*, t. I–X, Milan 1905–1907.

sów, by dysponować miarodajnymi informacjami i pojęciami z nim związanymi⁶³. Filologicznie Bonnet-Eymard tłumaczy koraniczne imię Muḥammad jako imiesłów bierny starosemickiego rdzenia *hmd*, oznaczający „upodobany”, „umiłowany (w Panu)”, na wzór ewangelicznego wersu: „Oto mój Syn Umiłowany, w Tobie mam upodobanie, Jego słuchajcie”⁶⁴.

Badania francuskiego mnicha doprowadziły go do wniosku, że również Mekka mogła jeszcze nie istnieć za czasów autora Koranu, całość zaś tekstu koranicznego koncentruje się wokół Jerozolimy, również w kontekście kluczowego dla całej księgi motywu nostalgicznej powrotnej wędrówki ludu arabskiego do ojczyzny przymierza Boga z Abrahamem i jego synem Izmaelem. Istnienie Mekki – jako przedmuzułmańskiego ośrodka kupieckiego – Bonnet-Eymard uważa za mit powstały dopiero w epoce muzułmańskiej⁶⁵. Według niego pojawiający się w surze 3 wersie 96 Koranu hapaks legomenon *bakka* (interpretowany przez muzułmańskich egzegetów jako synonim Mekki) odnosi się do nazwy doliny okalającej jerozolimskie Stare Miasto od południowego zachodu (łączącej się od południa z doliną Hinnom). Użycie tu terminu *bakka* ma symbolicznie oznaczać kres wędrówki arabskich pielgrzymów zdążających do Jerozolimy⁶⁶. Bonnet-Eymard stara się ponadto przekonać czytelnika, że nie istnieją mapy z okresu przedmuzułmańskiego, które wskazywałyby na istnienie Mekki. Jak pisze Francuz, podczas gdy dysponujemy wieloma źródłami świadczącymi o historyczności miejsc, ludów i wydarzeń z okresu narodzin islamu dotyczących ziem cesarstwa bizantyjskiego, sasanidzkiej Persji czy południowoarabskiego Jemu, to o Hidżazie późnoantyczni kartografowie i autorzy milczą⁶⁷.

Koran jest dla Bonneta-Eymarda dziełem erudyty i wznosi się na wyżyny wiedzy teologicznej ówczesnych czasów, górując swą wszechstronną uczonością nad pejzażem pustynnej, niepiśmiennej Arabii początków VII wieku⁶⁸. W odbiorze francuskiego badacza autor świętej księgi islamu był „teologiem przybyłym z daleka, który stworzył religijny język arabski”⁶⁹. Arabski Koran jest na pewno dziełem bez precedensu w historii pisanej tego języka⁷⁰, „dedykowanym na wyłączność swym wyznawcom”⁷¹. Francuski badacz odrzuca przy tym podnoszoną przez niektórych islamologów sceptyków hipotezę o wpływach arianizmu na treść Koranu jako „słabo

⁶³ Zob. także: C.S. Hurgronje, *Mohammedanism: Lectures on Its Origin Its Religious and Political Growth, and Its Presence State*, Charleston 2007, s. 24.

⁶⁴ *Ibidem*, t. II, s. 201–202, 242, 263.

⁶⁵ *Ibidem*, t. III, s. 5, 315–316.

⁶⁶ *Ibidem*, t. II, s. 276; t. III, s. 5, 251.

⁶⁷ *Ibidem*, t. II, s. 91–93.

⁶⁸ *Ibidem*, t. I, s. XXV.

⁶⁹ *Ibidem*, t. I, s. XXI.

⁷⁰ Bonnet-Eymard popiera tezę François Nau z początku XX w., postulującą, że alfabet arabski mógł zostać opracowany przez arabskich chrześcijan specjalnie w celu spisania Koranu zgodnie ze wzorem alfabetu syryjskiego (według tej samej kolejności liter i ich wartości numerycznych). *Ibidem*, t. II, s. 300. Zob. także: R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVIe siècle de J.-C.*, Paris 1952–1966, t. I–III.

⁷¹ B. Bonnet-Eymard, *op.cit.*, t. II, s. 305.

ugruntowaną, nierealną, spekulatywną i abstrakcyjną”. Jak wykazuje, w VII wieku spory związane z arianizmem musiały już dawno wygasnąć⁷².

