Arabi Oussama, Powers David S.
et Spectorsky Susan A. (éd.)
Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists

Leyde-Boston, Brill (Studies in Islamic Law and Society, 36)
2013, XV + 590 p.
ISBN : 978-90-04-25452-7

Les trois éditeurs ont recueilli dans ce volume 23 contributions traitant chacune d'un personnage clé du droit musulman, dans ses deux versants sunnite et chiite, des débuts de l'islam jusqu'à nos jours. De la période formative (150-261/767-874), en plus des quatre juristes fondateurs d'écoles juridiques : Abū Ḥanīfa (m. 150/767), Mālik b. Anas (m. 179/795), al-Šāfiʿī (m. 204/820), Ibn Ḥanbal (m. 241/855), ont été retenus deux autres juristes : le mālikite Saḥnūn b. Saʿīd (m. 240/854) pour son rôle principal dans l'implantation du mālikisme au Maghreb et en al-Andalus, et le ḥanafite al-Ḫaṣṣāf (m. 261/874) pour ses grandes connaissances religieuses et son rang inégalé d'expert en matière de droit successoral (*ʿilm al-farāʾiḍ*). La période classique (300-1213/912-1798), compte le plus grand nombre de juristes et de théoriciens du droit (*uṣūliyyūn*), plus exactement 13 sur les 23 : dont 4 ḥanafites (al-Ṭaḥāwī (m. 321/933), al-Ǧaṣṣāṣ (m. 370/981), al-Saraḫsī (m. 483/1090) et, de l'époque ottomane, Ebu's-suʿud (m. 982/1574)) ; 4 mālikites (Ibn Rušd al-Ǧadd (m. 520/1126), al-Qāḍī ʿIyāḍ (m. 544/1149), Abū Isḥāq al-Šāṭibī (m. 790/1388) et al-Wanšarīsī (m. 914/1509)) ; 2 chiites (al-Šarīf al-Murtaḍā (m. 436/1044) et Bāqir al-Bihbihānī (m. 1205/1791)) ; et enfin un seul ẓāhirite (l'andalou Ibn Ḥazm (m. 456/1064)). La période moderne n'est représentée que par 4 penseurs dont deux religieux, le mālikite al-Wazzānī (m. 1342/1923) et le salafiste Rašīd Riḍā (m. 1354/1935), et deux autres célèbres réformateurs, l'un, al-Sanhūrī (m. 1971), pour ses recherches académiques et sa contribution pour la modernisation du droit musulman, l'autre pour sa pensée réformatrice du *fiqh* et de la religion musulmane en général, Ḥasan al-Turābī (né en 1932).

Après une brève présentation de la vie d'Abū Ḥanīfa, ses maîtres, ses principaux disciples et les grands juristes de son temps, H. Yanagihashi, dans ce premier chapitre du livre qu'il a consacré à ce dernier (p. 11-25), a mis l'accent sur sa contribution dans le domaine du droit en rappelant qu'aucun de ses écrits, si tant est qu'il en ait composé, n'a subsisté. Les doctrines légales ḥanafites, rappelle-t-il, d'Abū Ḥanīfa, d'Abū Yūsuf (m. 182/798) et d'al-Šaybānī (m. 189/805) sont consignées dans les six livres unanimement désignés sous le nom de *ẓāhir al-riwāya*, à savoir la transmission juridique qui fait autorité au sein de l'école. Il ne lui a pas échappé que l'attribution d'opinions juridiques différentes, voire contradictoires, à Abū Ḥanīfa, par ses disciples, notamment les deux évoqués plus haut, procédait également, comme le suggère Hallaq (1), d'une stratégie de construction de l'autorité des fondateurs de l'école ḥanafite. Sur 481 cas d'espèces recensés, en effet, les deux disciples sont en désaccord avec le maître, alors que sur 440 cas, l'un des deux seulement est en désaccord avec lui, d'après Abū al-Layṯ al-Samarqandī (m. 393/1003) (2). D'autres cas laissent voir les deux disciples mettre de côté l'opinion d'Abū Ḥanīfa. Le même auteur recense 281 autres cas d'espèce dans lesquels le disciple Zufar b. al-Huḏayl (m. 158/774-775) est en désaccord aussi bien avec les deux disciples qu'avec Abū Ḥanīfa, préférant parfois se ranger à l'ancienne opinion de ce dernier en rejetant la nouvelle (p. 19-20). Il est frappant de voir attribuer à Abū Ḥanīfa, par Abū Yūsuf, une position défavorable à l'écrit de ses avis juridiques, laquelle position rappelle étonnement mot pour mot celle que l'on connaît à Ibn Ḥanbal dans ses *Masāʾil* lorsqu'il disait à l'un de ses disciples : « Ne transcris pas mes opinions. Peut-être dirais-je aujourd'hui une *masʾala* et m'en détournerais le lendemain (*Wa-aḥassa marra bi-insān yaktub, wa-maʿahu alwāḥ fī kummihi, fa-qāla : lā taktub raʾyī, laʿallī aqūl al-sāʿa bi-masʾala ṯumma arǧiʿ ʿanhā ġadan*) » (3). Cependant, la recommandation faite par Abū Ḥanīfa à Abū Yaʿqūb « *Wayḥak yā Yaʿqūb lā taktub kulla mā tasmaʿuhu minnī, fa-innī qad arā al-raʾy al-yawm fa-atrukuhu ġadan, wa-arā al-raʾy ġadan wa-atrukuhu baʿd ġad* » que l'auteur traduit ainsi : « Woe unto you, oh Yaʿqūb, do not write down what you hear from me, because I may abandon tomorrow the view that I hold today, and abandon the day after tomorrow the view that I hold tomorrow » (p. 17-18) ne figure pas, comme l'indique l'auteur, dans le *Taʾrīḫ Baġdād* (éd. al-Ḫānǧī, 1349/1931) volume 13, p. 402), ni, comme l'indique Ch. Melchert avant lui, sans avoir pris soin, hélas, de mentionner, dans sa bibliographie, l'édition du *Taʾrīḫ Baġdād* dont il s'est servi (4). Or, nous avons pu localiser le passage en question dans cette même édition de *Taʾrīḫ Baġdād*, mais à la page

(1) Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 25-56.
(2) Mais hélas, en renvoyant à al-Samarqandī, *Muḫtalaf al-riwāya*, éd. ʿAbd al-Raḥmān b. Mubārak al-Faraǧ, Maktabat al-Rušd, Riyad, 1426/2005, 4 vol., l'auteur n'indique ni le volume ni la page.
(3) Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, éd. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī, Le Caire, Maṭbaʿat al-sunna al-muḥammadiyya, 1371/1952, 2 vol., I, p. 39, rapporté par son disciple Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Ḥassān.
(4) Ch. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, Brill, Leyde. New York. Cologne, 1997, p. 11-12, note 52.

BCAI 32 (2018) Arabi Oussama, Powers David S. & Spectorsky Susan A. (éd.): Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists, recensé par Lahcen Daaïf
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

424, paragraphe 42 du même volume. H. Yanagihashi propose la traduction de trois textes tirés respectivement du *Kitāb al-Aṣl* d'al-Šaybānī (p. 21-23), du *Kitāb fī mā iḫtalafa fīhi Abū Ḥanīfa wa-Ibn Abī Laylā* d'Abū Yūsuf (p. 23), et enfin d'*al-Maḥāriğ fī al-ḥiyal* d'al-Šaybānī (p. 24-25). On regrettera encore que l'auteur n'ait pas précisé le volume dans lequel Ibn Ḥanbal a fait allusion, dans ses *Masā'il*, aux livres (*kutub*) d'Abū Ḥanīfa (p. 12, note 5), bien qu'il ait mentionné la page [5].

Dans le deuxième chapitre, « Mālik b. Anas » (p. 27-41), Y. Rapoport présente une brève notice sur la vie et l'époque de l'imam (p. 27-29) pour ensuite se focaliser sur son œuvre maîtresse *al-Muwaṭṭa'* (p. 29-34), et plus particulièrement sur le chapitre *Kitāb al-qaḍā'*. Il nous renseigne au passage sur les différences d'ordre formel et organisationnel qui caractérisent les diverses recensions du *Muwaṭṭa'*, notamment celles de ʿAlī b. Ziyād (m. 183/799) et de Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṯī (m. 234/848). Il critique aussi la thèse de N. Calder qui, aujourd'hui dépassée et réfutée par Wael B. Hallaq et H. Motzki [6], concluait à la compilation du *Muwaṭṭa'* transmis par al-Layṯī en al-Andalus, un siècle après la mort de Mālik. Les textes tirés du *Muwaṭṭa'* [7] et traduits par Rapoport ont pour thème un point juridique par lequel Mālik s'est nettement distingué de ses contemporains non médinois : le témoignage d'une seule personne suffit à constituer une preuve suffisante s'il est accompagné du serment du plaignant (p. 31-34). Dans sa longue analyse de ce texte, Rapoport tient à souligner que les propos non prophétiques sont aussi nombreux que les traditions prophétiques dans le *Muwaṭṭa'*, et que ces deux types de traditions participent de la formulation de la loi religieuse du point de vue de Mālik. Concernant la preuve testimoniale d'un seul témoignage, l'auteur revient sur une autre exception qui caractérise la position de Mālik : l'esclave est dans l'obligation de produire deux témoins, contrairement à son maître qui peut se contenter d'un seul témoin en plus de son serment (*yamīn*). L'ami de Mālik, le juriste et magistrat d'Égypte, al-Layṯ b. Saʿd (m. 175/791), en réponse à la missive de ce dernier, lui manifesta son désaccord à ce sujet en se fondant sur la tradition juridique à deux témoins, cultivée par les Compagnons qui ont émigré de Médine et se sont installés en Syrie, en Irak et en Égypte. L'auteur insiste à raison sur la conviction qu'avait Mālik de la supériorité des normes juridiques transmises par les autorités médinoises, et dont il se voulait le dépositaire. Cette supériorité se justifie, selon lui, par cinq générations de liens étroits et forts entre les Médinois et la première communauté de compagnons qui s'est formée autour du Prophète (p. 37). Mālik ne cessera de mettre ce principe au cœur de sa théorie du droit en le rappelant même dans sa correspondance avec al-Layṯ b. Saʿd qui fut autrefois mālikite lui-même, avant de s'en détacher pour constituer une voie juridique propre. Par sa pertinence, la comparaison qu'a faite l'auteur entre la structure du *Muwaṭṭa'* et celle de la *Mudawwana* mérite toute sa place dans ce contexte, puisqu'elle permet de voir ressurgir la personne de Mālik, dans cette dernière, pour occuper l'instance de l'autorité au détriment des juristes antérieurs et contemporains qui sont pourtant pléthore dans le *Muwaṭṭa'*. Le transfert de l'autorité est manifeste en l'espace d'une génération ou deux : si Mālik citait le hadith et la tradition médinoise, Saḥnūn, lui, s'appuyait directement sur l'avis de ce dernier pour fonder son choix juridique. Quelques erreurs à signaler : ʿIyād pour ʿIyāḍ (p. 28, n. 4 ; p. 30, n. 13) ; ʿAbd al-ʿAzīz b. al-Māğišūn pour ʿAbd al-ʿAzīz al-Māğišūn (p. 29)

Dans le troisième chapitre consacré à « al-Shāfiʿī » (p. 43-64), par le spécialiste du šāfiʿisme J. E. Lowry, une introduction succincte (p. 43) précède de longues pages sur la biographie et la pensée juridique du maître. Il y souligne son rôle central dans la constitution d'une nouvelle doctrine comme dans le développement de la méthodologie du droit (*ʿilm al-uṣūl*) et la formation de son école juridique. Son itinéraire d'étude, étape par étape, est retracé par l'auteur qui a pris soin de signaler également son désaccord avec son maître Mālik, qui lui valut le qualificatif de semeur de la discorde de la part des mālikites. En évoquant les disciples les plus influents d'al-Šāfiʿī, l'auteur s'attarde sur la personne d'al-Rabīʿ b. Sulaymān al-Murādī (m. 270/884) qui, quoique considéré comme le seul transmetteur des écrits du maître et le plus important promoteur de la doctrine šāfiʿite au point d'être même taxé d'agressivité dans sa diffusion, n'en était pas moins resté un simple mémorisateur et traditionniste

(5) Ibn Ḥanbal, *Masā'il al-imām Aḥmad b. Ḥanbal*, Beyrouth, 1408/1988, p. 437. Tel qu'il figure dans cette note, on ignore de quel livre des *Masā'il* il s'agit. Mais, à tenir compte de la date, le seul ouvrage des *Masā'il* qui soit édité en 1988, est celui recensé par Abū al-Faḍl Ṣāliḥ, le fils aîné d'Ibn Ḥanbal, excepté le fait qu'il est publié à Delhi, et non à Beyrouth, en 3 volumes par Faḍl al-Raḥmān Dīn Muḥammad. Je n'ai malheureusement pas réussi à y localiser le propos d'Ibn Ḥanbal à la page indiquée. Par contre, concernant les livres d'Abū Ḥanīfa, le renvoi à al-Baġdādī, *Ta'rīḫ Baġdād*, XIII, p. 338, est exact ; en voici les numéros de lignes (l. 12, 14, 16, 17).

