Al-Rāzī (Faḫr al-Dīn), *al-Maḥṣūl fī uṣūl al-fiqh*. Edité avec introduction et notes par le Dr Ṭaha Ǧābir al-ʿUlwānī. Riyāḍ, 1979-1980. Deux parties en 6 vol., 16 × 24 cm.

C'est un véritable monument que nous livre le Dr Ṭaha Ǧābir al-ʿUlwānī par son édition tant attendue du *Maḥṣūl* d'al-Rāzī (m. 606/1209) [1]. Cet ouvrage est important, non seulement par sa taille mais aussi par sa composition. On a là un traité rigoureusement construit, c'est une pièce maîtresse de l'édifice imposant que représentent les ouvrages d'*uṣūl al-fiqh*. De l'œuvre encyclopédique de l'ašʿarite al-Rāzī, de nombreux textes ont déjà été publiés. Cependant, si, parmi ceux-là, le *kalām*, le *tafsīr*, les commentaires d'Ibn Sīnā, la métaphysique, la physique, voire la physiognomonie étaient bien représentés, les *uṣūl al-fiqh* n'avaient pas encore trouvé leur éditeur scientifique. Rassemblant les nombreux manuscrits conservés de par le monde, le Docteur al-ʿUlwānī a entrepris courageusement cette tâche (Liste des manuscrits : I (1), 64-66).

Le texte est aéré, plus de la moitié, il faut le dire, est constitué par les notes de l'éditeur qui possède une solide connaissance des questions d'*uṣūl al-fiqh* et de la bibliographie qui a trait au *Maḥṣūl*. Les variantes sont mises entre crochets et accompagnées d'une numérotation. Dans une substantielle introduction (I (1), 27-88) — précédée d'une série de photos-échantillons des manuscrits retenus (p. 5-25) —, le Dr al-ʿUlwānī situe l'auteur, donne une liste critique de ses ouvrages, puis désigne la place du *Maḥṣūl* dans l'œuvre d'al-Rāzī. Aux p. 41-43, il fait une mise au point qu'il est nécessaire de signaler. Il réfute, en effet, la thèse énoncée par Muḥ. Ḥasan al-ʿImārī dans son ouvrage sur al-Rāzī, et qui consiste à prétendre que l'auteur du *Maḥṣūl* refusait la validité du *qiyās*. L'attribution à ce dernier d'un *kitāb ibṭāl al-qiyās* par al-Qifṭī (m. 624/1227), Ibn Abī Uṣaybiʿa (m. 667/1268) et al-Ṣafadī (m. 696/1296) n'est certes pas suffisante à asseoir cette thèse. Il n'est que de connaître les écrits d'al-Rāzī et ce qu'il dit du *qiyās* — le *Maḥṣūl* n'y consacre pas moins de cinq cents pages — pour se convaincre qu'il s'agit d'un titre erroné ou d'une fausse attribution.

Les deux tiers du dernier volume (II (3)) comprennent différents index et bibliographies (p. 261-690). Celui des noms propres se contente d'indiquer les pages où l'éditeur fait une notice biographique des auteurs cités. Ce procédé est peu commode pour la lecture d'un ouvrage où Šāfiʿī est cité environ soixante fois, Abū Ḥanīfa plus de trente fois, et où reviennent également très souvent les noms de Bāqillānī, Ǧuwaynī, Ġazālī, des Ǧubbā'ī, du qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et surtout d'Abū 'l-Ḥusayn al-Baṣrī.

Rien d'étonnant à cela; dans sa *Muqaddima*, Ibn Ḫaldūn [2] signale que le *Maḥṣūl* est comme le résumé des œuvres les plus représentatives en *uṣūl al-fiqh* : le *Burhān* d'al-Ǧuwaynī, le *Mustaṣfā* de Ġazālī, le *Kitāb al-ʿAhd* du qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et enfin le *Muʿtamad* d'Abū 'l-Ḥusayn al-Baṣrī, tous édités à l'exception du *K. al-ʿAhd* qui n'a pas été retrouvé. Comparant le traité d'al-Rāzī et l'*Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* d'al-Āmidī, ḥanbalite passé à l'ašʿarisme (m. 631/1233), Ibn

[1] Il me faut signaler que cette somme m'a été gracieusement envoyée, il y a quelques mois, par le Centre de Recherche de l'Université islamique de Riyāḍ.

