Ve Section, tome 92, 1983-84, 317-21). Il n'empêche qu'il est vraiment difficile de comprendre pourquoi en fin de compte il serait plus sage de considérer Šahrastānī « tout bonnement comme Sunnite », si l'on admet l'authenticité du *Maǧlis,* de la *Muṣāraʿa* et du *Tafsīr,* comme le fait justement Gimaret — et il n'y a aucune bonne raison pour la remettre en question. Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans le détail du débat, mais un seul fait mérite d'être relevé, ayant échappé, à ce qu'il semble, à la vigilance de Gimaret : c'est la critique de l'asʿarisme, à deux reprises, dans le *Maǧlis* (éd. Galālī-Nā'īnī ap. *Šarḥ-i ḥāl* (p. 17 s. et 25 s.). L'ašʿarisme est certes encore préférable aux doctrines muʿtazilites et karrāmites puisque contrairement à celles-ci, il implique au moins la distinction fondamentale entre l'Ordre (*amr*) non-temporel et la Création (*ḫalq*) temporelle, à laquelle Šahrastānī tient beaucoup. Mais précisément c'est pour la mauvaise raison que la doctrine ašʿarite implique cette distinction, Ašʿarī ayant en effet lui-même considéré l'Ordre comme un attribut éternel « inhérent à l'Essence divine » ou « résidant en Lui » (cf. également *Livre,* p. 320). De toute évidence, c'est contre cette notion typiquement ašʿarite de l'inhérence de l'attribut à l'Essence (*wa lēkin dar ḏāt-i ū ǧalla ǧalāluh*) que Šahrastānī s'inscrit en faux dans le *Maǧlis,* et c'est pourquoi toutes ces doctrines du *kalām* sont d'emblée qualifiées ici de « pseudo-doctrines » (*šubha*) et de non-conformes au langage du Coran et de la Sunna, « tandis que c'est nous les (vrais) Sunnites » (*mā mard-i qāla'llāh wa qāla rasūlu'llāh īm*). Or on n'a qu'à lire la description de la doctrine ismaélienne dans le *Livre* (p. 556) pour voir qui sont ces « vrais Sunnites » selon le cœur de Šahrastānī : « Nous disons de même, disaient-ils, en ce qui concerne l'éternité : (Dieu) n'est (Lui-même) ni éternel ni adventé. Ce qui est éternel, c'est Son Ordre, Sa Parole; ce qui est adventé, c'est Sa création, Son œuvre ».

Comme l'indique Gimaret également (p. 57), c'est sans doute « dans l'étonnante discussion entre ' Sabéens ' et ' Hanīfs ', où, selon toute apparence, les prétendus *Ḥunafā'* représentent en fait les positions de Š. » qu'il faudra chercher la confirmation de ce qui n'est pour l'instant « tout de même qu'une hypothèse » — mais une hypothèse qui a tout de même l'avantage de s'appuyer déjà sur un nombre de faits indéniables. C'est pourquoi c'est avec empressement qu'on attend la parution prochaine de la deuxième partie de cette « œuvre conjointe », d'autant que la première, je l'ai dit plus haut, en est déjà un achèvement majeur qui fait date.

Hermann LANDOLT
(Université McGill, Montréal)

David S. POWERS, *Studies in Qur'an and Ḥadīth. The formation of Islamic Law of Inheritance.* University of California Press, 1986. 16 × 23 cm., 222 p.

L'ouvrage que l'on présente ici est la thèse soutenue par D. S. Powers à l'Université de Princeton en 1979. Avant l'impression de ce travail, l'A. s'était déjà fait connaître en France par deux articles parus dans les *Studia Islamica* en 1982 et 1983. Le premier article a consisté à examiner la loi en matière d'héritage, à la lumière d'une lecture de *Coran* IV, 12 b. Selon la seconde partie du verset 12 de la sourate 4, frères et sœurs du défunt ou de la défunte reçoivent

BCAI 5 (1988) D.S. Powers: Studies in Qur'ān and Ḥadīth, The Formation of Islamic Law of Inheritance, recensé par M. Bernand
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

une part égale de la succession, alors que, selon le verset 176 de cette même sourate, un frère reçoit le double de la part de sa sœur.

