Powers Paul R.,
*Intent in Islamic Law. Motive and Meaning in Medieval Sunni Fiqh*

Leiden, Boston, Brill (« Studies in Islamic Law and Society », dirigée par R. Peters et B. Weiss, volume 25), 2006. 236 p., bibliographie et index.

Il est superflu de rappeler l'importance, dans l'éthique de l'islam, du fameux adage prophétique : « les actes ne valent que par les intentions » (*innamā l-aʿmāl bi-l-niyya, wa li-kulli mriʾin mā nawā*). L'auteur s'est proposé dans cet ouvrage, rédigé dans une langue limpide et élégante, d'en mesurer la portée et les conséquences dans le *fiqh* sunnite et de mettre en perspective les concepts homologues du droit occidental.

Chaque chapitre fait l'objet d'un traitement identique. L'auteur commence par analyser, à la lumière des manuels classiques, la notion d'intention dans les différentes branches du *fiqh* – le rituel, le droit commercial, le droit matrimonial, enfin le droit pénal. À cette fin, il reconnaît sa dette envers une catégorie d'ouvrages en général méconnus par le droit comparé : les traités d'*iḫtilāf* juridique, telle la *Bidāyat al-muǧtahid* d'Ibn Rušd qui, sollicitée ici dans une large mesure, s'avère éminemment utile en vue de synthèses thématiques. Dans un deuxième temps, l'auteur propose sa propre analyse sur la base de contributions antérieures. Il souligne de manière équitable les avancées explicatives comme les insuffisances des interprétations, et prolonge ensuite la discussion en direction de l'anthropologie. On notera que l'auteur a consacré aux *ʿibādāt* la place qui leur revient : elles sont en général négligées, de façon arbitraire, dans les ouvrages islamologiques et exclues délibérément du droit comparé.

Judicieuse, la démarche adoptée ici est heureuse d'un autre point de vue. L'islamologie, trop souvent, s'est arrêtée – et s'arrête encore – à un stade qu'on peut qualifier de descriptif, se bornant à restituer plus ou moins fidèlement, à l'usage d'un public occidental, le contenu de textes dont ce dernier ignore la langue. Myopie intellectuelle qui serait excusable si des jugements de valeur, négatifs de surcroît, ne trahissaient l'impuissance de l'orientalisme à entrer dans la logique interne d'une autre culture. Or le *fiqh*, précisément parce qu'il est spécifiquement musulman, sans équivalent à proprement parler en dehors de l'islam, offre un terreau propice à des considérations pré-scientifiques, à des « dérives » idéologiques où le contexte géopolitique de l'heure, tel naguère le colonialisme, n'est pas étranger.

Le présent ouvrage est, sous ce rapport, irréprochable. La perspective transdisciplinaire de l'auteur lui permet d'échapper aux limitations du droit comparé. Conscient que le sujet touche à l'essence du « droit » islamique, l'auteur s'est appuyé – et c'est la partie la plus neuve de son travail – sur la philosophie cognitive de l'Américain John R. Searle (*Intentionality, an Essay in the Philosophy of Mind,* Cambridge University Press, 1983), pour s'efforcer de comprendre l'intention dans le *fiqh* au-delà de ce que le *fiqh* en dit. À la suite de la distinction phénoménologique, classique depuis Husserl, entre intention et intentionnalité, celle-ci en est venue à désigner plus largement un contenu mental quelconque, affectif ou intellectuel, alors que l'intention s'applique à cette classe d'intentionnalités qui nécessitent, pour se réaliser, la seule action correspondante du sujet. Les recherches de l'auteur le conduisent à poser que, pour les *fuqahāʾ*, l'intention n'est principalement envisagée sous l'angle d'une « sincérité fondamentale » (*basic sincerity*) que dans le rituel, où, en outre, elle revêt une forme spécifique. À la *niyya* s'attache aussi, surtout dans le *fiqh* des contrats, l'idée d'une « complexité », c'est-à-dire d'une pluralité d'intentions virtuelles sous une intention unique, qui ouvre la possibilité d'atteindre des buts qui dépassent la signification première des termes expressément formulés. En matière civile et pénale, l'intention fait partie substantiellement de l'acte, elle n'est pas l'objet d'un impératif catégorique. Enfin, la notion n'est pas tout à fait superposable à son équivalent occidental. À preuve, la diversité des termes employés pour la désigner, la classification à laquelle elle donne lieu et le fait qu'elle ne joue parfois aucun rôle dans le droit civil. Comme différentes analyses jusqu'à présent proposées par les chercheurs n'éclairent que des secteurs précis du droit islamique, non celui-ci dans son ensemble, il s'avère en définitive prématuré, selon l'auteur, d'énoncer une théorie globale de l'intention dans le *fiqh*.

