

accompagnée d'un système de sigles indiquant les sujets concernés, eût été plus commode à consulter.

On conclura en saluant cette contribution à une étude critique des sources anciennes du droit musulman comme une tentative intéressante et fort utile de restituer à des sujets arides, et apparemment fastidieux, leur signification socio-historique, sans négliger leur valeur éthique. La portée de l'étude du droit musulman à partir de la question du contrat de vente dépasse le domaine du simple ergotage casuistique ou du pur marchandage commercial. C'est ce qu'a bien su montrer l'auteur de cette étude.

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

Abū Ishāq AL-ŠIRĀZĪ, *Šarḥ al-Luma'*, ḥaqqāqahu wa qaddama lahu wa waḍa'a fahārisahu 'Abd al-Mağīd Turkī. Dār al-ğarb al-islāmī, Beyrouth, 1408/1988. 17 × 24,5 cm, 2 vol., 140 + 961 + 124 p.

Abū Ishāq AL-ŠIRĀZĪ, *Kitāb al-ma'ūna fī l-ğadal*, ḥaqqāqahu wa qaddama lahu wa waḍa'a fahārisahu 'Abd al-Mağīd Turkī. Dār al-ğarb al-islāmī, Beyrouth, 1408/1988. 17 × 24,5 cm, 119 + 168 + 42 p.

C'est une contribution essentielle à l'étude de la science des *uṣūl al-fiqh* qu'a faite A.M. Turki en publiant simultanément quatre textes importants du šāfi'ite Abū Ishāq al-Širāzī al-Firūzābādī (né à Firūzābād vers 395/1005 et mort à Bagdad en 476/1084), assurément l'un des plus grands penseurs de la Loi qu'ait connus la civilisation islamique. En effet, comme ne l'indiquent pas les titres de ces ouvrages, ce sont bien *quatre* textes qui sont ici édités, puisque T. a fait précéder l'édition du *Šarḥ* (I, p. 91-125) de celle d'un *Credo* (*mu'taqad*) de Š., et celle du *Kitāb al-ma'ūna* (p. 91-102) de celle d'un autre petit traité d'*uṣūl al-dīn* du même auteur intitulé *Le Credo des Anciens* (*ʿaqīdat al-salaf*).

Une importante partie de l'introduction est commune aux deux ouvrages (*Šarḥ* I, p. 5-64; *Kitāb al-ma'ūna*, p. 5-65) et constitue en réalité une reprise du texte que T. avait rédigé pour introduire l'édition partielle du *Šarḥ* qu'il avait publiée — sous le titre qu'il faudrait se décider à définitivement abandonner d'*Al-wuṣūl ilā 'ilm al-uṣūl* (ne serait-ce que pour éviter toute confusion avec le traité *Al-wuṣūl ilā l-uṣūl* d'Ibn Barhān édité il y a peu) — à Alger en 1979. Il est regrettable que cette introduction n'ait pas été quelque peu remaniée : le lecteur a beau être prévenu en note, il reste légitimement étonné de lire, dans la première introduction de l'édition *intégrale* du *Šarḥ* que « malheureusement seule la seconde partie du livre nous est parvenue » (*Šarḥ*, p. 57), et de trouver, plus loin, dans une seconde introduction (*Šarḥ*, p. 65-72), mise à jour celle-là, la description du manuscrit, complet à quelques folios près, d'Istanbul... Ces introductions, sinon, sont fort complètes : l'époque, la vie et l'œuvre de Širāzī y sont évoquées de manière aussi détaillée que les sources disponibles le permettent. En ce qui regarde la bibliographie de Širāzī, il faut lui apporter la correction suivante : le texte d'*uṣūl al-dīn* intitulé *al-Išāra ilā maḏhab ahl al-ḥaqq* — et non *al-Išāra ilā maḏhab al-ḥaqq* (*Šarḥ*, p. 56;

*Kitāb al-ma'ūna*, p. 65, d'après la G.A.L.) — ne se trouve pas uniquement sous la forme manuscrite puisqu'il s'agit en réalité du texte édité par T. lui-même en *Šarḥ* (p. 91-116) sous le titre de *Mu'taqad Abī Ishāq āl-Firūzābādī al-Širāzī*. Pourquoi, par ailleurs, ranger la *Tabṣira fī uṣūl al-fiqh* — de son vrai nom *al-Tabṣira fī l-ḥilāl* — parmi les œuvres non encore éditées de Š. (*Šarḥ*, p. 54) alors que, et T. le signale lui-même, on en doit une excellente édition à M.H. Hitū (Dār al-fikr, Damas, 1980; seconde édition en 1983; l'introduction a paru séparément : M.H. Hitū, *al-Imām al-Širāzī, ḥayātuhu wa ārā'uḥu al-uṣūliyya*, Dār al-fikr, Damas, 1980)? L'ensemble de ces petits défauts procure un caractère un peu hétéroclite à la partie introductive de ce livre, mais, m'assure T., ils auront disparu dans la prochaine édition.

