

jusque là peu représenté dans la littérature des *uṣūl al-fiqh*, et qui nous renseigne sur les conceptions politiques des *uṣūliyyūn*.

Marie BERNAND
(C.N.R.S., Paris)

Wilferd MADELUNG, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. Londres, Variorum Reprints, 1985. 23 × 15 cm., 352 p., index.

Voici donc réunis en un volume de la précieuse collection Variorum Reprints vingt études de W. Madelung parues entre 1967 et 1982; volume d'autant plus bienvenu que la plupart de ces travaux — est-ce par choix, ou le hasard? — sont des communications à des congrès, ou des contributions à des ouvrages collectifs, et qu'il fallait donc jusqu'à maintenant les chercher dans des publications qu'il n'est souvent ni facile de consulter ni... tellement utile de se procurer. On regrettera seulement de ne pas y trouver aussi — comme l'impliquent les dates ci-dessus — les deux gros articles sur l'ismaélisme parus dans *Der Islam* XXXIV/1959 (« Fatimiden und Bahrainqarmaten ») et XXXVII/1961 (« Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre »). Sans doute n'a-t-on pas voulu dépasser le gabarit moyen de 350 pages, qui semble être devenu celui de la collection? C'est dommage.

Depuis longtemps W. Madelung s'est imposé comme l'un des meilleurs connasseurs de l'histoire des doctrines religieuses, philosophiques, voire juridiques, dans l'Islam dit « médiéval », et cela en particulier dans le domaine chiite : imamite, zaydite, ismaélien. Son livre sur l'histoire doctrinale du zaydisme (*Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin, 1965) fait autorité. Non que nous ayons affaire, en l'occurrence, à un émule d'Henry Corbin : il n'y a pas, chez Madelung, cette part d'engagement personnel et exclusif propre à Corbin, son approche est celle de la classique érudition. Mais quelle érudition!

Les vingt études du présent recueil sont classées thématiquement selon un ordre des écoles ou doctrines étudiées : *Sunnism and Mu'tazila* (I-VI), *Imami Shi'a* (VII-XV), *Isma'ilism*, (XVI-XVIII), *Zaydis* (XIX), *Dualist Religions* (XX). Il m'a paru plus commode, quant à moi, de les regrouper ici par « genres », c'est-à-dire selon qu'elles traitent d'une école en général, d'un auteur, ou d'un problème particulier.

I. Etudes relatives à une école.

Sont à ranger dans cette catégorie les deux études sur l'histoire du hanafisme : « The Early Murji'a in Khurāsān and Transoxiana and the Spread of Hanafism » (III), où M. montre comment s'est développé le hanafisme au Ḫurāsān oriental (à Balh, notamment) et en Transoxiane, aux II^e-III^e s. H., à partir de foyers murgi'ites préexistants; puis « The Spread of Māturīdism and the Turks » (II), gros article de 60 pages, où il étudie l'expansion de l'école hanafite (et, accessoirement, de la théologie maturide qui lui est associée) d'Orient en Occident (Irak et Syrie) grâce au soutien des sultans turcs. Cette seconde étude est particulièrement