Dans le rituel, à la différence des *muʿāmalāt,* les *fuqahāʾ* assignent à la *niyya* un rôle particulier. Elle est l'une des composantes constitutives de l'acte rituel, comme en matière civile et pénale : dans la *ṣalāt*, le contenu intentionnel s'inscrit dans une succession de mouvements corporels par lesquels je me distingue d'un automate. Mais elle possède aussi une fonction « définitoire » et taxinomique : c'est par elle que l'acte sacré se distingue de son contraire (l'acte profane, *al-ʿāda*), ou que telle *ʿibāda* se distingue de telle autre (la prière par rapport au jeûne, par ex.). Ainsi, la *niyya* transforme le « flot indifférencié de gestes, postures et mouvements humains » de la *ṣalāt* en des actes d'obéissance à Dieu. En d'autres termes, la *niyya* fait des *ʿibādāt* ce qu'elles sont. Les analyses des théoriciens médiévaux du *fiqh,* tels que Qarafī (m. 684/1285) et Ibn Rušd (m. 595/1198), avaient donc pressenti les catégories du philosophe américain, puisque, dans le cas des actes intentionnels - non des *intentions in action* - l'intention participe effectivement et consciemment de l'action, elle n'en est pas seulement une cause extérieure, comme on le croit ordinairement. À preuve, des contre-exemples avancés par les mêmes théoriciens : les actes intrinsèquement religieux ne requièrent pas d'intention pour exister en tant que tels. Dans le langage de Searle, ils correspondent précisément à une intentionnalité, non à une intention.

L'auteur s'est demandé ensuite pourquoi les juristes font de la *niyya* une condition *sine qua non* de l'acte rituel. Il


BCAI 22 (2007) Powers Paul R. : Intent in Islamic Law. Motive and Meaning in Medieval Sunni Fiqh, recensé par Mohyddin Yahia
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

écarte l'idée selon laquelle la *niyya* représenterait l'élément spirituel de l'acte d'adoration, puisque cette explication ne figure nulle part dans les traités de *fiqh*, quoiqu'elle ne soit pas absente du soufisme théorique ou populaire. Pour l'auteur, les juristes musulmans interdisent que l'intention d'accomplir tel acte rituel soit une *intention in action* ; en d'autres termes, ils exigent une participation préalable, pleine et entière, de la volonté du sujet, qui s'expose, à défaut, à ce que l'intentionnalité ait un objet autre que Dieu. C'est pourquoi la qualité de la *niyya* ne saurait se réduire à la « sincérité » (*iḫlāṣ*). L'auteur interroge ensuite la théorie anthropologique de C. Humphrey et J. Laidlaw (*The Archetypal Actions of Ritual : a Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford University Press, 1994). Pour ces auteurs, l'action ritualisée se définit par le fait que l'intention du sujet n'y prend aucune part : je ne choisis pas la manière d'effectuer le rite, il préexiste ontologiquement à la signification que je peux lui donner. On comprend dès lors pourquoi les juristes musulmans exigent une *niyya* préalable. Il s'est agi en effet pour eux de résoudre le paradoxe suivant : lorsque je prie, j'abdique une part de ma propre volonté, puisque les modalités de mon acte sont définies ailleurs, et pourtant je dois *vouloir* prier. Par ailleurs, le *fiqh al-ʻibādāt* développé par les auteurs musulmans démontre les limites de ladite théorie anthropologique, puisque la nature spécifique d'un acte rituel inclut nécessairement aussi une dimension subjective, grâce à laquelle le « faire semblant » ne peut se produire : « la sincérité fondamentale » de la *niyya* ne saurait faire l'objet d'une contrefaçon.

