et la Sunna; d'autre part, le commentaire résolument « actuel » que prétend en faire l'auteur, à grand renfort de références historiques, archéologiques, philosophiques, etc.

Au niveau de la pratique islamique, la « modernité » de l'ouvrage tient probablement à la largeur d'esprit dont Si Hamza entend faire preuve en la matière. Contre les « bigots formalistes » (248), les « rigoristes ignorants » (290) qui voudraient réduire cette pratique à « une casuistique pointilleuse et déroutante ou à un règlement ' militaire ' » (262), il approuve la simplification des rites (314), tout ce qui peut contribuer à « faciliter le culte » (248), conformément au *ḥadīṯ* qui dit : *yassirū wa lā tuʿassirū* (262). En ce domaine, estime-t-il, « l'intention a le pas sur l'action », « le fond prime la forme » (262), les rites n'ont de valeur que par le sens qu'on leur donne (308-309). De la part d'un mālikite, ce rejet d'un légalisme étroit est assurément digne de remarque. Qu'on ne s'en exagère pas la portée cependant : qu'il s'agisse des modalités de la prière canonique, des ablutions qui la précèdent, des rites funéraires, etc., tout ce qui doit être fait en chaque circonstance est bien indiqué, avec la plus extrême minutie. Par ailleurs, et bien que considérant comme pareillement orthodoxes les quatre écoles juridiques sunnites, Si Hamza ne peut s'empêcher de recommander ou de suggérer, sur maints points de détail, l'adoption du rite mālikite (262, 264, 267, 283, 284, etc.).

Mais c'est un fait que, pour le cheikh B., l'Islam ne se réduit pas à des rites : foi et pratique n'ont de sens qu'« intériorisées » (407). On ne s'étonnera donc pas qu'il traite longuement, dans son dernier chapitre, du soufisme, dont il s'attache à montrer le caractère fondamentalement positif, tout en en rejetant les formes extravagantes (Ibn ʿArabī notamment, où il voit « un cas d'hérésie manifeste, [...] de démence caractérisée », 424). Pour lui, il ne saurait s'agir, bien entendu, que d'un « soufisme bien compris » (437), « conforme au Coran et à la Sunna » (462), celui représenté, entre autres, par Ǧunayd, Ġazālī, ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī. Là encore, en dépit d'un sain éclectisme, Si Hamza ne peut s'empêcher de manifester une nette prédilection pour le *šayḫ* de sa propre confrérie — celle, du moins, dans laquelle il dit être né (465) —, Abū l-Ḥasan al-Šāḏilī (qu'il faudrait lire, selon lui : Šāḏulī). Le lecteur intéressé trouvera ici, sur une quinzaine de pages (455-471), outre une biographie de « l'illustre Maître », le texte intégral de deux de ses oraisons, ainsi que le détail du rituel du *ḏikr* šāḏilite.

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

Robert CASPAR, p.b., *Traité de théologie musulmane*, t. I, *Histoire de la pensée religieuse musulmane*. Rome, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, 1987. 17 × 24 cm., XII-496 p.

Après un point de vue musulman, voici, sur la théologie islamique, un point de vue très officiellement chrétien, puisqu'il émane d'un des protagonistes de ce qu'il est convenu d'appeler le « dialogue islamo-chrétien », expert, à ce titre, au Concile Vatican II, et membre de l'Institut Pontifical d'Etudes arabes et islamologiques. On trouve du reste, chez le P. Caspar, un même emploi très extensif, et à mon avis abusif, de l'expression « théologie musulmane », puisqu'il

BCAI 5 (1988) R. Caspar: Traité de théologie musulmane, t. I, Histoire de la pensée religieuse musulmane, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

entend par là, en réalité, l'ensemble de la « pensée religieuse de l'Islam », en y incluant non seulement le *kalām* classique, mais aussi le *fiqh*, la *falsafa*, le soufisme (IV), ainsi que les théories politiques et socio-économiques (à en juger du moins par le ch. X). Ce premier volume a l'ambition (faudrait-il dire : la prétention?) de présenter l'histoire de cette pensée depuis les origines (Muḥammad et le Coran) jusqu'à nos jours, et du Maroc à l'Inde (comprise), un second volume, à paraître, se réservant de traiter, de manière synthétique, des « grands dogmes de l'Islam » (VII). Disons tout de suite que cette ambition, hélas, est loin d'avoir été réalisée (ce dont l'auteur paraît en grande partie conscient, cf. VII).

