

## RECENSIONS

JAÏT Hichâm

*Fî l-sîra l-nabawiyya, t. 2 : Târîkhiyyat al-da`wa l-muhammadiyya fî Makka*  
Beyrouth, Dâr al-Talî`a, 2007, 352 p.

En son temps, la revue *IBLA* a présenté le premier tome de cet ouvrage qui traitait de "la révélation, le Coran et la prophétie" (n° 198 [2000] p. 97-99). Voici maintenant le second sur "l'historicité de la prédication muhammadienne à La Mekke". La première partie étudie les racines de l'islam (p. 19-157). S'agissant des sources, le Coran présente l'essentiel de la mission, la composition de la prédication et son contenu religieux. Le texte commence à être écrit du vivant de Muhammad et sous son contrôle. Il manifeste une unité d'expression et de pensée comportant un appel métaphysique contemporain. La première biographie est attribuée à Ibn Ishâq. Elle est rédigée entre 737/118 et 762/145 à Médine. Elle donne à l'imaginaire collectif musulman un cadre complet pour raconter la vie du Prophète. Les versets coraniques y sont la base sûre. On peut la comparer avec la rédaction des évangiles. La biographie et le récit des victoires militaires répondent au souci des Abbassides de justifier leur légitimité par la parenté avec le Prophète et de construire l'histoire du Prophète et la véracité de sa mission. Les miracles ont été ajoutés pour imiter les autres religions.

Pour bien comprendre l'apparition de l'islam et le contenu de la prédication, il faut interroger la culture de la période qui l'a précédé, dans le milieu de la tribu de Quraych et le cadre géographique du Hijâz. L'islam n'est pas venu des empires ni des grandes tribus nomades. C'est que l'organisation religieuse à La Mekke était importante, entraînant l'enrichissement par le commerce et l'exclusion de la violence. Les travaux de nombreux chercheurs et le texte du Coran permettent d'établir une anthropologie historique, sociale et religieuse du milieu porteur (p. 43-115). Muhammad appartient à la tribu de Quraych, au clan des Banû `Abd Manâf et au lignage des Banû Hâchim. Ils sont installés dans les dépressions autour de la Ka`ba. Au moment de la prédication, la tribu n'a plus de seigneur, mais des chefs de clan. L'islam arrête la division excessive des tribus et les libère de contraintes traditionnelles comme l'exogamie. Les dispositions concernant l'adoption s'expliquent par le fait que la prophétie ne s'hérite pas. On ne marie pas les filles avant la puberté et le récit du mariage de Muhammad avec Aïcha à neuf ans ne résiste pas à l'examen. Quant à la polygamie, elle est restreinte et le mariage monogame de Khadija et Muhammad est l'habitude.

La prédication oriente les rites arabes païens antiques vers le culte du Dieu unique. Allah n'est pas le Seigneur de la Ka`ba. La `umra et la circu-

mambulation ont lieu à La Mekke au printemps et le *hajj*, commun à tous les Arabes, peut être exécuté pendant les trois mois sacrés de l'automne. La sacralisation du lieu assure la sécurité.

Ne disposant pas de fouilles archéologiques ni de sources étrangères, force est de recourir aux sources arabes pour connaître le développement de La Mekke (p. 117-143). Or ces dernières ont construit un mythe, au mieux une légende. Quraych entre en scène vers 540. La tribu bénéficie du commerce de l'encens de Yémen à la Syrie et des autres marchandises (blé, laine, cuir) dans le sens inverse. Le milieu mekkois est en voie d'unification, malgré les différences de richesse. Les chefs sont les garants de l'équilibre du groupe. Cela explique la liberté de Muhammad dans son clan. L'organisation de la cité est rationnelle. Les caravanes laissent du temps pour les activités langagières, dont la polémique. L'ensemble atteint peut-être cinq mille habitants. Les Chrétiens y sont plus nombreux que les Juifs. Dans ce contexte, Muhammad allie l'élément religieux et les moyens matériels.