Bonnet-Eymard jest za to zwolennikiem tezy, że język arabski w swej pisemnej formie został stworzony w celu judaizacji Arabii⁷³. Jak wylicza, autor Koranu mógł być Himjarytą (tj. Sabejczykiem z królestwa Saby na południu Półwyspu Arabskiego⁷⁴) wywodzącym się z szanowanego rodu, człowiekiem wiary wykształconym w najlepszych szkołach żydowskich i chrześcijańskich, znającym języki: aramejski, hebrajski i grekę⁷⁵, twórcą tajemniczego kodu języka Koranu⁷⁶, a w końcu także przywódcą militarnym i doborowym politykiem⁷⁷. W drugiej surze Koranu jej autor ma się przedstawiać w roli nowego Mojżesza, prowadzącego wierne dzieci Abrahama na podbój Ziemi Obiecanej⁷⁸.

Francuski teolog odczytuje kolejne sury Koranu jako uporządkowaną chronologicznie (!) kronikę wydarzeń związanych z genezą islamu⁷⁹. Widzi w nim analogię do nowotestamentowej księgi Dziejów Apostolskich relacjonującej historię gminy chrześcijańskiej po Wniebowstąpieniu Pańskim. Dla francuskiego mnicha Koran to dzieło jednego autora, spisane w pierwszej połowie VII wieku w ciągu około 30 lat. Bonnet-Eymard jest mocno przekonany o autentyczności wszystkich koranicznych sur i ich pochodzeniu z tego samego okresu⁸⁰. Sury określa z francuskiego mianem „kantyczek” (pieśni religijnych), zawierających elementy zarówno hagadyczne, jak i halachiczne⁸¹. W jego rozumieniu, po trzech dekadach ewolucji treści Koranu w transmisji ustnej, pisemna redakcja świętej księgi islamu w połowie VII wieku położyła raz na zawsze kres dalszym modyfikacjom oryginalnego przekazu objawienia.

Arabski termin *'islām* Bruno Bonnet-Eymard tłumaczy przez pryzmat semickiego trójspółgłoskowego rdzenia występującego zarówno w języku hebrajskim oraz aramejskim, jak i arabskim w znaczeniu czynności lub procesu „doskonalenia (się)”. Może zatem chodzić o „doskonalenie duszy w pokoju z Bogiem”⁸², „stawanie się doskonałym, dążenie do doskonałości”⁸³ lub „pełnienie tego, co sprawiedliwe”⁸⁴. W zamyśle autora Koranu islam jako religia został „zadany” już Abrahamowi, a następnie przekazywany z pokolenia na pokolenie przez ple-

⁷² *Ibidem*, t. III, s. 322.

⁷³ Bonnet-Eymard pisze, że na początku VII w. Żydzi z Palestyny i Półwyspu Arabskiego (w tym z Hidżazu i Jemenu) żyli nadzieją na przywrócenie żydowskiego królestwa w Jerozolimie na wzór potęgi Królestwa Salomona. *Ibidem*, t. I, s. 290, 302.

⁷⁴ Bonnet-Eymard zaczerpnął tę konkretną myśl od swego zakonnego przełożonego i mentora – opata George’a de Nantes. *Ibidem*, t. I, s. 338–339; t. III, s. 317.

⁷⁵ *Ibidem*, t. III, s. 6.

⁷⁶ *Ibidem*, t. III, s. 317.

⁷⁷ *Ibidem*, t. II, s. 296.

⁷⁸ *Ibidem*, t. II, s. 223.

⁷⁹ *Ibidem*, t. III, s. 5, 316.

⁸⁰ *Ibidem*, t. I, s. XXIII.

⁸¹ *Ibidem*, t. I, s. 325.

⁸² *Ibidem*, t. II, s. 175, 183.

⁸³ *Ibidem*, t. I, s. 308.

⁸⁴ *Ibidem*, t. III, s. 289.

miona Izmaela i Izaaka, i dalej przez proroków – Mojżesza, Jezusa itd. Jak podkreśla francuski islamoznawca, islam to w rozumieniu autora Koranu powrót do czystej formy judaizmu (z zastrzeżeniem, że obietnica przymierza przechodzi z synów Izaaka na synów Izmaela)⁸⁵. Muzułmanie (arab. *muslimūna*) to zatem ludzie powołani do doskonałości; ci, którzy pragną wypełnić przesłanie Abrahamowe, ubodzy w duchu, spragnieni sprawiedliwości, obrzezani wyznawcy jedyne Boga Abrahama, Izmaela i Izaaka, prawdziwi duchowi spadkobiercy przymierza Boga z człowiekiem⁸⁶.

