



HAL
open science

**Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions,
written by Hassan Ansari and Sabine Schmidtke**

Lahcen Daaïf

► **To cite this version:**

Lahcen Daaïf. Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions, written by Hassan Ansari and Sabine Schmidtke. *Studia Islamica*, 2020, pp.158 - 166. 10.1163/19585705-12341411 . hal-03232639

HAL Id: hal-03232639

<https://cnrs.hal.science/hal-03232639>

Submitted on 21 May 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Hassan Ansari and Sabine Schmidtke, *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*, ("Resources in Arabic and Islamic Studies", 7), Atlanta, Lockwood Press, 2017, 494 p. ISBN : 978-1-937040-91-8.

Contrairement à ce que pourrait suggérer le titre un peu vague de cet ouvrage, la majorité des articles qui y sont rassemblés s'articulent principalement autour du mu'tazilisme et du zaydisme, tout en traitant des liens culturels qui les caractérisaient du IX^e au XIV^e siècle. Un sous-titre en ce sens aurait été le bienvenu, bien que quelques chapitres abordent le chiïsme imamite (13, 14 et 15), la mystique (16) et la pratique bibliographique (17). Présentés sous forme de chapitres revus et considérablement augmentés, quelques-uns illustrés avec des photos de manuscrits conservés essentiellement au Yémen, mais aussi en Iran et en Europe, ces 17 articles ont déjà connu une première publication dans des ouvrages et revues académiques.

Répartis entre les six parties qui composent ce livre : mu'tazilisme, zaydisme en Iran, zaydisme au Yémen, chiïsme duodécimain, mystique et la pratique bibliographique, ces chapitres bénéficient, dans ce volume, d'un système d'annotation et de translittération unifié ainsi que d'une abondante bibliographie regroupant toutes les références et études dispersées ailleurs. Tous sont co-écrits par Hassan Ansari et Sabine Schmidtke, à l'exception du 4^e chapitre (p. 81-100) auquel a contribué W. Madelung, et le 11 (p. 263-281) co-écrit avec J. Thiele. Les deux auteurs ont précédé l'ensemble de leurs contributions d'une préface succincte (p. XI-XIV), alors qu'une introduction générale aurait été bien indiquée étant donné l'importance du sujet et l'étendue de la période historique envisagée.

Le 1^{er} chapitre (p. 3-37), précédemment publié dans *Studia Iranica*, est consacré au mu'tazilisme après 'Abd al-Jabbār, à travers l'œuvre principale de l'un de ses plus grands disciples, Abū Rashīd al-Nisābūrī, *Kitāb Masā'il al-khilāf fī l-uṣūl*. Les auteurs se sont intéressés tant au contenu de l'œuvre qu'à son attribution à Abū Rashīd, après avoir exposé le débat opposant plusieurs chercheurs, dont Abū Rīda, R. Martin et D. Gimaret, pour qui, contrairement aux deux premiers, cette œuvre serait plutôt celle d'un auteur tardif. Le manuscrit de Ṣan'ā' n° 696, sur lequel se fondent les auteurs pour étudier cette œuvre, est minutieusement examiné, sans oublier une seule note marginale, et tout en indiquant l'utilité de chacune d'elles pour retracer, tant la chaîne de transmission de l'œuvre que les réactions qu'elle avait suscitées et celles qui s'en étaient suivies de la part des disciples d'Abū Rashīd. Et pour lever tout doute quant à l'attribution de l'œuvre à son auteur, des caractéristiques formelles et structurales ont été mises au jour par comparaison avec des passages extraits d'autres

