

ch. III à VI suivait alors l'ordre spécifique que le droit successoral de ces deux écoles a développé au cours des interprétations diversifiées qu'elles ont faites de leurs textes fondateurs. D'où le chap. III qui traite de la 1^{re} classe d'héritiers : les descendants et les ascendants directs du *de cuius*, de quelque degré qu'ils soient (p. 69-91); puis le chap. IV qui envisage la 2^e classe d'héritiers : les frères et les sœurs du *de cuius* et leurs descendants, ainsi que ses grands-parents, paternels et maternels, de quelque degré qu'ils soient (p. 93-136); puis le chap. V qui considère la 3^e classe d'héritiers : les oncles et les tantes, paternels ou maternels, du *de cuius*, et leurs descendants, ainsi que les oncles et les tantes, paternels ou maternels, du père et de la mère du *de cuius*, et leurs descendants, de quelque degré qu'ils soient (p. 137-158); et enfin, le chap. VI qui est spécialement consacré à la situation des conjoints (p. 159-199), quand ils sont l'unique héritier ou en concurrence avec des héritiers de 1^{re}, 2^e ou 3^e classe, tels qu'ils ont été envisagés dans les chapitres précédents.

Le chap. VII analyse les « rapports (successoraux) de patronat » entre l'ex-propriétaire et l'esclave « affranchi » (p. 201-216), le chap. VIII résoud les « cas particuliers » (p. 217-247) et le chap. IX analyse les solutions au cas de la *munāsaḥa* (p. 249-258), ces trois chapitres suivant la même présentation que l'A. en a faite dans l'autre ouvrage. La « Bibliographie » (p. 259-265) et les index permettent de recourir aux sources ou d'utiliser au mieux le présent ouvrage, lequel complétait ainsi, en la précédent, l'étude plus volumineuse du droit successoral chez les sunnites, les zaydites, les zāhirites, et les ibādites. Il faut savoir gré au Pr A. Cilardo d'avoir ainsi fourni, avec ses deux ouvrages, un ensemble des plus instructifs quant au droit successoral de l'Islam classique en ses diverses écoles juridiques. Il a en projet un traité complémentaire qui présenterait l'état actuel de la législation contemporaine en la matière dans les divers pays de tradition musulmane. Nul doute qu'on pourra alors en mesurer la fidélité et les réformes, selon les pays et leurs traditions juridiques spécifiques.

Maurice BORRMANS
(PISAI, Rome)

Sabine SCHMIDTKE, *A Mu'tazilite Creed of az-Zamahšarī (d. 538/1144) (al-Minhāğ fī uṣūl ad-dīn)*. Edited and translated by. Stuttgart, Franz Steiner, 1997 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Band LI,4). 14,5 × 22 cm, 84 p.

Auteur d'un des plus célèbres commentaires du Coran — dont *Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, notamment, s'est considérablement inspiré —, *al-Zamahšarī* était en *kalām*, on le sait, un adepte des thèses mu'tazilites. Dans une communication au XII^e Congrès de l'Union européenne d'arabisants et d'islamisants (UEAI, Malaga, 1984), W. Madelung avait présenté un exposé de la « Théologie d'*al-Zamahšarī* », non d'après le *Kaššāf* (où elle ne transparaît guère), mais d'après un court traité, alors inédit, du même auteur, intitulé *K. al-Minhāğ fī uṣūl al-dīn*.

C'est ce traité que S. Schmidtke — dont j'ai recensé ici, il y a quelques années, l'ouvrage sur le théologien imamite al-Hilli² — a entrepris d'éditer (d'après les deux manuscrits conservés respectivement à l'Ambrosienne et à Leyde) et de traduire.

Le texte est difficile, et l'édition qu'en donne S. Sch. est, dans l'ensemble, tout à fait satisfaisante. Je relève quelques coquilles. P. 53, l. 3, lire *muḥālun* (et non *muḥālan*). P. 55, n. 27, lire *li-yulqimahum*. P. 58, l. 14, lire *sāhin* (et non *śāhin*). P. 75, l. 20, lire *haṣṣahum* (et non *haṣṣahu*). P. 76, l. 8, lire *yuğā'u*, comme le porte correctement la note 55. Il arrive aussi qu'en cas de leçons différentes, la variante retenue ne soit pas celle que suppose la traduction. Ainsi p. 54, n. 7 (« in it » de la traduction implique bien d'ajouter *fīhi*) et p. 64, n. 4 (la traduction « other things besides these » implique de lire *gayrihā* et non *gayrihimā*).