(6) Wael B. Hallaq, « On dating Mālik's *Muwaṭṭa'* », UCLA *Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 1, 1 (2002), p. 47-65 ; H. Motzki, « The Prophet and the Cat : On Dating Mālik's *Muwaṭṭa'* and Legal Traditions », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22 (1998), p. 18-83.

(7) Mālik, *al-Muwaṭṭa'. Riwāyat Yaḥyā b. Yaḥyā al-Maṣmūdī*, éd. Muḥammad al-Iskandarānī & Aḥmad Ibrāhīm Zahwah, Beyrouth, Dār al-kitāb al-ʿarabī, 2004, p. 305-307.

BCAI 32 (2018) Arabi Oussama, Powers David S. & Spectorsky Susan A. (éd.): Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists, recensé par Lahcen Daaïf
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

auquel les sources historiques ne reconnaissent pas une compétence juridique majeure. Bien plus, l'auteur, sans chercher à nous convaincre, n'hésite pas à soupçonner al-Murādī, sur la base de certaines indications éparses dans les sources, de s'être attribué les matériaux rassemblés par Abū Yaʿqūb al-Buwayṭī (m. 231/846) (8), qu'il aurait ensuite transmis sous son autorité (p. 48). Tout en réitérant son indécision à propos du traditionnisme et le rôle de transmission passif d'al-Murādī, il s'emploie à le relier, à titre de comparaison, à l'aspect rationaliste prédominant chez un autre disciple šāfiʿite, tout aussi déterminant dans la diffusion de l'école, Ismāʿīl b. Yaḥyā al-Muzanī (m. 264/878), connu pour avoir transmis à travers ses abrégés la pensée théorico-juridique du maître. Cependant, on ne trouve aucun mot sur le rôle déterminant d'un disciple important d'al-Šāfiʿī, al-Ḥasan b. Muḥammad al-Zaʿfarānī (m. 260/874), dans la diffusion de sa doctrine ancienne (*qawl qadīm*), qui est complètement, hélas, passé sous silence. Et, bien sûr, dans la partie traitant des œuvres d'*uṣūl* de l'imam, la question de leur authenticité ne saurait être contournée dans ce type d'étude spécialisée. C'est pourquoi l'auteur conteste la thèse avancée par N. Calder (9) selon laquelle toutes les œuvres des premiers temps de l'islam seraient l'aboutissement d'une succession de travaux d'élaboration, de révision et de réédition accomplis par des disciples tardifs. De même remet-il en question l'attribution de la paternité des *uṣūl al-fiqh* à al-Šāfiʿī, ne lui reconnaissant cependant que le mérite d'avoir assis le hadith comme deuxième source du droit après le Coran, et d'avoir entrepris la mise en place d'une méthodologie interprétative des sources ainsi que l'élaboration d'une terminologie technique adéquate. Pour nous en donner un aperçu, Lowry propose, accompagnée d'un attirail de notes infrapaginales, une traduction minutieuse en plusieurs paragraphes signalés par des lettres majuscules, d'un long extrait du livre *Iḫtilāf al-ḥadīṯ* (La divergence du hadith) d'al-Šāfiʿī (p. 55-64) – qui se trouve être l'un des plus longs de cette monographie – en se fondant sur 5 éditions différentes. Les thèmes principaux abordés par al-Šāfiʿī dans cet extrait traitent de l'autorité du hadith qui prévaut, même lorsqu'il est transmis par une autorité unique (*āḥād*), de sa conception du consensus (*iǧmāʿ*) comme accord majoritaire des autorités religieuses des époques antérieures, et enfin, en cas de contradiction entre les hadiths, de la nécessité à les accorder, avant de recourir à l'abrogation (*nasḫ*) de l'un au profit de l'autre (p. 63-64).

Jonathan E. Brockopp nous fait découvrir « Saḥnūn b. Saʿīd » (p. 65-84), dans le quatrième chapitre, en cinq phases clés de sa vie : ses premières années de formation intellectuelle, son voyage en Orient dans la quête du savoir religieux, son retour à Kairouan en tant qu'enseignant, sa maturité dans cette fonction, et, enfin, son exercice de la judicature dans cette ville. Son rôle dans le *fiqh* mālikite, pendant sa période d'enseignement en Égypte, est souligné avec brio, à travers la transmission d'œuvres majeures, telles que le *Samāʿ* d'Ibn al-Qāsim (m. 191/806), l'œuvre juridique d'Ibn Wahb (m. 197/813 ?) et de ʿAbd al-ʿAzīz al-Māǧišūn (m. 164/780-1), le *Muwaṭṭaʾ* de Mālik selon la recension de ʿAlī Ibn Ziyād (m. 183/799). Mais également à travers ses rapports avec le juriste historien Ibn ʿAbd al-Ḥakam (m. 214/829), qui, curieusement, n'apparaît nulle part dans la *Mudawwana* (p. 70-71) où Ibn al-Qāsim est présent comme principal interlocuteur de Saḥnūn à tel point que l'on a fini par l'identifier erronément à son auteur. Si la *miḥna* du Coran créé semble n'avoir pas épargné Saḥnūn, l'auteur reste circonspect quant aux récits rapportés par les sources à ce sujet. Il les soupçonne parfois d'avoir exagéré le rôle de Saḥnūn en le présentant comme un héros qui a fait montre d'une résistance exemplaire à la persécution du pouvoir en place (p. 73-74) (10). J. Brockopp propose la traduction de certains passages de la *Mudawwana* portant sur la prière des rogations (*ṣalāt al-istisqāʾ*) et l'invocation à prononcer sur la dépouille du mort, en faisant remarquer que les réponses d'Ibn al-Qāsim font référence à plusieurs sources et autorités juridiques, tantôt à des propos de Mālik son maître, tantôt à des hadiths rattachés à des chaînes médinoises (p. 76-84). Il a raison de rappeler que la *Mudawwana*, contrairement aux assertions de N. Calder, ne consiste pas dans un agrégat de matériaux dont disposait Saḥnūn, ni n'avait vocation à remplacer le *Muwaṭṭaʿ*, encore moins à supplanter les œuvres d'Ibn al-Qāsim et d'Ibn Wahb, mais elle

(8) L'auteur cite parmi les travaux d'al-Buwayṭī, son *Muḫtaṣar* récemment étudié par A. El Shamsy, « The First Shāfiʿī : The Traditionalist Legal Thought of Abū Yaʿqūb al-Buwayṭī (d. 231/846) », *Islamic Law and Society* 14 (2007), p. 301-341. On peut y ajouter, du même auteur A. El Shamsy & A. Zysow, « Al-Buwayṭī's Abridgement of al-Shāfiʿī's *Risāla* : Edition and Translation », *Islamic Law and Society* 19 (2012), p. 327-355.

(9) L'auteur n'a pas pris la peine de préciser ni l'édition ni la date, ni les pages en citant l'étude célèbre de N. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1993. Il s'est déjà prononcé sur cette thèse dans son article « The Legal Hermeneutics of al-Shāfiʿī and Ibn Qutayba : A Reconsideration », *Islamic Law and Society* 11 (2004), p. 1-41.

(10) Surtout dans Abū al-ʿArab al-Tamīmī, *Kitāb al-Miḥan*, éd., Yaḥyā Wahīb al-Ǧabbūrī, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1983, p. 456, et al-Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, Rabat, Wizārat al-Awqāf wa-l-šuʾūn al-islāmiyya, éd. ʿAbd al-Qādir al-Ṣaḥrāwī, 1970, 8 vol., IV, p. 71.

BCAI 32 (2018) Arabi Oussama, Powers David S. & Spectorsky Susan A. (éd.): Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists, recensé par Lahcen Daaïf
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

avait plutôt vocation à les compléter. On signalera deux vocalisations incorrectes dans ce chapitre : *Mustaḫriğa* pour *Mustaḫrağa* d'al-ʿUtbī (p. 83) ; *Kitāb al-Dībāğ al-muḏahhab* pour *al-muḏhab* (p. 69, n. 20).

Susan A. Spectorsky, auteur du cinquième chapitre, « Aḥmad b. Ḥanbal » (p. 85-105), s'est largement étendue sur la biographie d'Ibn Ḥanbal, sa vie familiale, ses voyages dans la quête des traditions prophétiques et ses cercles de transmission et d'enseignement (p. 85-90). On déplore que la date de mort d'Ibn Ḥanbal soit erronée tant dans la table des matières que dans le titre du chapitre (m. 243 au lieu de 241/855). Si l'auteur mentionne les principaux maîtres traditionnistes auprès desquels Ibn Ḥanbal s'était rendu, elle semble ne pas suffisamment insister sur ses compagnons de voyage (excepté Ibn Rāh(a)wayh (m. 238/853)), ni sur ses rapports avec ses disciples. L'auteur relève que, parmi ses maîtres, il y a Wakīʿ b. al-Ǧarrāḥ (m. 197/812) qui a été taxé de falsificateur des *isnād*-s des hadiths (*tadlīs*). Sauf qu'il n'était pas le seul, car Ibn ʿUyayna (m. 198/813), que l'auteur désigne à juste titre comme le principal maître d'Ibn Ḥanbal, a été aussi taxé de *tadlīs* (11), ce qu'il pratiquait spécialement sur le compte des autorités traditionnistes réputées sûres (*ṯiqāt*). On apprend qu'Ibn Ḥanbal assurait deux types d'enseignement, l'un public, tenu généralement dans les mosquées, l'autre privé, dispensé chez lui, à ses disciples et membres de sa famille (p. 89). Il répondait ainsi à des questions d'ordre juridique (*istiftā'*) que lui posaient des fidèles ou ses propres disciples, mais, fait remarquer l'auteur, Ibn Ḥanbal se gardait bien de prendre la parole le premier, attendant qu'on l'interroge, témoignant ainsi d'une conduite qui correspond largement à son esprit scrupuleux et répond à ses codes ascétiques. La vie post-inquisition d'Ibn Ḥanbal n'est hélas qu'à peine abordée, notamment sa vie clandestine sous le calife al-Wāṯiq jusqu'au règne d'al-Mutawakkil. Après avoir survolé les œuvres insignes d'Ibn Ḥanbal, l'auteur met l'accent sur son œuvre juridique qu'elle rattache seulement à cinq *masā'il* (*responsa*) : celles de son fils aîné Ṣāliḥ (m. 266/878), de son fils cadet ʿAbd Allāh (m. 290/903), et de ses disciples Abū Dāwud al-Siğistānī (m. 275/888), Isḥāq b. Manṣūr al-Kawsağ (m. 251/865) et Ibn Hāni' al-Nīsābūrī (m. 275/889) (12). Étant à la fois traditionniste (*muḥaddiṯ*) et traditionnaliste, son *fiqh* avait donc pour base le Coran et la *sunna*, contrairement aux gens du *ra'y* qui privilégiaient l'opinion individuelle. Les passages traduits par l'auteur ont été choisis pour mettre en relief la méthodologie d'Ibn Ḥanbal en matière juridique. Ils traitent des questions conjugales dont l'*īlā'* (serment de continence d'un mari), de l'autorité du père dans le mariage de sa fille, et de la formule de la répudiation prononcée par un homme en état d'ivresse, sur la base de ces questions l'auteur montre comment Ibn Ḥanbal s'abstenait de donner un avis juridique en l'absence de hadiths ou d'*āṯār* des Compagnons, en s'alignant parfois sur l'avis d'al-Šāfiʿī, et comment, d'autre part, il préfère ne pas trancher (*wuqūf*) entre des avis juridiques contradictoires rapportés dans des hadiths à valeur d'authenticité égale.

Cependant on regrettera quelques inconsistances dans la traduction de S. A. Spectorsky, comme par exemple d'avoir rendu « *istaraḥnā minhu [al-ḥadīṯ]* » par « I am comfortable with it [the hadith] » (p. 92), alors que, dans ce contexte, il s'agit au contraire pour Ibn Ḥanbal de mettre un terme à ses activités de transmetteur de traditions et de jurisconsulte (*muftī*), comme nous le rapporte son disciple al-Marrūḏī (non al-Marwaḏī ni al-Marūḏī p. 92 n. 35) en ces termes : « *Samiʿtu Aḥmad yaqūlu : ammā al-ḥadīṯ fa-qad istaraḥnā minhu, wa-ammā al-masā'il : fa-qad ʿazamtu in sa'alanī aḥadun ʿan šay' an lā uğībahu* : J'ai entendu Ibn Ḥanbal dire : "Quant au *ḥadīṯ*, nous en sommes délivrés, mais pour ce qui est des *masā'il*, je suis bien décidé à ne pas répondre à quiconque m'interrogerait [sur quoi que ce soit] » (13). D'après une autre version, Ibn Ḥanbal aurait tenu le propos suivant, à la suite des invitations insistantes du calife al-Mutawakkil : « *Laqad istaraḥt, mā ğā'anī al-farağ illā munḏu ḥalaftu an lā uḥaddiṯ. Wa-laytanā nutrak, al-ṭarīq mā kāna ʿalayhi Bišrb. al-Ḥāriṯ* : Me voilà en paix. La délivrance ne m'est venue que quand j'ai juré de ne plus transmettre [du hadith]. Pourvu qu'on nous laisse tranquille. La bonne voie était celle qu'avait empruntée Bišr b. al-Ḥāriṯ » (14). Quant à

(11) Par exemple ʿAlā' al-Dīn Muġlaṭāy Ibn Qulayǧ, *Ikmāl taḏhīb al-kamāl*, éd. ʿĀdil b. Muḥammad & Usāma b. Ibrāhīm, Le Caire, al-Fārūq al-ḥadīṯa li-l-ṭibāʿa wa-l-našr, 1422/2001, 12 vol., VIII, p. 322.