œuvres d'Abū Rashīd, notamment son *Masā'il fi l-khilāf* et les quelques fragments de son *Ziyādāt al-Sharḥ*. Par les renvois aux autres œuvres d'Abū Rashīd, la mention de nombre de ses maîtres, non seulement en théologie, mais parfois en hadith, ainsi que par la comparaison avec le *Mughnī* de 'Abd al-Jabbār (p. 18), les auteurs démontrent que l'ouvrage est bel et bien authentique et que la paternité en revient à Abū Rashīd. S'ensuit une quantité impressionnante de noms et de titres de sources variées, avec les références aux bibliothèques et instituts où elles sont conservées. Il faut savoir gré aux auteurs de leur souci de translittérer soigneusement les noms d'auteurs et les titres exacts des ouvrages cités dans leur intégralité. Deux appendices clôturent ce chapitre : une table de titres d'ouvrages entreposés à la Maktabat al-awqāf (p. 19-24) et l'édition de l'*ijāza* figurant dans le manuscrit *K. Masā'il* (p. 24-37). Voici quelques menues coquilles relevées dans le déchiffrement de l'*ijāza* (nous n'intervenons que lorsque les photos des pages manuscrites accompagnent le déchiffrement ; entre parenthèses la lecture des auteurs qui ne conservent apparemment pas la forme orthographique initiale de certains termes : p. 25 : الهروني:(الهاروني); السلم:(السلام); (شكينة بنت):سكينة ابنت; أقر الدافع(عضه؟):أقر الدافع بقبضه; اثنتين:(اثنين) (p. 30 la photo du manuscrit figure aussi dans la première de couverture); p. 31:أصحابه):أحمد بن محمد:(احمد, تعالى:(تعلى), الأحياء:(الاحياء), لصاحبه بتاريخ شهر جمادى:(بتاريخ جمادى)

Le 2^e chapitre traite du mu'tazilisme dans les deux villes de Rayy et d'As-tarābād à travers l'œuvre de l'un des plus brillants disciples de 'Abd al-Jabbār, le chef de file des bahshamites (en référence à Abū Hāshim al-Jubbā'ī) à son époque, Abū l-Faḍl al-'Abbās b. Sharwīn qui fut aussi un zaydite, souvent mentionné par ailleurs dans les chroniques zaydites. Il est fait une présentation des concepts théologiques figurant dans son *Ḥaqā'iq al-ashyā'* (p. 42), mais avec une translittération des titres des chapitres du livre d'al-Raṣṣāṣ, *al-Tibyān*, basé sur *Yāqūtāt al-imām*, l'ouvrage perdu d'Ibn Sharwīn (p. 47-51). Quelques translittérations incohérentes : (*thabat*): *tabat* (p. 49), (*wa-ttaṣal*): *wa-l-taṣal* (p. 50) et enfin une excellente édition critique de *Ḥaqā'iq al-ashyā'* (p. 56-66) hélas, non accompagnée de la photo du manuscrit.

Dans le 3^e chapitre (p. 67-80), comme l'indique son titre, les auteurs se penchent sur la réception du *K. al-Mu'tamad fi uṣūl al-fiqh* d'Abū l-Ḥusayn al-Baṣṭrī (m. 436/1044) dans les milieux mu'tazilite et zaydite, après une brève mais dense présentation des plus importantes contributions mu'tazilites antérieures, qui s'appuie sur un large éventail d'études académiques parmi les plus abouties. La troisième section est dédiée à l'ouvrage d'Ibn al-Malāḥimī, *Tajrīd*

al-Mu'tamad, retraçant l'historique de sa transmission et ses lieux de conservation, par l'étude de son colophon. En l'absence de photos des manuscrits, signalons ces coquilles dans les notes de la p. 70 : (Bernard) : M. Bernand ; (thought) : throughout ; (*insādāt*) : *inšādāt*.

En revanche, le 4^e chapitre co-écrit avec W. Madelung (p. 81-111), est dédié à la réfutation de la pensée théologique d'Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, par le juif karaïte Yūsuf al-Baṣīr (m. 428/1037 ou 430/1039), à partir d'un nouveau fragment conservé à la Maktaba al-gharbiyya de la grande mosquée de Ṣan'ā'. Ce fragment s'ajoute aux deux fragments de manuscrits de la Gueniza conservés à la bibliothèque nationale de St. Pétersbourg. Outre les marques de possessions et les diverses annotations apposées sur le recto du 1^{er} et du 2^e folio, l'ensemble du contenu de ce manuscrit de Ṣan'ā' en 8 folios (*kalām* 797) est édité et scrupuleusement annoté (p. 84-100) avec des renvois au manuscrit de St. Pétersbourg qui en complète la partie manquante entre les pages 96 et 100. Mais seules les photos des folios du manuscrit de Ṣan'ā' sont proposées à la fin de l'article. Comme dans le déchiffrement précédent, les auteurs adaptent certains termes à l'orthographe standard (p. 89) : القسم/القاسم, تعالى/تعلى. (p. 91 : le verbe تُرْتَبُ est vocalisé au passif au lieu de ما تُرْتَبُ tout simplement).

