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 Šāfiʿī avant qu'il ne se rétracte sur ce point, le dire d'un seul Compagnon (*qawl al-wāḥid min al-ṣaḥāba*); 2) *maʿqūl al-aṣl*, la *ratio* du fondement : l'implicite *a fortiori* (*faḥwā al-ḫiṭāb*), l'implicite *a contrario* (*dalīl al-ḫiṭāb*), et le *maʿnā al-ḫiṭāb*, c'est-à-dire l'analogie (*qiyās*); 3) *istisḥāb al-ḥāl*, la prorogation de l'état. Ensuite, l'objet propre du *ʿilm al-ǧadal* est abordé, c'est-à-dire que sont passées en revue toutes les objections (*iʿtirāḍāt*) susceptibles d'être adressées à qui fait un usage vicié ou inconséquent des preuves légales, un chapitre étant consacré à chacune de ces dernières (*wuǧūh al-kalām ʿalā l-istidlāl bi-l-kitāb, al-kalām ʿalā 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-Lumaʿ*. 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 » (*ʿilla šarʿiyya*) dont on sait combien elle fut problématique pour nos auteurs, et reste telle pour leurs lecteurs d'aujourd'hui. En ce domaine, le *ʿilm al-ǧadal* — détaillant tous les « facteurs d'invalidation de la cause » (*mā yufsidu al-ʿilla*) — permet souvent de mieux se représenter la théorie du *qiyās*. C'est tellement vrai qu'en fait la plupart des uṣūlistes 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 *Lumaʿ* (p. 113-117) et dans le *Šarḥ* (II p. 871-949) — il se réfère dans les deux cas explicitement à son *Mulaḫḫaṣ fī l-ǧadal* —, et qui, bizarrement, traite plus longuement, dans le *Kitāb al-maʿūna*, des manières de répondre aux objections adressées à un *qāʾis* 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-ġarb 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 IIe et IIIe siècles de l'hégire. On sait l'intérêt que, depuis ses tout premiers travaux (y compris sa thèse

BCAI 9 (1992) J. Van Ess: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frhen Islam. T. I., recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

sur Īǧī, par le biais des doxographies compilées dans les *Mawāqif*), JvE porte à cette époque fondatrice de la spéculation théologique en Islam, dont il est devenu *le* spécialiste mondialement incontesté (même si certaines de ses thèses prêtent à discussion). Rappelons à cet égard, parmi tant d'autres publications, ses études sur Muḥāsibī (1961), Ibn Kullāb (1965), Ḍirār b. ʿAmr (1967-1968), Naẓẓām (1972), ainsi que, pour la période la plus ancienne, ses deux livres intitulés *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie* (1975) et *Anfänge muslimischer Theologie* (1977). Bien qu'il se défende d'avoir voulu faire ici une « synthèse » — dans ce que ce terme impliquerait de définitif quant à l'interprétation des données — et qu'il affecte de ne voir dans le présent ouvrage qu'un « brouillon », une première « esquisse d'ensemble » en vue d'autres travaux à venir (p. x-xi), c'est bien en tout cas une *somme* que nous présente cette fois JvE, la somme d'un immense savoir accumulé au cours de trente années de recherche, et qui n'est certainement pas près, à ce titre, d'être égalée.

Dans son avant-propos (p. viii), JvE explique pourquoi il s'en est tenu à cette tranche chronologique des IIe-IIIe s. (limitée, en fait, à un siècle et demi : depuis la fin des Umayyades jusqu'à la seconde moitié du IIIe s.). S'agissant du premier siècle, tout ce qui en est dit dans nos sources est sujet à caution. Quant à s'arrêter vers la fin du IIIe s., c'est parce qu'alors se constituent les premiers grands systèmes de la scolastique muʿtazilite, ceux de Ǧubbāʾī et de Kaʿbī (i.e. Abū l-Qāsim al-Balḫī), systèmes dont pour l'instant — dit JvE — une reconstruction s'avérerait très aléatoire, faute de monographies préalables.

L'ensemble de l'ouvrage — dont le plan total, avec le détail des chapitres (et un système de numérotation assez inattendu, mais finalement commode), figure en tête de ce premier volume (p. xiii-xxx) — comprendra deux grandes parties : la première (vol. I-IV) consacrée à l'exposé historique proprement dit (bibliographie et index intervenant à la fin du vol. IV), la seconde (vol. V-VI) comportant — en traduction — les textes utilisés à cette fin par l'auteur. De cette façon, dit JvE (p. ix), le lecteur pourra à la fois se rendre compte de l'état de la documentation, et vérifier l'exploitation qui en aura été faite.