L'auteur examine ensuite la question de l'intention dans les contrats. Celle-ci gît derrière des déclarations, des « actes de parole » (*speech acts*), performatifs par définition. Du point de vue juridique se pose le problème de leur sincérité. Certains juristes exigent pour seule condition une formulation explicite de ses termes, la *niyya* n'y joue donc aucun rôle. Pour eux, la transaction est envisagée comme une succession d'*intentions in action* qui prennent le pas sur le fait d'être des *prior intentions*. Mais d'autres exigent en outre la sincérité des parties, car la question se pose de savoir si un contrat régulier reste légal lorsque les fins qu'il se propose vont contre la Loi : ainsi l'intention, dans des déclarations allusives, intervient comme facteur susceptible d'invalider le contrat. De ce point de vue, l'auteur observe que les *fiqh*-s malikite et hanbalite manifestent un « subjectivisme » et apparaissent guidés par une préoccupation plus éthique que le shâfiʻisme ou le hanafisme, empreints de formalisme. Mais ce caractère est aussi le moyen, pour ces écoles-ci, d'offrir à la Loi une souplesse dans son application dans la vie quotidienne. L'auteur fait aussi le bilan des contributions parues sur le sujet dans les langues occidentales, dues à Baber Johansen, Joseph Schacht, Brinkley Messick, et montre les limites de chaque analyse. Il note que la théorie « fondationaliste » de ce dernier (« Indexing the Self », *Islamic Law and Society*, 8, 2001, p. 151-178) s'avère féconde car la *niyya* est révélatrice de la nature du droit islamique : les termes du contrat sont les indicateurs d'un niveau plus profond, celui des intentions, qui seules relèvent réellement de la Loi, mais que le juriste peut seulement supputer. La question de la *niyya* dans les contrats révèle par ailleurs une tension interne dans le *fiqh*, à savoir des divergences sur les critères à adopter pour identifier les signes objectifs censés mettre en évidence les intentions dissimulées. Comparée à la *niyya* dans les *ʻibādāt*, la place de l'intention dans les contrats apparaît moindre et dépourvue de caractère technique. Mais elle permet néanmoins de créer des échappatoires aux effets pervers d'un formalisme trop rigoureux, déliant les contractants d'un engagement qui ne reflèterait pas leurs intentions réelles : elle est par conséquent un facteur de stabilité sociale.

En matière matrimoniale, les déclarations sont pareillement performatives. L'auteur observe que l'intention n'a essentiellement de valeur juridique qu'en cas de divorce. Quant au droit successoral, elle y est exclue purement et simplement, faisant de celui-ci une exception à l'intérieur du *fiqh*. Si les écoles juridiques, unanimement, tendent à minimiser le rôle de l'intention dans les déclarations de mariage, c'est, comme le souligne Johansen, en vue de favoriser une plus grande stabilité sociale. Mais cette analyse ne saurait valoir pour les formules allusives (*kināyāt*) de divorce, puisque celles-ci, qui lient davantage le « déclarant » dans les écoles hanafite et shâfiʻite, tendent au contraire à faciliter la séparation des époux et à contourner la rigidité de la Loi en matière contractuelle. De même, les conclusions que tirent ʻAbd al-Razzāq al-Sanhūri (dans ses *Maṣādir al-ḥaqq*) et Oussama Arabi du droit contractuel ne peuvent être étendues au *fiqh* matrimonial, puisque cette fois les prescriptions de celui-ci réduisent la sphère de l'initiative individuelle des époux. Quant au « fondationalisme » de B. Messick, il apparaît qu'il rend seulement compte du droit commercial et du droit familial, non du restant du *fiqh*, où les intentions jouent un rôle majeur. Par ailleurs, il entre en contradiction avec certaines des conclusions bien établies des autres chercheurs.