(12) On peut en citer d'autres que l'on trouve regroupées dans Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, éd. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī, Le Caire, Maṭbaʿat al-sunna al-muḥammadiyya, 1371/1952, 2 vol. Parmi les *Masā'il* éditées, mentionnons celles d'al-Baǧawī, *Masā'il al-imām Aḥamd b. Ḥanbal bi-riwāyat al-Baǧawī*, éd. ʿAmr ʿAbd al-Munʿim Salīm, Gizeh, Mu'assasat Qurṭuba, 1413/1993 ; celles de Ḥarb b. Ismāʿīl al-Kirmānī, *Masā'il Ḥarb*, éd. Fāyiz b. Aḥmad b Ḥāmid Ḥābis, Médine, Ǧāmiʿat Umm al-Qurā, 1422/[2001], 3 vol., et *id.*, *Masā'il al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal al-fiqhiyya. Riwāyat Ḥarb b. Ismāʿīl al-Kirmānī*, éd. ʿAbd al-Bāri' al-Ṯabītī, Médine, al-Ǧāmiʿa al-islāmiyya, 1430/2009, 2 tomes, 1 vol.

(13) Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, I, p. 57

(14) Al-Ḏahabī, *Siyar aʿlām al-nubalā'*, Šuʿayb al-Arnā'ūṭ et *al*, Beyrouth, Mu'assasat al-Risāla, 1981-1988/1401-1408, 25 vol., XI, p. 216, rapporté par son disciple Abū Bakr al-Marrūḏī (m. 285/898) ; voir aussi *id.*, *Ta'rīḫ al-islām wa-wafayāt al-mašāhīr wa-l-aʿlām*, éd. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī, 2e éd., Beyrouth, Dār al-kitāb al-ʿarabī, 1414/1993, 53 vol., [années 241-250], p. 82, où l'éditeur A. Tadmurī propose une lecture à notre avis erronée : « *mā ğā'anī al-faraḥ* .. : je n'étais gagné par la joie que .. ».

BCAI 32 (2018) Arabi Oussama, Powers David S. & Spectorsky Susan A. (éd.): Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists, recensé par Lahcen Daaïf
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

cette autre phrase : « Ibn Abī Ḏi'b (d. 258-9/875-6) was a jurist and contemporary of Ibn Ḥanbal's who transmitted a tradition from al-Zuhrī (p. 103) », elle témoigne elle-même de la contradiction de ses éléments. En effet, il s'agit d'une coquille, car le Médinois Ibn Abī Ḏi'b, contemporain de Mālik est mort en 159/776 ; et comme il est déjà mentionné en tant que disciple d'al-Zuhrī (m. 124/741-2), il ne saurait être en même temps un contemporain d'Ibn Ḥanbal. Signalons quelques erreurs d'ordre onomastique : Ibn al-Musayyib de préférence à al-Musayyab (p. 88, et p. 88 n. 14 ; 95) ; Hušaym b. Bašīr, non Bāšir (p. 87, et p. 87, n. 7) ; Ṭāwūs b. Kaysān, non Qaysān (p. 98, n. 52).

Dans le sixième chapitre (p. 107-120), « al-Khaṣṣāf », Pater C. Hennigan expose l'essentiel de la doctrine juridique et théologique de ce juriste ḥanafite sans trop s'attarder sur sa biographie, excepté quelques rappels des deux périodes clés de sa vie professionnelle en tant que juge et ses démêlés avec le pouvoir abbasside en place. Dès l'entrée en matière, l'auteur rappelle la spécialité juridique dans laquelle il s'est distingué à savoir, la science du droit successoral (*ʿilm al-farā'iḍ*), avant d'énumérer les quatorze ouvrages qui lui sont attribués (p. 107). Les passages traduits par l'auteur proviennent d'*Aḥkām al-waqf* d'al-Ḫaṣṣāf dont l'auteur analyse la structure du discours légal, et la technique d'articulation portée par la dialectique classique de *qāla/qultu* tout en s'interrogeant sur son efficacité et les implications argumentatives qui lui sont propres (p. 111-112). Dans ce même livre, Hennigan s'emploie à relever l'usage que fait al-Ḫaṣṣāf du raisonnement analogique (*qiyās*) et de l'opinion préférentielle (*istiḥsān*), et à signaler dans quels types d'arguments ce dernier y recourt. Le *qiyās* se présente ainsi tantôt sous la forme d'un simple argument, tantôt sous celle d'une analogie *a fortiori*, tandis que l'*istiḥsān*, contrastant avec le *qiyās*, peut traduire l'esprit de la loi ou la stricte préférence du juriste (p. 116). Dans certains dialogues *qāla/qultu*, comme le relève ingénieusement l'auteur, l'*istiḥsān* semble remplir la fonction d'une soupape de sécurité lorsque l'application du *qiyās* aboutit à un résultat injuste ou insatisfaisant. La dernière section de cet article est consacrée à la place d'al-Ḫaṣṣāf dans l'école ḥanafite. Si al-Saraḫsī (m. 483/1090 ?) dans son *al-Mabsūṭ* [15] le décrit comme un juriste ḥanafite qui s'autorise des ouvertures sur la doctrine de l'imam Mālik, Ibn ʿĀbidīn (m. 1888), dans ses *Rasā'il* [16], huit siècles plus tard, le range dans la troisième catégorie de juristes, à savoir au rang des *muǧtahidūn* indépendants qui s'investissent dans de nouveaux cas d'espèce non traités par les écoles juridiques, tels al-Ṭaḥāwī (m. 321/933), al-Bazdawī (m. 482/1089). En revanche, s'étonne P. C. Hennigan, Ibn Qutayba (m. 276/889) dans *al-Maʿārif* [17] ne mentionne pas al-Ḫaṣṣāf dans sa fameuse liste des gens du *ra'y*. Mais il n'y a pas lieu de s'étonner : cette absence s'explique par l'antériorité des juristes figurant dans la liste, à Ibn Qutayba, puisqu'ils appartenaient tous au deuxième siècle de l'hégire alors qu'al-Ḫaṣṣāf était son contemporain (p. 120, n. 72).

Le septième chapitre, « Abū Jaʿfar al-Ṭaḥāwī » (p. 123-145) – qui forme le premier chapitre de la période classique – s'ouvre sur la biographie bien fouillée de ce juriste, dans laquelle N. Tsafrir expose son parcours de formation et les raisons de sa conversion au ḥanafisme, en abandonnant le šāfiʿisme, alors majoritaire avec le mālikisme en Égypte, puis énumère ses maîtres les plus influents dont Aḥmad b. Abī ʿImrān (m. 280/893) et Bakkār b. Qutayba (m. 270/883). Pour l'auteur, cette conversion d'al-Ṭaḥāwī constitue un tournant décisif non seulement dans sa vie personnelle, mais aussi au sein de la communauté ḥanafite alors minoritaire en Égypte. En effet, c'est grâce à al-Ṭaḥāwī et à ses nombreuses œuvres traitant de toutes les branches du savoir religieux que le ḥanafisme allait gagner ses lettres de noblesse dans ce pays, dans la mesure où il sut attirer à lui un grand nombre de disciples parmi lesquels on compte de brillants savants et des juges célèbres qui ont ensuite transmis ses doctrines juridiques et diffusé des hadiths sous son autorité. Une vue d'ensemble sur ses œuvres (surtout les *Muḫtaṣarāt* (abrégés) et les *Šurūṭ* (manuels notariaux)) et les champs qu'elles recouvrent permet de le situer dans une période historique à cheval entre l'époque formative et l'époque classique. À la lecture des noms des juristes cités par al-Ṭaḥāwī dans son ouvrage *Iḫtilāf al-ʿulamā'* (Divergence des savants religieux), on ne peut pas ne pas relever au passage que lui non plus ne tient pas compte des avis juridiques d'Ibn Ḥanbal, tout comme son contemporain al-Ṭabarī (m. 310/923) dans son ouvrage *Iḫtilāf al-fuqahā'* (Divergence des juristes) qui lui valut la vindicte des ḥanbalites [18]. Pour illustrer la méthode adoptée par al-Ṭaḥāwī dans l'exposition des cas d'espèce dans ses œuvres juridiques, N. Tsafrir, qui rappelle que cette méthode était empruntée à ses prédécesseurs ḥanafites, propose la traduction d'un passage du chapitre sur le prix

(15) Al-Saraḫsī, *Kitāb al-Mabsūṭ*, Le Caire, Maṭbaʿat al-saʿāda, 1324-1331/1906-1913, 30 vol., VII, p. 27-47.

(16) Ibn ʿĀbidīn, *Rasā'il*, Beyrouth, Mu'assasat Fu'ād, 1978, 2 vol., I, p. 11-13.

(17) Ibn Qutayba, *Kitāb al-Maʿārif*, Le Caire, Dār al-Maʿārif, 1969, p. 676-677.

(18) Al-Ṭabarī, *Iḫtilāf al-fuqahā'*, éd. F. Kern, réimp. Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, s.d.[1ère éd. 1902].

BCAI 32 (2018) Arabi Oussama, Powers David S. & Spectorsky Susan A. (éd.): Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists, recensé par Lahcen Daaïf
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

du sang (*diya*) tiré de son *Muḫtaṣar* [19] (p. 137). Les autres passages traduits par l'auteur en vue d'expliciter les principes qui président au classement des cas juridiques adopté par les ḥanafites, sont tirés des *Badā'iʿ* d'al-Kāsānī [20] (p. 138-139), et du *Muḫtaṣar* d'al-Ǧaṣṣāṣ qui est un abrégé de l'*Iḫtilāf al-ʿulamā'* d'al-Ṭaḥāwī (p. 140-144) [21]. Ainsi, la méthode implicite suivie par ce dernier et par les juristes ḥanafites en général, se révèle régie par des règles conventionnelles qui obéissent à un mécanisme de dérivation des cas d'espèce les uns des autres, mécanisme que l'auteur a su analyser d'une manière convaincante. Une petite coquille à signaler : *nikāḥ milk al-yamīn*, non *mulk al-yamīn* (p. 128).

M. Bedir, auteur du huitième chapitre, « al-Ǧaṣṣāṣ » (p. 147-166), introduit son texte par une présentation du contexte historique global de l'époque de cet auteur, marquée par le déclin du califat abbasside et l'émergence des pouvoirs non arabes, et par la reconnaissance des quatre écoles juridiques. Le débat entre les gens du *raʾy* et les gens du hadith était arrivé à son terme durant ce quatrième siècle de l'hégire, qui a vu naître également les premiers traités aboutis d'*uṣūl al-fiqh* dont *al-Fuṣūl fī al-uṣūl* d'al-Ǧaṣṣāṣ considéré comme le plus important, après la *Risāla* d'al-Šāfiʿī (p. 151). Comme la plupart des ḥanafites, al-Ǧaṣṣāṣ s'est intéressé principalement aux sciences juridiques dans ses nombreuses œuvres que l'auteur décline en trois catégories : l'œuvre originale qu'incarnent les *Aḥkām al-Qurʾān* et *al-Fuṣūl*, les commentaires tels que le *Šarḥ al-Ǧāmiʿ al-kabīr* d'al-Šaybānī et le *Šarḥ Muḫtaṣar* d'al-Ṭaḥāwī, et enfin les abrégés dont le *Muḫtaṣar Iḫtilāf al-ʿulamā'* d'al-Ṭaḥāwī. Réévaluant la riche production juridique et exégétique d'al-Ǧaṣṣāṣ, Bedir en souligne le caractère novateur en matière d'*uṣūl al-fiqh*, et érige les *Aḥkām al-Qurʾān* en modèle original jamais réalisé dans les études coraniques antérieures (p. 155). Avant d'aborder le volet des textes traduits, l'auteur consacre une section spéciale à la question de l'affiliation d'al-Ǧaṣṣāṣ au muʿtazilisme. Contrairement à W. Madelung, M. Bernand (non Bernard) qui, s'alignant sur l'opinion des auteurs muʿtazilites sans les soumettre à l'examen critique, le tiennent pour un muʿtazilite, Bedir est d'avis qu'en dépit des positions théologiques partagées avec les muʿtazilites (dont la vision de Dieu), al-Ǧaṣṣāṣ fait partie de ces savants sunnites d'obédience ḥanafite qui ont accordé dans leurs œuvres une large place aux hadiths (p. 156-160), et dont l'influence muʿtazilite ne traduit pas systématiquement une stricte appartenance à cette école théologique. Le long extrait d'*al-Fuṣūl fī al-uṣūl* [22] traduit par l'auteur (p. 161-166) s'avère un choix judicieux en ce qu'il permet de mesurer l'étendue des problématiques théoriques abordées par al-Ǧaṣṣāṣ. Il y est question du statut des avis juridiques résultant du raisonnement des juristes *muǧtahid*-s : ont-ils valeur de vérité égale à celle du Coran et du hadith, ou relèvent-ils d'une vérité relative ? À cette interrogation al-Ǧaṣṣāṣ apporte évidemment une réponse qui légitime le juriste dans son rôle de *muǧtahid* en conférant à ses avis juridiques une valeur de vérité ultime pour ce qui concerne les questions sur lesquelles les sources scripturaires ne se sont pas prononcées. Quelques mots translittérés à corriger : Ibn ʿAqīl, non ʿAqil (p. 157, n. 47) ; *ḥādiṯa*, non *ḥadiṯa* (p. 160) ; *bihi*, non *bih* (p. 163) ; *ḥaẓruhu*, non *haẓruhu* (p. 164).

