

part, de suggérer une hypothèse, et, d'autre part, d'en confirmer une autre. La première est qu'Abū Ya'lā a probablement été chercher son modèle ailleurs que dans la littérature déjà existante de son *madhhab* : disposant d'un fond propre peu important et non systématisé, il s'est sans doute directement inspiré, et laissé influencer — Ibn Taymiyya n'avait pas tort —, par les traités alors en circulation à Bagdād, soit les œuvres des Ġaṣṣās, Bāqillānī, Ibn Fūrak, 'Abd al-Ġabbār, Baṣrī, etc. Cela expliquerait l'absence de personnalité bien définie des *uṣūl al-fiqh* ḥanbalites tels qu'ils se manifestent dans la 'Udda et dans le Tamhīd. Secondement, ce n'est sans doute pas un hasard si c'est à l'époque d'Abū Ya'lā que les ḥanbalites ont estimé nécessaire de s'équiper de véritables *uṣūl* : l'on sait qu'entre le moment où Šāfi'ī (m. 204/819) rédigea, durant la seconde moitié du II^e siècle de l'hégire, la *Risāla* — soit le premier traité d'*uṣūl al-fiqh* — et l'apparition des grands traités classiques de cette science, plus de deux siècles se sont écoulés durant lesquels les *uṣūl al-fiqh* ont, semble-t-il d'après la littérature des *Ṭabaqāt*, été relativement peu pratiqués. La naissance des *uṣūl al-fiqh* ḥanbalites ne seraient donc pas tellement plus tardive que celle de la prise de conscience, par l'ensemble des savants de la communauté, de l'importance de cette discipline.

Eric CHAUMONT
(CNRS, Aix-en-Provence)

Abū l-Ma'ālī 'Abd al-Malik b. 'Abd Allāh b. Yūsuf AL-ĠUWAYNĪ (imām al-Ḥaramayn), *Kitāb al-iğtihād (min Kitāb al-talḥīs)*, éd. D^r 'Abd al-Ḥamīd Abū Zunayd. Dār al-qalam/Dār al-'ulūm wa l-ṭaqāfa, Damas/Beyrouth, 1987/1408. 20 p. (Introduction) + 111 p. (Texte) + 18 p. (Index et Bibliographie).

Il y a une dizaine d'années, le D^r Dīb, spécialiste de Ġuwaynī (m. 478/1086) qu'il contribua grandement à mieux faire connaître, proposait la première édition du principal traité d'*uṣūl al-fiqh* de l'imām al-Ḥaramayn. Texte aussi original que difficile — à l'inverse de ses minuscules et beaucoup mieux connus *Waraqāt* —, le *Burhān fī uṣūl al-fiqh* ne laissait aucun doute à propos des principales références de Ġuwaynī en matière d'*uṣūl al-fiqh* : d'une part, et très logiquement pour le šāfi'ite qu'il était, l'œuvre de Šāfi'ī lui-même, et, d'autre part, celle, plus proche de lui, de l'aš'arite mālikite Bāqillānī (m. 403/1012). Ce dernier, tout comme d'ailleurs Ġuwaynī, reste, formellement, mieux connu, aux côtés d'Abū Ishāq al-Isfarā'inī (m. 418/1027) et d'Ibn Fūrak (m. 406/1015), comme l'un des grands théologiens aš'arites de son temps. Mais Bāqillānī fut également l'auteur d'une œuvre importante et volumineuse dans le domaine de la science des *uṣūl al-fiqh*, l'auteur, principalement, d'*al-Taqrīb wa l-iršād fī tartīb ṭuruq al-iğtihād* (en douze volumes d'après Ibn al-Subkī) dont il proposa lui-même deux résumés (*l'Iršād al-mutawassiṭ* et *l'Iršād al-ṣaġīr*). J'ai essayé, ailleurs¹, de montrer combien l'influence de la pensée légale de Bāqillānī avait été déterminante sur le développement de la science des *uṣūl*

1. E. Chaumont, *Bāqillānī, théologien aš'arite et uṣūliste mālikite, contre les fuqahā' à propos de l'iğtihād et de l'Accord unanime de la Commu-*

nauté, à paraître dans la prochaine livraison de *Studia Islamica* LXXVII [1993].

al-fiqh en tant qu'il fut vraisemblablement l'un des fondateurs de la Voie dite des théologiens (*ṭarīqat al-mutakallimīn*) en *uṣūl al-fiqh*.