En matière pénale, l'intention est pleinement reconnue par les juristes musulmans comme le facteur crucial pour définir la transgression, et de ce fait pour moduler la peine. Le principe vaut aussi pour les *ḥudūd*, qui ne sont pas appliquées si la transgression a été commise par erreur. Néanmoins la sanction légale ne repose pas, en fait, sur la connaissance de l'intention en tant que telle, mais seulement sur des signes tangibles, objectifs, qui la révèlent de manière approchée et indirecte : « especially the means, the context, and the prevailing norms of interpretation. » Aux yeux des juristes musulmans, en effet, la détermination des intentions n'est pas une certitude ; leurs jugements, donc ceux de la Loi divine appliqués *hic et nunc,* dont ils sont les canaux humains ici-bas, ont un caractère éminemment provisoire et faillible. Réalité de fait qui justifie pleinement le fondationalisme de Messick : « Agency and authority are rooted in the inner self and only obliquely and secondarily



BCAI 22 (2007) Powers Paul R. : Intent in Islamic Law. Motive and Meaning in Medieval Sunni Fiqh, recensé par Mohyddin Yahia
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

reflected in the outer manifestations of words and actions. » De la sorte, le *fiqh* reconnaît la possibilité que les intentions ne coïncident pas nécessairement avec les actes, qu'elles résident « at some remove, and with significant authority - the act itself may almost serve as a 'report' of the more real, or at least more morally significant, occurrence at the level of intent » (p. 198-199). Il reste à se demander selon l'auteur, si cette relativisation de l'autorité reconnue à la Loi caractérise le *fiqh* dans son ensemble.

L'auteur relève enfin plusieurs cas de ce qu'il estime être une déviation, dans la réalité judiciaire ou juridique des pays musulmans, par rapport au rôle de l'intention dans le *fiqh* classique : les procédures effectives des tribunaux marocains analysées par Lawrence Rosen, la valeur de preuve juridique accordée aux documents écrits ont, dans le Yémen post-ottoman, les conséquences de la controverse dite « ushalli » en Indonésie entre musulmans modernistes et musulmans traditionnalistes, la tendance subjectiviste de la *Mağalla* ottomane, la place plus grande accordée à la psychologie criminelle dans les verdicts de cours d'assise. Autant d'indicateurs convergeant vers l'idée que le droit civil actuel accroît le poids de l'intention, afin, semble-t-il, d'assouplir la rigidité du système.