Ce qui, d'abord, saute aux yeux est le considérable déséquilibre (que signale l'auteur lui-même) entre la partie (ch. VII à IX) consacrée à la période classique et post-classique (du 7e au 18e s.) et celle (ch. X) consacrée à la période contemporaine (19e-20e s.) : d'un côté, douze siècles traités en 140 pages, de l'autre, deux siècles traités en 190 pages! Et encore R.C. reconnaît-il que, dans cet énorme ch. X, il n'a rien dit ni de l'Indonésie, ni du chiisme iranien (319). C'est dire le volume qu'auraient mérité d'occuper les chapitres antérieurs, s'ils avaient été proportionnés à leur objet. Au moins pourrait-on espérer que, sous une forme beaucoup plus abrégée, les chapitres en question offrent un panorama relativement aussi complet que le chapitre X quant aux diverses formes de la « pensée religieuse musulmane ». Mais tel n'est pas le cas : pour toute la période classique et post-classique (N.B. : ces termes sont de moi), il n'est pratiquement question que de théologie au sens restreint de l'expression *ʿilm al-kalām;* ni la philosophie, ni la mystique ne sont prises en compte; le *fiqh* ne fait l'objet que d'un aperçu extrêmement succinct (et fort discutable) sur les diverses écoles juridiques (124-125). Le lecteur prend conscience de ces lacunes précisément au cours du ch. X, quand il est tout à coup supposé connaître des choses qui, en réalité, ne lui ont jamais été dites. En voici deux exemples. R.C. parle en détail, au ch. X, des théories politiques : problème du califat, de l'Etat musulman. Par deux fois, à propos de Šāh Walī Allāh (298) et de Mawdūdī (301), il fait référence au célèbre traité de Māwardī, pour dire que les deux penseurs indiens s'en sont très étroitement inspirés. Or le lecteur cherchera vainement dans les chapitres précédents qui pouvait bien être Māwardī et ce qu'il a pu dire. Bien mieux : p. 170, n. 24, à propos de la thèse muʿtazilite d'*al-amr bi-l-maʿrūf,* R.C. déclare qu'il a délibérément exclu de parler dans son *Traité* du problème théologique de l'*imāma,* pour la raison qu'il s'agirait d'un problème « plus politique que religieux »! Mais alors pourquoi, au ch. X, les théories politiques ne sont-elles plus, cette fois, hors du sujet? Et qui donc oserait soutenir qu'il n'y a aucun rapport entre les discussions anciennes sur l'imamat et, entre autres, les thèses actuelles des Frères musulmans ou l'actuel régime iranien? Mon second exemple est celui d'Ibn ʿArabī. Ce sont, là encore, deux penseurs indiens, Aḥmad Sirhindī et Muḥammad Iqbāl, dont la doctrine est définie par rapport à Ibn ʿArabī et sa thèse de la *waḥdat al-wuǧūd* (296, 314, 390). Et déjà auparavant Ibn Taymiyya est dit avoir combattu ladite thèse (219). Or c'est tout aussi vainement qu'on cherchera plus haut la moindre notice sur l'illustre soufi andalou.

La raison de ces disparités et de ces lacunes est visiblement à chercher, de l'aveu même de l'auteur (VII), dans la façon dont le présent *Traité* a été composé. Il s'agit en effet d'une troisième édition, chaque fois revue et augmentée, d'un cours de théologie musulmane, d'abord polycopié et de faible volume, dont la toute première rédaction date de 1958 ! On comprendra

BCAI 5 (1988) R. Caspar: Traité de théologie musulmane, t. I, Histoire de la pensée religieuse musulmane, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

volontiers que ces remaniements successifs d'une synthèse à l'origine fort brève (150 pages), et probablement plus équilibrée, aient pu être opérés de manière inégale. R.C. dit avoir passé quatre ans à la rédaction de cette troisième édition, dont deux pour le ch. X. N'aurait-il pas dû en réalité, et en bonne logique, en consacrer au moins dix aux chapitres précédents?