D. J. Stewart, auteur du neuvième chapitre « al-Sharīf al-Murtaḍā » (p. 167-210), – le plus long texte que renferme ce livre – approche ce personnage chiite en cinq sections déclinées dans cet ordre : sa vie et son époque, le chiisme imamite sous les Bouyides, son savoir, son ouvrage *al-Intiṣār* (dont l'auteur réussit à situer la date de rédaction approximativement entre 417-420/1026-1029) [23], et enfin les questions juridiques dites de Mayyāfāriqīn. L'ascendance alide d'al-Murtaḍā, le haut rang de sa famille et le prestige dont celle-ci jouissait auprès des autorités bouyides a retenu l'attention de D. J. Stewart qui en retrace l'histoire en nous faisant connaître le rôle influent d'al-Murtaḍā lui-même au sein de ce pouvoir politique ; un rôle qui n'avait d'égal que celui de deux autres autorités religieuses duodécimaines : son maître al-Šayḫ al-Mufīd (m. 413/1022) et son disciple et collègue al-Šayḫ al-Ṭūsī (m. 460/1067) (p. 169). Dans le cadre du débat entre sunnites et chiites, qui atteignait son paroxysme à cette époque, l'auteur souligne la prédominance de l'engagement entier d'al-Murtaḍā pour la cause chiite en sa qualité de juriste et chef de file de cette communauté. L'auteur a bien cerné le but principal que visait ce dernier et auquel il avait consacré toute sa carrière, sa pensée religieuse et même sa fortune, accumulée au sein de sa famille depuis plusieurs générations : la légitimité de l'école ǧaʿfarite – nom sous lequel on désignait alors l'école juridique duodécimaine dont il se revendiquait – qui

(19) Al-Ṭaḥāwī, *Muḫtaṣar*, éd. Abū al-Wafā' al-Afġānī, Le Caire, Maṭbaʿat Dār al-kitāb al-ʿarabī, 1370, p. 236-237.

(20) Al-Kāsānī, *Badā'iʿ al-ṣanā'iʿ fī tartīb al-šarā'iʿ*, éd. ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1418/1997, 10 vol., X, p. 399, 401-404.

(21) Al-Ǧaṣṣāṣ *Muḫtaṣar Iḫtilāf al-ʿulamā'*, éd. ʿAbd Allāh Naḏīr Aḥmad, Beyrouth, Dār al-bašā'ir al-islāmiyya, 1417/1996, 5 vol., V, p. 125-127, 141, 169, 195.

(22) Al-Ǧaṣṣāṣ, *al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Koweït, Wizārat al-awqāf wa-l-Šu'ūn al-islāmiyya, 1414/1994, 4 vol., IV, p. 295-303.

(23) Al-Murtaḍā, *al-Intiṣār*, éd. Muḥammad Riḍā al-Ḫarsān, Beyrouth, Dār al-aḍwā', 1985.

BCAI 32 (2018) Arabi Oussama, Powers David S. & Spectorsky Susan A. (éd.): Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists, recensé par Lahcen Daaïf
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

devait être reconnue au même titre que les écoles juridiques sunnites parmi lesquelles on comptait à cette époque le ẓāhirisme et les ğarīrisme (d'Ibn Ğarīr al-Ṭabarī). Les œuvres d'al-Murtaḍā traitent principalement du droit et de la méthodologie du droit (*uṣūl al-fiqh*), dont une grande partie consiste en *fatāwā*, *responsa* qu'il était amené à délivrer verbalement ou par écrit à des fidèles chiites qui lui adressaient leurs questions, par correspondance épistolaire, de Syrie, d'Iraq, d'Iran et d'ailleurs. Parmi ces *fatāwā*, Stewart apporte un soin particulier à l'étude de celles associées à la ville de Mayyāfāriqīn (Silvan, en Turquie actuelle), qui furent adressées à un requérant anonyme qui estimait les conseils religieux appropriés en matière de droit musulman, difficiles d'accès pour les musulmans, résidant comme lui, à Mayyāfāriqīn, ville qui se trouvait à la lisière de l'Empire byzantin chrétien, loin des principaux centres d'enseignement islamique. Les sujets abordés dans ces *fatāwā* ne sont pas seulement d'ordre juridique et théologique, mais touchent aussi aux points de divergence avec les sunnites (mariage temporaire (p. 206) ; le Coran est qualifié de *maf'ūl* (fait), au lieu de *maḫlūq* (créé) (p. 208)). Ces *fatāwā* jettent ainsi une nouvelle lumière sur la nature des rapports entre ces deux grandes communautés de l'islam à cette époque, comme l'a très bien noté Stewart qui en a proposé une traduction intégrale, soit soixante-six *fatāwā*, précédées chacune de leur question (p. 195-210) [24]. La contribution de l'auteur en termes de traduction ne se limite pas seulement à ce long et déjà difficile texte d'al-Murtaḍā, puisqu'il lui en a traduit un autre, soit l'introduction de ce dernier à son livre *al-Intiṣār* [25] qui a pour objet la justification des décisions juridiques des imams (p. 188-195).

Le dixième chapitre, « Ibn Ḥazm al-Qurṭubī » (p. 211-238), par S. Kaddouri mérite bien évidemment toute sa place dans cette monographie dédiée à la pensée juridique musulmane, en tant que représentant de l'école ẓāhirite, à défaut d'un chapitre sur le fondateur du ẓāhirisme Dāwud b. ʿAlī al-Ẓāhirī (m. 272/885 ?). On saura gré à l'auteur d'avoir abondamment usé de références autres qu'anglaises, arabes, françaises et espagnoles pour rédiger cet article à la hauteur de ce personnage singulier qu'était Ibn Ḥazm. Rappelant tout d'abord les principales sources qui consacrent une notice biographique à Ibn Ḥazm, Kaddouri soulève la question du nombre des écrits de ce dernier (estimé à 400 tomes), à laquelle il tente d'apporter une réponse en se référant aussi bien aux sources précédemment évoquées qu'aux propres œuvres d'Ibn Ḥazm (p. 211-213). L'origine persane de ce dernier est évoquée comme une indication vraisemblable, mais sans conséquences directes sur sa vie professionnelle, ni sur ses choix politiques et idéologiques. Mis à part quelques démêlés avec certaines autorités politiques, l'essentiel de la biographie de ce savant andalou, que l'auteur qualifie à juste titre de second fondateur du ẓāhirisme, est traité à travers les repères suivants : son enfance, sa période de formation puis d'enseignement, ses principaux déplacements et débats engagés notamment contre les mālikites après sa conversion au šāfiʿisme (p. 213-221). Et, pour mieux exposer les idées maîtresses d'Ibn Ḥazm en matière de *fiqh* et ses fondements, Kaddouri se réfère à ses deux ouvrages principaux, soit *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* [26] (p. 224-229) et *al-Muḥallā* [27] (p. 229-238). Du premier, il extrait les principes fondamentaux du ẓāhirisme selon Ibn Ḥazm, les arguments rationnels et traditionnels qu'il met en avant pour révoquer en doute, d'une part tous types de consensus (*iğmāʿ*), excepté celui des compagnons du prophète, et, d'autre part, l'argument *a contrario* (*dalīl al-ḫiṭāb*) et le raisonnement analogique (p. 225-229). Du second, il tire quatre passages relatifs à des questions juridiques dont il propose une traduction partielle. Ces passages traitent respectivement du statut du fidèle qui n'accomplit pas les prières canoniques à l'heure prescrite, du rejet par Ibn Ḥazm de la prohibition du chant et de la musique en islam, du droit de la femme et de l'esclave à occuper la fonction de juge, et, enfin, de la garde des enfants (p. 231-237). Bien que ce ne soit pas à Kaddouri de relever ce point, on notera, comme nous l'avons signalé avec al-Ṭaḥāwī précédemment, que seules trois écoles juridiques sunnites sont concernées par les débats d'Ibn Ḥazm (toutes, à l'exclusion du hanbalisme).

Osman Taştan, dans le onzième chapitre, « al-Sarakhsī » (p. 239-259), consacre les premières pages à la biographie de ce juriste ḥanafite en se focalisant d'emblée sur ses maîtres et ses disciples pour mettre ensuite l'accent sur son rang de juriste ḥanafite le plus important de l'époque classique après al-Qudūrī (m. 428/1037). Il passe en revue les différentes raisons contradictoires, tantôt politiques, tantôt religieuses que les sources narratives

(24) Dans al-Murtaḍā, *Rasā'il al-Šarīf al-Murtaḍā*, éd. al-Sayyid Aḥmad al-Ḥusaynī et al-Sayyid Mahdī Raǧā'ī (non Raǧāʿī, bibliographie p. 557), Qom, Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1984, 4 vol., I, p. 271-306 « *Ğawābāt [al-Masā'il] al-Mayyāfāriqīyāt* ». L'ajout d'*[al-Masā'il]* entre crochets par l'auteur est inutile.

(25) Al-Murtaḍā, *al-Intiṣār*, p. 1-7.

(26) Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, éd. Aḥmad Muḥammad Šākir, Beyrouth, Dār al-āfāq al-Ğadīda, 1980, 8 tomes en 2 vol.

(27) Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā bi-l-āṯār*, éd. ʿAbd al-Ġaffār Sulaymān al-Bindārī, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1988-1989, 12 vol.

BCAI 32 (2018) Arabi Oussama, Powers David S. & Spectorsky Susan A. (éd.): Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists, recensé par Lahcen Daaïf
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

avançaient pour justifier sa mise en prison par Khan Šams al-Mulk (p. 241-242). Quoique séduisante, la raison d'ordre théologique avancée par Schacht, reste, d'après Taştan, une conjecture infondée dans la mesure où elle ne figure dans aucune source. Les principaux ouvrages d'al-Saraḫsī se trouvent être, dans leur grande majorité, des commentaires systématiques des œuvres majeures du ḥanafisme, dont les trois suivants : *al-Mabsūṭ*, *al-Uṣūl* (28) et *Šarḥ al-Siyar al-kabīr* (29) auraient été rédigées par lui pendant les 14 ans de son emprisonnement (de 466/1074 à 480/1088), information que conteste Schacht qui suggère que ses disciples l'auraient aidé à avoir accès aux sources ḥanafites qu'il commentait, car, selon lui, il ne pourrait pas les avoir toutes en mémoire. Chacun de ces trois ouvrages a fait l'objet d'une présentation succincte dans laquelle Taştan rend compte de la valeur de leur contenu comme des conditions historiques dans lesquelles elles ont vu le jour. Il y expose aussi la méthode suivie par al-Saraḫsī, qu'il étaye avec des passages tirés de ces mêmes ouvrages et traduits évidemment en anglais (p. 245-251). Cependant, dans la section consacrée proprement à la traduction (p. 252-259), tous les textes sélectionnés par Taştan sont tirés d'un seul et même livre d'al-Saraḫsī, *al-Uṣūl* et portent sur : 1) les qualités requises chez un *faqīh* (p. 252) ; 2) la récitation coranique en langue étrangère (persan en l'occurrence) pendant les prières canoniques, que tolère Abū Ḥanīfa, mais non ses deux grands disciples (p. 253-254) ; 3) la notion de l'inimitabilité du Coran et sa transmission par un grand nombre de transmetteurs (*tawātur*) (p. 254) ; 4) la validité de la transmission du Coran par une personne qui n'en comprend pas le sens (p. 256) ; 5) la récitation de la *basmala* à haute voix dans les prières canoniques (p. 257) ; 6) l'addition selon la recension coranique d'Ibn Masʿūd, du mot "*mutatābiʿāt*" (trois jours consécutifs), dans le verset d'expiation du serment rompu, doit être observée dans la pratique cultuelle bien que non récitée. Ces quelques erreurs que nous signalons ne sont pas reprises par l'auteur ailleurs dans cet article : Brockelman pour Brockelmann (p. 241) ; *Le grand livre de la conduite de l'état* pour *État* (p. 248) ; Hugo Grotious pour Grotius (p. 249).