Si le lecteur sait gré à l'auteur d'être allé à l'essentiel, de lui avoir épargné le détail de la casuistique et de n'avoir omis aucune des parties du *fiqh*, l'analyse laisse toutefois à désirer sous plusieurs aspects. On ne voit guère, tout d'abord, en quoi les analyses de Searle apportent une véritable dimension explicative à la question. Au fond, l'auteur n'aura retenu de l'œuvre du penseur qu'une simple typologie psychologique - les *prior intentions* opposées aux *intentions in action*, les intentions simples aux intentions complexes -, loin de mettre ici à contribution la richesse et la complexité d'une philosophie. Sans doute aurait-il fallu, pour donner à celles-ci toute leur mesure, repenser quelques études de cas à la lumière du cadre théorique. On ne dépasse pas un stade descriptif à dire, par exemple, que le versement de la *zakāt* par procuration et les déclarations contractuelles sont des « actions complexes » dont les conséquences vont au-delà de l'action qui réalise leur intention élémentaire, qu'elles illustrent le cas de *prior intentions*, dont les « conditions sont satisfaites » par la combinaison d'*intentions in action*, etc. Mais, nous l'avons dit, l'auteur s'est interdit, par choix méthodologique, d'empiéter sur la casuistique de détail. Qu'il s'agisse de rituel ou de droit civil ou pénal, il aboutit à retrouver l'idée, somme toute banale, que le *fiqh* s'attache, dans la plupart des cas, aux intentions inhérentes aux actions humaines, qu'il rend le sujet responsable de son acte et fait de lui un justiciable à titre individuel. Doit-on s'étonner de cette convergence avec les autres systèmes juridiques ? Le fait était pour le moins prévisible, étant donné le passage, avec l'islam, d'une justice du groupe à une justice de la personne. D'autre part, on aurait souhaité que l'auteur marque plus explicitement que l'argumentation de théoriciens musulmans comme Qarafi anticipe sous maints aspects la démarche du philosophe américain. À la réflexion, il n'y a guère, là non plus, de quoi surprendre : la réflexion théorique sur le *fiqh,* tout particulièrement dans ses *uṣūl,* se développa, on le sait, dans le prolongement des sciences du langage et de la rhétorique. Or c'est aussi, précisément, *mutatis mutandis,* le cadre épistémologique de J. R. Searle. Mais on s'explique mal, à ce propos, que l'auteur, parti d'un louable souci d'approche interdisciplinaire, se soit appuyé sur les travaux d'un seul philosophe, qu'il ait délibérément sacrifié les autres. N'y avait-il donc rien à glaner dans l'œuvre des grandes philosophies, ni des principaux psychologues, sur le thème de la volonté ? Même remarque à propos de l'anthropologie religieuse : en matière de rituel, une seule étude est admise à la table de la discussion...

Malgré son respect des sources, l'auteur aboutit parfois à des conclusions qui n'emportent pas nécessairement l'adhésion. Ainsi en va-t-il de la partie rituelle. L'auteur récuse par exemple l'idée, sur le seul témoignage des *fuqahā'*, que la *niyya* recèlerait la présence de quelque « moi intérieur » (*inner self*), ou d'une volonté indépendante et directrice, affirmant qu'elle se réduit à un point de départ intentionnel. Il ne s'est pas demandé par exemple, pourquoi, dans ces conditions, le *fiqh* n'exige pas non plus de l'orant une autre intention, celle de mettre un terme à la prière, et qui, en toute logique, s'imposerait si la *niyya* était seulement cette initiative préalable modifiant la nature ontologique des actes qui vont suivre. En outre, si la *niyya* se réduisait à cette formulation tacite, intérieure et inaugurale, pourquoi le *fiqh* exigerait-il que l'intention persiste au cours de la prière, comme l'auteur a raison de le souligner ? Certes, il ajoute l'explication de ces mêmes auteurs, selon laquelle cette condition signifie, sans plus, que la *niyya* doive simplement ne pas changer d'objet. La condition est assurément nécessaire, mais est-elle suffisante ? Ces questions laissées sans réponse donnent à penser que la *niyya*, dans le rituel, est autre chose qu'une simple impulsion décisionnelle, le contenu intentionnel d'une action : il s'agit aussi d'une manifestation mentale inscrite dans une certaine durée, une activité particulière de la conscience, ou, pour parler plus simplement, d'une attention soutenue portée à la matière du rituel, vigilance que rien ne doit détourner, pas même le fracas des armes, comme on le sait. Or de cette discipline mentale, bien évidemment, le *fiqh* ne peut traiter, ni même parler, il en laisse le soin à d'autres discours, plus compétents, oserait-on dire. L'auteur constate avec justesse que le *fiqh* s'abstient scrupuleusement d'employer « the available sophisticated terminology of the soul or spirit », mais il n'en tire pas toutes les conséquence qui éclaireraient l'objet de son étude. C'est ici que la psychologie de l'intention aurait pu être utilisée avec profit. Ce qui intéresse la jurisprudence, c'est non la nature de ladite *niyya*, mais uniquement ses conditions d'existence et de validité, en tant qu'elle est cet élément qui, émanant de l'organe appelé le cœur, est constitutif d'une série de gestes qu'est la prière. C'est donc