impressionnante par la masse d'informations (noms propres notamment) qu'elle comporte, la quantité de références qu'elle met en œuvre — et qui aurait rendu bien utile une bibliographie . . . Il est presque étonnant dans ces conditions — et on le regrettera — que M. n'ait apparemment pas eu connaissance (sinon de seconde main, et allusivement, cf. III 123 et n. 35) de la liste des premiers théologiens hanafites de Transoxiane citée dans la *Tabṣirat al-adilla* d'Abū l-Mu'īn al-Nasafi (ms. Le Caire, Dār al-Kutub 6673, 151b s.) : Abū Bakr al-Ǧūzgānī, Abū Naṣr al-İyādī et ses deux fils, Abū 'Abd Allāh al-Azdī, Abū Bakr al-Samarqandī, etc. Espérons qu'un jour il sera à même de consacrer une étude aussi approfondie à cette série de personnages; je lui communiquerai volontiers, s'il le désire, photocopie du passage en question. Quant à l'identification entre *mutaqāṣṣifa* et Karrāmiyya (III 121, n. 32 a), est-elle si sûre, en ce qui concerne du moins Abū l-Mu'īn al-Nasafi? Je constate que, dans son *Bahr al-kalām*, ce dernier parle tantôt des uns, tantôt des autres, et qu'en 58, 2 de l'éd. du Caire (1329/1911), il écrit : *qālat al-mutaqāṣṣifa wa l-karrāmiyya*. Quant à la *Tabṣira*, autant que je sache, le mot *mutaqāṣṣifa* n'y apparaît jamais.

De la même rubrique relève l'étude intitulée « The Shiite and Khārijite Contribution to Pre-Ash'arite *Kalām* » (VIII), consacrée aux tout premiers théologiens imamites (Šayṭān al-Tāq, Hišām b. Sālim, Hišām b. al-Ḥakam, etc.), zaydites (Sulaymān b. Ġarīr), ḥāriḡites (en particulier les Ibādites Muḥammad b. Ḥarb et Yaḥyā b. Abī Kāmil); puis celle intitulée « Imamism and Mu'tazilite Theology » (VII), où M. étudie l'évolution de la théologie imamite, d'abord radicalement opposée au mu'tazilisme (à l'exception des Banū Nawbah), puis à mi-chemin, avec notamment Ibn Bābūya, et enfin totalement ralliée à lui, avec al-Mufid et al-Murtaḍā. En VIII 133, n. 38, sur la relation entre la théorie du « saut » (*tafra*) et la négation de l'atomisme, on pourra ajouter Ibn Mattawayh, *Tadkira*, Le Caire, 1975, 197 s.

De la même rubrique encore relèvent deux études consacrées à l'Islam ismaélien. « Aspects of Ismā'īlī Theology : The Prophetic Chain and the God beyond Being » (XVII) expose les principes fondamentaux de la théologie ismaélienne, qui sont ceux d'un Dieu au-delà de la raison, au-delà de l'être, qu'on ne peut définir que négativement, et dont la connaissance implique obligatoirement la médiation des prophètes et des imams; conceptions que l'on retrouve chez Šahrastānī, qui s'oppose en cela à Ibn Sinā (cf. plus loin), puis plus tard chez certains penseurs imamites d'époque safavide comme Rağab 'Alī Tabrizī et Qādī Sa'id Qummī. Dans le domaine du *fiqh*, « The Sources of Ismā'īlī Law » (XVIII) commente une liste de 21 ouvrages cités comme références par le Qādī al-Nu'mān dans son *K. al-Idāh* (i.e. ce qu'il en subsiste dans un ms. de l'Université de Tübingen).

« A Muṭarrifī Manuscript » (XIX) — le ms. en question étant un *K. al-Burhān* d'un certain Sulaymān b. Muḥammad al-Muḥallī conservé à Ṣanā'a — est l'occasion pour M. d'exposer les conceptions de cette école théologique zaydite du Yémen connue sous le nom de Muṭarrifiyya, et qui a été active entre le V^e et le VII^e s. H.; conceptions en partie inspirées des thèses des mu'tazilites dits « bagdadiens », mais comportant aussi une doctrine « naturaliste » originale. « Some Notes on Non-Ismā'īlī Shiism in the Maghrib » (XIV) traite d'une secte chiite dite des Baḡaliyya, présente dans le Sūs (Sud marocain) du III^e/IX^e s. jusqu'aux Almohades.