[2] *Muqaddima*, Le Caire, p. 455. Cité aussi par l'éditeur, *Maḥṣūl* I (1) 28 et 58.

BCAI 4 (1987) al-Rāzī (Faḫr-al-dīn): al-Maḥṣūl fī uṣūl al-fiqh, éd. Ṭ.Ǧ. al-ʿUlwānī, recensé par M. Bernand
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Ḫaldūn nous dit que leur méthode fut différente. Ibn al-Ḫaṭīb (al-Rāzī) s'attachait à la diversité des argumentations et des raisonnements, al-Āmidī s'intéressait plutôt à l'exposé des doctrines et à la recension des auteurs concernés. Ibn Ḫaldūn savait fort bien de quoi il parlait.

Le *Maḥṣūl* débute par un chapitre préliminaire introduisant la discipline en question par l'analyse des notions et des procédés qu'elle met en jeu. Ces distinguos débouchent sur une définition des *uṣūl al-fiqh* qui se veut exhaustive et un exposé explicatif du plan suivi dans le traité (I (1) 91-231). Ce plan est construit selon des normes logico-scripturaires qui combinent les exigences rationnelles et les présupposés de la foi. On y constate le souci du penseur al-Rāzī de bien délimiter les domaines du *kalām* et celui des *uṣūl al-fiqh*. Le développement du traité est sous-tendu par le thème du *taklīf*. On a ainsi deux grandes lignes de recherche :

I — Celle des différentes voies indiquées (*dalā'il*) par l'auteur de la *šarīʿa*, le *Mukallif*.
II — L'étude des critères que le sujet du *taklīf* (*mukallaf*) utilisera dans son examen rationnel, la recherche des garanties dont il doit s'entourer et des qualifications qu'il doit posséder.

I — Les différentes voies (*dalā'il*) sont de deux sortes : rationnelles et scripturaires. Selon al-Rāzī, seules ces dernières sont concernées par les *uṣūl al-fiqh*. En quoi il se veut rigoureusement aš'arite et se démarque ainsi des muʿtazilites. On sait que selon ces derniers la raison peut découvrir par elle-même ce que par la suite la révélation (*šarʿ*) confirmera. Notons, en passant, que l'auteur ḥanafite al-Ǧaṣṣāṣ, dont j'ai analysé il n'y a guère le traité d'*uṣūl al-fiqh*, ne craint pas de parler de voie rationnelle à propos du *qiyās*, tout en proclamant la suprématie du Coran et de la Sunna.

Le *qiyās* fait donc partie, selon al-Rāzī, des *samʿiyyāt*, en tant que le *qiyās* opère sur le donné révélé et que ses conclusions sont déduites à partir de ce donné. Il faut donc distinguer dans le donné révélé entre le formulé (*manṣūṣ*) et ce qui en est déduit (*mustanbaṭ*).

Le donné expressément formulé comprend tout dire et tout acte provenant de ce au sujet de quoi on ne peut se tromper : Dieu, le Prophète, la Umma. L'acte n'ayant de valeur indicative qu'accompagné d'un dire (*lā yadullu illā maʿa 'l-qawl*), la force indicative de la parole aura le pas sur celle de l'acte. Il en résulte la nécessité d'analyser le phénomène du langage. On l'examinera donc dans son contenu propre (*ḏātuhā*) et ses différentes manifestations (*ʿawāriḍuhā*), qu'il s'agisse des modes étroitement rattachés à l'expression du contenu, à savoir la généralisation et la spécification (*ʿumūm* et *taḫṣīṣ*), ou qu'il s'agisse du sens équivoque (*muǧmal*) ou explicite et univoque (*mubayyan*) (I (1), 231-584).

L'examen du contenu a priorité sur celui de l'expression. Il est donc évident que les chapitres concernant l'ordre et la défense précèderont (I (2), 5-510) les chapitres du *ʿumūm* et du *taḫṣīṣ* qui seront étudiés en I (2), 511-655 - I (3), 5-223. Ce sont, somme toute, les modes d'expression de l'ordre et de la défense. Vient ensuite l'analyse du *muǧmal* et du *mubayyan*, c'est-à-dire l'aspect sous lequel l'ordre et la défense sont rattachés à leur mode d'expression (I (3), 225-337). Après quoi viendra le chapitre concernant les actes (I (3), 359-417).