La traduction, quant à elle, bien que généralement correcte, souffre d'un certain manque de rigueur, qu'on ne peut admettre dans des textes de cette sorte où quantité de termes techniques ont une acceptation bien précise. Ainsi on supporte mal qu'*al-Qadim* soit rendu tantôt — comme il se doit — par « the Eternal » (p. 13), tantôt simplement par « God » (p. 16). Autre variation plus grave : le mot *kawn*, bien compris p. 13 — même si la traduction est discutable — au sens de « spatial relation », est traduit simplement p. 24 par « accident », ce qui rend le texte incompréhensible, surtout quand S. Sch. fait dire à l'auteur : « The accident has become like a colour », comme si la couleur n'était pas, elle aussi, un accident (ce terme devant être réservé pour traduire *'arad*!). Chez les théologiens, mu'tazilites ou non, l'opposition entre *kawn* et *lawn* est classique : l'un représente par excellence une catégorie d'accidents que l'homme est à même de produire (le mouvement et son contraire, la fixité), alors que l'autre représente typiquement ce qui échappe à toute puissance créée.

Ce même manque de rigueur est tout aussi dommageable dans le passage — certes difficile au premier abord — de la p. 64, l. 6-12, traduction p. 26, l. 10-21 (et même si le schéma d'ensemble a bien été perçu). À la question, elle aussi classique : « Quelle est la première des obligations imposées à l'assujetti (*mukallaf*)? », al-Zamahšarī répond : « Le premier des actes (*af'āl*) obligatoires absolument (*'alā l-iṭlāq*), et à l'obligation duquel nul assujetti n'échappe (*lā ya'rā min wuğūbihi mukallafūn*), est le raisonnement qui conduit à la connaissance de Dieu. » Après quoi, al-Zamahšarī justifie chaque élément de sa réponse. « Si nous disons (je traduis librement) « le premier des *actes* », c'est pour qu'on ne nous objecte pas l'obligation de *ne pas* être injuste (*tark al-zulm*), qui s'impose à tout être doué de raison » (ici, autre opposition classique entre *fi'l*, « faire », et *tark*, « ne pas faire », et il est regrettable que ce même verbe *taraka* soit traduit successivement par « to omit » [26,3] et « to refrain from » [26,13]). « Si nous disons « obligatoires *absolument* », c'est pour qu'on ne nous objecte pas l'obligation d'être reconnaissant envers Dieu, qui ne s'impose à l'homme qu'au terme d'un raisonnement (...). Et si nous disons « à l'obligation duquel nul assujetti n'échappe », c'est pour qu'on ne nous objecte pas l'obligation de restituer un dépôt (qui ne concerne évidemment que celui à qui un dépôt a été confié) (...). »

2. Cf. *Bulletin critique* n° 10, 1993, 81-83.

Un passage qui, lui, fait grandement difficulté est celui situé au début de la p. 77, où est abordé le principe bien connu de l'obligation d'« ordonner le bien et interdire le mal ». L'auteur y écrit qu'ordonner le bien est obligatoire (*wā'ib*); qu'interdire le mal est pareillement obligatoire (*wā'ib*), parce que, dit-il, il est obligatoire (*wā'ib*) de ne pas faire le mal (*tark al-munkar*). Puis, *trois lignes* plus bas, il écrit : *al-wā'ib lā yurīdu l-munkar*, ce que S. Sch. traduit par « the Necessarily Existing (i.e. Dieu) does not want the reprehensible »! Cette traduction est absolument invraisemblable. Même s'il est dit plus haut que Dieu est *wā'ib al-wu'ūd* (52,11), jamais à ma connaissance Dieu n'est ainsi désigné dans les ouvrages des *mutakallimūn* (on trouverait cela chez Avicenne), et dans le présent contexte c'est encore plus impossible. Si vraiment, en l'occurrence, il faut comprendre « Dieu » (mais, dans ce cas, on aurait bien plutôt *al-Hakim*, comme en 53,13 et 79,4), alors au moins une *note explicative* s'imposerait (je ne vois pas, pour ma part, de solution).

C'est là, du reste, un autre reproche que l'on fera à cette traduction : le manque de notes explicatives, ou du moins leur trop petit nombre. Ainsi p. 32, ne convenait-il pas de rappeler qui sont les *Bakriyya*? Ou encore, d'expliquer cette singulière « coutume » de jeter un petit enfant dans la neige? P. 44, la doctrine de la *sarfa* (traduit par « prevention ») appelait aussi, me semble-t-il, une note. Et pareillement, l'énigmatique raccourci de 65,15-16 (*anna minhum wa minhum*).