Le *Mu'taqad* (*Šarḥ*, p. 91-116) — c'est-à-dire *al-Iṣāra ilā madḥab ahl al-ḥaqq* — et la '*Aqīdat al-salaf* (*Kitāb al-ma'ūna*, p. 91-102) sont, à nouveau, précédés d'une même introduction traitant de l'orientation théologique de la pensée de Š. (*Šarḥ*, p. 73-89; *Kitāb al-ma'ūna*, p. 71-89). Il a déjà été rendu compte ailleurs<sup>1</sup> des questions soulevées par ces deux textes d'*uṣūl al-dīn* de Š., ainsi que des interprétations diamétralement opposées qu'en ont données M. Bernand — elle-même éditrice, presque simultanément, de ces deux textes de Š.<sup>2</sup> — et T., et je n'y reviendrai donc pas ici.

Le *Šarḥ al-Luma'* est le commentaire que Š. a lui-même rédigé de ses fameux *Luma' fī uṣūl al-fiqh*, l'un des grands classiques de la science des *uṣūl al-fiqh* (nombreuses, et mauvaises, éditions au Caire, à Beyrouth, et, semblerait-il, à la Mecque). La *Tabṣira* ayant été éditée par Hitū, pratiquement toute l'œuvre d'*uṣūliste* de Š. est aujourd'hui publiée.

Le plus qu'apporte le *Šarḥ* par rapport à la *Tabṣira* et aux *Luma'* est inestimable. Tout d'abord, il s'agit du texte où l'on trouve l'état final de la pensée légale de Š., de sorte que l'évolution de cette pensée peut à présent être pleinement retracée. Hitū, dans son ouvrage consacré à Š., avait déjà, de manière franchement trop traditionnelle, étudié la question, mais il n'avait que fort peu tenu compte des leçons du *Šarḥ*. Par rapport à la *Tabṣira* — premier ouvrage en *uṣūl al-fiqh* de Š., dans lequel ne sont évoquées que les seules questions controversées de cette science —, et, plus encore, par rapport aux *Luma'*, le *Šarḥ* s'avère également extrêmement précieux dans la mesure où, heureusement pour nous qui n'avons plus de connaissance immédiate en la matière, Š. y est extrêmement prolixe. Là où la *Tabṣira* fournit, par exemple, trois arguments — parfois très laconiquement résumés — à l'appui de telle thèse, et les *Luma'* un seul — celui que Š. estimait le plus probant —, le *Šarḥ* détaille en long et en large tous les arguments et contre-arguments sur la question. Si Š. a senti la nécessité de rédiger un commentaire de ses *Luma'* à l'adresse de ses contemporains, on comprend à quel point celui-ci sera précieux pour ceux qui s'aventurent aujourd'hui dans son œuvre!

L'une des grandes richesses du *Šarḥ* est qu'il fourmille d'indications informelles qui ne pouvaient trouver place ni dans la *Tabṣira*, ni dans les *Luma'* qui appartiennent à des genres

1. Cl. Gilliot, « Deux professions de foi du juriste-théologien Abū Ishāq aṣ-Širāzī », dans *Studia Islamica* LXVIII (1988), p. 170-186; E. Chaumont, « Encore au sujet de l'ash'arisme d'Abū Ishāq aṣ-Širāzī », dans *Studia*

*Islamica* LXXIV (1991), p. 167-177.