Il naît probablement en 580 et meurt à un peu plus de cinquante ans. Sa lignée, le Banû Hâchim, est marginalisée, mais elle jouit de l'honneur de son clan, 'Abd Manâf, dominant. Son père ne devait pas s'appeler 'Abd Allâh ; il ne serait pas mort avant la naissance de Muhammad, c'est plutôt son grand-père. Muhammad n'aurait pas eu d'enfant mâle. Son nom n'apparaît que dans quatre sourates médinoises. C'est en réalité un surnom syriaque calqué sur le paraclét des Chrétiens. Son vrai nom est Qutham. À vingt-trois ans, il se marie avec Khadija qui en a vingt-huit. Commerçant, il mène des caravanes vers la Syrie. Dans ce pays, il prend connaissance de la pensée chrétienne, dans le cadre de l'école du diacre Éphrem (†373). L'auteur aurait pu citer également Aphrahat († après 345) dont l'influence sur la théologie du Coran est maintenant établie. Une autre influence, locale celle-là, apparaît à travers les récits sur les *hanifs*. De la jeunesse du Prophète, on ne sait rien. Les sources ont voulu combler ce vide. Indépendamment de nos connaissances sur la langue parlée par les Quraychites, le vocabulaire particulier du Coran montre qu'il est le fait d'un homme *cultivé*.

La seconde partie du livre (p. 191-313), étudie la formation de l'islam. L'existence du christianisme nestorien et jacobite ne trouble pas Muhammad qui choisit la culture arabe, dans une Mekke à qui le commerce donne son indépendance vis-à-vis des grands empires environnants. Fort des échanges qu'il a en Syrie, il prend conscience du retard religieux et moral des Arabes, ainsi que du vide prophétique depuis Jésus. La prédication muhammadienne est ainsi une mouture arabe du monothéisme, avec une dimension universaliste. Les correspondances abondent avec le christianisme syriaque, surtout pour l'eschatologie, et avec les écrits chrétiens apocryphes et le talmud. L'apocalypse coranique est un tableau poétique saisissant de la fin du

monde naturel. Le Dieu créateur est juge, il faut le craindre. Suivant en cela Éphrem, le Prophète est un ascète contemplatif. Il propose une lecture particulière de l'histoire sainte juive et chrétienne. Splendide poème métaphysique, exigeant la foi, le Coran sait s'écarter de ses modèles. L'auteur parle de l'influence possible de Mani. Il aurait pu dire que ce dernier s'est présenté aussi comme le sceau des prophètes. En plus des emprunts linguistiques religieux au syriaque qu'il cite, il pouvait ajouter les *sab'u mathnîni* venant de *mathnitha*, louange liturgique, et le mot *Qur'ân* lui-même qui vient de *qaryana*, prédication liturgique.

Le Coran dépasse l'histoire. Il connaît des oppositions, mais, comme parole de Dieu, il s'élève au-dessus des détails de la réalité. Le hadîth et les commentaires ont comblé le vide qu'il laisse. Nöldeke en 1909, et Blachère, en 1947, proposent une classification historique des sourates. La prédication aurait duré huit ans. Dans la première période, elle est centrée sur la polémique avec les infidèles et la menace du jugement adressée à Quraych. Les premiers éléments de l'unicité divine y sont présents. La deuxième consomme la rupture avec les Quraychites négateurs. L'unicité de Dieu est fortement affirmée contre ceux qui lui associent (*chirk*) quoi que ce soit. On ne peut l'atteindre que par la voie négative (*tanzih*). Les récits des prophètes antérieurs, auxquels sont ajoutés les trois prophètes arabes (Chu'ayb, Sâlih et Hûd) sont rappelés selon le schéma de l'existence de Muhammad, dans une vision pessimiste de l'humanité. La troisième période de la révélation mekkoise, où Dieu est exclusivement dénommé Allâh et où sa toute puissance et la liberté humaine sont affirmées de façon contrastée et complémentaire, n'est pas toujours clairement distinguée de la deuxième par l'auteur. L'islam n'ayant aucune chance auprès des Quraychites, il ne reste plus au Prophète qu'à quitter leur ville.

Outre le Coran, l'historien dispose de quatre autres sources pour connaître la vie du Prophète : la *Sîra* d'Ibn Ishâq, les *Tabaqât* d'Ibn Sa'd, *Ansâb al-achraf* de Balâdhurî et le *Târîkh* de Tabarî. De leur lecture, il apparaît que, pour Muhammad, tout va bien quand il prêche la vie future, mais il rencontre l'opposition de ses contemporains quand il s'attaque à leurs dieux. Ainsi s'expliquent l'exode en Abyssinie, le voyage à Tâ'if et la prédication aux tribus.

