vis-à-vis de cette Société, ont été déterminées en définitive par le rapport étroit ou lointain avec la Tradition unificatrice, *al-sunna al-ǧāmiʿa,* qui a formé la voie par laquelle le Texte pénétra la communauté et l'histoire » (p. 7). Autrement dit, « comprendre la mobilité sociale islamique basée sur un rapport dialectique entre Texte, Société et Histoire », tel est le but de cette recherche. R.S. tient à relever le rôle du Texte dans la formation et la transformation des communautés en Islam, celles qui ont été créées par lui, et celles qui ne l'ont pas été mais qui demeurent présentes dans ses institutions. La confrontation Texte-Autorité, *umma* ou *ǧamāʿa*-Etat, et les concepts-clés traités dans les travaux antérieurs de l'auteur, se trouvent à nouveau relevés et développés selon une méthodologie sociologique. La thèse centrale soutenue dans *al-Umma wa'l-ǧamāʿa...* est maintenue avec force : seule une dialectique concrète du Texte et de la réalité est capable de nous éclairer en matière de pensée politique musulmane. Par cette thèse, R.S. exclut en même temps et l'explication traditionnaliste et l'explication positiviste de l'histoire.

Pour mieux évaluer sa recherche et pour bien situer son effort, je suis tenté de voir dans l'attachement vigoureux de Riḍwān al-Sayyed au rôle du Texte dans la pensée et l'action historiques un « salafisme » initial. Mais en reconnaissant le poids de la réalité historique et son effet sur la « raison législatrice », il ne saurait être que manifestement moderniste. J'estime, en tout cas, que le projet de R.S., qui consiste à dégager et à analyser les concepts-clés de la pensée politique musulmane, est un projet particulièrement important, et que les deux livres présentés ici ensemble apportent une contribution de qualité à l'étude scientifique de cette pensée. Je souhaite que ce jeune disciple de J. van Ess poursuive cette ligne de recherche et qu'il parvienne à présenter les résultats de ses recherches dans un travail plus systématique et global.

Fehmi JADAANE
(Université de Jordanie, Amman)

A.K. KAZI and J.G. FLYNN, *Muslim Sects and Divisions, The Section on Muslim Sects in Kitāb al-Milal wa'l-Niḥal by Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm Shahrastānī.* Londres, Kegan Paul International, 1984. 14 × 22 cm., x + 196 p.

Jean-Claude VADET, *Les Dissidences de l'Islam* (*al-Shahrastānī, Kitāb al-Milal*). Paris, Geuthner, 1984. 17 × 24 cm., 350 p.

Près d'un siècle et demi après la vénérable traduction allemande de Haarbrücker (seule traduction intégrale en une langue européenne, jusqu'aujourd'hui encore, du *K. al-Milal*), voici coup sur coup deux traductions, l'une anglaise, l'autre française, de la partie de l'ouvrage relative à l'Islam. La première, à vrai dire, n'est pas absolument une nouveauté, étant pour l'essentiel la réédition, complétée et améliorée, d'un travail paru par livraisons séparées, entre 1969 et 1975, dans la revue orientaliste australienne *Abr-Nahrain* (nos VIII, IX, X et XV). Alors que cette version primitive commençait seulement au chapitre sur les Muʿtazilites, les auteurs y ont ajouté, pour la publication en volume, la traduction de tout ce qui précède (les cinq prolégomènes, puis les introductions successives à l'étude des sectes islamiques). Ils n'ont cependant pas poussé

BCAI 4 (1987) J.-Cl. Vadet: Les dissidences de l'Islam (al-Shahrastānī, Kitāb al-Milal), recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