BCAI 22 (2007) Powers Paul R. : Intent in Islamic Law. Motive and Meaning in Medieval Sunni Fiqh, recensé par Mohyddin Yahia
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

bien à tort que l'auteur prétend chercher cette essence dans le *fiqh*... Lorsque celui-ci parle d'un acte silencieux du cœur, il s'interdit par définition d'aller plus loin, d'en approfondir la dimension psychologique. C'est pourquoi la position spiritualisante de certains auteurs occidentaux ou orientaux, que P. Powers discute pour la rejeter, doit au contraire être prise en considération. Amené à réfléchir sur la nature du *fiqh*, l'auteur aurait dû, par le biais du culte, s'interroger sur les rapports que cette discipline entretient avec les autres, sur les limites qu'il s'assigne et les finalités qu'il se propose.

Les chapitres relatifs à l'intention dans les *muʿāmalāt*, purement juridiques, échappent naturellement à pareille critique. On regrette toutefois que l'auteur se borne à faire état de travaux spécialisés, constate leur validité partielle, pour en conclure qu'en l'état actuel des connaissances leur synthèse est impossible. Le lecteur aurait précisément attendu que l'auteur, à défaut de quelques pas plus fermes en direction de la théorie unitaire souhaitée, propose une voie personnelle pour sortir de l'aporie. Cette timidité intellectuelle s'explique sans doute par le fait qu'il a pris le parti de ne s'appuyer que sur un nombre restreint de sources : pour l'essentiel, des manuels didactiques et des compendiums, non les grands traités de *fiqh,* à l'exception du *Muġnī* d'I. Qudāma. Dans la bibliographie annexe, qui pourtant développe quelque peu la liste des sources primaires, il est visible que celles-ci sont réduites à la portion congrue, au regard des travaux secondaires. L'auteur a manifestement reculé devant un dépouillement des sources arabes, refus compréhensible, étant donné l'ampleur prévisible de l'entreprise. N'aurait-il pas mieux valu dans ce cas se limiter à une branche du *fiqh* ou un auteur, voire à l'étude approfondie de quelques cas d'espèce ? L'auteur n'a consulté aucun ouvrage d'*uṣūl al-fiqh*, ni de *qawāʿid fiqhiyya*, autres branches qui, faisant autorité dans le *fiqh,* ont certainement leur mot à dire. Il n'a pas poussé non plus son investigation du côté du *fiqh* chiite, alors qu'il existe aujourd'hui des manuels d'*iḫtilāf* commodes, ajoutant aux quatre écoles les particularités du *fiqh* duodécimain (*al-fiqh al-ǧaʿfarī*).

Pareilles lacunes signalent un défaut de méthode. Faut-il rappeler ici la sage précaution naguère énoncée par Robert Brunschvig, à savoir que l'étude du *fiqh* ne saurait faire l'économie des traités détaillés, qui seuls apportent tous les matériaux désirables ? Donnons ici un exemple. L'auteur tire grand profit, affirme-t-il, de l'interprétation fondationaliste de B. Messick, la seule qui rendrait compte aujourd'hui, moyennant quelques aménagements, de la place centrale de l'intention dans la structure du droit musulman : « Islamic law is pervaded by a sense that humans have an interior dimension that is not readily observed, and further, that this dimension is often the locus of human agency and authority » (p. 202). C'est elle qui, provisoirement, tiendrait lieu de la théorie unitaire qu'il appelle de ses vœux... Il est permis de minimiser l'importance de cette « découverte » et de renvoyer l'auteur aux pages du *K. al-Umm* où Šāfiʿi médite les rapports entre le *ẓāhir* et le *bāṭin* de n'importe quel *ḥukm fiqhī*, distinction qui se révèle, dans la théorisation consciente du *muǧtahid*, fonder la Loi tout entière. L'importance de ces textes avait naguère été reconnue par Schacht (*Origins*, p. 135). Or P. Powers n'en fait nullement état dans son analyse. On devine pourtant tout le parti qu'il aurait pu en tirer et l'intérêt à les prolonger par la position des autres écoles à ce sujet.