Les auteurs abordent, dans le 5^e chapitre (p. 115-138), la réception d'un autre livre, le *K. al-Uṣūl* d'Ibn Khallād al-Baṣrī, disciple d'Abū Hāshim al-Jubbā'ī, dont aucune des œuvres énumérées ne nous est parvenue. C'est donc sur la base du commentaire de ce livre par Ṭāhir b. 'Alī al-Ṣaffār que les auteurs tentent d'étudier et d'évaluer la réception de *K. al-Uṣūl*. La comparaison avec d'autres commentaires de ce livre, et notamment le manuscrit anonyme conservé à la Maktabat al-awqāf à Ṣan'ā', faussement attribué à Abū Rashīd al-Nisābūrī (premier appendice), confirme qu'il s'agit d'un commentaire (p. 126-132), bien qu'al-Ṣaffār ne se réfère presque jamais au *K. al-Uṣūl*, et qu'il ait à sa disposition d'autres matériaux qui n'étaient pas accessibles aux auteurs des autres commentaires. Dans le 2^e appendice est proposée la table des matières du *Ta'liq* d'al-Ṣaffār (p. 132-134) entièrement translittérée. Signalons quelques fautes de frappe : p. 116 (*hiḡā'ī*) : *hiḡā'ī* ; p. 122, no. 6 (رحمه) : رحمه ; p. 133 (*lā yakūna*) : *yakūnu* ; (*ya'limuhā*) : *ya'lamuhā* ; p. 134 (*imāmāyn*) : *imāmān*.

Le 6^e et le plus court chapitre de cet ouvrage (p. 135-138), est consacré au zaydisme iranien du 8^e/XI^e siècle, à travers le personnage d'Abū l-Faḍl b. Shahrdawīr al-Daylamī et son commentaire du Coran dont un manuscrit en deux volumes, copié au 9^e/XV^e siècle, nous est parvenu, avec d'autres fragments témoignant de sa notoriété.

Le 7^e chapitre, premier de la 3^e partie dédiée au zaydisme au Yémen, traite du transfert culturel de la littérature religieuse zaydite et non zaydite

de la partie septentrionale d'Iran vers le Yémen entre le XII^e et le XIV^e siècle. L'environnement sunnite yéménite qui représentait alors un défi au zaydisme s'est désolidarisé progressivement du traditionalisme en faveur du shāfi'isme ash'arite, ce qui ne fut pas sans conséquence sur la culture zaydite elle-même. En matière de sciences du hadith, le zaydisme allait favoriser l'émergence d'une tendance sunnite en son sein, une "sunnification" du zaydisme selon l'expression des auteurs, qui se serait accentuée avec Ibn al-Wazīr pour atteindre son paroxysme avec al-Shawkānī au XIX^e siècle. Témoigne également de cette tendance, le changement considérable que traduit l'abandon, par les zaydites, de la règle imamite en vertu de laquelle toute tradition non chiite doit être rejetée, au profit des hadiths sunnites dont ils avaient compilé des collections entières. Ce chapitre montre également que les recherches sur le zaydisme, à travers des milliers de manuscrits, n'en sont qu'à leur début.