Les premiers croyants sont des jeunes et des démunis attachés à la personne charismatique du Prophète, ainsi que des femmes proches parentes. L'islam attire aussi des gens qui penchent vers le christianisme et dépasse les clivages tribaux. Le Coran juge sévèrement les Quraychites. La solidarité tribale fonctionne cependant, grâce aux bons offices d'Abû Tâlib. Sous la pression des chefs de la tribu, certains Quraychites quittent l'islam, d'où la décision d'aller en Abyssinie auprès d'une population chrétienne. Quant à

l'histoire des versets sataniques, qui aurait eu lieu au retour, l'auteur en conteste longuement l'authenticité.

Le contenu de la prédication et la position envers Quraych évoluent. À la suite du renforcement de l'affirmation de l'unicité divine, l'opposition grandit. La mort d'Abû Tâlib isole Muhammad, car le monothéisme strict est une nouveauté. Muhammad est convaincu que Quraych ne deviendra jamais musulmane et se dirige vers les autres tribus en dehors de La Mekke. Accepter la prophétie, c'est reconnaître la supériorité de Muhammad sur les chefs tribaux. Comme les anciens prophètes, Muhammad est chassé de chez lui, mais pas les autres Musulmans qui l'accompagnent volontairement. Aller à Yathrib, c'est transformer l'expulsion en exil, donner à l'hégire un sens spirituel et religieux. Il y a coïncidence historique entre Muhammad qui cherche un refuge et les habitants de Yathrib qui ont besoin de quelqu'un pour faire régner la paix. Ils connaissent la religion scripturaire grâce aux Juifs. Le rapprochement s'est fait par négociations et allégeance.

L'auteur dit (p. 46) que la naissance de l'islam est le produit de deux personnes : Muhammad et Dieu. Il aurait pu proposer une synthèse de l'expérience spirituelle du Prophète, à partir du texte même. On en trouve des allusions à quatre endroits différents de son étude. Il serait possible d'en proposer les étapes suivantes : première expérience mystique (*al-Takwîr*, 1-29), seconde expérience mystique (*al-Najm*, 1-12), premier ordre de prédication (*al-'Alaq*, 1-5), interruption de la révélation et seconde sourate révélée (*al-Dhuhâ*, 1-11), reprise de la révélation et troisième sourate révélée (*al-Charh*, 1-8), début du ministère public (*al-Muddaththir*, 1-7).

L'ouvrage est documenté et audacieux. L'auteur prend de nombreuses précautions pour ne pas froisser le lecteur musulman non habitué à un travail historique sur le Coran. Il avance prudemment ses hypothèses. La présentation de sa méthode historique, procédant en spirale, amène des répétitions, des retours en arrière, des anticipations. L'auteur se serait peut-être épargné des recherches en utilisant les thèses récentes de ses collègues tunisiens, Abdallah Jannouf sur "Muhammad avant la mission", Sihem Misraoui sur "la nourriture et la boisson dans le patrimoine arabe" (2004) ou celle de Saloua Belhaj Salah Elayeb sur Khadija (Beyrouth, Dâr al-Talî'a, 1999). Et puisqu'il rejette les thèses des nouveaux historiens occidentaux, il aurait pu tenir compte du livre de Emna Jablaoui (Dâr al-ma'rifa, 2006) sur l'orientalisme anglo-saxon. On attend maintenant le troisième tome sur Muhammad à Médine.

Jean FONTAINE

*Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée (REMMM)*  
n° 105-106

Le travail et la question sociale au Maghreb et au Moyen-Orient  
Thème sous la responsabilité d'Elisabeth Longuenesse, Myriam Catusse,  
Blandine Destremau

This issue of the *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée (REMMM)* is a multidisciplinary examination of work in society in North Africa and the Middle East. An introductory article (p.15-41) by Elisabeth Longuenesse, Myriam Catusse, and Blandine Destremau places the question in the context of structural adjustment programmes of the 1980s and the 1990s, and reductions in public spending and privatisation initiatives. Unemployment gave rise to unregulated and informal labour practices. The type of protection afforded to workers in the countries under study varies from the paternalist systems of certain Gulf countries to more complex and systems where an otherwise omnipotent state is absent from certain areas of social protection, leaving the way open for communitarian forms of solidarity.