2. *La profession de foi d'Abū Ishāq al-Širāzī*, édition et présentation par Marie Bernand, Le Caire, Supplément aux Annales islamologiques (Cahier n° 11), 1987.

littéraires aux limites plus strictement définies : en lisant le *Šarḥ* il arrive qu'on ait l'impression d'assister directement aux cours de Š. à la Niẓāmiyya de Bagdad et, bien souvent, les renseignements contextuels et les digressions que s'y permet Š. éclairent d'un jour nouveau des questions dont, aujourd'hui, nous ne percevons plus vraiment l'importance ni les enjeux. Un exemple : les propos que Š. rapporte, d'après son maître Abū l-Ṭayyib al-Ṭabarī, de Bāqillānī (voir, par exemple, I, p. 147-148, § 6; p. 173, § 36) s'avèrent très révélateurs du climat qui existait à l'époque entre juristes et théologiens, et peuvent très certainement aider à mieux comprendre les débats qui opposèrent les premiers aux seconds en matière d'*uṣūl al-fiqh*. À l'inverse, en somme, de l'immense majorité des textes d'*uṣūl al-fiqh* aujourd'hui disponibles, le *Šarḥ* a l'avantage insigne de présenter son objet *en situation*. La sécheresse des traités et des abrégés d'*uṣūl al-fiqh* — et ceux de Š. ne font pas exception à la règle — n'est certainement pas pour rien dans la représentation si communément admise du caractère figé des sciences légales en Islam, et le *Šarḥ*, parce que ressortissant à un genre littéraire beaucoup plus libre, vient très heureusement corriger cette image. Voilà pour la valeur intrinsèque de ce long texte de Š., dont le plan, sinon, suit très exactement celui des *Luma' fī uṣūl al-fiqh* (c'est-à-dire aussi celui de la plupart des traités d'*uṣūl al-fiqh* de l'époque), à savoir : 1) I p. 143-163, *Introduction* où sont définies les notions concernées par les *uṣūl al-fiqh* (la définition, la science, le raisonnement, etc.). 2) I p. 165-465, « Exposé des catégories du Discours », c'est-à-dire toutes les matières nécessaires à la compréhension du discours de Dieu et du Prophète : Le Discours inusité et le discours usité (*al-muhmal wa l-mufid*), Sens propre et sens figuré (*al-ḥaqīqa wa l-mağāz*), Origine des mots, l'Ordre et la Défense (*al-amr wa l-nahy*), le Général et le Particulier (*al-'umūm wa l-ḥuṣūṣ*), l'Absolu et le Relatif (*al-muṭlaq wa l-muqayyad*), Sens implicite du Discours (*mafhūm al-ḥiṭāb : faḥwā l-ḥiṭāb, laḥn al-ḥiṭāb, dalīl al-ḥiṭāb*), le Vague et l'Explicite (*al-muğmal wa l-mubayyan*). 3) I p. 467-477, L'Explication (*bayān*). 4) I p. 479-532, L'abrogation (*nash*). 5) I p. 533-541, Les particules signifiantes (*ḥurūf al-ma'ānī*). 6) I p. 543-564, Actes et Assentiments tacites du Prophète (*af'āl rāsūl Allāh wa iqrāruhu*). 7) II p. 565-662, L'Information (*ḥabar*). 8) II p. 663-751, L'Accord unanime (*iğmā'*). 9) II p. 753-965, Le Raisonnement juridique (*qiyās*). 10) II p. 967-974, L'Approbation personnelle (*istiḥsān*). 11) II p. 975-998, La Prorogation (*istiṣhāb*). 12) II p. 999-1004, Hiérarchie des preuves (*tartīb al-adilla*). 13) II p. 1005-1039, Le Conformisme (*taqlid*). 14) II p. 1041-1097 (incomplet), *L'Iğtihād*.

Pour l'édition, T. s'est appuyé sur les deux seuls manuscrits connus (Bibliothèque nationale de Paris n° 786, et Köprülü n° 497), dont l'un, celui de Paris, ne contient que la seconde partie du *Šarḥ*. T. nous informe de la mauvaise qualité du manuscrit d'Istanbul — travail de différents copistes —, d'où la difficulté de l'entreprise, laquelle se trouvait rendue plus ardue encore par la difficulté intrinsèque du texte. À côté de différentes coquilles (essentiellement des particules de négation omises) que le lecteur, s'aidant du contexte, corrigera de lui-même, un certain nombre d'erreurs, me semble-t-il, se sont glissées dans le texte du *Šarḥ*.