l'effort — et on pourra s'en étonner — jusqu'à y ajouter aussi le développement terminal sur les *uṣūl al-fiqh,* qui relève pourtant très étroitement de cette même première partie du livre (ou plus exactement : de la première section de la première partie). Manifestement, trompés par leur fidélité systématique à l'édition Badrān (j'y reviendrai), les auteurs n'ont pas vu ce qu'avait pourtant bien compris Haarbrücker, à savoir que ce qu'ils appellent (p. 38) « Introduction II » à la section sur les Musulmans est en réalité le début d'une première « sous-section » concernant les *ahl al-uṣūl* (ceux qui traitent du dogme, les théologiens), à laquelle fait suite — beaucoup plus courte, il est vrai — une seconde « sous-section » concernant les *ahl al-furūʿ* (les juristes). Les premiers mots de cette prétendue « Introduction II » constituent en fait un titre (*ahl al-uṣūl al-muḫtalifūn fī 'l-tawḥīd wa'l-ʿadl* etc.), auquel répond, très exactement parallèle, le titre de la seconde « sous-section », cf. B (= Badrān) 449 : *ahl al-furūʿ al-muḫtalifūn fī 'l-aḥkām al-šarʿiyya* etc. Le parti adopté est donc maladroit. Ou bien il fallait, comme primitivement, s'en tenir à la partie de l'ouvrage relative aux écoles théologiques, et donc laisser de côté les généralités qui précèdent; ou bien il fallait inclure en outre l'« appendice » — fort bref, de toute façon — sur les écoles juridiques. A cet égard, la traduction de Vadet — où cet « appendice » figure — est plus satisfaisante (c'est bien son seul mérite, du reste).

Dans l'ensemble, la traduction de Kazi-Flynn est bonne. D'une lecture agréable, elle « serre » bien le texte cependant, sans y ajouter d'inutiles fioritures. Comme il est impératif dans un texte de ce genre, la spécificité des termes techniques (qui impose de trouver à chacun un correspondant précis dans la langue de traduction et de s'y tenir) est en général correctement observée. En outre, comme l'indiquent les auteurs, la version primitive parue dans *Abr-Nahrain* a été en effet très sérieusement « revised and improved » : j'ai pu le constater, nombre d'erreurs que j'avais jadis relevées (fautes de traduction, omissions, inversions de textes) en ont disparu. Tout de même, il reste beaucoup à redire ...

Le premier reproche que je ferai à Kazi-Flynn — j'y ai fait allusion plus haut — est de suivre systématiquement (ou presque) l'éd. Badrān. Certes, l'éd. Badrān (Le Caire, 1951-55) représente un travail très estimable, et c'est l'unique édition critique existante. Il n'empêche que tout lecteur attentif, s'il prend garde à l'apparat critique (très consciencieusement établi), s'aperçoit vite à quel point les leçons retenues sont souvent arbitraires, injustifiées; souvent, c'est dans l'apparat critique que la bonne leçon est à chercher. Or cette nécessaire remise en cause du texte de Badrān, Kazi et Flynn ne s'y sont risqués — expressément — qu'une fois (p. 153, cf. B 376, 2), au vu d'un passage parallèle du *Farq* de Baġdādī (éd. ʿAbd al-Ḥamīd, 240, 10) [1], alors qu'elle s'impose en maintes autres occasions. Ainsi, pour prendre quelques exemples, en B 80, 6 (KF 50, 11), c'est évidemment *maḥall al-qudra* qu'il faut lire (et non *ḥadd al-qudra*), comme l'ont la quasi-totalité des mss, et conformément à une formule bien connue chez les théologiens. En B 99, 11 (KF 58, -10), la bonne lecture est *mutalawwin* (et non *mutakawwin*), conformément au passage parallèle de *Farq* 154, 14 que Šahrastānī reproduit quasi littéralement. En B 159, 6

[1] Peut-être, en vérité, y a-t-il d'autres corrections, mais clandestines ? Je constate qu'en B 143, 4 (KF 76, 17) la traduction adoptée (« continues to exist ») correspond à la (bonne) variante de l'apparat critique (*yabqā*) et non à la leçon de Badrān (*bi-nafy*).

BCAI 4 (1987) J.-Cl. Vadet: Les dissidences de l'Islam (al-Shahrastānī, Kitāb al-Milal), recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