Enfin, quelque peu en marge, l'étude intitulée « Abū 'Isā al-Warrāq über die Bardesaniten, Marcioniten und Kantäer » (XX) cite (en traduction allemande) et commente des extraits du

K. al-Maqālāt d'al-Warrāq concernant ces sectes dualistes, retrouvés dans le *K. al-Mu'tamad* du mu'tazilite Ibn al-Malāhimī, disciple d'Abū l-Husayn al-Baṣrī. Signalons à ce propos que d'autres citations d'al-Warrāq tirées du même ouvrage, et relatives cette fois aux *dahriyya*, font l'objet d'un article de M. McDermott dans le premier volume des *Mélanges Allard-Nwyia* dont il est rendu compte par ailleurs (cf. p. 173). Mais qu'en est-il, au fait, de l'édition du *Mu'tamad* annoncée depuis x années?

II. Etudes relatives à un auteur.

Ce sont, dans l'ordre :

« Ar-Rāgib al-İsfahānī und die Ethik al-Ğazālis » (IV). La ressemblance textuelle constatée entre le *Mizān al-'amal* de Ğazālī et la *Dari'a ilā makārim al-şari'a* d'al-Rāgib, et qui résulte, selon lui, d'un emprunt du premier au second (et non l'inverse, comme le croyait Massignon), conduit M. à faire le portrait de cet auteur mal connu, qu'il faut situer en réalité au début du V^e/XI^e s. Quant à la doctrine, al-Rāgib n'était ni un chiite, ni un mu'tazilite, ni un soufi, mais un philosophe à la manière de son contemporain Miskawayh.

« Frühe mu'tazilitische Häresiographie : das *Kitāb al-Uṣūl* des Ğa'far b. Ḥarb? » (VI). M. y établit — de façon absolument péremptoire, à mon sens — que l'ouvrage publié par J. van Ess sous le titre de *K. Uṣūl al-nihāl* (Beyrouth-Wiesbaden, 1971) et attribué par lui au mu'tazilite al-Nāšī' al-Akbar (m. 293/906), ne peut être que d'un auteur plus ancien, d'au moins deux générations. Selon M. (mais ceci est moins convaincant), cet auteur devrait être Ğa'far b. Ḥarb (m. 236/850).

« Ibn Abī Ğumhūr al-Āḥsā'i's Synthesis of *Kalām*, Philosophy and Sufism » (XIII). Brève monographie sur un auteur imamite du IX^e/XV^e s., qui s'est en effet attaché à concilier la théologie traditionnelle, la philosophie avicennienne, l'*iśrāq* de Suhrawardī et le soufisme d'Ibn 'Arabī.

« Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur » (XV). Dans cet article écrit à la suite de la parution du *K. al-Maqālāt wa l-firaq* de Sa'd b. 'Abd Allāh al-Qummi, ouvrage qui présente, on le sait, de multiples ressemblances textuelles avec le *K. Firaq al-ṣī'a* de Nawbahtī, M. croit pouvoir aboutir aux conclusions suivantes : 1) Sa'd a composé son livre quelques années seulement après Nawbahtī, et en prenant pour base l'ouvrage de ce dernier; 2) dans la première partie des *Firaq* (i.e. jusqu'à l'exposé des divergences concernant la succession de Ğa'far al-Şādiq), Nawbahtī, auteur du III^e/IX^e s., tire son information d'un ouvrage antérieur, quant à lui, à la fin du II^e/VIII^e s.; cet ouvrage pourrait être le *K. Iḥtilāf al-nās fī l-imāma* de Hišām b. al-Ḥakam; 3) pour les événements plus récents, la source de Nawbahtī (ainsi que de Sa'd) devrait être le *K. al-Maqālāt* d'Abū 'Isā l-Warrāq. Une autre source de Sa'd, concernant les *ḡulāt*, pourrait être le *K. al-Radd 'alā l-ḡulāt* de Yūnus b. 'Abd al-Rahmān. A vrai dire, tout cet article est fait d'hypothèses, fondées certes sur de minutieuses analyses de textes, mais qu'on ne se sent pas tenu d'admettre.