I p. 151, § 13, l. 11-12, lire *al-'ilm bi-ğumal al-'ibādāt* plutôt que *al-'ilm bi-wuğūb al-'ibādāt*. La science du caractère obligatoire des actes du service de Dieu ne peut en effet être rangée dans la catégorie de la science contrainte (*'ilm ḍarūrī*), ni, dès lors, faire partie du *'aql* défini comme « une sorte de science contrainte », cf. *Luma'*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth,

1405/1985, p. 4, l. 15-16. En revanche, « la science des grandes lignes de la Loi dont la voie [de connaissance] est l'information transmise par voies multiples » est réputée, pour Š., être une science contrainte, cf. *Šarḥ* I, p. 149, § 8, l. 7.

I p. 156, § 21, l. 18, lire, comme en *Luma'* p. 5, l. 23, *al-sā'il*, et non *al-masā'il*.

I p. 196, § 73, l. 9-10, lire *urīdu an taf'ala kaḏā*, et non *urīdu an lā yaf'ala*.

I p. 201, § 82, l. 11, lire *iğāb al-fi'l*, et non *iğāb al-naql*.

I p. 206, § 87, l. 10, il faut probablement lire *'alā adnā mā yaqtaḏi al-ism* comme en *Šarḥ* I, p. 211, § 93, l. 10, plutôt que *'alā mā yaqtaḏi al-ism*.

I p. 229, § 118, l. 18, lire *illā li-anna* — comme le suggère *Tabṣira*, p. 48, l. 10 — plutôt que *illā anna*.

I p. 306, § 244, l. 16, lire *al-ğazā'*, et non *al-zann*.

I p. 338, § 294, l. 5, lire *al-ḥağğ aw af'āl* et non *al-ḥağğ wa af'āl* devant lequel T. signale son embarras en note.

I p. 440, § 445, l. 12, lire *al-dalil muqtaḏā al-nuṭq*, et non *al-dalil yaqtaḏi al-nuṭq*.

I p. 441, § 447, l. 3, lire *fī l-ğanam*, et non *fī sā'imat al-ğanam*, sans quoi l'exemple n'est pas approprié.

I p. 469, § 486, l. 5, lire *bi-ṣaḥiḥ al-naẓar fihi* et non *taṣṣiḥ al-naẓar fihi*, cf. *Luma'*, p. 52, l. 21 (qui omet la préposition).

II p. 638, § 737, l. 8, lire *maqḃūla* comme dans le manuscrit d'Istanbul, et non *manqūla*.

II p. 660, § 771, l. 15, lire, comme en *Ma'ūna*, p. 275, § 157, l. 15 et *Luma'*, p. 85, l. 5, *al-a'imma* et non *al-umma*.

II p. 672, § 782, l. 3, lire — si j'ai bien compris l'argument adressé à Š. — *wa hiya laysat min masā'il al-iğtihād*, ou *wa hiya min masā'il al-uṣūl*, plutôt que *wa hiya min masā'il al-iğtihād*. La même correction me paraît s'imposer en *Tabṣira*, p. 351, l. 7, la question de l'établissement de la valeur probante de l'accord unanime de la communauté (*iğmā'*) devant en effet être considérée comme une question *fondamentale*, où l'*iğtihād*, selon le contradicteur de Š., n'a pas sa place, cf. *Tabṣira*, p. 355, l. 10-11.

II p. 755, § 885, l. 5 et 11, lire *fi'l al-qā'is* et non *fi'l al-qiyās*, cf. *Luma'*, p. 96, l. 5.

II p. 799, § 936, l. 9 et 10; p. 800, § 936, l. 8; et p. 843, § 979, l. 9 et 10, il me semble qu'il vaut mieux lire, comme en *Luma'*, p. 99, l. 4 et 5 (leçon confirmée par trois manuscrits consultés des *Luma'*), *wağh al-ḥikma* plutôt que *wağh al-ḥukm*. Cette leçon me paraît donner plus de sens. Néanmoins, il faut souligner que le mot *ḥikma* ne fait habituellement pas partie du vocabulaire de Š.

II p. 846, § 983, l. 7, lire *ma'nā mu'aṭṭir<sup>an</sup> fī l-ḥukm*, et non *ma'nā zā'id<sup>m</sup> fī l-ḥukm*, cf. *Luma'*, p. 107, l. 16.

II p. 846, § 983, l. 11, lire *wa hal yağūzu* comme dans le manuscrit d'Istanbul, et non *wa hādā yağūzu*.

II p. 916, § 1061, l. 15, lire *naqīḏ* comme dans le manuscrit d'Istanbul, et non *bi-muqtaḏi*, cf. *Luma'*, p. 115, l. 17.