The first part of this issue of *REMMM* (p.15-131) examines labour markets and salaried work: in the Muslim world the capitalist economy is a "top-down" foreign import. The public sector played an important role while women subsequently came on to the labour market. The phenomenon of migrant labour, particularly in the Gulf, developed in the late 1970s. These questions are examined in "Commis, artisans, ouvriers. Les métamorphoses du salariat dans l'Égypte du XIX<sup>e</sup> siècle, by Pascale Ghazaleh," "Globalizing rural Egypt: Women, men, and the agrarian division of labor" by James Toth, "Diplomés chômeurs: l'expérience de l'infortune sociale et les nouveaux dispositifs de l'insertion en Égypte" by Karine Tourne, and "Values at work: a case of labourers in agribusiness (Jordan)" by Mauro van Aken.

The second part of the review is entitled "Solidarités et protections" (p.151-201). Varied systems of social security and solidarity are examined in "Précarité économique, instabilité de l'emploi et pratiques sociales en Syrie", by Thierry Boissière and "Iran: l'état islamique entre structures monopolistiques et modèle de l'État social", by Azadeh Kian-Thiébaud. Michel Boivin, in "Remarques sur les stratifications sociales et les solidarités chez les musulmans du Sindh colonial", examines hierarchisation, solidarity, and pauperization in north-west India under British rule.

Part 3 (p.201-305) "Compromis sociaux et configurations d'acteurs" studies social policy in contexts of depoliticization, structural adjustment, and colonial corporatism. It includes "Colonial Corporatism in the French mandated states: Labor, Capital, the Mandatory Power, and the 1935 Syrian Law of Associations" by Geoffrey D.Schad, "Les réinventions du social dans le Maroc 'ajusté'" by Myriam Catusse, "Adaptation au capitalisme international et flexibilisation du marché de travail, la nouvelle loi sur les relations du travail (Loi 4587) en Turquie" by Emre Öngün, and "Les cadres des entreprises publiques en Algérie: des privilèges au déclassement", by Hacène Merani. "Travail et déni de travail: les Palestiniens de Tripoli et des camps des réfugiés Nahr al Bared, Beddawi) au Nord du Liban." by Souha Tarraf-Najib examines the economic precarity of Palestinians within the Lebanese labour market.

The second section of this issue of the *REMMM* contains "Une relecture de l'événement: la chute du Royaume arabe de Damas en 1920" (p.309-325) by Jean-David Mizrahi, book reviews and bibliography (p.327-361), and "Bibenligne" (p.363-365), a selection of websites pertinent to the disciplines covered by the *REMMM*.

*Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée (REMMM)*  
n° 111-112

Les partis politiques dans les pays arabes Tome 2. Le Maghreb  
Thème sous la responsabilité de Pierre-Robert Baduel et Myriam Catusse

This is a follow-up volume to a 1996 issue of *REMMM* dealing with political parties in the Arab world. The term « party » is explored in this edition of the *REMMM* in a comparative perspective. Celina Braun, in "À quoi servent les partis tunisiens ? Sens et contre-sens d'une 'liberalisation' politique", demonstrates the fragility of opposition parties since Tunisian independence in 1956. Trade unions and human rights movements have also played the role of « potential » parties. The institutional framework exists for possible pluralism in the long-term. Jean-Claude Santucci's article "Le multipartisme marocain entre les contraintes d'un 'pluralisme contrôlé' et les dilemmes d'un 'pluripartisme autoritaire'" shows how the Moroccan multi-party system functions as an 'authoritarian pluralism' regulated by the monarchy without real competition for power. Moncef Djaziri, in "Clivages partisans et partis politiques en Libye" studies the growth of political parties during the colonial period in Libya, and under