Les deux chapitres suivants, le 8^e (p. 159-191) et le 9^e (p. 193-230), sont consacrés respectivement, dans le cadre d'une étude de la littérature religieuse yéménite du XIII^e siècle, à l'imam al-Mahdī li-Dīn Allāh «*Ṣāhib Dhībīn*» (m. 656/1258) et à 'Abd Allāh b. Zayd al-'Ansī (m. 667/1268). Pour le premier, les auteurs proposent l'édition critique d'un chapitre afférent à sa formation, tiré de sa biographie (*sīra*), écrite par Sharaf al-Dīn al-Ḥamzī, en se fondant sur 4 manuscrits (p. 171-181) ; pour le second, l'édition d'une *ijāza* (p. 199-203) à partir de deux manuscrits, donne une vue d'ensemble du foisonnement de la littérature religieuse zaydite de l'époque. Outre les éditions de qualité réalisées ici, les appendices qui les succèdent reprennent en détails, par ordre alphabétique, l'ensemble des noms des personnes, des lieux et des titres d'ouvrages mentionnés dans le texte, non seulement pour les translittérer, mais aussi pour les référencer, les identifier, voire faire connaître les ouvrages encore à l'état de manuscrit et ceux déjà publiés, et chose exceptionnelle, renvoyer, à chaque citation d'un vers, au recueil de poèmes avec indication du numéro de la page. Et bien sûr au vu de la quantité de termes translittérés, il est rare d'échapper à des erreurs, et parmi elles : p. 164, no. 38 : ('Atiyya) : 'Aṭiyya ; p. 166, no. 40 : (فائزًا يحصل السبق) : *bilād* : *bilād* ; p. 195 : (Mansūr) : Mansūr ; p. 207 : (Saraḥṣī) : Saraḥṣī ; p. 208 : (*hadiyat*) : *hadiyyat*, (al-Ḥattāb) : Ḥattāb ; p. 209 : (Ḥuzā'ī) : Ḥuzā'ī. Puisque des photos de certaines annotations figurant sur ces manuscrits sont disponibles à la fin des articles, voici quelques suggestions de lecture : p. 222 (ici c'est le renvoi qui est erroné (Fig. 94) : (Fig. 93), سبجانه أن : (+++) p. 223 : (أجرته أن ؟) : (أجرته له), (+.) : (كان ذلك) ; (شقي) : شتا ; بتاريخ) : (مَنْ) ; (عافي الله) : عافاه ; نسخ (أو) : بتاريخ.

Le chapitre 10 (p. 213-262) a pour thème la réception zaydite de l'œuvre de l'imamite Shams al-Dīn Yaḥyā Ibn al-Bīṭrīq (m. 600 ou 601/1203 ou 1204) notamment son *K. al-'Umda fī 'uyūn ṣiḥāḥ al-akhbār* et son *al-Mustadrak al-mukhtār*, où il défend la cause de l'imam 'Alī et des *Ahl al-Bayt* en s'appuyant sur des hadiths sunnites. Le premier livre serait l'une des principales sources mises à la disposition des zaydites du Yémen pour faire face aux attaques shāfi'ites qui combattaient le chiisme à une époque où les zaydites avaient à peine accès à la production sunnite en matière de hadiths. Dans les deux sections suivantes sont proposées respectivement, certaines annotations apposées sur le *majmū' al-ijāzāt* (déjà abordé dans le chapitre 8) et d'autres annotations en lien direct avec le *K. al-'Umda* (p. 236-245). On constate la même incohérence dans le déchiffrement : p. 233 : الصلاة est retranscrit tel quel, mais القاسم والسلام sont retranscrits avec un *alif* au lieu de السلم والقاسم à la p. 234. De même concernant les dates, les centaines (p. 236, 238) : مائة, ست مائة, خمس مائة sont retranscrites séparément, alors qu'elles sont liées dans le texte. P. 234 : قنية (الفقير ؟) : قنبة. Il s'agit de كنه écrit avec un *qāf* au lieu d'un *kāf*; أفضل (السلام) : أفضل; p. 236 (متى يشاء ؟) : متى شاء (ء); (يحيى بن الحسين) : يحيى بن الحسن; (عليه وآله وسلم) écriture sur la ligne); (متى يشاء ؟) : متى شاء (ء); (يحيى بن الحسين) : يحيى بن الحسن; (عليه وآله وسلم) écriture sur la ligne); p. 237 : لقراءته : لقراءته (l'ajout de la *hamza* implique son écriture sur la ligne); (يحيى بن الحسين) : يحيى بن الحسن; (عليه وآله وسلم) écriture sur la ligne); p. 238 : أبو الحسن : أبو الحسن; (يحيى بن الحسين) : يحيى بن الحسين; (عليه وآله وسلم) écriture sur la ligne); p. 239 : محمد : محمد; (يحيى بن الحسين) : يحيى بن الحسين; (عليه وآله وسلم) écriture sur la ligne); p. 240 : مائة : مائة; (يحيى بن الحسين) : يحيى بن الحسين; (عليه وآله وسلم) écriture sur la ligne); p. 241 : الشام : الشام; (يحيى بن الحسين) : يحيى بن الحسين; (عليه وآله وسلم) écriture sur la ligne);