Ce à quoi, pour l'instant, le lecteur moyen sera tout d'abord sensible, c'est certainement (j'y ai déjà fait allusion) l'extraordinaire, ébouriffante, décourageante érudition dont, une fois de plus, JvE fait preuve. Certes, nous y étions depuis longtemps habitués, mais tout de même... Qu'il s'agisse de sources, ou de littérature secondaire, la masse documentaire ici mise en œuvre dépasse proprement l'imagination (ou du moins la mienne). Ainsi, pour ne prendre que ces deux menus exemples, les multiples références faites aux *Biḥār al-anwār* de Maǧlisī conduisent à penser que JvE a systématiquement dépouillé cette énorme encyclopédie chiite; et qu'il évalue incidemment à « plus de 3000 » le nombre de fois où Ṭabarī, dans son commentaire du Coran, cite le *Tafsīr* de Qatāda à partir d'un certain Saʿīd b. Bašīr (p. 120) implique qu'il ait bel et bien fait ce décompte... Quant à la littérature secondaire, on ne saurait chiffrer le nombre d'ouvrages, d'articles de revues ou de *Festschriften* de toutes sortes, auxquels il est fait renvoi, en allemand, anglais, quelquefois français, mais aussi russe, hollandais, hébreu, etc., y compris des thèses de Ph.D., et jusqu'à un mémoire de maîtrise d'une irakienne publié (ou présenté?) à Naǧaf (p. 267). Même la question de l'utilisation des noyaux de datte — à propos de ce zaydite qui en faisait commerce, d'où son surnom d'al-Nawwāʾ — fait l'objet d'une substantielle bibliographie (p. 241).

BCAI 9 (1992) J. Van Ess: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frhen Islam. T. I., recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Mais si l'auteur est terriblement érudit, le lecteur, lui aussi, devra l'être dans une bonne mesure. Le livre de JvE n'est en aucune façon un ouvrage d'initiation, d'introduction au problème qu'il traite. Quantité de personnages, de faits, de notions, sont supposés connus : non seulement l'ordre de succession des califes (les dates d'al-Mahdī ne sont rappelées, au passage, que p. 420), mais, par exemple, qui étaient Muṣʿab b. al-Zubayr, Muḫtār, Ibn al-Aš'aṯ, ce qui s'est passé à Dayr al-Ǧamāǧim, ou encore qui étaient ces ibāḍites qu'on a qualifiés de Nukkār (p. 413). Qu'il soit exigé de savoir tout cela n'aurait rien, en soi, de surprenant, s'il n'était dit dans l'avant-propos (p. IX) que l'ouvrage est destiné aussi au lecteur non spécialiste (der nichtspezialisierte Leser). Ceci me paraît tout à fait irréel — ou alors que faut-il entendre par « non spécialiste » ? En vérité, le livre de JvE est un ouvrage de haute, très haute spécialisation, à l'usage d'un public déjà très au fait des questions; il arrive même plus d'une fois où l'exposé tourne au débat entre initiés, comme par exemple sur la question, passablement fastidieuse, de la datation du *K. al-Irǧā'* (p. 177-178).

La grande originalité du livre, mais qui lui vaudra peut-être le plus de critiques, c'est son plan. Chacun sait qu'en Islam, dans les premiers siècles, les dissensions doctrinales ont suscité quantité d'écoles, de « sectes » concurrentes, qu'un certain nombre d'auteurs, appelés abusivement « hérésiographes », se sont appliqués à recenser : Balḫī, Aš'arī, Baġdādī, Ibn Ḥazm, Šahrastānī, etc. Il semblait jusqu'ici que, pour un tel recensement, deux modes de classement, et pas plus, étaient possibles : soit suivre l'ordre des questions (définition de la foi, statut des actes volontaires, etc.) et mentionner, sur chacune d'elles, les thèses des différentes écoles; soit (le plus fréquent) suivre l'ordre des écoles ou « sectes » (ḫāriǧites, chiites, muʿtazilites, etc.) et indiquer, pour chacune d'elles, la totalité de ses prises de position. C'est un troisième mode de classement qu'a imaginé, pour sa part, JvE, de type géographique, ou plus exactement historico-géographique : il y aurait, selon lui, une première période, le IIe s.H., où la vie intellectuelle demeure fondamentalement éclatée entre les diverses « provinces » du monde islamique, chacune de ces provinces ayant un développement autonome; puis une seconde période, après la fondation de Bagdad, où, à la cour des califes ʿabbāsides, se constitue un centre de cette vie intellectuelle, et où seulement apparaîtrait le sentiment d'appartenance à une communauté islamique unique (ein muslimisches Allgemeinbewusstsein). Par ailleurs, dans la première période, la théologie resterait embryonnaire, « implicite plutôt qu'explicite », alors que, dans la deuxième, de véritables « systèmes » commencent à prendre forme. D'où deux grandes parties (après un « prélude » d'une cinquantaine de pages, noté *A*, sur « les traits fondamentaux de la religiosité islamique au Ier s. ») : *B* — « Les provinces islamiques au IIe s. » (vol. I et II); *C* — « L'uniformisation de la pensée islamique et la floraison de la théologie » (vol III-IV). Dans la partie *B* sont étudiés successivement : la Syrie; l'Irak, avec Kūfa (ici s'achève le vol. I), puis Baṣra, puis, plus brièvement, Wāsiṭ et la Djézireh; l'Iran (oriental, puis central et méridional); la péninsule Arabique (Ḥiǧāz, puis Arabie du Sud); l'Égypte. Dans la partie *C*, il est essentiellement question de Bagdad et de Baṣra.