Mais du moment que les *dalā'il* sont révélées (*taridu*), les unes en vue d'établir une règle, les autres en vue de l'annuler, il faudra rédiger un chapitre sur l'abrogation (*nasḫ*) (I (3),

BCAI 4 (1987) al-Rāzī (Faḫr-al-dīn): al-Maḥṣūl fī uṣūl al-fiqh, éd. Ṭ.Ǧ. al-ʿUlwānī, recensé par M. Bernand
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

417-573). C'est alors que l'on pourra aborder ce qui, dans les *uṣūl al-fiqh,* ne peut ni abroger ni être abrogé.

a) L'*iǧmāʿ* est étudié en II (1), 17-302 selon le schéma classique des traités d'*uṣūl al-fiqh.* Le développement d'al-Rāzī rend compte de la complexité de la question reflétée par la grande diversité des opinions des différentes écoles. Ici encore, les discussions d'al-Rāzī sont à cet égard une mine précieuse de renseignements.

b) Du moment que les croyants qui n'ont pas été témoins oculaires et auditifs des paroles et gestes du Prophète sont pourtant tenus de s'y conformer, il faudra examiner l'authenticité de la tradition qui rapporte ces dits et gestes. C'est le chapitre sur les *aḫbār* (II (1), 304-681).

c) Avec le *qiyās* on passe du *dalīl manṣūṣ* au *dalīl mustanbaṭ.* Al-Rāzī y consacre une grande partie du volume 2 de la seconde partie (p. 5-502). De la p. 31 à la p. 175, il est question de la validité probante du *qiyās* (*ḥuǧǧiyya*) qu'il prend soin d'asseoir sur des arguments historiques et logiques. Le procédé est examiné par le menu et il prend bien soin de faire le tour de tous les problèmes que pose le *qiyās :* la notion de *ʿilla* (*ratio legis*) et ses différents aspects; les différentes modalités du cas de base (*aṣl*) et les diverses manières d'y appliquer le cas dérivé (*farʿ*).

Curieusement ni Abū Bakr al-Ǧaṣṣāṣ ni Abū Bakr al-Dabūsī, auteurs ḥanafites, grands théoriciens du *qiyās,* ne sont cités dans ce chapitre. Ce n'est pourtant pas faute de les connaître puisque leurs noms figurent par ailleurs.

II — L'autre grande ligne de recherche en *uṣūl al-fiqh* est celle qui s'intéresse aux critères utilisés dans l'argumentation (*kayfiyyatu 'l-istidlāl*) et aux qualifications du sujet qui argumente (*mustadill*). Le chapitre sur le *tarǧīḥ* (raisonnement montrant la prévalence d'une opinion sur une autre) répond à la première question (II (2), 503-629).

Le second point pose les questions qui suivent :

1°) L'argumentateur est-il un spécialiste averti? Il faudra qu'il applique son effort personnel (*iǧtihād*), d'où la nécessité de connaître les conditions de l'*iǧtihād* et les qualifications requises du *muǧtahid* (II (3), 5-92).

2°) L'argumenteur est-il un profane (*ʿāmmī*)? Il lui faudra consulter les compétences en la matière. Il est donc nécessaire de connaître les qualifications requises du consulté et du consultant (*al-muftī wa'l-mustaftī*) (II (3), 93-128). L'A. termine par la mention des cas où les *muǧtahidūn* sont en désaccord au sujet des voies qui mènent aux règles (*aḥkām*) de la *šarīʿa* (II (3), 129-148).

Il ressort de ce plan que le souci primordial d'al-Rāzī est de ne laisser place à aucune faille qui lézarderait l'édifice rigoureusement cimenté par les impératifs du *taklīf* c'est-à-dire de la volonté du *Mukallif.* Il lui est impossible par cela même d'échapper à certains arbitraires qui ont trait d'ailleurs à la formulation de sa pensée plutôt qu'au contenu de celle-ci. Ainsi, le fait de ranger le *qiyās* dans la catégorie des *samʿiyyāt* nous paraît un pur artifice de présentation tendant à atténuer une trop grande distorsion entre l'optique fidéiste et le procédé rationalisant.

BCAI 4 (1987) al-Rāzī (Faḫr-al-dīn): al-Maḥṣūl fī uṣūl al-fiqh, éd. Ṭ.Ǧ. al-ʿUlwānī, recensé par M. Bernand
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Il n'en demeure pas moins que l'effort de systématisation d'al-Rāzī aboutit à un résultat qui relève du tour de force. En effet, l'auteur du *Maḥṣūl* parvient à intégrer dans son système les données du muʿtazilisme jusqu'à une certaine forme de symbiose, du moins avec le muʿtazilisme épuré de la dangereuse notion de *ḥāl*, celui d'Abū 'l-Ḥusayn al-Baṣrī al-Muʿtazilī [1].