Le second article s'attachait à une réinterprétation du *ḥadīṯ* attribué à Sa'd b. Abī Waqqās concernant la restriction du legs au tiers de la succession (*al-waṣiyya fi-l-ṯulṯ*). Cette question avait fait l'objet d'une polémique entre les orientalistes de renom M.J. Coulson et J. Schacht (*Studia Islamica* LV (1982) p. 61-94; *ibid.* LVIII (1983) p. 33-53).

Dans *Studies in Qur'ān and Ḥadīth,* D.P. tente de résoudre le problème de la distorsion qui existe entre un état de fait : la pratique de la loi successorale en Islam — en conformité d'ailleurs avec les règles du *'ilm al-farā'iḍ* — et un état de droit : les sources canoniques, en l'occurrence coraniques, des dispositions admises par cette loi. Cette distorsion s'explique, selon l'A., par l'interférence d'une loi « surimposée » résultant d'un gauchissement que les théoriciens du *'ilm al-farā'iḍ* ont fait subir au droit canon originel. Rappelons tout d'abord : 1°) que le terme de *farīḍa* (pl. *farā'iḍ*), tiré, entre autres, de *Coran* IV, 11, désigne techniquement » les parts fixes d'une succession qui sont dévolues à certains héritiers appelés *ḏawū-l-farā'iḍ.* 2°) qu'en Islam on distingue, en matière d'héritage, les *'aṣaba* ou héritiers mâles, qui constituent le système agnatique, et les *ahl al-farā'iḍ,* c'est-à-dire les personnes pour qui le partage successoral est mentionné dans *Coran* IV, 12 et 175-176, c'est-à-dire frères, sœurs, pères, mères, époux, épouses. La thèse développée par D.P. entend démontrer que le système de partage successoral enseigné et pratiqué par le prophète Muḥammad a été transformé au cours des années qui ont immédiatement suivi sa mort, pour donner, par la suite, naissance au *'ilm al-farā'iḍ.* On sait que cette science a inspiré une riche littérature aux auteurs de *fiqh.* L'évolution subie par la constitution de la loi du partage successoral, en Arabie, puis dans les pays islamiques, aurait pratiqué le cheminement suivant :

1 — La loi pré-islamique
2 — La loi proto-islamique (prescription coranique et pratique muḥammadienne)
3 — Théorie surimposée
4 — Le *'ilm al-farā'iḍ.*

Dans son introduction, D.P. remet en question la thèse de J. Schacht selon qui la loi islamique en général ne s'était développée qu'environ cent ans après la mort de Muḥammad. Approuvée en son temps et considérée comme innovatrice, ce qu'elle était par certains aspects, la thèse de Schacht avait pourtant été discutée par un petit nombre d'orientalistes et non des moindres. Ainsi en fut-il de J.W. Fucks et aussi de H.A.R. Gibb (p. 2). N.J. Coulson s'était aussi interrogé sur la raison de la discontinuité existant entre le Coran et la formation de la loi islamique, rupture impliquée par la thèse de Schacht (p. 3).

Les recherches de N. Abbott apportent une réponse à cette interrogation (*Studies in Arabic Literary Papyri,* 2e vol. paru en 1967) et montrent que le processus de consignation des *ḥadīṯ*-s avait commencé durant la vie du Prophète (p. 4). M.M. Azmi dans ses *Studies in Early Hadīth Literature* (1978) arrive aux mêmes conclusions que N. Abbott. Enfin, des recherches parallèles permettent à G.H.A. Juynboll de critiquer le trop peu d'attention accordée par J. Schacht à la législation coranique (p. 6). Tout cet ensemble de remises en question amène l'A. à émettre