Car ce *Traité* (ou du moins son t. I) a un autre défaut. Non seulement il est incomplet et déséquilibré, il est aussi de valeur très inégale. Pour dire les choses le plus simplement du monde, le P. Caspar parle bien, et même très bien, de ce qu'il connaît bien, ou de ce qu'il a sérieusement appris à connaître; il y aussi, hélas, beaucoup de choses qu'il connaît mal, et qu'il expose, par conséquent, fort mal. Il faut certes reconnaître que, sur tous les points qu'il traite, il brasse une documentation énorme, véritablement colossale, et j'avoue être loin, en ce qui me concerne, d'une telle somme de lectures. Mais dans un cas cette documentation est parfaitement assimilée et exploitée, dans l'autre elle l'est mal.

Parmi les bons chapitres, je crois devoir compter tous ceux concernant « Muḥammad et le Coran » (ch. II à V). Autant que j'en puisse juger, il me semble qu'il y a là une très pertinente récapitulation des différentes étapes de la vie du Prophète et de sa prédication. A quoi il faut ajouter le très intéressant ch. VI — qui, certes, comme le dit l'auteur, serait mieux à sa place dans le t. II — où le P. Caspar examine la question du prophétisme de Muḥammad au regard des chrétiens; question brûlante, on le sait, dont les musulmans font (à juste titre, me semble-t-il?) un préalable au dialogue des deux religions. Le lecteur trouvera ici, sous la plume la plus autorisée en la matière, la meilleure des mises au point. Très bon également — autant que j'en puisse juger, là encore — me paraît être le copieux ch. X sur « La renaissance et l'Islam contemporain (XIXe-XXe siècles) ». Après l'inévitable exposé (mais très complet) de la vie et des thèses des trois grands réformistes : Afġānī, M. ʿAbduh, R. Riḍā, R.C. a 25 pages extrêmement substantielles (sans compter les notes) sur les divers courants de la pensée islamique en Inde, où il met en œuvre, là comme ailleurs, une bibliographie impressionnante. Suit enfin une longue analyse de l'Islam immédiatement contemporain, conçue pour l'essentiel comme l'exposé des diverses réponses données aujourd'hui en Islam à un certain nombre de problèmes fondamentaux : Etat et religion, le droit islamique et les droits de l'homme, les problèmes sociaux, le Coran et l'exégèse, la foi et la raison critique. Tout cela, je le répète, est de la meilleure qualité, et, s'il faut le préciser, parfaitement honnête. De la part de ce chrétien, habitué au dialogue avec l'Islam, aucune tentative de « récupération » comme on en a tant vu, mais respect et lucidité.

Restent les chapitres VII à IX sur la période classique et post-classique (VII, « Les premières écoles »; VIII, « Le moʿtazilisme »; IX, « Aš^{c}arisme, māturīdisme et ḥanbalisme »), que je trouve, au contraire, franchement médiocres, au point qu'on se demande si c'est bien au même auteur qu'on les doit! Outre les lacunes signalées plus haut — et on pourrait citer en bien d'autres, s'agissant du seul *ʿilm al-kalām* —, que d'approximations, que d'assertions hasardeuses, voire carrément fausses! Et pourtant la bibliographie est ici toujours aussi copieuse et très à jour; mais elle est beaucoup moins bien digérée. Là encore, on en présume aisément la raison. Parti sans doute — il y a trente ans! — de schémas très traditionnels, tirés de Macdonald, Gardet, ou autres, R.C. s'est bien aperçu qu'au fur et à mesure des années, quantité d'études nouvelles sont apparues, qui ne cessaient de remettre en cause les schémas anciens, et qu'en