Co-écrit avec J. Thiele, le 11^e chapitre est une étude sur les tendances et les courants théologiques depuis les débuts de l'imamat zaydite au Yémen et tout au long de son unification politique avec les zaydites caspiens jusqu'aux théologiens du 9^e/xv^e siècle. Le conflit entre les bahshamites est retracé à la lumière des enjeux tant théologiques (dont le fait de décrire Dieu et ses créatures par des propriétés univoques, mettant en péril sa transcendance absolue) que politiques, et ce à travers les œuvres théologiques d'al-Ḥasan al-Raṣṣās (m. 584/1188) – presque toutes perdues hélas – et celles de ses disciples ('Abd Allāh b. Ḥamza, al-Ḥurashī, al-Mahdī al-Murtaḍā), et les Muṭarrifiyya (p. 263-275). Les auteurs soulignent à juste titre qu'en dépit de l'impact du mu'tazilisme sur les zaydites au Yémen, tout spécialement au xii^e siècle, nombre d'entre eux n'en nourrissaient pas moins un sentiment de suspicion à son égard, voire le condamnaient et rejetaient ses doctrines dans l'espoir de voir élaborer des doctrines purement zaydites. C'est dans la 3^e section (p. 275-281) que la réaction contre la tendance bahshamite est étudiée à travers le personnage d'al-'Anṣī,

très familier des doctrines muʿtazilites, qui accordait toujours sa préférence aux doctrines d'Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī et à al-Malāḥimī.

Aussi, le 12^e chapitre sur la théologie zaydite au VII^e/XI^e siècle est-il consacré à 'Abd Allāh b. Zayd al-'Anṣī (m. 667/1268), à sa biographie et à sa formation, ainsi qu'à l'une de ses œuvres majeures en théologie, *K. al-Maḥajja al-bayḍā' fī uṣūl al-Dīn* (p. 288-290). En dépit des trois manuscrits étudiés de cette œuvre, les auteurs attirent l'attention sur les parties manquantes (de la 6^e à la 8^e et dernière) qui semblent à jamais perdues. P. 290 : (*bi-nayl al-sū'l*) : *su'l* ou *sūl*.

Le 13^e chapitre qui est rangé, avec le 14^e et le 15^e, dans la 4^e partie intitulée « Chiisme duodécimain » aborde le muʿtazilisme et la théologie en général dans le milieu chiite, présentés par ordre chronologique, suivant quatre périodes clés correspondant aux 4 sections du chapitre : 1) pendant la vie des imams, 2) pendant l'Occultation mineure, 3) pendant l'Occultation majeure et, enfin, 4) la théologie chiite à partir du 6^e/XI^e siècle. En plus de l'étude des personnages chiites (al-Mufīd, al-Murtaḍā, al-Ṭūsī, al-Buṣrawī) représentant chacun une de ces périodes sur le plan théologique, et l'étude de leurs œuvres avec citations des titres et des passages entiers à l'appui, les auteurs se sont attardés sur les questions de *kalām* qui faisaient l'objet de débat, voire de discorde entre chiites et muʿtazilites.

Comme l'annonce son titre, le 14^e chapitre est consacré à al-Shaykh al-Ṭūsī, ses œuvres théologiques et leur ascendance dans le monde chiite. Il s'avère que la connaissance que nous avons de la théologie de Ṭūsī est fondée entièrement sur son commentaire du *Jumal al-'ilm* d'al-Murtaḍā ainsi que sur quelques brefs écrits, tels sa *Muqaddama* et son *Kitāb al-Iqtisād*, ses autres œuvres théologiques complètes ne nous étant pas parvenues. Il n'est donc pas certain qu'il ait conservé sa préférence pour les doctrines bahshamites, font remarquer les auteurs, qui se réfèrent à une fatwa de l'un de ses successeurs tardifs, Sharaf al-Dīn al-'Awdī al-Ḥillī (XIV^e siècle). Cette fatwa est citée en tant qu'argument tiré de l'ouvrage perdu de Ṭūsī, *Riyāḍat al-'uqūl*, à propos de la doctrine selon laquelle l'inexistant est stable (*al-ma'dūm thābit*), ce qui prouve à tout le moins que Ṭūsī avait adopté l'un des aspects doctrinaux de la pensée théologique d'Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (p. 321). P. 320 : (*wa-lam yutimmhumā*) : *yutimmahumā* ; *ibid.*, no. 65 : وقوي شبه المخالفين) : وقوي ; p. 329 : (*tālib*) : *ṭālib*.