Kadhafi since 1969. A republican dynasty (with power passing to Saif-islam, son of Kadhafi) seems a likely framework for transition. The opposition groups which have developed since the Lockerbie drama of 1988 and subsequent embargo, could play a role in a future transitional period. "Les partis politiques en Algérie", by Lahouari Addi, emphasises how a neo-paternalistic logic prevents competition for power based on electoral legitimacy. Parties are seen as mere intermediaries between population and state institutions. The population remains indifferent or uses riot and protest to voice discontent. Parties such as the Front des forces socialistes (FFS) or the Rassemblement pour la culture et la démocratie (RCD), studied by Ouali Ilikoud, in "FFS et RCD, partis nationaux ou partis kabyles" have yet to transcend their Berber power-base and acquire a nation-wide appeal. Karima Direche-Slimani reaches a similar conclusion in "Le mouvement des *âarch* en Algérie pour une alternative démocratique autonome ?". The *âarch* movement which emerged in the spring of 2001, nevertheless represents an original and vibrant phenomenon deeply-rooted in Berber social tradition. Thierry Desrues, in "Le corporatisme agrarien au Maroc. La trajectoire de l'Union marocaine de l'agriculture" examines the role of the agrarian lobby in Morocco under Hassan II. The Moroccan Agricultural Union is now perceived as an immobile and unrepresentative institution associated with an outdated vision of the role of agriculture in contemporary Morocco.

Part 2 (p.221- 352) contains two *études libres*. Hélène Claudot-Hawad, in "Sahara et nomadisme : l'envers du décor" examines Touareg nomadism not only as an economic spatial practice but also as a philosophy of movement, albeit one confronted with restrictive governmental intervention. Monia Gasmi's "La répartition des établissements industriels à Sfax : un schéma radio-concentrique" is a study in Tunisian industrial geography, characterized in the case of Sfax by an archaic radioconcentric model and concomitant environmental challenges. These can be addressed by technology transfer and equitable foreign aid, although economic actors and individual citizens have their part to play. Pages 279-347 contain reviews and bibliography. A number of pertinent websites are mentioned in the "Bibenligne" section.

David BOND

*Egalité dans l'héritage. Pour une citoyenneté pleine et entière*, éd. de l'AFTURD (Association des femmes tunisiennes pour la recherche et le développement) avec le soutien de la Fondation Friedrich Ebert, Tunis, 2006, t. I : *Histoire, droits et sociétés*, 171 pp. ; t. II : *Plaidoyer pour l'égalité dans l'héritage*, 227 pp.

Ce livre touche un sujet très sensible dans la société tunisienne, celui de l'égalité dans l'héritage entre hommes et femmes. Sensible parce que la question touche autant à des conflits d'ordre pratique et des intérêts matériels que la plupart des Tunisiens rencontrent ou ont rencontrés dans leur histoire familiale, mais aussi parce que la charge symbolique, aussi bien privée que publique, qui lui est attachée est considérable. Elle peut ainsi être un très bon révélateur de la situation et des évolutions de la société tunisienne (ou de ses blocages), 50 ans après la promulgation du Code du statut personnel.

L'ouvrage se présente à la fois comme un appel militant pour l'égalité dans l'héritage entre femmes et hommes d'une part, et comme un recueil d'études académiques sur l'histoire et la situation actuelle du statut successoral de la femme dans le droit tunisien et la société. Le tome I présente un ensemble de travaux plutôt historiques, montrant les évolutions du droit romain et judaïque sur la question (J. Lajili), les origines et le contexte des règles successorales en islam (Z. Jouirou), la part des femmes dans le système habous (L. Blili), la part prise par la question de l'égalité successorale dans la pensée réformiste (L. Lakhthar), un état de la recherche au Maghreb (M. Kerrou) et un état des pistes et questions de recherches dans le droit tunisien (K. M'ziou).

Le second tome est divisé en trois parties. La première est le texte d'un plaidoyer pour l'égalité dans l'héritage, « synthèse des débats, tables rondes et enquêtes » organisés par l'AFTURD et l'Association tunisienne des femmes démocrates, synthèse formulée par Sana B. Achour en un ensemble d'arguments qui militent selon les auteur(e)s dans ce sens (arguments socio-économiques, juridiques et culturels). Une seconde partie, due à Sana B. Achour, comprend une enquête fouillée sur les inégalités successorales dans les trois principales revues de droit tunisien (*Revue tunisienne de droit*, *Majallat al-qadhâ wa al-tashri` et Nashriyat mahkamat al-ta`qib*) pour dresser un état de la question dans la pratique jurisprudentielle depuis 40 ans. La troisième partie enfin présente les résultats d'une enquête sociologique menée par M. Kerrou sur les représentations et les pratiques successorales en Tunisie.