Jusqu'à présent, aucun manuscrit d'aucune des trois versions du *Taqrib wa l-iršād* n'a été retrouvé, de sorte que la seule source disponible pour la connaissance de la pensée légale de Bāqillānī est la littérature postérieure d'*uṣūl al-fiqh*, et, plus particulièrement, d'une part, la littérature mālikite (l'*Iḥkām al-fuṣūl* de Bāḡī notamment), et, d'autre part, les grands traités d'auteurs non mālikites, souvent des Aṣ'arites, s'inscrivant néanmoins de manière plus ou moins affirmée dans la lignée de Bāqillānī. Parmi ces derniers auteurs, Ğuwaynī était déjà, avec le *Burhān*, le plus précieux.

Si Ğuwaynī connaissait aussi bien la pensée légale de Bāqillānī, c'est en réalité parce que c'est directement sous son patronage qu'il entama sa carrière d'écrivain en *uṣūl al-fiqh* (sous l'influence de son maître, l'aṣ'arite al-Iskāf?) en entreprenant la rédaction d'un résumé critique du *Taqrib-wa-l-iršād*. Il était, à l'époque, commun de commencer de la sorte, de manière en réalité moins impersonnelle qu'il ne semble de prime abord, une carrière d'écrivain; un peu plus tard, Ğazālī fera de même en rédigeant le *Manḥūl min ta'liqāt al-uṣūl* en s'inspirant très directement de... Ğuwaynī.

C'est une partie, la dernière — le *Kitāb al-iğtihād* —, de ce résumé, intitulé *al-Talḥiṣ*, dont le D^r 'Abd al-Ḥamīd Abū Zunayd², professeur associé à la faculté de *Šarī'a* et d'*uṣūl al-dīn* de l'université de Qaṣīm en Arabie Séoudite, propose une première édition suivie de quelques index (p. 135-140 : hélas, pas d'index des termes techniques).

Avant d'en venir à l'édition elle-même, quelques mots à propos de l'introduction qui la précède (p. 5-20). Celle-ci, assurément, ne révolutionnera pas les connaissances, ni bio-bibliographiques, ni relatives à sa pensée, déjà acquises sur Ğuwaynī depuis belle lurette : inutile dès lors de s'attarder sur ce que l'A. nous rappelle brièvement — d'après Ibn 'Asākir, Ibn al-Subkī, Ibn al-Ġawzī, etc. — de la naissance de Ğuwaynī (p. 9 sq.), de sa personne (p. 10-12), de ses maîtres (p. 12-14), de sa bibliographie (p. 15 sq.), etc. En ces matières, comme souvent, le lecteur a tout avantage à se référer directement aux sources qu'il lira de manière plus critique.

Dans cette même introduction, l'A. donne également (p. 16) une description des deux manuscrits qu'il a utilisés, aborde la question, en l'occurrence non problématique, de l'authenticité de l'attribution de ce texte à Ğuwaynī (p. 16-18) et s'explique sur son édition (p. 18-20).

Les manuscrits consultés sont au nombre de deux : 1) *Maktabat ḡāmi' al-Muṣaffar* (Yémen), n° 314 (non daté et l'A. ne propose aucune datation), et 2) *Maktabat Aḥmad al-ṭālīṭ* (Turquie), n° 1237, daté de 540 H. Le premier manuscrit, un *unicum* de qualité médiocre, reproduit sur 211 folios le texte intégral du *Talḥiṣ* alors que le second ne contient que la dernière partie du texte, soit le *K. al-muḡtahidīn*. Le D^r Abū Zunayd paraît ignorer l'existence de : 1) *Oriental Public Library* (Bankipore), n° 1558 attribué à Ğuwaynī et daté de 730 H. portant le titre

2. Parmi les travaux récents du D^r Abū Zunayd, il faut signaler deux fort bonnes éditions de textes anciens d'*uṣūl al-fiqh* : 1. *Al-Wuṣūl ilā l-uṣūl* du šāfi'ite transfuge du ḥanbalisme et disciple de Ğazālī, ibn Barhān (m. 518/1124),