« Aš-Šahrastāni's Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Naṣīr ad-Dīn at-Tūsī » (XVI). Šahrastānī est l'auteur d'un *K. al-Muṣāra'a* (ou *Muṣāra'at al-falāsifa*) — récemment

édité au Caire, 1396/1976 — dans lequel il entreprend de réfuter la métaphysique d'Ibn Sinā au nom de théories qui évoquent très nettement la théologie ismaélienne. M. en tire la conclusion que Šahrastānī était authentiquement ismaélien, conformément aux accusations portées contre lui par certains de ses contemporains sunnites. Ceci ne me convainc pas, pour des raisons que j'expose en détail dans l'Introduction à une traduction du *K. al-Milal wa l-nihāl* à paraître (due à G. Monnot et moi-même), et que j'ai résumées dans l'*Annuaire de l'E.P.H.E.* V^e Section, XCII/1983-84, 317-319.

III. *Etudes relatives à un problème particulier.*

« Early Sunnī Doctrine Concerning Faith as Reflected in the *Kitāb al-Imān* of Abū 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām (d. 224/839) » (I). L'ouvrage en question est fondamentalement une réfutation de la doctrine murḡī'ite (i.e., selon M., hanafite) de la foi. Il est dommage qu'à l'époque de la rédaction de cet article (paru en 1970), M. n'ait pas eu encore connaissance du *K. al-Tawḥīd* de Māturīdī — qu'il cite en revanche dans « The Spread of Māturīdīsm ... » paru l'année suivante (cf. II 118, n. 30) —, et où le problème de la foi fait l'objet de longs développements (cf. l'éd. Kholeif, 373-392). Je ne comprends pas par ailleurs comment, dans son paragraphe introductif, M. peut soutenir que les Aš'arites auraient, à cet égard, une position identique à celle des Ḥanbalites, c'est-à-dire incluant les œuvres dans la foi. Pour Aš'arī, la foi n'est rien d'autre qu'« acquiescement » (*taṣdiq*) (cf. *Luma'* § 180; Bağdādī, *Uṣūl* 248, 14 s.; etc.), ce qui est exactement la position des murḡī'ites Bišr al-Marīsi et Ibn al-Rāwandi (cf. *Maqālāt* 140, 13 s.). Dans un de ses livres, il aurait déclaré se ranger entièrement sur cette question au point de vue d'al-Şālihi, autre murḡī'ite célèbre (cf. Bağdādī, *Tafsīr asmā' Allāh al-ḥusnā*, B.L. Or. 7547, 219a 25 s.). Et les Aš'arites postérieurs ne penseront pas autrement : cf. Bāqillānī, *Tamhīd*, éd. McCarthy, §§ 580-581; Abū Ya'lā, *Mu'tamad*, § 338 (sur les Aš'arites); Ğuwaynī, *Iršād*, éd. Luciani, 224, 8 s.

« The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Coran » (V). La thèse de M. est qu'au départ la doctrine de l'« incréation » du Coran, soutenue par les Sunnites, n'était pas comprise par eux comme signifiant l'éternité de la Parole divine. Ils entendaient uniquement s'opposer à la thèse ḡahmite selon laquelle Dieu ne saurait parler comme un être humain, d'où il résulterait que le Coran n'est pas Sa parole, mais une parole créée par Lui. Le point essentiel, pour eux, était alors d'affirmer au contraire que le Coran est vraiment parole de Dieu. C'est seulement à partir de la *mīhna*, sous l'effet de la critique mu'tazilite, que les Sunnites ont expressément déclaré que le Coran était *ǵayr maḥlūq*, et qu'ils ont voulu dire par là qu'il était éternel.