Niezależnie od skrajnego sceptycyzmu Brunona Bonneta-Eymarda wobec autentyczności źródeł tradycji muzułmańskiej na pewno słabą stroną jego egzegezy jest prawie całkowity brak odniesień do prac islamologów powstałych w innych językach niż francuski. Bonnet-Eymard polega w przede wszystkim na autorach francuskojęzycznych, takich jak Denise Masson, Louis Massignon, Maxime Rodinson, Jean Grosjean, Henri Lammens, Ernest Renan, René Agraïn, Maurice Gaudefroy-Demombynes, Régis Blachère, François Nau czy Kamal Salibi. Wydaje się również, że francuski teolog usiłuje się przesadnie doszukiwać hebrajskiej etymologii w prawie każdym wersecie arabskiego tekstu Koranu. Nierzadko sprawia to wrażenie, że chce uzasadnić przyjętą przez siebie kontrowersyjną tezę o rabinackiej inspiracji świętej księgi islamu. Z tego właśnie powodu prace Brunona Bonneta-Eymarda są traktowane przez *gros* islamologów z dodatkową dozą nieufności, wynikającą z braku jasności co do intencji metodologicznych autora. Wydaje się jednak, że pozycja na uboczu światowej orientalistyki odpowiada francuskiemu dominikaninowi, który nie szuka rozgłosu. Bardzo trudno więc natrafić na recenzje lub choćby krótkie odniesienia do jego tez w pracach innych islamologów. Można śmiało zaryzykować stwierdzenie, że „trylogia” Bonneta-Eymarda (tj. trzy tomy jego egzegezy koranicznej) znajduje się w prawie każdej bibliotece czołowych badaczy Koranu w Europie Zachodniej i USA, którzy nierzadko szukają w niej źródeł inspiracji⁸⁷. Nie przyniosło to jednak – jak dotąd – wymiernego przełożenia na demarginalizację twórczości francuskiego islamologa.

Początkowym założeniem Brunona Bonneta-Eymarda było stopniowe opracowywanie krytycznego wydania dla wszystkich 114 koranicznych sur. Z racji zaawansowanego wieku autora planowane dzieło może się jednak okazać niemożliwe do zrealizowania. Na razie praca zatrzymała się na pięciu pierwszych najobszerniejszych surach (sury w Koranie są ułożone od najdłuższej do najkrótszej), zamykając się w trzech tomach, i brak sygnałów, by miała być kontynuowana. Niezależnie od wyników badań Bonneta-Eymarda jego tłumaczenie i krytyczne wydanie Koranu stanowi cenny wkład we współczesne studia nad tekstem i znaczeniem świętej księgi islamu. Na pewno Bruno Bonnet-Eymard ma rację, gdy podkreśla za Denisem Massonem, że „krytyka historyczna i tekstologiczna, oparta na epigrafii i archeologii, nie została jeszcze zastosowana wobec [tekstu] Koranu według ogólnie przyjętych ku temu [na świecie] norm”⁸⁸.

⁸⁵ *Ibidem*, t. III, s. 321–322.

⁸⁶ *Ibidem*, t. I, s. 310, 325.

⁸⁷ Prywatne rozmowy autora niniejszego artykułu z Patricią Crone i Gabrielem Saidem Reynoldsem na University of Notre Dame, Indiana, USA, 2012–2013 (w ramach programu Fulbright Senior Advanced Research Grant).

⁸⁸ *Ibidem*, t. III, s. VII. Cyt. za: D. Masson, *Le Coran*, Paris 1967, s. XL.