Maktabat al-ma'ārif, al-Riyāḍ, 1983/1403, et 2. *Al-Talḥiṣ min al-maḥṣūl*, le commentaire du *Maḥṣūl* de Rāzī par le šāfi'ite Sirāḡ al-Dīn al-Armawī (m. 682/1283), Mu'assasat al-risāla, Beyrouth, 1988/1408.

d'*al-Kitāb al-ġāmī' fi l-iġtihād wa-l-fatwā wa-l-taqlid* (cf. *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the...*, vol. XIX, part I [Arabic MSS.], p. 57 sq.) qui, au vu de la table des matières qu'en donne l'auteur du *Catalogue*, reproduit sans aucun doute le même texte que celui qu'édite le D^r Abū Zunayd, et 2) la *Risāla fi-l-taqlid wa-l-iġtihād* signalée par Brockelmann (cf. *Geschichte*, Erster Suppl., p. 673) qui, à mon avis, risque fort d'être un quatrième manuscrit du même texte.

On peut regretter que le D^r Abū Zunayd ait choisi de n'éditer que le *K. al-iġtihād* du *Talḥiṣ*, mais, en réalité, ce choix est doublement justifié. D'abord, pour des raisons pratiques : l'*unicum* du Yémen est, semble-t-il, en fort mauvaise condition (cf. p. 7). Secondement, comme l'attestent les manuscrits, le *K. al-iġtihād* s'est, depuis longtemps, libéré de la tutelle du reste du *Talḥiṣ* pour devenir *de facto* un livre à part entière. La chose n'est guère étonnante puisque son objet même — soit la problématique de l'*iġtihād*, et, dans une moindre mesure, celle du *taqlid* — était, à l'époque, devenu quasi indépendant du reste des matières de la science des *uṣūl al-fiqh*³.

L'édition du D^r Abū Zunayd, raisonnablement annotée, m'a paru fort bonne. S'agit-il, p. 25, l. 3-4, d'une coquille?, mais il faut certainement lire : *al-wuġūb lā yaṭbut illā šar' an*, et non : *al-wuġūd lā yaṭbut illā šar' an* qui est un contresens manifeste. De plus, p. 48, l. 9, il me semble qu'il faudrait lire : *al-tahlil*, plutôt qu'*al-ḥall*. Je comprends mal, par ailleurs, la présence non expliquée p. 30 sq. et p. 98 sq. de longues séries de points dans le corps du texte donnant à penser qu'il y a là des lacunes dans les manuscrits alors que le texte paraît complet.

Le texte, que Ğuwaynī écrit dans un style infiniment plus simple que celui qui devint le sien dans le *Burhān*, est divisé en deux parties, la première (p. 23-94) traitant de l'*iġtihād* et la seconde (p. 95-132) du *taqlid*. La première débute par un exposé très fouillé de la question classique de l'*iṣbat al-iġtihād* (p. 23-72), à savoir : *Tout muġtahid dit-il juste?*, d'une part (p. 26 sq.), en matière dogmatique (et, plus particulièrement, en matière d'*uṣūl al-dīn*), et, d'autre part (p. 27-72), en matière légale (*fi-l-furū'*). Cet exposé, dans lequel Ğuwaynī reste toujours critique à l'endroit de Bāqillānī, est probablement le meilleur sur la question dont nous disposons actuellement. Les éclaircissements, notamment, qu'il apporte à propos du *qawl bi-l-aṣbah* (p. 65-70) — une théorie défendue en la matière par de nombreux ḥanafites — sont, à ma connaissance, uniques.