Trois autres études traitent de problèmes propres au chiisme imamite : du droit, pour un chiite, de servir un Etat illégitime, à propos d'un traité sur cette question du Šarīf al-Murtadā (IX); de la question de savoir qui détient l'autorité en matière religieuse et légale, en l'absence de l'Imam (X); de la légalité de la perception de l'impôt foncier (*harāq*) sur les terres de conquête, en l'absence de l'Imam (XI). Sur le second point, M. formule une hypothèse qui retiendra l'attention (X 167) : il y aurait, selon lui, une relation possible (« probably not unrelated ») entre le fait de l'occultation du dernier imam et l'adoption par les imamites de la théologie mu'tazilite;

cette certitude qu'ils attendaient auparavant des imams infaillibles, ils l'espèrent désormais de la raison. Noter que la définition du « juste » selon Abū Ḍa'far al-Ṭūsī — à savoir « celui qui met les choses à leurs places » (*al-wādī' al-ašyā' mawādī'ahā*) (IX 30 et X 170) correspond à une définition classique, en sens inverse, de l'« injustice » (*zulm*), comprise comme *wad' al-šay' fī ḡayri mawdī'ihi* : cf. *Muġnī VIII* 231, 9-10; *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* 348, 1; Bağdādī, *Uṣūl* 132, 4.

Une dernière étude, particulièrement intéressante, intitulée « Shi'i Attitudes toward Women as Reflected in Fiqh » (XII), montre que le principal point de divergence entre le *fiqh* imamite et les écoles juridiques sunnites concerne en fait les droits des femmes en matière de mariage (mariage temporaire, procédure de répudiation) et d'héritage, et s'attache à expliquer pourquoi.

Un index des noms propres (avec des lacunes : ainsi le nom de 'Alī b. Yaqtīn est à signaler aussi en XIV 90) et des noms de lieux termine le volume. Manque un index des *fīraq*, ce qui est quelque peu paradoxal pour un ouvrage de ce genre.

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

Elsayed ELSHAHED, *Das Problem des transzendenten sinnlichen Wahrnehmung in der spätmu'tazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqiaddin an-Nagrāni*. Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1983. 15 × 21 cm., 306 p.

Dans ce livre, l'auteur apporte une contribution intéressante à la connaissance de la période tardive de la pensée mu'tazilite. Il s'agit notamment des générations de théologiens postérieures au Qāḍī 'Abd al-Ǧabbār, qui mourut en 1025 AD. L'auteur fait cela en publiant et en traduisant une partie du manuscrit « *al-Kāmil fī l-istiqṣā' fī-mā balaqānā min kalām al-qudamā'* », attribué à un certain Taqī al-Dīn al-Nagrāni, qui, selon l'auteur, serait mort au milieu du sixième/douzième siècle. La partie du manuscrit qui est publiée ici concerne la connaissance qui provient de la perception sensorielle.

Le texte publié comprend les chapitres 9 et 13 du livre original (p. 184-202 et 237-248) concernant respectivement la question de la perception divine et la question des attributs divins en général. Le manuscrit se place à l'intérieur d'un courant mu'tazilite opposé à celui du Qāḍī 'Abd al-Ǧabbār, un courant qui nous est moins connu que l'autre.

Après avoir donné le texte original (p. 36-68) et la traduction (p. 69-127), l'auteur traduit et paraphrase quelques textes mu'tazilites antérieurs concernant le même sujet, textes d'Abū Rašīd, 'Abd al-Ǧabbār et Ibn Mattawayh, pour situer ainsi son texte dans le contexte des discussions de l'époque (p. 128-171). Vient ensuite une analyse détaillée du texte (p. 172-227), puis un bon nombre de conclusions.

Maintes fois le texte d'Elshahed m'a donné envie de prendre position et de le contredire, aussi bien dans sa traduction et ses paraphrases que dans son analyse. Il est évident que le vocabulaire mu'tazilite est compliqué et que les formulations sont souvent ambiguës; pour nombre de termes, se pose la question de savoir s'ils sont utilisés comme termes techniques ou bien dans leur sens