(KF 83, 22-23), il faut lire *fī ḥālatin lā tuʿqalu* (cf. plus haut *ḥāla maǧhūla*) et non *lā yafʿalu* (en fait KF paraissent comprendre comme s'il y avait *lā bi-fiʿl*). En B 214, 1 (KF 104, -8), la bonne lecture est *man ḫāfa* (et non *man ǧawwaza*), comme l'ont *tous* les mss, et conformément aux passages parallèles des *Maqālāt* 90, 15 et du *Farq* 89, 8. En B 273, 2 (KF 123, 21) — un des rares endroits où les auteurs s'étaient jadis permis une correction, malheureusement abandonnée —, c'est bien *ǧaḥd* (et non *ḥuǧǧa*) qu'il faut lire, comme le portent la quasi-totalité des mss, et conformément à *Farq* 207, 10 (cf. aussi Āmidī, *Abkār*). De même en va-t-il des noms propres, où, pareillement, KF admettent systématiquement les lectures de Badrān. Ainsi en B 207, 10 (KF 102, -15), il faut lire Ṣaḫr b. Ḥabnā' (et non Ḥabīb), comme dans Mubarrad, *Kāmil,* éd. M. Abū 'l-Faḍl Ibrāhīm I 105, 12-13 (et cf. *ibid.* III 409, 16), et comme le confirment les diverses graphies de la plupart des mss. En B 253, 2 (KF 117, -9), lire Ḥabīb b. Ḫudra (ou Ǧadara, ou Ǧudra, et non Murra), comme dans Ǧāḥiẓ, *Bayān,* éd. Hārūn I 346, 12-13 et III 264, 7-8, ou encore Mubarrad, *Kāmil* IV 11, 17 s., et conformément aux graphies de l'apparat critique. La « servilité » des auteurs à l'égard de l'éd. Badrān va même jusqu'à leur faire intégrer dans la traduction (KF 160, -1 s.), comme s'il s'agissait du texte même de Šahrastānī, un passage des *Maqālāt* d'Ašʿarī que Badrān avait cru nécessaire d'interpoler, mais *entre crochets,* afin de rendre compréhensible une phrase difficile (B 404, 3-6).

Même correctement établi, le texte des *Milal* est loin d'être toujours correctement compris, et cela, il faut bien le dire, faute d'une familiarité suffisante avec les ouvrages de cette nature (traités de théologie et d'hérésiographie) — encore que, je le répète, beaucoup de progrès aient été faits depuis la version primitive d'*Abr-Nahrain.* Par exemple, en B 66, 8 (KF 44, 5), dans une classique énumération d'accidents, *al-iʿtimādāt* (les « pressions ») est traduit par « deliberation ». En B 111, 4-5 (KF 63, 9-10), la thèse de ʿAbbād selon laquelle « on ne saurait dire de Dieu dans Sa prééternité ni qu'Il a été parlant ni qu'Il a été non parlant » (*lā yuqāl inna 'llāh taʿālā lam yazal qā'il*^{an} *wa-lā ġayr qā'il,* cf. *Maqālāt* 179, 12-15 et 186, 11-17) est traduit par : « we cannot say that God still speaks or that He no longer speaks »! En B 115, 3 (KF 64, -6), ce n'est pas Ǧāḥiẓ qui niait les accidents, mais Abū Bakr al-Aṣamm dont on vient de parler (cf. *Maqālāt* 335, 12-13 et 343, 12 s.; *Farq* 115, 8; etc.). En B 127, 4 (KF 69, 16-17), une formule banale des traités de kalām, disant ici à propos de Ǧubbā'ī : *yuḫālifuhu Abū Hāšim fī baʿḍ al-mawāḍiʿ fī hāḏihi 'l-mas'ala* (« A.H., dans un passage, s'oppose à lui sur cette question »), devient : « A.H. disagrees with Jubbā'ī on some aspects of this question ». En B 168, 9 (KF 86, -1 s.), l'impeccabilité des prophètes en matière de péchés mortels (*ʿiṣmatuhum min al-mūbiqāt*) est traduit par « to protect them from dangers ». En B 291, 5-6 (KF 129, 15), l'expression *arḍ al-Šarāt* (c.-à-d. le territoire où se trouvait la résidence de la famille ʿabbāside sous les Umayyades) est lue *arḍ al-šurāt,* et devient « the Khārijite region »! Témoignent de la même relative inculture en matière d'islamologie la lecture de certains noms propres, comme par exemple « Bishr al-Muraisī » (au lieu de Marīsī), « al-Faḍl b. Dakīn » (au lieu de Dukayn), « Naʿīm b. Ḥammād » (au lieu de Nuʿaym), « Hubaira b. Biryam » (au lieu de Yarīm, cf. Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt,* éd. I. ʿAbbās VI 170), ou encore « Burk » (au lieu de Burak, l'assassin manqué de Muʿāwiya).