Ensuite (p. 73-85), Ğuwaynī aborde la question non moins classique de l'*iġtihād* du Prophète et de l'*iġtihād* pratiqué en sa présence. L'exposé est moins original et n'apporte pas grand-chose que nous ne savions déjà grâce à d'autres textes. Et il en va de même pour l'exposé qui le suit (p. 85-94) et qui concerne la question de savoir s'il est admissible qu'en certaines occurrences un *muġtahid* apporte simultanément deux réponses différentes à une

3. En matière d'*uṣūl al-fiqh*, il existe par ailleurs toute une littérature portant exclusivement sur l'*iġtihād*; ainsi, par exemple, le *K. al-Radd 'alā man ahlada ilā l-arḍ wa ḡahila anna l-iġtihād fi kull 'aṣr farḍ* de Suyūṭī ou le plus récent *al-Qawl al-mufīd fi adillat al-iġtihād wal-taqlid* de Šawkānī.

En m'excusant de renvoyer à nouveau à mes propres travaux, voir, à propos de la relative indépendance de la problématique de l'*iġtihād*, E. Chaumont, *La Problématique classique de l'iġtihād et la question de l'iġtihād du Prophète* dans *Studia Islamica* LXXV [1992], p. 105-139.

même question lui ayant été posée. Question qui, il faut le préciser, se posait surtout aux šāfi'ites puisque, semble-t-il, il n'y eut que Šāfi'i parmi les grands *imāms* pour avoir, parfois, statué de la sorte.

Dans le *K. al-Taqlid*, Ğuwaynī commence par exposer les différentes définitions ayant été proposées de cette notion (p. 95-98) et montre que l'enjeu déterminant le choix de telle définition plutôt que de telle autre réside dans la question de savoir si l'on peut — ou si l'on veut pouvoir — dire, et si oui dans quelle mesure, que la communauté adopte une attitude conformiste à l'endroit du Prophète lorsqu'elle attribue, via ses '*ulamā*', valeur normative à la *sunna* du Prophète. Bāqillānī, sur ce point, adoptait une position extrême : le *taqlid*, selon lui, n'existait tout simplement jamais (ni le Prophète suivi par la Communauté, ni le savant suivi par le profane ne peuvent être qualifiés de *muqallad*); Ğuwaynī quant à lui était d'un avis diamétralement opposé. Viennent ensuite les discussions traditionnelles relatives : 1° aux matières où le *taqlid* est admissible, 2° à la question de savoir si, en certains cas, il est permis au *muḡtahid* d'adopter l'attitude du *muqallid*, 3° à celle de savoir si les Compagnons du Prophète peuvent, à l'instar du Prophète lui-même, faire l'objet d'un *taqlid*, et 4° aux qualités que doit réunir le savant pour pouvoir remplir la fonction — essentielle dans la communauté — de *muftī*. À nouveau, sur chacun de ces points, Ğuwaynī nous en apprend beaucoup sur les positions, souvent originales, élaborées par Bāqillānī.

En bref, sous une forme à la fois plus détaillée et nettement plus accessible que dans le *Burhān*, ce texte de Ğuwaynī représente une mine de renseignements à propos de la pensée légale de Bāqillānī et il restera unique à ce titre tant qu'aucun des manuscrits de ses textes originaux n'aura été retrouvé et édité. Et il faut souhaiter, en attendant une telle découverte, qu'un chercheur ait le courage d'entreprendre une édition du texte intégral dont est extrait le *K. al-iḡtīhād*.

Eric CHAUMONT
(CNRS, Aix-en-Provence)

Roberta ALUFFI BECK-PECCOZ, *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi*.
Dott. A. Giuffrè ed., Milano, 1990. 17 × 24 cm, 226 p.

Disciple du professeur Castro Francesco, «cattedratico» du droit des pays arabes à l'Università Roma II (Tor Vergata), l'A. entreprend ici un premier bilan des codes de statut personnel des pays arabes. Dans la ligne des Anderson, Colomer, Coulson, Linant de Bellefonds, Roussier et Schacht, elle entend faire la mise au point actuelle de la modernisation du droit de la famille dans l'aire culturelle arabe. On sait qu'à la suite de la publication des lois algérienne, libyenne et koweïtienne de la famille en 1984, des projets d'unification du statut personnel sont à l'étude entre les gouvernements arabes. L'A. a déjà publié des études monographiques sur la *Loi libyenne n. 10 de 1984*, sur la *Réforme du droit de la famille en Somalie*, sur les *Lois de la famille au Yémen* et sur le *Projet de Code arabe unifié du Statut Personnel* (Rome, 1989-1990).