Le livre pose la question du rapport entre règles universelles du droit et droits de cultures particulières. Bien qu'ils ne soient pas véritablement exposés, ou alors en creux, les arguments des défenseurs de la spécificité culturelle impriment à l'ouvrage sa logique.

Les arguments les plus efficaces de l'opposition à cette réforme égalitaire sont de deux types. Le premier s'appuie sur la *chari'a* et le texte même du Coran, explicites sur l'inégalité du partage successoral. Le premier tome, pour l'essentiel s'attache à historiciser ces règles, à les mettre dans leur contexte de production, pour montrer que l'inégalité successorale s'explique par la culture et la structure patriarcale de la société arabe de l'époque. Cette prégnance de la société explique que l'innovation coranique dans les règles du partage successoral (qui assignent une demi part à la femme) n'est pas une création ex-nihilo, mais la généralisation d'une pratique mecquoise au reste des musulmans, dans une société où cependant, les femmes avaient le droit de propriété et des parts d'héritage. Malgré le caractère coranique de la règle, elle a été transgressée au profit des hommes par le *fiqh* lui-même (le *waqf*) sans poser de gros problèmes doctrinaux, et elle a rencontré, dès sa promulgation une résistance de la part des femmes les plus proches du Prophète en raison même de son caractère inégalitaire, là aussi sans que ces femmes soient taxées de mécréance. D'autres droits, d'inspiration humaine ou divine, ont montré qu'ils ne pouvaient qu'évoluer et s'adapter aux sociétés et leurs évolutions, même quand elles s'inscrivent contre des règles explicites de leurs sources premières (droit romain et judaïque). En fait, ce n'est que depuis un siècle ou deux que la question est devenue problématique, lorsque les sociétés musulmanes ont affronté le principe de l'égalité hommes-femmes que le justificatif de la fidélité au Coran est invoqué, fixant ainsi une limite aux tentatives réformistes des penseurs et marginalisant ceux qui pensent passer outre, comme Tahar Haddad.

A moins d'avoir mal compris la nuance, et quoiqu'en disent certains auteur(e)s du recueil, le droit musulman, y compris le droit coranique et comme à peu près tous les droits pré-modernes (romain, canon ou commun par exemple), est bien fondé sur l'inégalité des droits entre les sexes, donnant forme en cela à la catégorisation sociale en vigueur. A l'exception du droit des échanges, qui fait abstraction des différences sociales, le droit musulman différencie dans les autres champs (mariage, droit de la preuve, fiscalité, sanctions pénales et criminelles...) entre des catégories sociales construites selon l'appartenance religieuse, ethnique (même un bédouin ne peut aspirer au même statut qu'un citoyen), la liberté, l'âge et bien sûr le sexe. Il n'a rien d'exceptionnel sur ce point.

Le second argument, cette fois avancé par des « pragmatiques », même parmi des féministes déclarés, concerne la non acceptabilité sociale et culturelle de la réforme. Les deux enquêtes en prenant cet argument au sérieux et en essayant d'y répondre d'une manière fouillée, sont celles qui apportent le plus à l'intérêt savant de l'ouvrage. Sana B. Achour, dans la première enquête examine des contentieux juridiques qui se sont posés aux juges et la manière dont ils les ont résolus. Elle constate l'écart entre le législateur et la jurisprudence. Prenant par exemple le cas du conjoint non musulman du défunt, la jurisprudence a eu tendance en général à lui refuser tout droit dans l'héritage, en arguant du droit islamique. Quelques cas récents montrent cependant, selon l'auteur de l'enquête, une tendance contraire, où des jugements en faveur de l'héritier non musulman ont reçu l'aval de toutes les instances judiciaires, du tribunal de 1ère instance à la cour de cassation. Plus significativement, les juges ont fait prévaloir les articles de la constitution et les traités internationaux ratifiés par la Tunisie pour interpréter le CSP dans un sens plus égalitaire. L'auteure reste très prudente cependant quant à la généralisation de cette jurisprudence et à sa durabilité. On ne peut, à l'évidence en tirer totalement argument sur une réelle adhésion du corps des magistrats à une interprétation égalitaire du droit tunisien.