Le douzième chapitre consacré à « Abū Ḥāmid al-Ghazālī » (p. 261-293), par Ebrahim Moosa, nous livre une étude sur ce personnage clé de la pensée musulmane presque sous toutes ses facettes. Avant de nous dépeindre en quelques pages (p. 261-263), les grandes lignes de la pensée d'al-Ġazālī dans les divers domaines du savoir de son époque, E. Moosa rappelle à juste titre que l'affirmation nietzschéenne selon laquelle toute philosophie est une biographie latente de son auteur, s'applique tout singulièrement à al-Ġazālī. La situation historique, marquée par une instabilité politique et des troubles religieux dans lesqueles le rôle du mouvement ismaélien était déterminant, est décrite en rapport avec le parcours éducatif d'al-Ġazālī qui en effectua l'essentiel (jusqu'à ses vingt ans) dans sa ville natale, Ṭūs, avant de le poursuivre dans la ville de Ǧurǧān, et enfin à Nīsābūr dans la fameuse medersa al-Niẓāmiyya où il eut pour maître Abū al-Maʿālī al-Ǧuwaynī (m. 478/1085) qui forma sa pensée. Contrairement à certains chercheurs occidentaux, l'auteur ne conteste pas la véracité de l'anecdote selon laquelle al-Ġazālī aurait été dévalisé par des brigands dont il aurait supplié le chef de lui restituer ses cahiers de notes qu'il prisait tant, et qu'il aurait tiré de cette expérience l'enseignement qui consiste à tout mémoriser pour ne plus jamais être dépossédé de son savoir. Si al-Ġazālī n'appartenait pas au cercle des membres rapprochés du grand vizir Niẓām al-Mulk (m. 485/1092), il ne faut pas en conclure pour autant, écrit E. Moosa, qu'il n'était pas proche du cercle des membres décideurs. On aurait aimé savoir en quoi consiste exactement la différence entre les deux cercles, dont on perçoit à peine la nuance de pouvoir susceptible de les départager en termes de nature, mais non de degré. Sans s'étendre davantage sur le sujet, l'auteur note, en outre, qu'al-Ġazālī n'était pas naïf en politique, et ses pensées en la matière prouvent qu'il avait acquis des compétences dans ces milieux de pouvoir seljukides. D'après l'auteur, la participation d'al-Ġazālī au renouvellement du regard sur le droit musulman procède de la suprématie revendiquée pour l'école šāfiʿite (p. 271-273), de son rôle vivificateur de cette école (p. 273-276), de l'intégration des valeurs morales et éthiques dans le droit dont témoigne entre autre son œuvre *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* (p. 276-278), de l'essentialisation des buts (*maqāṣid*) de la *šarīʿa* (p. 278-280), et enfin de la défense de l'autorité de la raison contre l'imitation servile (*taqlīd*) comme il en a fait état dans son *Mīzān al-ʿamal* (30) dont un court extrait est traduit par l'auteur (p. 280-282). En guise de choix de traduction, E. Moosa propose un long chapitre de dix pages denses d'*al-Mustaṣfā* (31), dédié au *taqlīd*

(28) Al-Saraḫsī, *Uṣūl al-Saraḫsī*, éd. Abū al-Wafāʾ al-Afġānī, Beyrouth, Dār al-maʿrifa, 1973, 2 vol.

(29) Al-Saraḫsī, *Šarḥ al-Siyar al-kabīr*, éd. Ṣalāḥ al-Dīn al-Munaǧǧid et ʿAbd al-ʿAzīz Aḥmad, Le Caire, Maṭbaʿat Šarikat (non Širkat) al-iʿlānāt al-Šarqiyya, 1971-1972, 5 vol.

(30) Al-Ġazālī, *Mīzān al-ʿamal*, éd. Maḥmūd Bīǧū, Damas, Dār al-taqwā, 1428/2008, p. 165.

(31) Al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*, éd. Ḥamza b. Zuhayr Ḥāfiẓ, Médine, Šarikat al-Madīna al-munawwara li-l-ṭibāʿa wa-l-našr, 1413/1993, 4 vol., IV, p. 139-156.

BCAI 32 (2018) Arabi Oussama, Powers David S. & Spectorsky Susan A. (éd.): Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists, recensé par Lahcen Daaïf
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

que combat al-Ġazālī (p. 284-293). Deux translittérations erronées sont à signaler : *al-Ǧuḍūr al-ta'rīḥiyya li-azmat*, non *al-Ǧuẓūr [..] li-ʿazmat* (p. 268, n. 21 et bibio. p. 541), et, dans toutes les notes infrapaginales, l'auteur mentionne systématiquement Ibn al-Ǧawzī sous le nom d'al-Ǧawzī.

Le treizième chapitre, « Ibn Rush al-Jadd » (p. 295-322), est l'œuvre de D. Serrano Ruano, la spécialiste incontestée de ce grand juriste mālikite andalou. Avant d'aborder la biographie et la formation intellectuelle d'Ibn Rušd, elle insiste sur les mérites de ce dernier comme sur sa place éminente en tant que juriste et *uṣūlite* mālikite, au même titre que ses pairs andalous tels Abū al-Walīd al-Bāǧī (m. 474/1081), Ibn ʿAbd al-Barr (m. 463/1071) et son disciple Abū Bakr Ibn al-ʿArabī (m. 543/1148.). Elle a consacré au préalable une section à l'étude des chroniques historiques et des sources narratives qui lui ont fourni l'essentiel de la matière biographique pour rédiger cet article (p. 296-297). L'une des informations qui ne passent pas inaperçues dans cette étude et à laquelle l'auteur s'était déjà attelée dans une publication à part[32], est la thèse des origines juives de la famille d'Ibn Rušd, imputée à al-Marrākušī (m 703/1303) et al-Maqqarī (m. 1041/1632). Cette thèse semble se renforcer, d'après D. Serrano Ruano, si l'on tient compte de la disgrâce dont a fait l'objet sous les Almohades, le petit-fils de ce dernier, le philosophe Ibn Rušd al-Ḥafīd (m. 595/1198). Cette disgrâce s'est traduite par un exil à Lucena, une cité proche de Cordoue, qui abritait une population essentiellement juive, connue pour ses écoles rabbiniques. Il faut reconnaître à l'auteur un souci constant de minutie et de détail dont elle a fait preuve tout au long de cette étude. Elle a su approcher, en effet, la personnalité d'Ibn Rušd sous plusieurs angles différents : en tant que juge, jurisconsulte, et maître-enseignant doué d'un sens de pédagogie auquel étaient sensibles quasiment tous les savants qui l'ont côtoyé, et qui se manifeste ostensiblement dans ses nombreux écrits, notamment dans *al-Bayān wa-l-taḥṣīl*[33]. À travers des passages-témoins extraits de ce livre, D. Serrano Ruano s'est évertuée à relever l'originalité de méthode dont témoigne d'Ibn Rušd dans son commentaire de la *Mudawwana* de Saḥnūn et de la *ʿUtbiyya* ou *Mustaḫraǧa* d'Abū ʿAbd Allāh al-ʿUtbī (m. 255/869) (p. 311-312). Ses nombreuses *fatwā*-s auxquelles elle accorde une importance primordiale s'avèrent des exemples prototypes de sa pensée juridique atteignant un niveau de maturité patent dans son *al-Bayān* et *ses Muqaddamāt*. Sur la base de quelques extraits traduits de ses *fatwā*-s relativement à des questions d'ordre théologique (p. 312-314), mystique (p. 314-315) et juridique (p. 315-316), D. Serrano Ruano s'est efforcée de nous fournir un aperçu de cette maturité. Elle a conclu au rôle décisif d'Ibn Rušd al-Ǧadd dans le développement de l'école mālikite en rendant accessible au plus grand nombre, grâce à ses commentaires ordonnés et pédagogiquement structurés, les travaux juridiques de ses devanciers mālikites. À cette conclusion vient s'ajouter un appendice bien documenté sur l'œuvre d'Ibn Rušd, qui clôt cette étude (p. 310-322). La qualité de cet article s'illustre dans l'abondance de ses notes infrapaginales aussi bien que dans ses nombreux passages translittérés presque systématiquement après chaque traduction ou morceau de traduction. On notera qu'en dépit de cette quantité impressionnante de termes translittérés, on ne déplore qu'une insignifiante erreur que voici : *yulği'ūn ilay-hi* pour *yalǧa'ūn ilay-hi* (p. 301).

C. Gómez-Rivas nous renseigne sur l'essentiel, à savoir sur la vie et l'œuvre du « Qāḍī ʿIyāḍ » (p. 323-338), qui constitue le quatorzième chapitre de ce livre. En trois sections intitulées respectivement : la vie, le savoir, traduction et analyse d'un passage de *Tartīb al-Madārik*, l'auteur se propose de nous livrer les points cruciaux qui ont jalonné sa vie et les grandes lignes qui ont marqué sa pensée religieuse et politique. Ses origines yéménites ont été évoquées avec d'amples détails sur sa généalogie en sa qualité de descendant d'une lignée de la noblesse savante arabe. Ses principaux maîtres aussi bien au Maghreb où il eut pour maître le juge Abū ʿAbd Allāh al-Tamīmī (m. 505/1111), qu'en Andalousie vers laquelle il entreprit plusieurs voyages (*riḥla*), et en Orient pendant son long voyage de pèlerinage. L'auteur ne fait mention que de ses maîtres les plus célèbres comme Ibn Rušd al-Ǧadd et Ibn Ḥamdīn (m. 508/1114), mais relève qu'à son époque les savants d'Andalousie venaient en masse s'installer au Maghreb fuyant la pression croissante des royaumes chrétiens d'Espagne (p. 325). Les relations du Qāḍī ʿIyāḍ avec les Almoravides ont connu des jours heureux sous Ibn Tāšafīn (l'auteur opte pour l'orthographe Tāšufīn), avant qu'il ne tombe en disgrâce sous l'émir de l'Andalousie Tāšafīn b. ʿAlī. Il regagna de nouveau l'estime de cette dynastie pendant le bref règne d'Ibrāhīm b. Tāšafīn qui le nomma juge de Ceuta. Le mystère entourant sa mort a beaucoup intrigué Gómez-Rivas qui a cherché à faire la lumière entre la part historique et la part légendaire dans les

(32) L'auteur a déjà consacré à cette question un article intitulé : « Explicit cruelty, implicit compassion : Judaism, forced conversions and the genealogy of the Banū Rushd », *Journal of Medieval Iberian Studies*, 2 (2010), p. 217-223.

(33) Ibn Rušd, *al-Bayān wa-l-taḥṣīl wa-l-šarḥ wa-l-tawǧīh wa-l-ta'līl fī masā'il al-Mustaḫraǧa*, éd. Muḥammad Ḥaǧǧī (non Ḥiǧǧī), Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1988, 19 vol. + 3 vol. d'index.

BCAI 32 (2018) Arabi Oussama, Powers David S. & Spectorsky Susan A. (éd.): Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists, recensé par Lahcen Daaïf
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

versions différentes, voire contradictoires qu'en proposent les auteurs comme Ibn Ḫaldūn (m. 808/1406), al-Bunnāhī (ou al-Nubāhī [34], m. 793/1391 ?), Ibn Farḥūn (m. 799/1397). En effet, il est tantôt exécuté par ordre intime d'Ibn Tūmart, en raison de sa supposée pratique secrète du judaïsme, tantôt mort soudainement dans son bain à Marrakech où il était en exil, tombant ainsi sous la malédiction qu'aurait prononcée al-Ġazālī (m. 505/1111) à son encontre pour avoir été l'un des instigateurs de l'autodafé de son œuvre *Iḥyā' ʿulūm al-dīn* (p. 326-327). De toute sa riche production littéraire, c'est sans conteste son *Tartīb al-Madārik* [35] qui demeure le plus important en tant que source biographique. C'est pour cette raison d'ailleurs que l'auteur en traduit un long extrait dans lequel Qāḍī ʿIyāḍ soutient avec force arguments que la pratique de Médine (*ʿamal ahl al-Madīna*) mérite bel et bien d'être une source du droit (p. 332-338).

Bien que sa naissance eût lieu exactement un siècle après la mort d'al-Ġazālī (m. 505/1111), al-Āmidī (m. 631/1233) se considérait comme l'héritier de la pensée religieuse de ce dernier, commence par signaler Bernard G. Weiss, dans le quinzième chapitre intitulé « Sayf al-Dīn al-Āmidī » (p. 339-351). Partant d'un rêve d'al-Āmidī qui se serait vu s'introduisant dans la maison d'al-Ġazālī au milieu de laquelle la dépouille de celui-ci gisait dans un cercueil ouvert, pour lui poser un baiser sur le front, l'auteur nous met en présence de l'attachement qu'éprouvait al-Āmidī pour al-Ġazālī auquel il s'identifiait par-delà un siècle d'écart qui les séparait. Son œuvre maîtresse *Kitāb al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* [36] en est la preuve patente, en ce qu'il se réfère abondamment à l'ouvrage d'al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl* [37]. En cinq grandes étapes liées à ses déplacements, B. G. Weiss parvient à nous faire connaître al-Āmidī dans ses années de formation et d'enseignement, comme dans ses rapports aux diverses autorités politiques de son époque. La première étape est celle de son enfance et de son adolescence dans sa ville natale, Āmid, où il reçut une éducation de base à savoir la mémorisation du Coran et du manuel juridique ḥanbalite. Pendant la deuxième étape, qui correspond à son installation à Bagdad (la plus longue qui dura 28 ans), on apprend qu'après sa formation en hadith en tant que ḥanbalite, il s'était peu à peu converti au šāfiʿisme sous l'influence de l'uṣūlite et surtout controversiste (*munāẓir*) Ibn Faḍlān (m. 595/1199). La troisième étape, celle de la période la plus féconde, passée au Caire, pendant laquelle sa notoriété d'uṣūlite et controversiste hors-pair était connue de tous et lui valut des ennemis déclarés dans les milieux savants qui ne s'étaient pas fait faute de légitimer sa mise à mort (p. 343). La quatrième et la dernière étape, qui correspondent à la période de cinq années à Hama sous la protection des Ayyoubides, et à la dernière période de sa vie passée à Damas où, invité par le gouverneur ayyoubide al-Malik al-Muʿaẓẓam, il eut la charge d'administrer la madrasa al-ʿAzīziyya et où il rédigea son fameux *al-Iḥkām* qu'il résuma dans *Muntahā al-sūl fī ʿilm al-uṣūl* [38]. B.G. Weiss a eu raison de consacrer une section entière (p. 345-348) à *al-Iḥkām* pour en exposer la structure et le contenu d'une part, et montrer le haut niveau de la dialectique qui y est observée de l'autre. L'auteur a fait preuve d'un talent pédagogique indéniable en mettant en lumière les règles qui sous-tendent le mécanisme complexe d'arguments et contre-arguments en œuvre dans la discipline des *uṣūl* telle qu'elle est réévaluée par al-Āmidī. Dans la section réservée à la traduction (p. 348-351) des extraits tirés du *Muntahā al-sūl* (non *al-ṣūl*, erreur qui apparaît une seule fois dans le corps du texte (p. 346)), l'auteur ne mentionne nulle part les numéros de pages de l'édition utilisée. Nous avons localisé ces pages (p. 82-83) dans une autre édition d'*al-Muntahā* [39]. Quoique riche et méthodiquement construit, cet article manque, hélas, cruellement de références, y compris celles d'al-Āmidī que l'auteur a volontairement omises. Dans la dizaine de note de bas de pages que compte cet article, l'auteur ne se réfère à aucune étude.