BCAI 5 (1988) D.S. Powers: Studies in Qur'ān and Ḥadīth, The Formation of Islamic Law of Inheritance, recensé par M. Bernand
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

l'hypothèse que le *ʿilm al-farāʾiḍ* s'est développé d'une manière toute différente de celle que suggère la tradition classique de l'Islam. Pour le prouver, il faudra démontrer :

a) Qu'on peut et doit travailler avec des instruments qui vont au-delà de l'interprétation traditionnelle de certains versets-clés et *ḥadīṯ*-s types dans lesquels on prétend trouver l'explication originelle du problème. Il faut, autrement dit, remettre en question les idées reçues jusque-là en matière d'héritage. L'A. tente donc, dans une première partie, de reconstituer le système successoral instauré par Muḥammad. Cette nouvelle approche fait apparaître que ce système était dépourvu de la complication arithmétique qui caractérise « la science du partage successoral » adoptée par l'Islam classique. Autrement dit, il y aurait eu une loi proto-islamique de l'héritage qui aurait précédé la loi islamique et supplanté celle de l'ère pré-islamique de l'Arabie tribale. Cette loi proto-islamique aurait imposé aux individus un minimum de contraintes et respecté le libre choix de chacun pour la dévolution de sa propriété (p. 21-109).

b) Dans une seconde partie (p. 113-207), D.P. retrace le processus de modification de la loi proto-islamique de l'héritage. La loi musulmane classique apparaît comme la résultante des solutions apportées aux conflits politiques, sociaux et religieux qui ont marqué la génération qui succéda à la mort du Prophète. C'est ainsi que se constituera le *ʿilm al-farāʾiḍ,* donnant naissance à un système de défense codifié et resserré à l'aide d'écrous de nature socio-économique.

Dans les pages 209 à 216, l'auteur nous donne un clair résumé de la démarche suivie dans son étude. Suivent deux appendices comprenant la traduction des versets fréquemment utilisés au cours du développement et celle d'un passage du *Kitāb al-Aġānī.* Cet extrait présente l'intérêt d'utiliser une notion-clé de l'ouvrage de D.P., celle de *kalāla* utilisée, par l'auteur des *Aġānī,* dans le sens de belle-sœur (p. 217-222). L'ouvrage se termine par un glossaire, une bibliographie imposante et un index (p. 223-263).

Avant de présenter plus en détail le contenu de l'ouvrage, il faut rappeler que la remise en question de l'un des aspects de la thèse de J. Schacht avait implicitement été entraînée par une découverte de R. Brunschvig exposée par D.P. (p. 90-92, 105) et que ce dernier a judicieusement mise en œuvre. En 1949, R. Brunschvig soulève la question de l'amalgame pratiqué entre la notion de *ʿaṣaba* (héritage par les mâles) pré-islamique et celle de la période islamique [1]. Cet amalgame rendait mal compte du support coranique de la loi d'héritage. Examinant un corpus de *ḥadīṯ*-s ancien, R. Brunschvig s'aperçoit qu'à l'époque de la *ǧāhiliyya* la succession entre *ʿaṣaba* concerne le parent le plus proche, c'est à lui que revient l'héritage du patronat (*mīrāṯ al-walāʾ*) (p. 90). Le savant islamologue était alors en droit d'affirmer que la transmission du droit de propriété « d'une génération à l'autre, en Arabie pré-islamique, était régie non par le principe de descendance directe mais par celui de l'ancienneté » ... (*al-walāʾ li-l-kubr*).

[1] « Un système peu connu de succession agnatique dans le droit musulman », *Etudes d'Islamologie* II, p. 53-64.