Mon dernier reproche à la traduction anglaise, et c'est peut-être le plus grave, est qu'elle est à peu près *totalement dépourvue de notes,* le peu d'annotation qu'on y trouve se bornant quasi exclusivement à indiquer les références des citations coraniques! Cela n'a pas de sens. Voilà un

BCAI 4 (1987) J.-Cl. Vadet: Les dissidences de l'Islam (al-Shahrastānī, Kitāb al-Milal), recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

texte que les auteurs décrivent à juste titre comme « compressing a great amount of material in short statements » (p. 7); où, d'une part, interviennent une masse de personnages dont l'identité demande à être précisée, l'histoire, ou la doctrine, brièvement rappelée; qui, d'autre part, comporte quantité de termes techniques à définir, d'allusions à éclairer, d'assertions à justifier, voire à redresser; et qu'on livre « tout nu » au lecteur! Quel profit ce lecteur, s'il n'est pas arabisant (or c'est celui-là qui est visé avant tout), pourra-t-il tirer de la simple transcription d'un texte aussi dense, aussi allusif, dont l'interprétation fait déjà maintes fois problème pour l'arabisant, et qu'il ne connaîtra, lui, qu'au travers d'une traduction nécessairement imparfaite? Un point particulièrement important à cet égard — et auquel j'ai déjà fait allusion — est de mettre ce lecteur en mesure d'apprécier la qualité, la « fiabilité » de l'information fournie par Šahrastānī. Le *K. al-Milal,* notamment en ce qui concerne l'Islam et les différentes écoles de pensée qui s'en réclament, est l'héritier de toute une tradition « hérésiographique », représentée en particulier par les *Maqālāt* d'Aš'arī, le *Farq* de Baġdādī, etc. Il me paraît indispensable, pour en estimer à leur juste valeur les affirmations, de les comparer systématiquement à celles de ses devanciers. Les quelques remarques très générales à ce sujet qu'on peut lire dans l'Introduction — fort pertinentes, au demeurant — ne sauraient suffire.

Ces vives critiques n'empêchent pas que, globalement, cette traduction de Kazi-Flynn représente déjà un bel effort, et rendra service aux arabisants — si, du moins, ils l'utilisent avec toute la prudence qui s'impose. Je n'en dirai pas autant du travail de Vadet.

Vadet, pour sa part, a cru devoir s'en tenir à la vieille édition Cureton (Londres 1842-46), dans l'idée — tout à fait inexacte — que les diverses éditions « orientales » n'auraient fait plus ou moins que la reproduire (cf. p. IX et 197 n.). A l'en croire, l'éd. Badrān (qu'il ne mentionne qu'une fois, p. 197 n.) ne serait pas une édition critique (cf. p. X), ce qui est tout de même un comble! Que le travail de Badrān soit très imparfait, je l'ai suffisamment dit. Mais c'est bien une édition critique, selon toutes les règles du genre. Et si plagiaires il y a, ce sont tous ceux qui (comme notamment al-Wakīl) la reproduisent sans le dire! Quoi qu'il en soit, Vadet ne met pas davantage en question le texte qu'il utilise. Il lui arrive bien de faire état de « manuscrits », dont d'abord il ne précise pas l'identité (cf. notes 25, 28, 208, 214); on voit plus tard (notes 242, 255 et 257) qu'il s'agit tout simplement des mss de Paris 1406 et 6001, deux copies tardives et sans valeur particulière, et qui, si je comprends bien, le conduisent tout au plus à ajouter deux ou trois phrases au texte de Cureton.

Quant à la traduction, je ne puis la qualifier autrement que de ... fantaisiste. Une traduction, à défaut d'être juste, doit au moins être cohérente. En particulier pour un texte pareil, où intervient une terminologie technique précise, un souci élémentaire du traducteur (et tel est bien ordinairement le cas pour Kazi-Flynn) doit être de rendre systématiquement par une même traduction une même expression arabe. Ce souci, Vadet ne l'a tout simplement pas. Ainsi, en deux passages des *Milal* (B 119, 7-8 et 154, 8-9), sur la question de la définition du « parlant » (*mutakallim*), Šahrastānī oppose en des termes *rigoureusement identiques* la formule propre aux Ǧubbā'ī (*man fa'ala 'l-kalām*) et celle adoptée par Aš'arī (*man qāma bihi 'l-kalām*). Chez Vadet, cela devient, la première fois (p. 168) : « Le sujet parlant (selon les Ǧubbā'ī) est l'agent qui donne naissance à la parole et non celui auquel la parole est inhérente »; la deuxième fois (p. 196) : « Pour lui (Aš'arī), le sujet parlant est celui qui est objet d'attribution de la parole, alors que,