Les premières lignes introductives de Mahammad Khalid Masud au seizième chapitre, « Abū Isḥāq al-Shāṭibī », concentrent l'essentiel à savoir sur ce juriste andalou de Grenade du VIIIe/XIVe siècle et sa doctrine juridique relative aux buts de la loi religieuse

(34) Toutes les éditions arabes vocalisent le nom de cet auteur al-Nubāhī tandis que les études occidentales le mentionnent tantôt al-Bunnāhī tantôt al-Nubāhī. Voir l'article de Benchrifa, « Al-Bunnāhī lā al-Nubāhī », *Maǧallat al-Akādīmiyya*, Akādīmiyyat al-Mamlaka al-maġribiyya, Rabat, 13 (1988).

(35) Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-maʿrifat aʿlām maḏhab Mālik*, éd. Aḥmad Bakīr Maḥmūd, Beyrouth, Dār maktabat al-ḥayāt/Tripoli, Dār maktabat al-fikr, 1387/1967, 4 vol.

(36) Il existe plusieurs éditions, l'auteur ne mentionne que celle du Caire, la plus ancienne, Maṭbaʿat al-maʿārif, 1914. Voir par exemple al-Āmidī, *Kitāb al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, éd. ʿAbd al-Razzāq ʿAfīfī, Beyrouth/Damas, al-Maktab al-islāmī, 1424/2003, 4 vol.; *ibid*, éd. Sayyid al-Ǧamīlī, Beyrouth, Dār al-kitāb al-ʿarabī, 1414/[1993].

(37) Voir *supra* note 31.

(38) B.G. Weiss cite uniquement l'édition suivante : *Kitāb Muntahā al-sūl fī ʿilm al-uṣūl*, Le Caire, Maṭbaʿat Muḥammad ʿAlī Ṣubayḥ, 19 ? (*sic*)

(39) Al-Āmidī, *Kitāb Muntahā al-sūl fī ʿilm al-uṣūl*, suivi du *Taḥṣīl al-maʾmūl min ʿilm al-uṣūl*, d'Abū al-Ṭayyib Ṣiddīq al-Qannūǧī, éd. Aḥamd Farīd al-Mazīdī, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1424/2003, p. 82-83.

BCAI 32 (2018) Arabi Oussama, Powers David S. & Spectorsky Susan A. (éd.): Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists, recensé par Lahcen Daaïf
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

(*Maqāṣid al-šarīʿa*) [40]. Le contexte historico-politique est relaté dans la première section où l'auteur a mis l'accent sur les troubles politiques qui ont marqué Grenade sous les Naṣrides, et les rapports conflictuels avec les chrétiens du Nord (p. 354). La formation d'al-Šāṭibī est due à de nombreux maîtres en diverses disciplines en sciences religieuses et en littérature, sans qu'il n'ait vraisemblablement jamais eu à quitter sa ville natale de Grenade. Et, pour ne s'en tenir qu'aux plus célèbres d'entre eux, on mentionnera le fameux théoricien du droit et grammairien Abū ʿAlī Manṣūr al-Zawāwī (m. après 770/1368), le théologien et philosophe al-Šarīf al-Tilimsānī (m. 771/1369) et le juriste Abū ʿAbd Allāh al-Maqqarī al-Ǧadd (m. 759/1358). Celui-ci, bien que mālikite, contribua à la diffusion des principes de la théorie du droit šāfiʿite à Grenade, et amena al-Šāṭibī, grâce à son soufisme, à distinguer entre les concepts légaux et moraux (p. 357). L'auteur relate également ses compétences de controversiste qui eut à se confronter en débat public, à de redoutables juristes très hostiles à ses théories sur la *bidʿa*. L'originalité du raisonnement juridique d'al-Šāṭibī se reflète, d'après M. Kh. Masud, dans ses fatwas, telle celle par exemple, où il valide la taxe imposée par le sultan de Grenade dans le but d'ériger un mur autour de la ville. S'opposant à la fatwa d'Ibn Lubb (m. 782/1380) qui estimait cette taxe non conforme à la *šarīʿa*, al-Šāṭibī la justifiait sur la base de l'intérêt collectif (*maṣlaḥa*) (p. 359). L'auteur expose ensuite, dans une section à part, la doctrine des buts ou objectifs de la *šarīʿa*, développée par al-Šāṭibī tout au long de sa vie. Il en résume la teneur en cinq perspectives : la *maṣlaḥa*, la responsabilité, la capacité humaine, l'intérêt personnel et l'obéissance (p. 361), qu'il soumet ensuite à l'étude à grand renfort d'exemples et d'illustrations (p. 361-364). Outre les *Maqāṣid al-šarīʿa*, le nom d'al-Šāṭibī est associé à la lutte contre l'innovation blâmable (*bidʿa*), à laquelle il a consacré son œuvre majestueuse *al-Iʿtiṣām*. Au regard de l'intérêt excessif que portent les salafistes à cette œuvre, l'auteur tient à souligner que l'image qu'ils se font de l'auteur dans cette perspective, est erronée. La preuve en est qu'il rédigea *al-Iʿtiṣām* d'abord pour se défendre lui-même contre ses détracteurs qui l'accusaient d'innover en religion, et ensuite pour leur retourner l'accusation en cernant de près tous les types de *bidʿa*. En mettant en garde contre les effets funestes de toutes les innovations, al-Šāṭibī cibla notamment celles que ses accusateurs assimilaient à des pratiques orthodoxes (l'auteur en énumère une dizaine (p. 367)). Si l'extrait d'*al-Iʿtiṣām* que propose l'auteur en traduction (p. 368-373) donne la mesure de l'étendue de la question de la *bidʿa*, il dévoile en même temps la rigueur de la méthode et la finesse de l'analyse chez al-Šāṭibī.

David S. Powers, l'auteur du dix-septième chapitre dédié à « Aḥmad al-Wansharīsī » (p. 375-399), s'est concentré presque exclusivement sur le fameux ouvrage de ce dernier, *al-Miʿyār* [41] et les fatwas qu'il renferme, relativement au statut des synagogues en pays d'Islam. Une brève présentation liminaire de la biographique de ce juriste mālikite maghrébin nous est proposée en deux pages (p. 375-376). On y apprend qu'il reçut son éducation religieuse principalement à Tlemcen où il enseigna le mālikisme et occupa la charge de *muftī* jusqu'en 874/1469, date à laquelle il dut fuir le sultan de cette ville pour aller s'installer à Fez sous les Waṭṭāsides où il poursuivit son enseignement et occupa également la chaire de *muftī*. L'auteur propose ensuite une liste des œuvres d'al-Wanšarīsī qu'il répartit en quatre catégories selon qu'elles sont éditées, lithographiées, encore à l'état de manuscrit ou perdues (p. 377-378). La suite de l'article traite du *Miʿyār*, œuvre maîtresse d'al-Wanšarīsī, dans laquelle celui-ci recueillit un florilège de fatwas estimées à plus de 5 000, et qui furent délivrées par des centaines de juristes du Maghreb, et plus de cinq cents originaires d'al-Andalus. Les raisons historiques (notamment la chute du royaume naṣride qui s'annonçait) et personnelles (la conscience qu'avait al-Wanšarīsī de l'utilité de ces fatwas pour ses contemporains) qui ont présidé à la composition de cette œuvre se sont avérées les mêmes pour nombre de juristes de cette période tels Abū al-Qāsim al-Burzulī (m. 841/1438) avec son *Ǧāmiʿ masāʾil al-aḥkām* [42], et Abū Zakariyyāʾ Yaḥyā al-Maġīlī (m. 883/1478) disciple d'al-Wanšarīsī, avec son *al-Durar al-Maknūna* (non *al-Maknūnā* p. 383) et dans biblio. p. 549) *fī nawāzil Māzūna* [43]. Avant de passer à la traduction des trois extraits du commentaire d'al-Wanšarīsī (p. 386-391) dans *al-Miʿyār*, qui traitent du statut de la synagogue en pays d'islam, et plus exactement de la démolition ou non de la synagogue de Tamanṭīṭ dans région du

(40) L'auteur renvoie à son étude *Shāṭibī's Philosophy of Islamic Law* que l'on a oublié de faire figurer dans la bibliographie générale (p. 550). Il s'agit vraisemblablement de celle-ci : Mahammad Khalid Masud, *Shāṭibī's Philosophy of Islamic Law*, Islamabad, The Islamic Research Institute, 1995.

(41) Al-Wanšarīsī, *al-Miʿyār al-muʿrib wa-l-ǧāmiʿ al-muġrib ʿan fatāwā ʿulamāʾ Ifrīqiyā wa-l-Andalus wa-l-Maġrib*, éd. Muḥammad Ḥaǧǧī et *al.*, Rabat, Wizārat al-awqāf wa-l-šuʾūn al-islāmiyya/Dār al-ġarb al-islāmī, 1401-1403/1981-1983, 12 vol. + index.

(42) Al-Burzulī, *Ǧāmiʿ masāʾil al-aḥkām li-mā nazala min al-qaḍāyā bi-l-muftīn wa-l-ḥukkām*, éd. Muḥammad al-Ḥabīb al-Hīla, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 2002, 7 vol.

(43) Al-Maġīlī, *al-Durar al-Maknūna fī nawāzil Māzūna*, éd. Ḥassānī Muḫtār, Alger, Maktabat al-maḫṭūṭāt, Ǧāmiʿat al-Ǧazāʾir, 2009, 6 vol.

BCAI 32 (2018) Arabi Oussama, Powers David S. & Spectorsky Susan A. (éd.): Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists, recensé par Lahcen Daaïf
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Tuwāt, D. S. Powers replace le problème dans son contexte historique et juridique pour nous offrir un aperçu sur l'histoire de la communauté juive de cette région d'Algérie actuelle et les débats virulents qu'il avait suscités entre les juristes. Sur les huit muftis qui se sont prononcés sur la question, cinq se sont opposés à la démolition de la synagogue de Tamanṭīṭ, mais al-Wanšarīsī était d'avis des trois qui préconisaient sa destruction (p. 398). L'auteur clôt ce chapitre par une longue section consacrée à l'analyse des arguments avancés par al-Wanšarīsī dans son commentaire. En conclusion, écrit D. S. Powers, au regard de sa position strictement légaliste et inhumaine, ce dernier a choisi d'être du mauvais côté de l'histoire (p. 399). Reste qu'à la lecture de cet article, on a l'impression d'avoir plus appris sur le débat juridique autour de la synagogue Tamanṭīṭ auquel a participé al-Wanšarīsī que sur la biographie et la pensée religieuse de ce dernier.