Bibliografia

- Bashear S., *Muqaddima fī ta'rīḥ al-'āḥar*, Jerusalem 1984.
- Birkeland H., *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam*, Oslo 1956.
- Blachère R., *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.*, Paris 1952–1966, t. I–III.
- Bonnet-Eymard B., *Le Coran: Traduction et commentaire systématique*, t. I–III, Saint-Parres-lès-Vaudes b.r.w.
- Caetani L., *Annali dell' Islam*, t. I–X, Milan 1905–1907.
- Crone P., Cook M., *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.
- Daniel N., *Islam and the West: The Making of an Image*, Oxford 2009.
- Donner F.M., *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, NJ 1998.
- Goeje M.J., *Mémoires sur la conquête de la Syrie*, Leyde 1864.
- Grodzki M., *Inkohärenz der alternativen Islamforschung? Von Lüling zu Inârah – ein Blick auf die Fortentwicklung einiger Forschungsaspekte in den letzten Jahrzehnten [w:] Die Entstehung einer Weltreligion II: Von der koranischen Bewegung zum Frühislam. Band 6*, M. Gross, K.-H. Ohlig (Hg.), Berlin 2012, s. 709–752.
- Grodzki M., *'Muslims' and 'Islam' in the Middle Eastern Literature of the Seventh and Eight Centuries AD. An Alternative Perspective of West European Oriental Scholarship*, *Studia Orientalia*, vol. 112, Finnish Oriental Society, Helsinki 2012, s. 1–16.
- Grodzki M., *Nowy przyczynek do badań nad zakresem języka syryjskiego w Koranie*, „Przegląd Orientalistyczny” 2012, nr 3–4 (243–244), s. 16–21.
- Grodzki M., *Problem arabsko-muzułmańskich źródeł historiograficznych do wczesnych dziejów Andaluzji. Alternatywne spojrzenie na pierwsze wieki islamu na Półwyspie Iberyjskim [w:] Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?*, M. Widy-Behiesse (red.), Warszawa 2012, s. 75–88.
- Grodzki M., *Przegląd współczesnych teorii naukowych zachodnioeuropejskiej szkoły rewizjonizmu islamistycznego*, „Collectanea Orientalia. Nowa Seria” 2012, nr 2 (18).
- Grodzki M., *Tajemnicze litery Koranu odczytane na nowo. Przyczynek do dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego [w:] Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Historia i współczesność, zagrożenia i wyzwania*, M. Lewicka, C. Łapicz (red.), Toruń 2011, s. 219–233.
- Grodzki M., *The Christian-Muslim Dialogue in the Light of Recent Unorthodox Scientific Research on the Genesis of Islam [w:] Die Entstehung einer Weltreligion III*, M. Gross, K.-H. Ohlig (Hg.), Berlin–Tübingen 2014, s. 793–802.
- Hitti P., *History of the Arabs*, London 1937.
- Hodgson M.G.S., *The Venture of Islam*, Chicago 1974.
- Hourani A., *A History of the Arab Peoples*, Cambridge 1991.
- Hurgonje C.S., *Mohammedanism: Lectures on Its Origin Its Religious and Political Growth, and Its Presence State*, Charleston 2007.
- Kennedy H., *Muhammad and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, London 1986.
- Kister M.J., *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*, London 1980.
- Lammens H., *Le berceau de l' Islam: L' Arabie occidentale à la veille de l' hégire*, Roma 1914.
- Lüling G., *Über den Urkoran: Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran*, Erlangen 1974.
- Masson D., *Le Coran*, Paris 1967.
- Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays*, J.V. Tolan (ed.), New York–London 2000.

- Motzki H., *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991.
- Nau F., *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie*, Paris 1933.
- Nevo Y.D., Koren J., *The Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, New York 2003.
- Newby G.D., *The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad*, Columbia, SC 1989.
- Noth A., *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, Bonn 1973.
- Sellheim R., *Muhammads erstes Offenbarungserlebnis*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam“ 1987, vol. 10, s. 1–16.
- Sezgin F., *Geschichte des arabischen Schrifttums, Qur'anwissenschaften, Hadit, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik*, t. 1, Leyden 1967.
- Schacht J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950.
- Sharon M., *The Birth of Islam in the Holy Land [w:] Pillars of Smoke and Fire. The Holy Land in History and Thought*, M. Sharon (ed.), Johannesburg 1988, s. 225–235.
- Wansbrough J., *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977.
- Wansbrough J., *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978.
- Wellhausen J., *Das Arabische Reich und Sein Sturz*, Berlin 1902.
- Wellhausen J., *Skizzen und Vorarbeiten: Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*, Berlin 1899.
- Widengren G., *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, Uppsala 1955.
- Zacharias H., *L'islam, entreprise juive, de Moïse à Mohammed*, Cahors 1955.