S'attaquant cette fois non pas au problème des juges, mais à la pratique du corps social et de ses représentations concernant l'égalité successorale, M. Kerrou montre que les pratiques restent dans la quasi totalité des cas non égalitaires. Utilisant toutes les ressources du droit, dévolutaires et héritiers s'ingénient à ne pas même respecter le texte déjà inégalitaire, en dépit des évolutions de la structure familiale et des rôles sexuels. Mais contrairement à ce qu'on pourrait croire, les acteurs justifient leurs choix moins par le droit musulman, et plus par les coutumes locales et les valeurs de l'honneur, qui, elles, en dépit de leurs variétés selon les régions, ont plutôt tendance à exclure totalement les femmes de l'héritage. Les mères continuent à être contre les femmes et celles-ci à revendiquer le partage selon les règles charaïques, le défendant souvent contre un partage égal.

Le droit musulman bien qu'inégalitaire sert encore à défendre les droits des femmes dans une société qui selon les auteur(e)s, reste de culture patriarcale et machiste dans sa majorité. C'est bien sûr le point qui aurait mérité le plus d'être souligné et creusé parce qu'il pose la question principale : comment comprendre qu'il y ait si peu de femmes pour défendre le partage égalitaire ? Pourquoi résistent-elles aux arguments égalitaristes ? Est-ce par pragmatisme, en estimant que les règles coraniques permettent au moins d'obtenir quelque chose ? Est-ce par conviction, estimant soit que ce sont là bien leurs droits soit encore que leur identité féminine doit être su-

bordonnée à leur identité musulmane ? Comment vivent-elles cette double appartenance apparemment antinomique ? Les militants pour ce droit n'ont-ils pas tendance à faire peu de cas de cette double revendication de l'identité ?

M. Kerrou relève cependant quelques cas de partage égalitaire (4 cas, sur 70). Le chiffre est si bas qu'il n'a peut-être pas de valeur statistique, mais il montre bien que cette pratique existe, et elle est interprétée dans le sens d'une évolution nouvelle, perceptible dans des milieux plus aisés et plus instruits que la moyenne. Cette interprétation aurait cependant gagné à être poussé plus avant si elle avait pris en compte le fait que des pratiques égalitaires ont aussi existé dans le passé et on les voit apparaître, par exemple, toujours très minoritaires, dans les dévolutions habous. On ne voit pas très bien en quoi, par elle-même, cette pratique égalitaire minoritaire constitue une nouveauté.

En dépit de l'inégalité des articles de cette publication et des questions qu'elle ne pose pas ou si peu, son apport, autant par les enquêtes présentées que par le sérieux du plaidoyer militant lui-même, doit être signalé. C'est un exemple d'une des manières dont des questions de société et d'actualité, d'une extrême sensibilité, devraient être menées. Elle constitue surtout une très bonne base pour un débat et pour d'autres recherches sur la question.

Sami BERGAOUI

والحاقا بهذا القسم أدرجت قائمة في الميكر وفيلمات المودعة بالمجمع التونسي "بيت الحكمة" من المقدمة وكتاب العبر ثم عناوين مختارة من الرصيد العلمي المخطوط لمشاهير الأعلام ممن عاصرهم ابن خلدون: كابن الخطيب (أرجوزة في الطب) وابن البلاء (رسالة في علم الفلك)...

أما في القسم الثاني من الدليل فنتعرف على الأعمال المطبوعة والمحقة من آثار ابن خلدون مرتبة ترتيبا تاريخيا مع ذكر أرقامها بخزائن المكتبة الوطنية (ص43-49)، ثم على كتب المختارات من نصوص ابن خلدون بمختلف اللغات وعلى ترجمات مؤلفات ابن خلدون الكامل منها أو الجزئي إلى مختلف اللغات (ص53-58).