BCAI 5 (1988) D.S. Powers: Studies in Qur'ān and Ḥadīth, The Formation of Islamic Law of Inheritance, recensé par M. Bernand
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

J. Chelhod, dans son étude sur les tribus bédouines contemporaines [1], arrive aux mêmes résultats et signale que ce principe entraîne souvent un conflit entre générations. Muni de cet important point d'appui, D.P. réexamine les versets coraniques servant de support à la loi d'héritage. Au ch. 1, il réinterprète *Coran* IV, 12 b dont on avait signalé qu'il était en contradiction avec *Coran* IV, 176. Au ch. 2, D.P. analyse le caractère exceptionnel de la part attribuée à l'épouse survivante. Au ch. 3, l'A. s'attache à l'étude de l'héritage *ab intestat*. Ce mode d'héritage est régi par un ensemble de dispositions fournies par *Coran* IV, 11 a; IV, 11 b, et IV, 176. Ces examens aboutissent à un tableau qui met en lumière les distinctions suivantes :

Coran IV, 11 a : Les enfants comme héritiers prioritaires (*primary heirs*).
Coran IV, 11 b : Les parents et enfants du même père ou de la même mère (*siblings*) comme héritiers prioritaires.
Coran IV, 176 : Enfants du même père ou de la même mère comme uniques héritiers prioritaires (p. 97-100).

C'est la distinction fondamentale entre héritiers prioritaires et secondaires (*secondary heirs*) qui permettra à l'auteur de rendre compte des différents cas de figure envisagés par le Coran. Cette diversification des situations efface, du même coup, les contradictions apparentes entre les différents passages du Coran relatifs à cette question. Du même coup se dissipent, selon l'A., les incertitudes au sujet du concept si nébuleux de *kalāla*. Ce terme désigne soit un homme qui meurt ne laissant ni parents ni enfants, soit tout individu [concerné par un héritage] en dehors des parents et des enfants. On y reviendra plus loin. Ainsi en est-il de la notion de *ʿawl* qui désigne la *prorata basis* ou réduction proportionnelle des parts attribuées par le Coran et destinée à résoudre les difficultés arithmétiques qu'entraîne cette répartition.

Dans la seconde partie de son ouvrage, l'A. tente de reconstituer la manière dont s'est organisée la loi islamique de l'héritage. En un premier chapitre, il étudie les causes du passage de la loi proto-islamique à celle du *ʿilm al-farāʾiḍ*, en recherche les bénéficiaires et décrit le rôle joué par ces derniers dans la formation de la loi (p. 112-142). La confrontation des textes du *Musnad* d'Ibn Ḥanbal, des *Ṭabaqāt* d'Ibn Saʿd et du *Taʾrīḫ* de Ṭabarī relatifs au testament du Prophète permet de constater une lacune béante dans la mémoire collective de la *umma :* le silence absolu du Prophète quant à la désignation de son successeur (p. 117). Est-ce alors un hasard que la scission entre sunnites et šīʿites ait eu pour cause la désignation ou non par Muḥammad d'un successeur? N'est-il pas frappant que le *ʿilm al-farāʾiḍ* n'autorise guère une personne à désigner un héritier testamentaire? Que les dispositions de cette « science », qui deviendra la loi classique de l'héritage, ne soient appliquées que quelques années après la mort du Prophète? Or c'est ce qui ressort de la lecture attentive des sources relatant la période des quatre *rāšidūn*. Ce vide juridique s'expliquerait par le refus d'admettre la loi qu'aurait tenté d'ériger le Prophète et la volonté des différents prétendants à la succession de défendre leurs

[1] J. Chelhod, *Le droit dans la société bédouine* ... Paris, N. Rivière, 1971.