BCAI 5 (1988) R. Caspar: Traité de théologie musulmane, t. I, Histoire de la pensée religieuse musulmane, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

conséquence son texte initial devait être très sérieusement remanié. Mais ici la matière était trop abondante (et aussi je ne suis pas sûr qu'il y accorde autant d'intérêt ...). R.C. avoue en avoir « tenu compte en partie seulement, souvent sous forme d'adjonctions à l'édition de 1974 » (VII). D'où, en effet, un très net sentiment de « rapetassage » et de compilation hâtive, qui se voient même matériellement, comme par exemple p. 137-139 cette longue note 11 typographiquement tout à fait confuse, ou bien p. 452-455 cette notice démesurée (3 pages!) sur Ibn al-Rēwandī, personnage tout de même très secondaire, alors qu'un auteur capital comme Abū ʿAlī al-Ǧubbā'ī a droit en tout et pour tout à six lignes (150)! Ah certes, comme le dit R.C., c'est bien à une « refonte complète » qu'il aurait fallu ici procéder (VII)! Pourquoi ne l'avoir pas fait? Comment peut-on publier un travail, sachant qu'il n'est pas au point?

De ce « rapetassage » résultent aussi certaines incohérences. Ainsi R.C. reproduit d'abord le « cliché » (ou du moins en donne très nettement l'impression) selon lequel le muʿtazilisme aurait pratiquement pris fin avec Mutawakkil, qui lui aurait fait subir « son Waterloo », son « cadre historique » étant le premier siècle abbasside (145-147). Mais plus loin, il signale que, bien que « condamnés », les muʿtazilites « survécurent encore longtemps » (158), plus loin encore, que leur mouvement est « resté très vivant et localement prédominant pendant des siècles » (183 et 173). Un autre « cliché » est le lien systématique entre aš'arisme et šāfiʿisme, affirmé d'abord p. 125 et face 145, démenti ensuite p. 184 et 208. Un troisième est celui selon lequel, par son *Tahāfut*, Ġazālī aurait « porté un coup mortel à la *falsafa* » (200); or plus haut (164, n. 7), R.C. renvoie son lecteur (mais l'a-t-il lue lui-même?) à l'*Histoire de la philosophie islamique* de Corbin, qui s'évertue à démontrer le contraire!

Je ne puis faire ici le compte exhaustif de tout ce que ces pages contiennent d'inexact ou de contestable. En voici quelques exemples. La brève présentation qui est faite du chiisme p. 127 est tout à fait erronée : ce qui est censé concerner les chiites dans leur ensemble dans le premier paragraphe (croyance à l'imam caché, « dolorisme », célébration des *ta'ziye* ne vaut en réalité que pour les duodécimains, non pour les zaydites, ni pour les ismaéliens; ce que Pareja appelle à tort *ġayba* dans le tableau qui fait face n'est en fait, chez les ismaéliens, qu'une période de clandestinité (*satr*) qui prend fin avec ʿUbayd Allāh al-Mahdī. Tout aussi erronée est la façon dont R.C. prétend résumer la thèse muʿtazilite du *tawḥīd* (152-153). De tous les muʿtazilites (et ceci est bien connu!), seul Abū l-Huḏayl a soutenu la thèse d'attributs éternels (Science, Puissance, Vie, etc.) identiques à l'essence divine. Pour les autres, Dieu est savant, puissant, etc., par Son essence, ce qui n'est pas la même chose. D'autre part, aucun muʿtazilite (à moins de compter comme tels Naǧǧār et Burġūṯ?) n'a jamais soutenu l'idée que Dieu « veut » et « parle » par Son essence; ni celle d'une Parole divine éternelle, qui ne serait créée que dans sa manifestation externe (?! Ici, on pense à Aš'arī, cf. plus bas). Ce qui est dit de la théorie ǧubbā'ite de l'acte humain me laisse pareillement pantois (l'homme « formateur » de son acte?), d'autant plus que l'auteur renvoie sur ce point à mes propres travaux! R.C. n'a même pas pris garde qu'il se contredit, disant ici (154) que, pour les Ǧubbā'ī, l'homme est *muḥdiṯ*, et là (167, n. 13) qu'au contraire ils réservent à Dieu seul ce qualificatif. P. 179, la formule *lā ʿaynuhu wa lā ġayruhu* n'est pas une formule ḥanbalite; elle a été énoncée pour la première fois par le théologien zaydite Sulayman b. Ǧārīr, reprise ensuite par Ibn Kullāb. P. 187, il n'est pas vrai qu'« aucun des textes de Bāqillānī qui nous sont connus » ne parle de

BCAI 5 (1988) R. Caspar: Traité de théologie musulmane, t. I, Histoire de la pensée religieuse musulmane, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

l'atomisme : voir *Tamhīd,* éd. McCarthy, § 27 et 332. Et où R.C. a-t-il vu que, pour les tenants de la théorie atomistique, le temps et l'espace sont des accidents? (!!)