BCAI 4 (1987) J.-Cl. Vadet: Les dissidences de l'Islam (al-Shahrastānī, Kitāb al-Milal), recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

pour ces derniers (les Muʿtazilites), le sujet est bel et bien la cause efficiente de la parole ». A quelques lignes d'intervalle (p. 197-198), un terme aussi caractéristique qu'*iḥdāṯ* est traduit de trois façons différentes : « accomplir » (B 155, 6), « création » (B 156, 3), « production » (B 156, 6 et 11). Le même mot *ḥāl* — tel que l'entendait Bāqillānī à la suite d'Abū Hāšim — est traduit d'abord par « état » (p. 195), plus loin par « modalité » (p. 198-199). « Inhérent » qu'on a vu plus haut traduire (correctement) *qāma bi-*, sert ailleurs pour traduire *mutaʿalliq bi-* (p. 196, B 154, 11), ce qui, cette fois, fait faux sens.

En outre — et comme on a déjà pu le voir —, Vadet a une sorte d'incapacité à s'en tenir à la sobriété du texte arabe. Peut-être dans l'intention louable d'être plus lisible, de mieux faire comprendre, il faut qu'il en « rajoute », au risque, souvent effectif, de déformer le sens, ou au moins d'en arriver à une paraphrase entortillée, plus obscure, en réalité, que l'original. Ainsi, une proposition aussi simple que celle-ci : *al-istiṭāʿa ʿaraḍ* (« la capacité est un accident », B 155, 5) devient chez lui (p. 197) : « Le pouvoir d'agir du fidèle n'est qu'un attribut accidentel de ce même fidèle ». Ou encore : *iṯbāt qudra lā aṯar lahā bi-waǧh* (« affirmer une puissance sans effet d'aucune sorte », B 159, 5) devient : « le fait de poser en principe un pouvoir qui demeurerait dans une large mesure sans effet » (p. 199). Dans le même passage, exposant la doctrine de Ǧuwaynī relative à l'acte humain, Šahrastānī lui fait d'abord rejeter successivement trois thèses, toutes trois introduites par le terme *ammā* (B 159, 4-7). Cette monotonie, apparemment, n'est pas du goût de Vadet (p. 199); il faut donc qu'il invente des articulations logiques nouvelles, qui ont certes l'agrément de la variété (« Mais ... Ainsi ... »), mais que rien ne justifie, et qui n'aboutissent qu'à obscurcir le sens. Plus haut, s'agissant de la définition par Ašʿarī de l'acte « acquis » (*muktasab*), Šahrastānī juxtapose deux formules : *huwa 'l-maqdūr bi'l-qudrati 'l-ḥādiṯa* wa*'l-ḥāṣil taḥta 'l-qudrati 'l-ḥādiṯa* (B 156, 1-2). Là aussi, il faut que Vadet introduise une articulation logique qui n'a pas à y être, et ce simple *wa* devient : « c'est-à-dire, en définitive, que ... » (p. 197). Et ainsi à tout bout de champ [1].

Toute la traduction de Vadet donne ce sentiment de désinvolture, d'inattention au détail, d'approximation bavarde et fumeuse. Ainsi encore, sur la question bien connue en kalām de savoir si Dieu peut faire que les choses soient autrement que ce qu'Il sait qu'elles seront, la proposition claire et sobre prêtée à Ašʿarī : *ḫilāf al-maʿlūm maqdūr al-ǧins muḥāl al-wuqūʿ* (« ce qui diffère de ce qu'Il sait devoir être, [Dieu] en a puissance quant au genre, mais cela ne saurait se produire réellement », B 155, 3) devient chez Vadet amphigouri et contresens : « Tout au plus peut-on dire que l'objet de la science divine a pour contraire, à l'intérieur d'actes du même genre, ce que Dieu aurait pu faire, mais qu'il était impossible qu'Il fît » (p. 197). La formule célèbre qui dit que les « états », dans la doctrine d'Abū Hāšim, ne peuvent être dits ni existants ni inexistants (*al-aḥwāl lā tūṣafu bi'l-wuǧūd wa'l-ʿadam,* B 159, 7) devient ici (p. 199-200) : « les modalités s'appliquent à ce qui n'est ni existant ni non existant » (!). Une chose bien connue

[1] Il est vrai que parfois (compte tenu du nombre de coquilles, ainsi p. 199, l. 14, « métiers » au lieu de « mériter ») on se demande si telle fantaisie de traduction n'est pas due simplement à une faute d'impression non corrigée. Ainsi p. 195, l. 14, « vu qu'ils » est peut-être à lire « ni qu'ils »; p. 196, l. 10, peut-être faut-il lire « la lecture ou la récitation » et non « la lecture de la récitation ».