En tant que spécialiste de ce haut personnage ottoman, « Ebu's-su'ud », Colin Imbert nous en brosse un portrait condensé dans le dix-huitième chapitre (p. 401-414) en trois sections titrées ainsi : « Vie et œuvre », « Sur le régime foncier et la taxation », et, enfin, « L'autorité du Sultan ». L'auteur note d'abord qu'en dépit de la grande renommée d'Ebu's-su'ud en tant que juriste ḥanafite, ses positions juridiques au sein de cette école, n'en étaient pas moins inhabituelles. Ses œuvres en matière de *fiqh*, qui consistent plutôt en commentaires de quelques chapitres des grandes œuvres des maîtres, tels *al-Hidāya* d'al-Marġīnānī (m. 593/1197) et *al-Talwīḥ* (non *al-Talwīh*) d'al-Taftazānī (m. 792/1390), sont moins connues que son commentaire coranique *Iršād al-ʿaql al-salīm*. Mais c'était à la faveur des hautes charges officielles (enseignant, mufti et juge), qu'il occupait dans l'Empire ottoman, qu'il devait sa réputation de légiste hors pair, qui avait marqué à jamais et les institutions judiciaires et la pratique juridique. La principale réalisation d'Ebu's-su'ud était d'avoir réussi à harmoniser le droit ḥanafite et le droit positif de l'Empire ottoman (p. 405). Il en a fait la démonstration dans la réforme du système du *timar* qui consistait en tenures attribuées à des paysans, et l'impôt foncier (*ḫarāğ*), en complétant les travaux des juristes ḥanafites antérieurs, en particulier ceux de l'ancien mufti d'Istanbul, Kemalpaşazade (m. 1534) dont il a repris plusieurs opinions juridiques. Par cette réforme qui s'est accompagnée d'une révision de la définition de la dîme ottomane qui incombait au cultivateur, Ebu's-su'ud a contribué à accroître les prérogatives du sultan ottoman qui s'autorisait ainsi des taxes susceptibles d'atteindre les 50 %. On doit également à ce personnage des théories politiques qui visaient à étendre les pouvoirs temporels et spirituels du sultan ottoman. Contournant la question de l'ascendance quraysite dont celui-ci était dépourvu, Ebu's-su'ud le rattache directement aux éminents califes antérieurs (*al-ḫilāfa al-kubrā*) en en faisant leur héritier légitime, élu par Dieu pour devenir le détenteur de la plus haute *imāma* (*ḥā'iz al-imāma al-ʿuẓmā*). C. Imbert a volontairement dérogé à la règle qui consiste à traduire, dans la dernière section, des extraits choisis de l'œuvre du personnage étudié. Mais cela est loin d'être compensé par les passages traduits tout au long de ce chapitre, qui proviennent des études en turc consacrées à Ebu's-su'ud (p. 406, 407, 408, 409, 410, 413). On dirait que cet article, dont les références ont été délibérément réduites à l'essentiel, et le notes de bas de pages à une vingtaine, vise à donner un avant-goût du livre que l'auteur a consacré à Ebu's-su'ud [(44)].

Robert Gleave dans le dix-neuvième chapitre, nous fait d'abord connaître la place centrale qu'occupait « Muḥammad Bāqir al-Bihbihānī », (p. 415-432) au sein du chiisme moderne, pour deux raisons : la quantité impressionnante de ses écrits dans toutes les sciences religieuses de son époque, et son activité ininterrompue d'enseignant qui lui a permis d'avoir de nombreux disciples et de délivrer beaucoup d'*iğāzāt* (licences). L'auteur insiste sur un autre point indissociable de la personne d'al-Bihbihānī, à savoir son rôle clé dans le triomphe du courant chiite des *uṣūliyyūn* sur le courant des *aḫbāriyyūn*. Autrement dit c'est lui qui mit un terme au conflit qui opposait les traditionnistes aux rationalistes en apportant son soutien indéfectible à ces derniers (p. 416). L'auteur s'attarde sur quatre procédés chers à al-Bihbihānī dans ses démonstrations juridiques et théologiques, dans lesquels on reconnaît aisément ceux largement usités dans le milieu sunnite à tendance rationaliste : 1) *mafāhīm* par lequel le légiste tient compte du sens implicite du texte (Coran, hadiths et récits des imams), ce qui rappelle fortement le *dalīl al-ḫiṭāb* chez les sunnites, 2) la raison justificative de la qualification adoptée (*ʿilla*), qu'il faut appliquer à tous les cas similaires, 3) en cas de contradiction entre deux textes, procéder au *tarğīḥ*, qui consiste à faire prévaloir l'un sur l'autre, 4) ou au *ğamʿ*, qui consiste à les réunir en un seul texte, de sorte que le sens de l'un s'accorde ou complète celui de l'autre (p. 417). Ce n'est qu'après un long développement des questions pratiques liées à ces procédés déjà usités par certains de ses prédécesseurs (tel al-ʿAllāma al-Ḥillī (m. 726/1325)), que l'auteur aborde la biographie proprement dite d'al-Bihbihānī (p. 420-422), en s'arrêtant sur les nombreuses villes où il a séjourné

(44) En effet, Colin Imbert a consacré à ce personnage une étude intitulée *Ebu's-su'ud : The islamic Legal Tradition*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

BCAI 32 (2018) Arabi Oussama, Powers David S. & Spectorsky Susan A. (éd.): Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists, recensé par Lahcen Daaïf
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

et enseigné, et en identifiant quelques-uns de ses grands disciples et ses maîtres influents. Dans la section réservée à la traduction, le choix de R. Gleave s'est porté sur un long extrait du traité d'al-Bihbihānī sur le *qiyās*, qu'il a précédé d'une étude approfondie nécessaire à sa compréhension. Celle-ci situe ce traité dans son contexte culturel tendu qui opposait les traditionnistes et les rationalistes, et expose les principales preuves qu'avançait al-Bihbihānī pour démontrer que c'était à cause du malentendu ou de la confusion dont souffrait le *qiyās* dans le milieu chiite (p. 422-427) que celui-ci était mal perçu et mis à l'index par les traditionnistes. Les passages sur le *qiyās* traduits par l'auteur (p. 428-432) [45] sont présentés d'une façon ordonnée. Ils forment huit paragraphes allant de A à H et portant chacun un titre spécifique.

Etty Terem, la spécialiste de l'islam du Maroc de l'époque moderne, nous présente, au vingtième chapitre, une étude très documentée sur « al-Mahdī al-Wazzānī » (p. 435-455), le premier juriste de la période moderne dont traite ce livre. L'auteur investit d'abord la période historique de ce juriste dont elle relate le caractère spécifique de la nature des relations entre les représentants religieux et le pouvoir politique (*Maḫzan*) au Maroc vers la fin du XIX^e^ et début du XX^e^ siècle (p. 435-438). À la différence de H. Munson [46] dont les travaux portent principalement sur la nature conflictuelle entre ces deux entités de pouvoir pendant la période coloniale, E. Terem se borne à l'étude d'un seul juriste dont la carrière fulgurante témoigne d'une relation de collaboration avec le *Maḫzan*. L'importance d'être un descendant du prophète au Maroc, qui procurait le statut envié de *šaraf*, est soulignée par l'auteur qui rappelle qu'al-Wazzānī jouissait déjà d'un prestige religieux du fait d'être un *šarīf*, descendant du prophète à travers la célèbre lignée idrisside de ʿImrān. Les diverses étapes marquantes de la vie d'al-Wazzānī sont passées en revue par l'auteur, de même que ses principaux maîtres au Maroc et ses œuvres prépondérantes dont celles relatives à la consultation juridique qui ont fait sa notoriété. Pour l'auteur, l'action d'al-Wazzānī en tant que juriste s'est révélée au grand jour en trois moments historiques critiques (p. 441-444) : 1) lors de la rébellion de Abū Ḥimāra en 1903 qu'il décréta illégitime, 2) en tant que membre du Conseil des notables (*maǧlis al-aʿyān*) constitué en 1905 pour évaluer la proposition française pour une réforme du programme militaire, fiscal et administratif, 3) enfin lors de son intervention en faveur du sultan ʿAbd al-ʿAzīz alors que l'existence du *Maḫzan* était en jeu à cause de l'agression militaire française et une vive opposition du peuple marocain au sultan. La dernière section de ce chapitre traite de la fatwa d'al-Wazzānī qui condamna fermement la protection consulaire (*iḥtimāʾ bi-l-kuffār*) française offerte à des dignitaires contre soi-disant la tyrannie des autorités marocaines, alors qu'il s'agissait en réalité pour ces dignitaires d'échapper à la juridiction du *Maḫzan* (p. 444-446). En abordant cette question dans son *al-Miʿyār al-ǧadīd* [47], al-Wazzānī relate l'exception que constituait la fatwa délivrée par Ibrāhīm al-Riyāḥī al-Tūnisī (d. 1849), seul texte, à sa connaissance, à développer des arguments favorables à ce genre de protection. La plupart des arguments avancés par al-Wazzānī pour réfuter la fatwa d'al-Riyāḥī sont traduits et disposés en plusieurs paragraphes numérotés (p. 448-454). On signalera cette petite erreur de translittération : *ahl al-ḍalāl wa-l-ḫusrān*, non *al-ḫasrān* (p. 442).

Bien que sa place dans ce livre ne soit pas tout à fait indiquée – tout comme celle de Ḥasan al-Turābī plus loin –, « Muḥammad Rašīd Riḍā », le célèbre réformiste syrien y figure au vingt-unième chapitre, rédigé par Mahmoud O. Haddad (p. 457-489). Il est vrai qu'avec ces deux personnages, on accède à la dimension réformiste en islam où le *fiqh* est appréhendé, non comme une spécialité à part, mais plutôt comme un savoir corolaire des connaissances religieuses procédant des textes traditionnels. En consacrant de nombreuses pages à la biographie de Rašīd Riḍā (p. 457-464), l'auteur s'est attardé sur les moments clés et les événements politico-historiques ainsi que sur les personnages hauts en couleur (al-Ġazālī (m. 505/1111), Muḥammad ʿAbduh (m. 1905), Šakīb Arslān (m. 1946)) dont l'influence fut décisive sur ce dernier, contribuant à façonner son idéologie religieuse. Qu'il ait été pour un temps enclin au soufisme et un adepte de la confrérie naqšabandiyya ne doit pas nous faire oublier qu'il s'est retourné contre le soufisme confrérique en général, et contre son propre directeur de conscience al-Šayḫ al-Ǧisr en particulier, condamnant certaines pratiques rituelles observées dans les milieux soufis populaires. L'auteur signale chez Riḍā un autre contraste à propos de la mystique : s'il s'est opposé à l'interprétation mystique des textes sacrés qu'il considérait n'être pas suffisamment conforme à la *šarīʿa*, il ne rejetait pas les prodiges des saints (*karāmāt al-awliyāʾ*), ni ne

(45) Ces passages sont extraits d'al-Bihbihānī, *al-Rasāʾil al-uṣūliyya*, Qom, Muʾassasat al-Waḥīd al-Bihbihānī, 1413/1992-1993, p. 309-316.

(46) Henry Munson, *Religion and Power in Morocco*, New Haven, Yale University Press, 1993.

(47) Al-Wazzānī, *al-Nawāzil al-ǧadīda al-kubrā fīmā li-ahl Fās wa-ġayrihim min al-badw wa-l-qurā al-musammā bi-l-Miʿyār al-ǧadīd al-ǧāmiʿ al-muʿrib ʿan fatāwī al-mutaʾaḫḫirīn min ʿulamāʾal-maġrib*, Rabat, Wizārat al-awqāf wa-l-šuʾūn al-islāmiyya, 1417-1421/1996-2000, 12 vol., III, p. 72-76.

BCAI 32 (2018) Arabi Oussama, Powers David S. & Spectorsky Susan A. (éd.): Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists, recensé par Lahcen Daaïf
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

contestait les pouvoirs spirituels dont Dieu a gratifié Ses élus. La revue *al-Manār,* qui lui fut inspirée par *al-ʿUrwa al-wuṯqā,* revue fondée jadis à Paris par son maître ʿAbduh et l'ami de ce dernier al-Afġānī (m. 1897), est incontournable pour l'étude de la pensée de Riḍā. Dans le présent article, qui ne déroge pas à cette règle au regard des nombreux renvois qui y sont fait à cette revue à laquelle le nom de Riḍā est indissociable, M. O. Haddad entend nous livrer un exposé entièrement dédié à *al-Manār*, dont il relate l'histoire et les objectifs éducatifs qui en constituèrent les premières motivations (p. 464-468). L'auteur nous fait remarquer qu'en tant que réformateur, Riḍā oscillait entre modernisme et traditionalisme. À titre d'exemple, l'auteur mentionne le célèbre hadith de la mouche (*ḥadīṯ al-ḏubāb*) récusé par Riḍā bien qu'il figure dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḫārī. Or, pour ne pas laisser entendre qu'il s'agit d'une exception de Riḍā, l'auteur aurait mieux fait de rattacher cette position au courant salafiste contemporain qui prônait alors la critique rationnelle et scientifique des hadiths, à l'instar du Yéménite al-Šawkānī (m. 1255/1834) qui eut une grande influence sur lui. Les longs extraits choisis et traduits par l'auteur sont évidemment tirés d'*al-Manār* [48], la principale œuvre de Riḍā qui lui a permis de remplir le rôle de mufti à travers la presse écrite (p. 476-489). On regrettera ces quelques erreurs bénignes : le nom correct de l'auteur de *Taṣawwuf Ibn Taymiyya* est al-Muṣṭīf ʿAbd al-ʿAzīz ʿAḏāb, non al-Muṣṭīf ʿAbd al-ʿAzīz ʿAzāb (p. 461 et biblio. p. 552) [49] ; *al-Manār wa-l-azhār,* non *al-azhar* (p. 457, 459, 460, 461, qui est translittéré correctement à la p. 458).