P. 229, n. 20 : la thèse d'une Parole éternelle distincte de son expression créée (fondée sur une conception de la parole comme *maʿnā qā'im bi-l-nafs*) n'est pas une invention de Ǧuwaynī. On la trouve déjà chez Bāqillānī (*Tamhīd* § 423), et c'était bel et bien la thèse d'Ašʿarī, comme le dit Šahrastānī (*Milal,* éd. Badrān, 154, 1-8), et comme le confirme maintenant le *Muǧarrad* d'Ibn Fūrak [1], cf. mon édition 59, 11-13; 68, 6-7; 192, 4-8; etc. Le fait que telle thèse d'Ašʿarī ne figure pas expressément dans les très rares textes que nous connaissons de lui ne peut pas être considéré comme la preuve qu'il ne l'a pas soutenue (la même remarque vaut pour Bāqillānī, cf. 235, n. 58).

P. 185-188, c'est Ibn Ḫaldūn qui a raison, Ǧuwaynī est bien à ranger, dans l'ašʿarisme, parmi les « anciens » et non parmi les « modernes ». Ce qui distingue ces derniers de leurs prédécesseurs, c'est, comme le dit Ibn Ḫaldūn, l'adoption de la logique avicennienne, c'est-à-dire aristotélicienne; or ceci commence incontestablement avec Ġazālī (cf. par exemple le début du *Mustaṣfā*). Ǧuwaynī, lui, reste fidèle aux bonnes vieilles méthodes d'*al-sabr wa l-taqsīm* et autres. Par ailleurs, ses références permanentes sont Bāqillānī, Abū Isḥāq al-Isfarā'īnī, Ibn Fūrak (qui, pour moi, sont déjà de « grands ašʿarites »). Sa démonstration de l'existence de Dieu fondée sur l'adventicité des corps, elle-même démontrée par l'adventicité des accidents, est la démonstration traditionnelle remontant à Abū l-Huḏayl. Sa distinction entre une Parole éternelle et son expression créée lui vient d'Ašʿarī, comme dit plus haut. L'interprétation métaphorique des versets anthropomorphiques est déjà admise avant lui par Abū Isḥāq al-Isfarā'īnī, puis Baġdādī (cf., de ce dernier, *Uṣūl* 110, 3-12; 111, 10-15; 113, 7 s.).

Encore une remarque (il y en aurait tant à faire!). Dans un louable souci de pédagogie, R.C. tient absolument à schématiser, simplifier. D'où en particulier ces « tableaux » qu'il se plaît à établir, comme celui face p. 145 où les quatre écoles juridiques sunnites sont censées correspondre tant bien que mal aux quatre *uṣūl al-fiqh,* et à quatre écoles théologiques (pourquoi pas aussi les quatre éléments?). En vérité, ces prétendues correspondances sont extrêmement discutables (quel rapport y a-t-il, par exemple, entre le mālikisme et le « jabarisme »?). Le comble est atteint quand, aux options doctrinales, R.C. veut faire correspondre en outre les origines ethniques, comme c'est le cas p. 455-456 : « tous les moʿtazilites sont de race iranienne » (! même si la plupart sont des *mawālī,* tout *mawlā* n'est pas nécessairement iranien), « les Persans sont hanéfites » (mais les trois « grands ašʿarites », Ǧuwaynī, Ġazālī, Rāzī, tous trois šāfiʿites, n'étaient-ils pas de purs « Persans », cf. p. 188?). Il est vrai que les connaissances de R.C. relatives à l'Iran paraissent plutôt floues, lui qui s'obstine à faire de Rayy « une des capitales du Khorāsān » (158 et 189)!