BCAI 4 (1987) J.-Cl. Vadet: Les dissidences de l'Islam (al-Shahrastānī, Kitāb al-Milal), recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

également est la théorie d'Aš'arī relative à la vision, que Šahrastānī énonce en ces termes : *wa-min maḏhab al-Aš'arī anna kull mawǧūd yaṣiḥḥu an yurā fa-inna 'l-muṣaḥḥiḥ li'l-ru'ya innamā huwa 'l-wuǧūd* (B 164, 3-4) (« A. avait encore pour doctrine que tout existant peut être vu, car [disait-il] l'unique condition de la vision est l'existence »). Vadet traduit ainsi (p. 202) : « Mais le système d'al-Ashari tire de ces prémisses (?) la conséquence que tout existant peut être vu, ce qui légitime la vision, laquelle n'est autre que l'existence elle-même » (!!). Un coup de sonde dans un tout autre passage, à savoir le chapitre terminal sur les *uṣūl al-fiqh,* aboutit aux mêmes constatations. Dans un développement bourré de termes techniques (p. 326, B 455, 3 s.), dont il importait de vérifier le sens exact dans les traités *ad hoc* (le *Mustaṣfā* de Ġazālī, l'*Iḥkām* d'Āmidī, etc.), Vadet navigue à l'estime, ne voit pas la distinction que font très précisément les spécialistes entre *naṣṣ* et *ẓāhir,* n'identifie pas les deux catégories d'implicite appelées ici *faḥwā 'l-ḫiṭāb* (implicite a fortiori) et *mafhūm al-kalām* (implicite a contrario, plus connu sous le nom de *dalīl al-ḫiṭāb*), ne reconnaît pas dans les trois termes qui suivent (*muṭābaqa, taḍammun, istitbā'*), trois termes de la logique avicennienne repris ensuite par Ġazālī. La « traduction » est ici totalement « hors du coup ».

Reconnaissons à Vadet, en revanche, une meilleure culture historique d'ensemble qu'à Kazi-Flynn. Les noms propres sont, toujours, correctement lus. Sauf, hélas, quand les écorchent d'atroces coquilles, comme cela arrive trop souvent : « Bukkarî » (p. 103), « Mu'ammar b. 'Abbâb » (p. 155), « Habîd » (au lieu de Habîb, p. 228), Najda devenu une fois « Nadja » (! p. 230), les Dhammiyya devenus les « Ahamiyya » (p. 294), un Mufaddal transformé dans l'Index en « Maffadal » (p. 344), etc. Ce malheureux Index où, par esprit d'économie, sans doute, on s'est gardé de faire appel à l'italique, si bien que rien n'y distingue les termes techniques des noms propres, et qu'on est tenté de comprendre « Kun », « Mûjad », « Muwâfât », etc. comme des noms de personnages! Mais toute l'impression de l'ouvrage a été faite à bon marché, et est d'une qualité exécrable.

Voilà, hélas, une publication qui ne fait honneur ni à son auteur, ni à son éditeur.

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

Rainer FREITAG, *Seelenwanderung in der islamischen Häresie.* Berlin, Klaus Schwarz, 1985. 14,5 × 21 cm., VI + 289 p. (dont 10 p. de bibliographie et 18 p. d'index).

Cette étude sur la métempsychose en terre d'Islam, sans doute une thèse de doctorat, se caractérise d'abord par son titre. Selon l'auteur en effet, qui s'en explique d'ailleurs dans sa préface, le phénomène de la métempsychose, « étranger généralement aux religions révélées du Moyen-Orient », tombe alors « dans la plupart des cas dans le domaine de l'hérésie ». Etant donné qu'en Islam, l'exemple-type du phénomène ainsi stigmatisé est fourni par la gnose šī'ite des *ġulāt,* c'est évidemment cette dernière qui par implication est visée en premier lieu par la qualification d'hérétique. R.F. prend donc à son compte le point de vue de l'hérésiographie

BCAI 4 (1987) J.-Cl. Vadet: Les dissidences de l'Islam (al-Shahrastānī, Kitāb al-Milal), recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net