Pour terminer, nous saluerons à nouveau le courage et le mérite du Dr al-ʿUlwānī pour sa généreuse et fructueuse contribution à la connaissance d'un texte fondamental pour la pénétration de la pensée islamique.

Marie BERNAND
(C.N.R.S., Paris)

Saʿīd BENSAʿĪD, *al-Fiqh wa'l-siyāsa : Dirāsa fī 'l-tafkīr al-siyāsī ʿinda 'l-Māwardī*. Beyrouth, Dār al-ḥadāṯa, 1982. 23 × 16 cm., 157 p.

La valeur de l'œuvre accomplie par Abū 'l-Ḥasan al-Māwardī (m. 450/1058) a été remarquée depuis longtemps déjà. La langue française a connu les *Statuts gouvernementaux* de Fagnan en 1915, et plusieurs islamologues éminents contemporains, dont H. Laoust et M. Arkoun, lui ont consacré des études importantes. Les penseurs arabo-musulmans de la Nahḍa lui réservent un accueil tout particulier. Les *Aḥkām al-sulṭāniyya*, et la *Muqaddima* d'Ibn Ḫaldūn inspirent nettement leurs projets de progrès. Dans mon *Usus al-taqaddum* ... (Beyrouth 1979 et 1982), j'ai relevé la vision du monde d'al-Māwardī et je l'ai en quelque sorte identifiée à celle même conçue par les penseurs musulmans modernes et contemporains. Et depuis quelques années les œuvres inédites de ce maître aš'arite, muʿtazilisant dans les *uṣūl*, šāfiʿite dans les *furūʿ*, ne cessent d'attirer, avec un zèle indéniable, l'attention des « pêcheurs de manuscrits ». Ainsi ont été publiés : *Adab al-qāḍī* (éd. M.H. Sirḥān, Bagdad, 1re partie 1971, 2e partie 1972), *Al-tuḥfa al-mulūkiyya fī 'l-ādāb al-siyāsiyya* (nouvelle édition par F. ʿAbd al-Munʿim, Alexandrie, 1977), *Qawānīn al-wizāra* (éd. Riḍwān al-Sayyed, Beyrouth, 1979), *Tashīl al-naẓar wa-taʿǧīl al-ẓafar* (éd. M.H. Sirḥān, Beyrouth, 1981), *Naṣīḥat al-mulūk* (éd. Ḫ.M. Ḫaḍr, Kuwait, 1983) et *Al-nukat wa'l-ʿuyūn* (ou le Commentaire d'al-Māwardī, 4 vol., éd. Ḫ.M. Ḫaḍr, Kuwait, 1982). Sa grande encyclopédie de droit šāfiʿite, *Al-Hāwī al-Kabīr*, composée de 30 volumes, reste en grande partie inédite. Mais le *Kitāb al-iqnāʿ*, qui constitue un résumé de cet ouvrage, a été publié (éd. Ḫ.M. Ḫaḍr, Kuwait, 1982). Il est certain que cette œuvre apportera aux chercheurs une bonne matière de recherche et de réflexion. A la vérité, une ligne de recherche est déjà tracée.

La thèse de Bensaʿīd, intitulée au départ, *Dawlat al-ḫilāfa* (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Rabat, Série 6, sans date), s'inscrit dans cette ligne de recherche. Elle occupe maintenant sa place dans notre bibliothèque māwardienne contemporaine. Le livre est composé d'une Introduction (p. 5-19), de 5 chapitres (p. 20-130), et d'une conclusion (p. 131-143). L'étude est suivie d'un chapitre extrait de l'ouvrage d'al-Māwardī — il lui est en effet attribué — intitulé *Naṣīḥat al-mulūk* et jusqu'alors inédit. Les chapitres du

[1] Voir à ce sujet Rāzī, *Iʿtiqadāt firaq al-muslimīn*. Le Caire 1356/1938, p. 45.

BCAI 4 (1987) al-Rāzī (Faḫr-al-dīn): al-Maḥṣūl fī uṣūl al-fiqh, éd. Ṭ.Ǧ. al-ʿUlwānī, recensé par M. Bernand
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net