La conclusion laisse une même déception. Sur la base de certains exemples étudiés par des anthropologues contemporains, l'auteur juge que l'écart entre le *fiqh* théorique et le droit effectif des tribunaux serait une caractéristique de l'islam moderne et témoignerait d'une influence de l'Occident. Le phénomène est-il vraiment surprenant ? Valait-il la peine de s'y arrêter à cette étape de l'argumentation ? Il y a longtemps que les orientalistes (tel Snouck Hurgronge, non cité dans la bibliographie) avaient remarqué l'existence de deux juridictions indépendantes, et relevé que la compétence des cadis ne cessait de s'amenuiser à mesure que les États musulmans, dès avant la décolonisation, entreprenaient de codifier la jurisprudence officielle. Réforme pénétrée, on le sait, de l'esprit des législations européennes. Est-il besoin, dans cet ordre d'idées, de rappeler le divorce qui a toujours existé, en pays d'islam, entre le fait et le droit, entre la pratique judiciaire réelle et la casuistique sourcilleuse des *fuqahāʾ* ? Et nombreuses sont aujourd'hui les enquêtes historiques de détail qui entérinent et affinent cette constatation. Non seulement la conclusion de l'auteur se rattache maladroitement aux chapitres précédents, mais elle ne dit rien de neuf ni d'original.

Le chercheur, enfin, se révèle en défaut sur deux autres points. Certes, il témoigne de sa compréhension des textes, mais il est regrettable qu'il ait commis de nombreux solécismes dans la lecture des schèmes morphologiques. Ainsi, il lit *maḥal* au lieu de *maḥall* (p. 27) ; *yaḫdar* au lieu de *yuḫdir* (p. 31) ; *yaḥdaṯ* au lieu de *yuḥdiṯ* (*ibid.*) ; *ġusl* au lieu de *ġasl* (p. 33) ; *ākid* au lieu de *ākad* (p. 37) ; *muqayyid* au lieu de *muqayyad* (p. 141)..., sans parler de plusieurs fautes d'*iʿrāb*. Pareilles confusions trahissent une familiarité insuffisante avec la langue du *fiqh* et ne sont guère excusables dans un ouvrage spécialisé. Le langage des *fuqahāʾ*, dépourvu d'artifice littéraire, n'a précisément d'autre spécificité que ses termes didactiques, à l'instar de toute discipline. Quant à la bibliographie relative aux travaux secondaires, on s'aperçoit que les ouvrages en anglais s'adjugent la part du lion, comme si l'auteur s'était fait le scrupule de ne pas consulter les publications en d'autres langues...

En dépit des limitations et défauts qui viennent d'être signalés, la présente synthèse, novatrice par sa perspective interdisciplinaire, fournit un bilan commode, mais provisoire. Le sujet attend encore d'autres études plus spécialisées, plus attentives à la diversité des sources. Quoi qu'il en soit, la présente contribution atteste avec éclat de la vitalité déployée outre-Atlantique par la science des religions. Jetant sur le *fiqh,* depuis maintenant plus d'une décennie,


BCAI 22 (2007) Powers Paul R. : Intent in Islamic Law. Motive and Meaning in Medieval Sunni Fiqh, recensé par Mohyddin Yahia
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

un regard neuf, indemne de tout préjugé idéologique, elle a su montrer la voie. Constat qui amène à se demander en raison de quels mécanismes institutionnels, la recherche française qui, naguère encore, produisait des travaux islamologiques de qualité, peine actuellement à faire preuve d'un dynamisme intellectuel comparable.

*Mohyddin Yahia*
*doctorant, Rabat*


BCAI 22 (2007) Powers Paul R. : Intent in Islamic Law. Motive and Meaning in Medieval Sunni Fiqh, recensé par Mohyddin Yahia
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net