Je regrette d'avoir à formuler des critiques aussi dures à propos d'un ouvrage qui représente une telle somme de travail, qui, par certains côtés, suscite mon admiration, et que j'aurais souhaité recommander sans réserves à mes étudiants. Je ne comprends pas que le P. Caspar, qui se montre, à bon droit, si prudent, si conscient du « risque de déformer et simplifier » quand il s'agit de la période contemporaine (323), n'ait pas fait preuve de la même

[1] Cf. *infra* p. 53.

BCAI 5 (1988) R. Caspar: Traité de théologie musulmane, t. I, Histoire de la pensée religieuse musulmane, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

circonspection s'agissant des périodes antérieures, qu'il se contente de répéter, par exemple, après McCarthy, que « la doctrine de Bāqillānī n'a rien d'original » (186). Qu'en sait-il? Qu'en savons-nous? Qui a jusqu'à maintenant pris la peine d'étudier dans son détail ne serait-ce que le *Tawhīd*?

En vérité, nous avons là une belle illustration du vieil adage : « Qui trop embrasse mal étreint ». Prétendre couvrir à soi seul toute l'histoire de la pensée religieuse en Islam est devenu aujourd'hui une ambition démesurée; ce ne peut plus être qu'une entreprise collective, faisant appel à maintes compétences particulières, et supposant en outre quantité d'investigations qui restent à faire. Le P. Caspar avoue p. 459 avoir fait relire au P. Troll — éminent spécialiste de l'Islam indien — ses pages sur l'Inde. Quelle excellente idée! Que n'en a-t-il fait autant, auprès d'autres spécialistes, pour les chapitres VII à IX?

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

AḤMAD AL-NĀṢIR li-dīn Allāh, *Kitāb al-Naǧāt*. Edition avec introduction par W. Madelung. Wiesbaden, 1985. 18 × 25 cm., 18 + 352 p.

Avec le *Kitāb al-Naǧāt,* nous tenons à notre disposition un modèle de la littérature des *uṣūl* zaydites dans sa période ancienne. L'édition de ce texte de *masā'il* (*responsa*) est précieuse à bien des égards. Un tel ouvrage illustre l'importance de ce courant théologique et justifie l'intérêt porté à l'étude de la doctrine zaydite. L'éditeur, W. Madelung, avait, en 1965, publié un ouvrage sur l'histoire doctrinale de cette école : *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen,* Berlin, 1965.

A la suite de nombreuses et fructueuses études tournant, pour la plupart, autour du développement des différentes sectes religieuses et doctrines théologiques dans les premiers siècles de l'Islam [1], W.M. nous livre un texte d'*uṣūl* zaydites dont l'auteur n'est autre qu'un descendant de l'imām al-Qāsim (169/785 - 246/860). Ce dernier a été en effet le chef d'une lignée de ʿAlides qui aboutit à Aḥmad b. Yaḥyā (m. 322/934) dont le père, le ḥasanide Yaḥyā b. al-Ḥusayn al-Hādī ilā l-Ḥaqq, fut le fondateur de l'imāmat zaydite au Yémen. Al-Hādī est lui aussi l'auteur de divers ouvrages de *fiqh* et d'*uṣūl.*

Au début de son introduction, W.M. replace l'ouvrage dans l'ensemble des écrits qui traitent de la question dominante en Islam, celle de la prédestination, et qui a pour corollaire le problème du libre arbitre humain. Ces *disputationes* ont alimenté les ouvrages de *kalām* les plus anciens. Un grand nombre de controverses anciennes sur ce thème ont été conservées. L'éditeur signale celles qui ont fait l'objet d'une étude (édition et traduction) voir p. 3 et 4 de l'introduction, entre autres celles de J. van Ess.

L'objet du *Kitāb al-Naǧāt* est de réfuter, point par point, les thèses des partisans de la prédestination défendues dans un ouvrage qui a pour auteur un certain ʿAbd Allāh b. Yazīd

[1] Cf. le compte rendu de D. Gimaret dans *Bulletin Critique* n° 3 (1986), p. 47.

BCAI 5 (1988) R. Caspar: Traité de théologie musulmane, t. I, Histoire de la pensée religieuse musulmane, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net