BCAI 5 (1988) D.S. Powers: Studies in Qur'ān and Ḥadīth, The Formation of Islamic Law of Inheritance, recensé par M. Bernand
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

intérêts personnels (126-128). Enfin Abū Bakr n'aurait-il pas eu intérêt à supprimer la mention, qui eût été embarrassante en *Coran* IV, 12 b. concernant la désignation d'un héritier? N'est-ce pas Zayd b. Ṯābit qui fut chargé par Abū Bakr de collectionner tous les fragments concernant les révélations successives transmises par le Prophète? N'est-ce pas lui qui fut chargé par ʿUṯmān d'établir un texte officiel du Coran? Or Zayd b. Ṯabīt est le premier auteur d'un traité intitulé *Kitāb al-farā'iḍ,* ce qui, on s'en doute, est éminemment significatif quant à la thèse de D.P. (p. 162). Enfin, l'examen du prêche fait par ʿUmar deux jours avant son assassinat, ainsi que de ses déclarations sur son lit de mort, est aussi révélateur à cet égard, selon D.P. L'embarras de ʿUmar au sujet de la signification à donner au terme de *kalāla* ne s'explique que par le refus du calife de tenir compte des obligations qu'elle entraîne (p. 120-121 et 142).

Dans un second chapitre de cette seconde partie, D.P. examine la question de l'abrogation des versets concernant les legs (*waṣiyya* p. 143-188). L'A. examine, selon le schéma d'une périodisation déterminée, la controverse au sujet de l'abrogation (*nasḫ*) et tente de montrer que le point de départ probable du passage de la loi proto-islamique à celle du *ʿilm al-farā'iḍ* est l'élimination, dans *Coran* IV, 12 b, de la possibilité de désigner un héritier. L'A. donne nombre d'indications permettant d'affirmer que l'abrogation ne fut pas appliquée aux versets concernant le legs avant la période qui suivit la mise en circulation du *ḥadīṯ* selon lequel Muḥammad impose l'obligation à chaque musulman de consigner ou de faire connaître ses dernières volontés. Les sources passées au crible par l'auteur sont les ouvrages de *ḥadīṯ, tafsīr* et *ṭabaqāt* les plus anciens (p. 149-150).

Pour conclure ce chapitre, l'A. remarque que l'abrogation d'un verset par l'autre, loin d'exprimer un changement de la décision divine, résulte d'une perception différente qu'ont les hommes de la parole de Dieu. Voilà, affirmé sans ambages, le rôle coercitif de l'orthodoxie de la période post-muḥammadienne.

On en arrive ainsi au dernier chapitre qui examine le degré de fiabilité que l'on pourrait accorder à la littérature des *asbāb al-nuzūl* (p. 189-216). Cette littérature consiste à relater où, quand et dans quelles circonstances certains versets du Coran ont été révélés. Un examen critique des passages de ce corpus ayant trait au problème qui occupe D.P. l'amène à se ranger à l'avis de A. Welch et A. Rippin en la matière. Les *asbāb al-nuzūl* ne constituent pas une source fiable permettant de reconstituer la formation de la loi islamique d'héritage.

Par ses aspects originaux, ce travail présente un grand intérêt. La remise en question des thèses qui ont joué, quand elles furent élaborées, leur rôle novateur, et qui ont constitué une étape obligée vers une nouvelle approximation, a été menée avec une grande loyauté scientifique. La lecture de cet ouvrage, tout sérieux qu'il soit dans sa solide et scrupuleuse documentation, et bien qu'il nous fasse remonter à une époque fort reculée dans le temps et qu'il examine une question très technique, n'a rien de rébarbatif. Pour toutes ces raisons, l'étude de D. Powers mérite qu'on y attache une particulière attention. C'est un modèle du genre, qui fera date parce qu'elle inaugure une approche novatrice d'une question qui occupe dans le *fiqh* une place non négligeable.

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

BCAI 5 (1988) D.S. Powers: Studies in Qur'ān and Ḥadīth, The Formation of Islamic Law of Inheritance, recensé par M. Bernand
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

IBN AL-JAWZĪ, *La pensée vigile,* traduit de l'arabe, et présenté et annoté par Daniel Reig. Paris, Sindbad, 1986. 331 p.