Le 15^e et dernier chapitre de cette partie relative au chiisme duodécimain consiste en une excellente édition critique de la *Muqaddama* (les auteurs ont une prédilection pour cette forme de vocalisation rare au lieu de la forme largement répandue de *muqaddima* comme d'ailleurs plus loin leur préférence pour la *mashikha* au lieu de *mashyakhā*) d'al-Ṭūsī mentionnée *infra* : *K. al-Muqaddama fī l-madkhal ilā [ṣinā'at] 'ilm al-kalām* (dont une description est donnée au chapitre précédent (p. 317-318)) sur la base de deux manuscrits,

conservés, l'un (l) à la bibliothèque Sulaymaniyah d'Istanbul, l'autre, à la British Library (ب) de Londres. Tūsi y traite des principales notions théologiques telles que l'existant (*mawjūd*), les accidents (*a'rāḍ*), les substances (*jawāhīr*), les attributs (*ṣifāt*), la raison (*ʿaql*) ainsi que les formes de raisonnement (*naẓar*), en tenant compte des points de vue des bahshamites et de quelques-uns de leurs rivaux parmi les mu'tazilites. On aurait souhaité avoir sous les yeux quelques images des pages de ces manuscrits, proposées dans l'annexe de ce chapitre.

Le 16^e chapitre correspondant à la 4^e partie, intitulée « mysticisme », a pour objet le personnage du mystique et prédicateur (*wā'iz*) Abū Sa'd al-Khargūshī (d. 406/1015-16) et son *Kitāb al-Lawāmi' wa-tartīb al-majālis*, un manuel soufi destiné aux prédicateurs comme lui. Du point de vue des auteurs, l'évaluation négative de *Tahdhīb al-asrār* d'al-Khargūshī, par J. Arberry serait à l'origine de l'abandon dont a fait l'objet cet auteur et son œuvre, d'autant plus qu'il était contemporain et compatriote du grand soufi de Nisābūr, Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 412/1021). Après un tour d'horizon de ses livres tant perdus que publiés, certains ayant été attribués à tort à des savants soufis tels que Abū Ṭālib al-Makkī, les auteurs présentent une description minutieuse du seul manuscrit disponible du *K. al-Lawāmi'* conservé à la Bibliothèque apostolique vaticane. Pour clore ce chapitre, un appendice de l'ensemble des séances (*majālis*) qui composent cet ouvrage (plus exactement 99 *majlis*, allusion aux 99 noms divins) est présenté, accompagné de leur intitulé en graphie arabe (p. 356-60).

On signalera, p. 354 : (*li-llāh waḥdihī*) : *waḥdahū* ; et un petit oubli dans le verset suivant (p. 357) : (فتبارك الله الخالقين) فتبارك الله أحسن الخالقين :

Le 17^e et dernier chapitre, qui occupe toute la dernière partie, est dédié quant à lui à la « pratique bibliographique », en prenant en considération toutes les branches du savoir liées à ce domaine : les inventaires des transmetteurs et des chaînes de transmission (*mashyakhāt*, *ma'ājim*, *fahāris*, *asānīd al-kutub*, *barāmiḡ*, *kutub ijāzāt*) ; les inventaires auto-bibliographiques (dont par ex. celui d'al-Ash'ārī dans son *K. al-Umda*, et celui d'Ibn 'Arabī, *Fihrist al-mu'allafāt*) ; les inventaires bibliographiques d'un savant particulier, compilés par l'un de ses disciples ou de ses admirateurs ; l'inventaire des livres dont disposent une bibliothèque, une *madrasa*, ou un particulier ; les listes des références signalées par quelques auteurs au début de leur ouvrage (comme Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī dans son *Tafsīr* et al-Dhahabī dans son *Tārīkh al-islām*) et, enfin, les cahiers personnels et anthologies renfermant un choix de livres ou de citations, sélectionnés suivant divers critères que se sont fixés leurs auteurs. Dans la 2^e section, est proposé un tableau retranscrivant les titres des ouvrages reçus en donation pour le compte du waqf, dont le nombre dépasse la centaine, à partir d'un acte de waqf établi en 1751 et conservé à la Staatsbibliothek de