On voit très vite l'inconvénient d'une telle méthode. Car, bien sûr, aucun des partis considérés n'a vu son implantation limitée à un seul site. Il y a eu des murǧi'ites à Kūfa, mais aussi à Baṣra, à la Mekke et Médine. Dans quasiment toutes les « provinces », on trouve des ḫāriǧites, des chiites, etc. JvE est donc amené, lors de cette pérégrination autour du *dār*

BCAI 9 (1992) J. Van Ess: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frhen Islam. T. I., recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

al-islām, à revenir de multiples fois sur une même secte, autant de fois que celle-ci a de représentants dans les diverses régions. C'est ainsi qu'il sera six fois question des ḫāriǧites ibāḍites, présents à Kūfa (*B* 2.1.4.1), Baṣra (*B* 2.2.5), au Ḫurāsān (*B* 3.1.4.1.2), à la Mekke (*B* 4.1.1.2.1), en Égypte (*B* 5.2), à Bagdad (*C* 5.3); sans compter, probablement, une septième fois (en *B* 4.2.1.2), à propos du Yémen, où existait également une communauté ibāḍite auprès de laquelle s'est réfugié le théologien ʿAbd Allāh b. Yazīd (cf. p. 406 et 411). Les qadarites feront également six apparitions : prédominants en Syrie et à Baṣra, mais présents aussi à Kūfa, la Mekke, Médine, et au Yémen. Les ḫāriǧites bayhasiyya, implantés presque exclusivement au Ḫurāsān, devraient théoriquement n'apparaître qu'au vol. II (*B* 3.1.4.1.1); mais comme il se trouve que *deux* d'entre eux (une sorte d'« antenne commerciale », suppose JvE) ont vécu à Kūfa, ces deux-là sont dans le vol. I (*B* 2.1.4). Quant à ceux que JvE qualifie de « Ketzer » — i.e. les *zanādiqa*, dualistes ou libres penseurs —, s'il en est surtout question à Kūfa et Baṣra, on en signale aussi *un* à Damas, qui sera donc mentionné sous la rubrique « Syrie » (*B* 1.3).

Ce système malcommode, où chaque secte se trouve ainsi « émiettée », JvE est loin, du reste, de l'appliquer partout avec la même rigueur. Ainsi dans la section sur Kūfa figurent toute une série de personnages qui, en réalité, n'ont pas vécu là, ou fort peu, comme le poète Ṯābit Quṭna, dont JvE reconnaît qu'il se rattachait davantage au Ḫurāsān (p. 166), ou (p. 217-219) divers autres murǧi'ites dans la suite du kūfien Abū Ḥanīfa, mais qui ont vécu à Bagdad, et qui auraient donc pu tout aussi bien figurer à la rubrique *C* 5.1. De même en va-t-il, chez les rāfiḍites, de tel ou tel des disciples de Hišām al-Ǧawālīqī ou Hišām b. al-Ḥakam : Ibn Abī ʿUmayr (p. 384), Yūnus b. ʿAbd al-Raḥmān (p. 387), Abū Ǧaʿfar al-Sakkāk (p. 392), qui, lui aussi, a habité exclusivement Bagdad, où il a polémiqué contre Ǧaʿfar b. Ḥarb et Iskāfī, et qui mériterait donc d'apparaître quelque part vers *C* 4.2.2. De même encore sont rangés parmi les dualistes de Kūfa deux personnages dont on ne sait pas, avoue JvE, s'ils y ont jamais mis les pieds; pour l'un, en tout cas, cela paraît exclu (p. 443). On comprend que JvE ait voulu de la sorte sauvegarder l'unité et la cohérence de certaines lignées; mais c'est bien la preuve, me semble-t-il, que le principe de répartition géographique est inadapté.