Cette traduction partielle du *Ṣayd al-ḫāṭir* (190 « pensées » sur les 373 de l'édition M. al-Ġazālī) fait connaître au public français l'un des ouvrages les plus connus de l'un des auteurs musulmans les plus féconds. Ibn al-Ǧawzī (entre 508 et 513 / 1114-20 - 597/1201), une de ces personnalités puissantes et complexes dont le hanbalisme n'a pas manqué, domine la seconde moitié du 6/12e siècle bagdadien par ses multiples activités mais aussi par la qualité littéraire de son œuvre.

Le titre du livre : « La chasse aux idées fugitives » (le titre adopté pour la couverture qualifie plutôt la pensée de l'auteur) annonce qu'il s'agit de pensées notées au fil des jours, sans plan déterminé, sur les sujets les plus variés, mais incontestablement travaillées du point de vue de l'écriture. Tous les aspects de la personnalité d'Ibn al-Ǧawzī, le savant, le traditionniste, le juriste, le sermonnaire, le critique des mœurs, des doctrines et des âmes, l'homme politique, s'interpénètrent. On pressent à travers ces textes la vie et la mentalité d'un des grands *ʿulamāʾ* de Bagdad. D. Reig relève la richesse de l'information, mais préfère présenter la dynamique de l'ouvrage. « Texte totalement ouvert », il s'organise entre l'« énonciateur », le *je* angoissé, critique, interrogateur ou moralisateur, volontiers en contradiction avec lui-même, et l'« énonciataire », tantôt sa propre âme, tantôt un éventuel auditeur/lecteur. On a en effet l'impression qu'I.Ǧ. a conçu ce livre comme un recueil d'idées à développer dans de futures séances d'exhortation (*maǧlis al-waʿẓ*). La relation paradoxale de l'auteur — ou de l'homme — au monde est ensuite analysée avec densité. Mais pour Ibn al-Ǧawzī, c'est peut-être moins la Révélation ou la Parole de Dieu que la soumission à la Loi divine (*taklīf*) ou la condition de serviteur esclave-de Dieu qui équilibre cette relation, et fait accepter l'injustice, la douleur, la mort et les plaisirs toujours éphémères, qu'ils soient de l'esprit ou du corps. En termes d'analyse littéraire, on peut donc lire ce texte comme une épopée où le cycle de l'âme et de la poursuite du désir alterne avec le cycle de la raison et de la connaissance. Entre les excès de l'âme et de la raison, Ibn al-Ǧawzī se fait toujours le défenseur du juste milieu. Il prend impitoyablement en défaut ascètes, mystiques et dévots dont la foi est souvent mal dirigée, ainsi que les savants qui oublient trop souvent que la science n'est qu'un moyen. Chez les uns et les autres, et en commençant par sa propre âme partagée entre l'aspiration à la vie future et le sens de ses responsabilités terrestres, il détecte toutes les formes d'hypocrisie consciente ou inconsciente. Pour ce censeur et ce moraliste, mais avant tout ce *muḥaddiṯ* et ce *faqīh,* la sagesse ne saurait être recherchée ailleurs que dans la science religieuse et la *sunna;* elles seules peuvent conduire « à cet équilibre qui s'est trouvé réalisé dans sa complétude par le Prophète modèle de l'homme sage ».

La traduction est excellente dans son ensemble. Elle vise avant tout — et y parvient largement — à rendre ce texte d'*adab* qu'est aussi le *Ṣayd al-ḫāṭir.* On regrettera cependant çà et là quelques imprécisions ou erreurs révélatrices d'une approche islamologique insuffisante dans l'introduction comme dans la traduction.

A titre d'exemples, relevons la traduction de *taklīf* par « imposition morale », or il s'agit de Loi divine; *taklīf al-badan* et *taklīf al-ʿaql* sont traduits dans le même passage par « contrainte exercée sur le corps » et « celle exercée sur l'esprit » (p. 68), ce qui atténue trop le sens. *Aḥādīṯ*

BCAI 5 (1988) D.S. Powers: Studies in Qur'ān and Ḥadīth, The Formation of Islamic Law of Inheritance, recensé par M. Bernand
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net