Il est établi qu'al-Zamahšarī a été le disciple, en *kalām*, d'Ibn al-Malāhimī (m. 536/1141)³, un adepte de la doctrine d'Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, lequel, on le sait, combattait certaines thèses d'Abū Hāsim al-Ǧubbā'ī. À la suite de Madelung (dont le point de vue est, en réalité, plus mesuré), S. Sch. veut à toute force montrer qu'al-Zamahšarī « was deeply influenced by the positions of Ibn al-Malāhimī » et était, de ce fait, « largely under the influence of the views of the school of Abū l-Ḥusain al-Baṣrī » (p. 9). J'en suis, quant à moi, beaucoup moins convaincu, même si l'analyse de Madelung n'est pas sans quelque fondement. Il est tout de même remarquable que nulle part, dans le *Minhāğ*, le nom d'Abū l-Ḥusayn ne soit cité (contrairement au *Mu'tamad*, où il l'est en abondance), alors que celui d'Abū Hāsim apparaît six fois, et sans que jamais ses thèses soient expressément contredites; al-Zamahšarī se contente de les exposer, parallèlement à celles d'Abū 'Alī, d'al-Ka'bī, voire de 'Abd al-Ǧabbār. Le jugement qui me paraît s'imposer est donc bien plutôt celui que formulait Madelung au terme de son étude. Quelles qu'aient pu être par ailleurs les positions propres d'al-Zamahšarī, « in his theological compendium, he rather lent support to a broadly-based, catholic Mu'tazilism ».

Daniel GIMARET
(EPHE, Paris)

3. Cf., sur l'édition de son *Mu'tamad*, *Bulletin critique* n° 9, 1992, 61-63.

Heinz HALM, *The Fatimids and their Traditions of learning*. London, I.B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies, 1997. 112 p., 22 cm.

Après des travaux de plus grande ampleur sur le chiisme et les Fatimides (particulièrement *Le Chiisme*, récemment traduit en français par H. Hougue, Paris, 1995; *Kosmologie und Heilslehre des frühen Ismā'iliyya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*. Wiesbaden, 1978; *Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatimiden (875-973)*, Munich, 1991, traduit en anglais par M. Bonner, Leiden, 1996), H. Halm publie un ouvrage très bref sur un aspect très précis de l'histoire des Fatimides : l'enseignement et l'étude, dotés d'une importance particulière pour les ismaéliens dès les débuts de la *da'wa*. Les chroniques et les annales écrites par des auteurs ismaéliens contemporains ayant pratiquement toutes disparu, à l'exception de l'*Iftitāh al-da'wa* du Qādī al-Nu'mān, les historiens se trouvent cependant devant une abondance de documents dont ils doivent évaluer la fiabilité. Les œuvres d'Ibn Zūlāq, al-Musabbiḥi, al-Quḍā'i, al-Baṭā'iḥi sont connues par des fragments ou des citations, notamment dans l'histoire des Fatimides rédigée par al-Maqrīzī sous le titre *Itti'āz al-hunafā' bi-ahbār al-a'imma al-Fāṭimiyyīn al-hulafā'* et dans les *'Uyūn al-ahbār* de Idrīs 'Imād al-Dīn (m. 1468). Les nombreux *dā'is* de la période fatimide ont laissé des ouvrages, qui constituent l'essentiel des sources de ce petit volume. Le premier chapitre relate les débuts de la *da'wa* ismaélienne dans le dernier quart du IX^e s. et l'organisation du califat en Ifriqiya, mettant en valeur la constitution d'un réseau de *dā'is*. Le chapitre II entre dans le vif du sujet en décrivant la mission des *dā'is* et les séances d'enseignement. Le rôle du *dā'i* était essentiel dans la doctrine ismaélienne puisqu'il s'agissait de transmettre le savoir et la sagesse (*'ilm wa ḥikma*) détenus par l'imam. La source principale est le *Kitāb al-'ālim wa l-ḡulām* d'Ibn al-Haušab, premier *dā'i* du Yémen. H. Halm insiste sur plusieurs caractéristiques de l'enseignement de ceux qui furent, d'abord clandestinement puis plus tard ouvertement, chargés d'enseigner la doctrine ismaélienne : le souci pédagogique, impliquant une progression dans l'enseignement et un langage adapté à la personne et au milieu dans lequel ils enseignaient; la diversité sociale des élèves, et il est à noter à ce sujet, que très souvent des séances réservées aux femmes sont évoquées; le lien entre l'enseignement de la *śarī'a*, qui s'adressait à tous, et celui de son sens caché, réservé aux initiés. Le contenu de l'enseignement d'un *dā'i* peut être appréhendé à travers les 120 *mağālis* du *Ta'wil da'ā'im al-islām* du Qādī al-Nu'mān.

Le chapitre III traite des Fatimides en Égypte, à travers un rapide tableau historique s'attardant particulièrement sur les règnes d'al-'Azīz et al-Ḥākim et donnant de ce dernier une image à l'opposé de celle que produisent les chroniques anti-fatimides. S'appuyant, en particulier sur les décrets pris par le souverain, il trace l'image d'un souverain populaire, attaché à la justice, qui tenta un rapprochement entre sunnites, duodécimains et ismaéliens et étranger à la constitution de la religion druze qui le considérait comme un être divin.

Le chapitre suivant aborde l'étude et l'enseignement ismaéliens. Les textes fondamentaux sont les *Da'ā'im al-islām* du Qādī al-Nu'mān et la *Risāla wazīriyya* de Ya'qūb ibn Killis qui, sous le règne du calife al-'Azīz, établit un centre pour l'enseignement juridique auprès de la