Je n'arrive d'ailleurs pas à voir, quant à moi, la justification d'un tel principe. Certes, j'ai bien lu les deux premières pages de l'avant-propos; mais ce qui y est dit, autant que je l'ai compris, et au vu de ce premier résultat, ne me convainc pas. Depuis le départ, explique JvE, l'Islam a été à la recherche de son « orthodoxie »; mais du fait de l'éclatement initial du monde islamique en une pluralité de provinces isolées les unes des autres, chacune de ces provinces a d'abord conçu cette « orthodoxie » d'une manière qui lui est propre. Ce que nous avons l'habitude de qualifier de « sectaire » viendrait en fait de différences locales : telle *société* particulière aurait déterminé telle sorte de *théologie* (cf. le titre : « Theologie und Gesellschaft »). D'où l'idée d'étudier sur une base géographique, pour la période considérée, l'histoire de ces théologies. En vérité, je ne vois pas comment accorder cette séduisante théorie avec la réalité des faits tels que les présente par ailleurs JvE. Il faudrait donc admettre que, dans un premier temps, existaient en matière religieuse des conceptions communes aux Kūfiens en tant que tels, qui les distinguaient des Baṣriens en tant que tels, des Damascains, etc. Or je ne vois pas, par exemple, ce qu'il y a de commun à Kūfa, au IIe s., entre tous ces partis qu'y énumère JvE :

BCAI 9 (1992) J. Van Ess: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frhen Islam. T. I., recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

murǧi'ites, chiites de diverses obédiences, ibāḍites, zindīqs. Il me semble naïvement qu'il y a beaucoup plus de parenté, par exemple, entre un ibāḍite de Kūfa et un autre de Baṣra... À un endroit (p. 230), JvE parle de « l'anthropomorphisme kūfien », comme si c'était un trait propre à la cité tout entière; en réalité, ce sont les chiites de Kūfa (ou plus précisément les rāfiḍites) que cet anthropomorphisme caractérise, comme c'est dit p. 211. Même la vénération portée à ʿAlī, dans cette ville qui avait été son fief, était loin d'y faire l'unanimité, puisqu'on y trouve notamment ces « premiers murǧi'ites » dont la doctrine consistait à ne pas décider si ʿAlī était croyant ou non (p. 169), et dont certains allaient même jusqu'à le *haïr* (p. 181).

Mais enfin nous n'avons ici que le premier volume. Il se peut qu'au vu de ceux qui suivront, la méthode adoptée s'avère en fin de compte pertinente. Du reste, la question est secondaire. L'essentiel, à mes yeux, est l'énorme apport informatif que représente le travail de JvE (je pense, par exemple, aux pages sur Zurāra b. Aʿyan), et qui va le rendre, pour longtemps, irremplaçable.

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

Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad AL-MALĀḤIMĪ AL-KHUWĀRAZMĪ, *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn*, the extant parts edited by Martin McDermott and Wilfred Madelung. Al-Hoda, London, 1991. 15 × 22 cm, XVI + 620 + 24 p.

Voilà enfin, publié à Londres (les « événements » du Liban ayant rendu impossible sa publication à Beyrouth) ce *Muʿtamad* si longtemps attendu [1]. Le grand intérêt de cet ouvrage, pour les historiens du *kalām* muʿtazilite, est que son auteur, Ibn al-Malāḥimī (m. 536/1141), était un partisan des thèses d'Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (m. 436/1044), l'auteur bien connu d'un autre *Muʿtamad* traitant, lui, de méthodologie juridique (*al-Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh*, éd. Hamidullah, Damas, 1964-1965), mais aussi, et surtout, théologien original : disciple de ʿAbd al-Ǧabbār, Abū l-Ḥusayn a rompu, sur bon nombre de points, avec l'enseignement de son maître et de toute l'école issue d'Abū Hāšim al-Ǧubbā'ī. Malheureusement, aucun de ses traités théologiques ne s'est conservé, en particulier son *K. Taṣaffuḥ al-adilla* où il procédait, comme l'indique le titre, à un examen critique systématique des argumentations mises en œuvre par ses prédécesseurs. C'est donc seulement à partir de sources postérieures que son système peut être en partie reconstitué, et notamment à partir de deux ouvrages d'Ibn al-Malāḥimī, celui dont il est ici question, ainsi qu'un abrégé intitulé *al-Fā'iq fī uṣūl al-dīn*, encore inédit (mais dont les mêmes éditeurs préparent la publication).

Mon premier sentiment, au vu du présent *Muʿtamad*, a été, je l'avoue, la déception. Non que l'édition laisse à désirer : la typographie est superbe, le texte parfaitement mis au point. Mais c'est qu'à la lecture de la table des matières, il apparaît aussitôt qu'en dépit de ces 600 pages de texte bien tassées, nous n'avons là qu'une *petite* partie de l'ouvrage, le premier quart,

1. Cf. *Bulletin critique* n° 3 (1986), p. 49.

BCAI 9 (1992) J. Van Ess: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frhen Islam. T. I., recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net