Berlin (p. 378-397) dont la photo du recto est publiée à la p. 380. Chaque titre est suivi d'une note apportant des indications précieuses sur le contenu du livre, ses autres titres, les commentaires dont il a fait l'objet, comme sur l'identité de son auteur et les références qui en font état. Il faut savoir gré encore aux auteurs d'avoir apporté à notre connaissance que la majorité des livres mentionnés dans cet acte ont été copiés de la main du fondateur du waqf en personne. Quelques coquilles bénignes à signaler : p. 366 (*dawānīn*) : *dawāwīn* ; p. 376 : (Ibn al-Tallā') : al-Ṭallā'.

De même qu'il ne comprend pas d'introduction générale, cet ouvrage est dépourvu également de conclusion générale. Ce choix s'explique : une telle conclusion, prenant en considération l'ensemble des contributions aurait été susceptible de mettre en difficulté les auteurs, les amenant à tirer des conclusions inadaptées à propos des rapports du zaydisme au mu'tazilisme, un sujet dont le débroussaillage démarre tout juste. En revanche la longue et riche bibliographie (p. 399-453) regroupant ensemble les études et les sources, qui fait suite directement au dernier chapitre, témoigne d'un niveau de méticulosité rarement observé dans les études islamologiques. Bien plus, les noms des auteurs médiévaux sont cités (sauf quelques exceptions dont Subkī, Rāzī, Ibn Ḥallikān, Ibn Ḥazm, Y. al-Ḥamawī) suivant l'ordre en cours dans l'onomastique arabe. Certaines entrées, quand l'ouvrage a bénéficié de deux éditions, apparaissent sous des lettres alphabétiques différentes au lieu de se succéder sous la même lettre : ainsi sous « D », sont mentionnés les *dawāwīn* de Zuhayr b. Abī Sulmā (p. 412) et celui de 'Amir b. Ṭufayl (p. 411), puis, dans une autre édition non datée, sous « I » on trouve Ibn Ṭufayl (p. 424) et sous « Z », Zuhayr (p. 452). Tout aussi exhaustif et minutieux est l'index (p. 455-494) qui, composé de quatre parties : noms de personnes, titres d'ouvrages (accompagnés systématiquement des noms de leurs auteurs), noms de lieux et d'institutions, et enfin les manuscrits selon les noms de villes où ils sont conservés, permet un accès rapide et extrêmement utile à un matériau abondant en plusieurs langues.

L'intérêt capital de ce travail ne réside donc pas seulement dans l'apport impressionnant d'informations que les auteurs ont puisées à des sources médiévales arabes, persanes, et ottomanes, ainsi qu'à des études académiques récentes aussi bien occidentales qu'orientales. Cet intérêt se manifeste aussi dans les multiples approches pertinentes : historique, codicologique, diplomatique, toponymique et biobibliographie etc., par lesquelles ils ont exploré sources et documents, qu'ils soient à l'état de manuscrit ou déjà édités, variant les résultats de leur recherche et revisitant au passage les travaux de leurs prédécesseurs. En effet, des corrections ont été apportées à des lectures erronées, signalées modestement au fil d'une annotation (par ex. p. 190, la localité de Ḥūth, lue par Gimaret : Ḥūf ou Jūf), des doctrines fermement attribuées à tel

ou tel théologien ont été revues et discutées (p. 321 : sur Ṭūsī enclin à des doctrines d'Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī), des éditions ont été évaluées à leur juste valeur, la paternité de certains livres relancée dans le débat (p. 210 : *Ḥadiqat al-ḥikma* d'Abū l-Qāsim al-Hāshimī faussement attribuée à al-'Ansī dans *GALS*). La belle performance, qu'on ne saurait trop saluer, de cet ensemble d'études se constate également tant dans la qualité des traductions que dans le souci d'élargissement de l'horizon référentiel circonscrit autrefois par des domaines du savoir religieux islamique dont la compétence revenait à une poignée de spécialistes. Et si justes que soient ces raisons énumérées pour témoigner de l'importance de ce travail incontournable, elles sont hélas loin de rendre compte de sa juste valeur scientifique.

Lahcen Daaif

Ciham (CNRS), Université Lumière Lyon 2

lahcen.daaif@univ-lyon2.fr