II p. 953, § 1095, l. 2, il faut, me semble-t-il, comprendre le contraire de *al-muḥtalaḑ fihi*.

II p. 1004, § 1146, l. 1, lire *fa-in lam yağīd 'allala bi-l-aṣbāh*, et non *wa in lam yağīd 'ilal<sup>an</sup> bi-l-aṣbāh*.

II p. 1008, § 1147, l. 8, lire *al-muqallad* plutôt que *al-mu'allil*, et *al-taqlid* au lieu d'*al-ta'lil*, cf. *Tabṣira*, p. 401, l. 11.

II p. 1035, § 1184, l. 2, lire *wa l-awṣāf*, et non *wa l-uṣūl*.

II p. 1043, § 1190, l. 4, lire *fī 'urf al-fuqahā'*, et non *fī l-luḡa*. Il manque très certainement un passage où Š. expliquait le sens étymologique (*fī l-luḡa*) du mot *iğtihād*.

II p. 1046, § 1193, 'Abū Ishāq dont il est question n'est pas, contrairement à ce que pense T., Š., ni le *Šarḥ* mentionné le *Šarḥ al-Luma'*. Comme l'indiquent *Tabṣira* p. 498, l. 3 et *Šarḥ* II 1047, § 1193, l. 9-10, il s'agit d'Abū Ishāq al-Isfarā'inī, le *Šarḥ* en question étant peut-être le commentaire des *Furū'* d'Ibn al-Ḥaddād que lui attribuent les biographes.

II p. 1050, § 1195, l. 2, lire *bi-l-ašbah wa minkum man ankara dālika wa yaqūlu*, et non *bi-l-ašbah wa yaqūlu*, cf. *Luma'*, p. 130, l. 23.

II p. 1075, § 1219, l. 10, lire, me semble-t-il, *nuqṣān al-āla* comme dans le manuscrit d'Istanbul, et non *nuqṣān al-adilla*.

Signalons enfin la présence de différents index (Coran, *Ḥadīṭs* et dires des Compagnons, citations poétiques, noms propres, mais pas, hélas !, des termes techniques); d'un répertoire biographique très utile des auteurs cités; et d'une courte bibliographie.

Avec le *Kitāb al-ma'ūna fī l-ḡadal*, nous retombons dans le genre beaucoup plus aride des abrégés, en l'occurrence d'*al-Mulaḥḥas fī l-ḡadal* (édité, comme thèse de doctorat à l'université Umm al-qurā de la Mecque, par Niyāzī en 1407/1987). La dialectique (*al-ḡadal*) — dont G. Makdisi a montré l'importance croissante dans les sciences légales — se présente comme un ensemble de règles destinées, d'une part, à permettre l'invalidation d'une thèse adverse en mettant, le plus souvent, le contradicteur en contradiction avec lui-même, et, d'autre part, à donner les moyens à celui qui voit ses dires contestés de contrer les arguments qu'on lui oppose. La visée de cet art — en lequel, d'après les biographes, Š. était redoutable; Subkī le surnomme le « Lion de la *disputatio* » (*ḡaḍanfar fī l-munāzara*) — apparaît donc, pour un auteur comme Š., essentiellement négative, et sa raison d'être ne paraît pas être que le vrai puisse se dégager d'un débat contradictoire, il s'agit seulement d'y défendre des conclusions auxquelles on est déjà arrivé, en *muğtahid* solitaire, au terme d'un examen des preuves légales. D'où le caractère très « tactique » de certaines règles énoncées par Š. : les parades s'adressent rarement au cœur des arguments, il s'agit plutôt de les ruiner en mettant en évidence tel ou tel vice de forme. Un exemple (p. 145) : un šāfi'ite pourra invalider une thèse soutenue par un ḥanafite en objectant qu'elle se fonde sur une preuve du type « implicite *a contrario* » (*dalīl al-ḥiṭāb*) dont les ḥanafites se refusent, dans leurs *uṣūl al-fiqh*, à reconnaître la validité, et peu importe, pour notre dialecticien, si lui-même, en tant que šāfi'ite, tient le *dalīl al-ḥiṭāb* pour probant.