Oussama Arabi, a qui nous devons le vingt-deuxième chapitre, consacré au juriste et grand réformateur du droit musulman, l'Égyptien « ʿAbd al-Razzāq al-Sanhūrī Pasha » (p. 491-521), nous livre une riche étude sur l'homme et sa pensée en quatre sections : sa vie et son œuvre, sa résistance au nationalisme arabe agressif, sa contribution en matière de droit comparatif et enfin sa démission politique suite à la révolution de Nasser. À la naissance d'al-Sanhūrī en 1895, le processus de codification et de centralisation du droit était en cours en Égypte et dans l'Empire ottoman depuis presque un siècle. Avec les travaux d'al-Sanhūrī, qui s'inscrivent dans la continuité du processus de réforme, on assiste à une adaptation du droit musulman aux réalités politiques et juridiques modernes. À en croire O. Arabi, al-Sanhūrī a été tiraillé entre deux aspirations dont il était difficile de maintenir l'équilibre : d'un côté servir l'État en tant que juriste égyptien, de l'autre continuer à œuvrer en tant que juriste musulman afin que le droit musulman regagne de nouveau ses lettres de noblesse. Compte tenu de la prolixité de ce dernier qui rédigea, durant cinquante ans, de nombreux ouvrages dont une bonne partie en langue française, O. Arabi préfère s'en tenir à titre indicatif à six d'entre eux qui lui semblent représentatifs de l'évolution de sa pensée et de l'évolution de ses centres d'intérêt. *Le Califat* [50] est l'un de ces ouvrages. Il a vu le jour deux ans après l'abolition du califat en 1924 par Atatürk, suite à la défaite de l'Empire ottoman dans la Première Guerre mondiale et au contexte géopolitique qui s'en était suivi dans le monde arabo-musulman (p. 494-495). Il faut reconnaître à l'auteur le caractère judicieux et pertinent des exemples fournis pour illustrer les contributions d'al-Sanhūrī dans le domaine de la codification du droit positif arabe où celui-ci recourt aux techniques et au pluralisme juridiques pour tirer des principes généraux et sentences pratiques des divers systèmes juridiques européens, français, allemand, suisse et italien (p. 501). Concernant, par exemple, les facteurs régissant le traitement de l'erreur subjective dans un contrat, que le droit musulman ne reconnaît que sous une forme fragmentaire et dispersée suivant les catégories de vente, al-Sanhūrī reformule cette problématique juridique qu'il explique par une tension subsistante entre la stabilité de la transaction et l'intention réelle des deux contractants. Tous les autres exemples relatifs à la vente conditionnée par un droit d'option (*ḫiyār al-waṣf, ḫiyār al-ruʾya, ḫiyār al-ʿayb*) témoignent de ce souci de concilier le *fiqh* et le droit occidental (p. 502- 505). L'auteur cite à l'appui de ces exemples, des passages traduits, qu'il a tirés des œuvres d'al-Sanhūrī, notamment de *Maṣādir al-ḥaqq* [51] et de son article « Le droit musulman » [52]. On ne déplore que quelques petites erreurs de translittération : *ḫiyār al-ruʾya,* non *al-ruʾyā* (p. 502, 503, 506 et n. 31) ; ʿAlī Ḥaydar non Ali Haydār (p. 505, n. 30), ni Ḥaydār (p. 505, n. 27) ni ʿAli Haydar (biblio. p. 534 qui aurait dû figurer non sous la lettre A pour ʿAlī mais sous la lettre H, pour Ḥaydar) ; *al-Wāsiṭ,* non *al-Wāṣit* (p. 511, 512) pourtant correctement écrit aux p. 494, 498,

(48) *Al-Manār*, VII, 1 (1904), p. 24-26 ; XIX, 3 (1916), p. 144-168 ; XXIII, 6 (1922), p. 431-435 ; XXVI, 6 (421-424, 496-498).

(49) Al-Muṣṭīf ʿAbd al-ʿAzīz ʿAḏāb, *Taṣawwuf Ibn Taymiyya,* Beyrouth, Dār al-ḥayāl, 2006.

(50) Al-Sanhūrī (al-Sanhoury), *Le Califat, son évolution vers une société des nations orientales,* Paris, Paul Geuthner, 1926. Il s'agit de sa seconde thèse, soutenue à l'université de Lyon en 1926.

(51) Al-Sanhūrī, *Maṣādir al-ḥaqq fī al-fiqh al-islāmī. Dirāsa muqārina bi-l-fiqh al-ġarbī,* Le Caire, Ǧāmiʿat al-duwal al-ʿarabiyya, 1954-1959.

(52) Al-Sanhūrī, « Le droit musulman comme élément de refonte du code civil égyptien », in *Recueil d'études en l'honneur d'Edouard Lambert,* vol. III, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1938.

BCAI 32 (2018) Arabi Oussama, Powers David S. & Spectorsky Susan A. (éd.): Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists, recensé par Lahcen Daaïf
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

n. 12 ; la fameuse règle juridique *lā ʿibrata bi-l-ẓann al-bayyin ḫaṭa'uhu*, non *ḫaṭ'uhu* (p. 505).

Le livre s'achève par le vingt-troisième et dernier chapitre, « Ḥasan al-Turābī » (p. 513-532), dû à Aharon Layish qui nous le présente en deux sections de longueur inégale, suivies d'une longue conclusion. Dans la première, intitulée « Vie et époques » (p. 513-518), l'auteur décrit le milieu de naissance d'al-Turābī à Kasala (située entre le Soudan et l'Éthiopie) où régnait la culture religieuse soufie depuis plus de deux siècles, et où celui-ci reçut sa première formation religieuse, avant d'entrer en contact avec les Frères musulmans qui se réfugiaient en nombre au Soudan pour fuir l'Égypte où ils étaient persécutés. Son activisme religieux et politique, dès les années universitaires à Khartoum, jusqu'à notre époque, est retracé étape par étape par l'auteur qui n'a pas perdu de vue les alliances politiques qu'il avait nouées, les mouvements de libération et de contestation qu'il avait fondés, ses années d'emprisonnement et les nombreuses fonctions officielles qu'il avait occupées au sein de l'État, surtout sous le président al-Numayrī (p. 514-515). Le caractère déterminant de son rôle dans les mouvements panislamistes a également intéressé A. Layish qui en souligne l'efficacité à travers la Conférence populaire arabo-islamique qu'il fonda en 1991. « La méthodologie juridique » est l'intitulé de la partie que dédie l'auteur à l'étude du projet d'al-Turābī qui préconise une nouvelle méthodologie juridique pour une renaissance islamique. La question de l'imitation servile (*taqlīd*) héritée des écoles juridiques en place, serait, selon l'auteur, la principale cause de la situation ankylosée des sociétés musulmanes, et, par voie de conséquence, de l'échec de tous les mouvements successifs du renouveau en islam. Pour remédier à cette stagnation, la solution réside bien évidemment dans le développement des méthodologies juridiques (*manāhiğ al-fiqh*) qui ne pourrait avoir lieu qu'en s'inspirant des sciences sociale, expérimentale et juridique des Européens. Al-Turābī recommande donc de revoir les qualités requises autrefois d'un juriste *muğtahid*, qui, étant dépassées, ne correspondent plus aux réalités du monde contemporain, ni ne conviennent aux tâches auxquelles le juriste se destine pour faire face aux défis culturels et sociaux. Outre les textes cités à l'appui de la plupart des thèses avancées par al-Turābī, l'auteur expose l'essentiel de la méthodologie pratique de ce dernier en se référant à son *Qaḍāyāt al-taǧdīd* (53). Dans ce livre, en effet, al-Turābī suggère de nouvelles méthodes d'approche pour étudier aussi bien les principales sources du droit musulman : Coran, hadith, consensus et raisonnement analogique (p. 521-523), que les sources secondaires, tels l'intérêt public (*maṣlaḥa*) en cours chez les mālikites, et la présomption de continuité (*istiṣḥāb*) en cours non seulement chez les šāfiʿites, comme le souligne l'auteur, mais aussi chez les ḥanbalites (p. 524). À toutes ces sources revisitées doivent s'adjoindre, selon al-Turābī, deux autres sources supplémentaires tout aussi incontournables et décisives au regard de l'évolution de nos sociétés : les sciences humaines et sociales, et le principe de l'État charaïque, dans la mesure où la *šarīʿa* est censée se concrétiser dans les institutions d'un État qui en adopte le principe. A. Layish relève en conclusion, qu'étant articulée avec de vagues termes et laissant une large place à la spéculation, la méthodologie juridique préconisée par al-Turābī est loin de correspondre à une théorie cristallisée et complète du droit (p. 530). Au regard du nombre de termes arabes translittérés, les trois erreurs relevées ne sont pas seulement insignifiantes, mais elles témoignent aussi d'un travail sérieux et minutieusement préparé : *al-Īmān wa-aṭāruhu*, pour *aṭaruhu* (p. 514) ; *dawāfi* pour *dawāfiʿ* (p. 521) ; *maṣlaha* pour *maṣlaḥa* (p. 523).

La riche bibliographie qui succède directement à ce dernier chapitre (p. 533-561) est constituée de deux parties, dont la première consiste en trois sources manuscrites (p. 533), et la seconde en références publiées, qu'elles soient études ou sources. Comme on en a souligné un exemple plus haut, certains titres mentionnés dans les chapitres n'y figurent pas (54). On déplorera quelques petites erreurs dans les titres translittérés ou en français. À titre d'exemples pour le premier cas, en plus des erreurs signalées auparavant, on mentionnera celles-ci : *Matbaʿa* pour *Maṭbaʿa* (p. 534, 535) ; al-ʿAmilī, pour al-ʿĀmilī (p. 534) ; *Kitāb Dībāğ al-muḏhab* pour *Kitāb al-Dībāğ* (p. 543) ; *al-muqaddimāt al-mumahhidāt* pour *al-Muqaddamāt* (p. 554) ; et, pour les titres en français : « Comment determiner (pour déterminer) le début et la fin du jeune (pour jeûne) de Ramadan ? », siécles pour siècles (p. 558) et en anglais : *under Nassser* pour *Nasser* (p. 534) ; *al-Qantara* pour *al-Qanṭara* (p. 550). On regrettera que les règles de la translittération ne soient pas entièrement harmonisées, comme en témoignent plusieurs exemples dont ceux-ci : tantôt *miṣriyya*, *islāmiyya* (p. 554), tantôt *miṣrīya*, *islāmīya* (p. 546, 552), *al-ʿilmīya* (542, 544, 546) et *al-ʿilmiyya* (p. 544) et parfois même *al-ʿilmīyya* (p. 538) ; tantôt il y a élision entre deux voyelles qui se succèdent, tel dans

(53) Al-Turābī, *Qaḍāyā al-taǧdīd. Naḥwa manhaǧ uṣūlī*, Khartoum, Maʿhad li-l-buḥūṯ wa-l-dirāsāt al-iǧtimāʿiyya, 1411/1990.

(54) Voir *supra*, note 40.

BCAI 32 (2018) Arabi Oussama, Powers David S. & Spectorsky Susan A. (éd.): Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists, recensé par Lahcen Daaïf
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Abū l-Wafāʾ (p. 534) Abū l-Walīd (p. 545), tantôt non, tel dans Abū al-Faraǧ (p. 544), *fī al-fiqh* (p. 546).

L'index qui clôt ce livre est constitué de trois parties : 1) l'index des versets coraniques (p. 563) dont on corrigera *al-Ṣāffāt*, non *al-Ṣāfāt* ; 2) l'index des termes arabes (p. 564-569) où le mot *mustaftī* est cité deux fois (p. 567b) et dont on recorrigera le mot *mulk* pour *milk al-yamīn* (p. 567b) que nous avons signalé auparavant (p. 128 au 7ème chapitre) ; 3) et enfin l'index général (p. 570-590) mais incomplet (n'y figurent pas par exemple al-Marrūḏī, Dāwud al-Ẓāhirī, Ṭāwūs b. Kaysān etc.) dont on corrigera *āda* pour *ʿāda* (p. 573b).

L'une des questions qui ne manquera évidemment pas de traverser l'esprit du lecteur au premier coup d'œil qu'il jettera dans ce livre aura trait aux critères qui ont présidé au choix de ces 23 juristes au détriment d'autres qui, toutes proportions gardées, mériteraient tout autant d'y figurer, tels Dāwud b. ʿAlī al-Ẓāhirī, Ibn Rušd al-Ḥafīd, ʿAlī b. Muḥammad al-Bazdawī, Abū Zayd al-Dabūsī ou Badr al-Dīn al-Qarāfī et bien d'autres. Si les éditeurs ont soulevé cette question dans la préface (p. VIII) pour anticiper la réaction du lecteur, leur réponse s'est bornée à reconnaître qu'ils sont conscients que ces 23 juristes sont très loin de suffire, à eux seuls, à représenter les repères clés qui ont jalonné l'histoire de l'évolution de la pensée juridique musulmane. Mais ils espèrent quand même, que les études consacrées à ces juristes, dans cette monographie, renouvelleront notre regard sur l'histoire du développement du *fiqh*. Et ils n'ont pas eu tort de l'espérer, puisque ces études, nous en sommes convaincus, y sont largement parvenues, dans leur grande majorité du moins. En reliant l'essentiel de la pensée juridique de chaque juriste à des extraits ciblés de son œuvre, traduits et soumis à une analyse approfondie quasi-systématiquement, ces études sont déjà d'un grand secours pour notre perception fragmentaire de l'évolution de la pensée juridique musulmane qu'elles participent à améliorer en nous offrant une vue d'ensemble qui modifie notre regard sur cette évolution.

Lahcen Daaïf
Lyon 2 - Ciham UMR 5648

BCAI 32 (2018) Arabi Oussama, Powers David S. & Spectorsky Susan A. (éd.): Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists, recensé par Lahcen Daaïf
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net