Tout comme le *Kitāb al-ḡadal* d'Ibn 'Aqīl (éd. G. Makdisi dans *B.E.O.* XX, 1967, p. 119-206; éd. « pirate » de celle-ci, Maktabat al-ṭaḡāfiyya al-dīniyya, Le Caire s.d.) et le *Minhāḡ fī tartīb al-ḥiḡāḡ* de Bāḡī (éd. A.M. Turki, Maisonneuve et Larose, Paris, 1978, et Dār al-ḡarb al-islāmī, Beyrouth, 1987) — deux auteurs qui doivent beaucoup à leur maître Šīrāzī —, le *Kitāb al-ma'ūna* débute, après une brève introduction (p. 123-124), par un exposé très sommaire des preuves légales (p. 125-141). Celles-ci — présentation d'origine šāfi'ienne, que n'adopte

pas Š. dans ses ouvrages d'*uṣūl al-fiqh* — sont rangées sous trois catégories : 1) *aṣl* : le Livre, la *Sunna*, l'Accord unanime de la Communauté, et, pour certains dont Šāfi'i avant qu'il ne se rétracte sur ce point, le dire d'un seul Compagnon (*qawl al-wāḥid min al-ṣaḥāba*); 2) *ma'qūl al-aṣl*, la *ratio* du fondement : l'implicite *a fortiori* (*faḥwā al-ḥiṭāb*), l'implicite *a contrario* (*dalīl al-ḥiṭāb*), et le *ma'nā al-ḥiṭāb*, c'est-à-dire l'analogie (*qiyās*); 3) *istishāb al-ḥāl*, la prorogation de l'état. Ensuite, l'objet propre du '*ilm al-ğadal* est abordé, c'est-à-dire que sont passées en revue toutes les objections (*i'tirāḍāt*) susceptibles d'être adressées à qui fait un usage vicié ou inconséquent des preuves légales, un chapitre étant consacré à chacune de ces dernières (*wuğūh al-kalām 'alā l-istidlāl bi-l-kitāb*, *al-kalām 'alā l-istidlāl bi-l-sunna*, etc).

En règle presque générale, ces objections tirent directement leur pertinence des théories développées en *uṣūl al-fiqh*, de sorte qu'elles n'apprennent pas grand-chose qu'on ne sache déjà en lisant, par exemple, le *Šarḥ al-Luma'*. Cette règle souffre pourtant une exception, et elle est de taille : elle concerne le raisonnement analogique (*qiyās*) et, plus particulièrement, la notion centrale de « cause légale » (*'illa šar'iyya*) dont on sait combien elle fut problématique pour nos auteurs, et reste telle pour leurs lecteurs d'aujourd'hui. En ce domaine, le '*ilm al-ğadal* — détaillant tous les « facteurs d'invalidation de la cause » (*mā yuḥsidu al-'illa*) — permet souvent de mieux se représenter la théorie du *qiyās*. C'est tellement vrai qu'en fait la plupart des *uṣūl*istes ont introduit cette manière — ressortissant de droit à la science de la dialectique — dans leurs traités d'*uṣūl al-fiqh*. C'est le cas de Š., qui consacre de très longs développements à ces questions dans les *Luma'* (p. 113-117) et dans le *Šarḥ* (II p. 871-949) — il se réfère dans les deux cas explicitement à son *Mulaḥḥaṣ fī l-ğadal* —, et qui, bizarrement, traite plus longuement, dans le *Kitāb al-ma'ūna*, des manières de répondre aux objections adressées à un *qā'is* que des objections elles-mêmes.

L'édition de T., qui se fonde sur les manuscrits Gotha n° 1183 et Garrett n° 867, m'a paru fort bonne; elle est également enrichie de divers index.

Il faut enfin signaler, pour s'en réjouir, le soin apporté à la réalisation de ces deux ouvrages par les éditions *Dār al-ğarb al-islāmī* : texte aéré, papier de belle qualité, notes de bas de page bien lisibles, etc. Un modèle pour d'autres éditeurs, et pas seulement de l'autre côté de la Méditerranée.

Éric CHAUMONT

(Centre d'études des religions du Livre, Paris)

Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Band I. Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1991. 17 × 25 cm, xxxii-456 p.

Un monument voit le jour — monument tout à la fois de la science allemande et de l'islamologie occidentale — avec ce premier volume d'une série qui doit en comporter cinq autres (soit, en tout, près de 3000 pages) sur l'histoire de la théologie musulmane aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de l'hégire. On sait l'intérêt que, depuis ses tout premiers travaux (y compris sa thèse