وفي قسم الدراسات: يعتني الدليل بالكتب المفردة باللغة العربية ثم بالدراسات باللغات الأجنبية وفي قسم فرعي ثان يورد قائمة ببليوغرافية في المقالات المنشورة في الدوريات المحفوظة بالمكتبة الوطنية وقد بلغ عددها 273 مقالة باللغة العربية و69 مقالة بلغات أخرى (ص77-95) دون إهمال البحوث والرسائل الجامعية حول ابن خلدون.

وبداية من الصفحة 100 يعتني الدليل بإسهام التونسيين في الدراسات الخلدونية مع جدول يتضمن سائر هذه التحقيقات والدراسات التونسية، حسب التسلسل الزمني.

وفي خاتمة الدليل الببليوغرافي مسح شامل للمهرجانات والندوات والملتقيات والأيام الدراسية التي تولى منظموها، سواء في تونس أو في الخارج الاحتفال بابن خلدون ودراسة أفكاره ونظرياته بما في ذلك برنامج الذكرى المئوية لمرور ستة قرون على وفاته.

أما القسم المكتوب باللغات الأجنبية من الدليل فيضم ترجمات للقسم العربي من الدليل إلى الفرنسية (ص6-28) فالإنجليزية (ص31-53) والإسبانية (ص57-80).

لا شك أن هذا الدليل الببليوغرافي سيسدي خدمات جليلة إلى الباحثين وقد فرض ثراء المعلومات المضمنة فيه على الفريق الذي سهر على إعداده الاستغناء عن الكشافات المختلفة ولا يخفى ما للكشافات من أهمية في تيسير استعمال الفهارس والقوائم الببليوغرافية.

تحية إلى المكتبة الوطنية وإلى كل المساهمين في إنجاز هذا الدليل الببليوغرافي ورجاؤنا أن تتواصل جهودهم في خدمة نفانس التراث الفكري التونسي.

عبد الوهاب الدخلي

حدثان ثقافيان على درجة عالية من الأهمية كانا وراء إصدار المكتبة الوطنية لدليل ببليوغرافي من الحجم الكبير محلى بعديد الصور الملونة تحت عنوان: ابن خلدون من خلال نفانس المكتبة الوطنية، 120+80 ص باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية والإسبانية. - تونس، 2006.

وهذان الحدثان هما العيد السنوي الأول احتفالاً بتدشين المقر الجديد للمكتبة الوطنية والذكرى المئوية السادسة لوفاة العلامة عبد الرحمان بن خلدون. وإذ نرحب بهذا "العمل الأول من نوعه الذي تضطلع به المؤسسة في مقرها الجديد" حسب عبارة السيدة سامية القمرتي، المديرية العامة للمكتبة الوطنية في تقديمها للدليل، مبشرة في نفس الوقت ببرنامح حافل من الإصدارات نرجو أن تلي تطلعات رجال الفكر والبحث ببلادنا، نتولى فيما يلي عرض هذه الببليوغرافية عسى أن يستفيد منها الدارسون والمولعون منهم بالدراسات الخلدونية على وجه الخصوص.

إثر كلمتي الافتتاح والتقديم لمعالي الأستاذ محمد العزيز ابن عاشور وللسيدة المديرية العامة للمكتبة الوطنية، تبدأ الببليوغرافية بقسم أول حول آثار ابن خلدون، يورخ للسنة التونسية الموعلة في التاريخ والتي كانت وراء عناية التونسيين بتأسيس المكتبات وتجميع المخطوطات منذ إنشاء جامع عقبة بالقيروان مباشرة إثر الفتح الإسلامي لإفريقية. ثم إثر هذه التوطنة التاريخية نتعرف على أشهر الشخصيات السياسية التونسية الذين تولوا تحييس مخطوطات ابن خلدون على طلبية جامع الزيتونة المعمور مع ذكر أرقام هذه المخطوطات في الرصيد الحالي للمكتب. وفي لمحات تاريخية سريعة يتعرف القارئ على خصائص الرصيد الحالي من مؤلفات ابن خلدون المتوفر حاليا مع التذكير بـ"النسخة التونسية" التي كان أهداها عبد الرحمان بن خلدون في حياته إلى السلطان الحفصي أبي العباس أحمد والتي فقدت لأسباب غامضة قبل تأسيس المكتبة الوطنية.

كما نتعرف على أمهات النسخ المخطوطة لمؤلفات ابن خلدون بمكتبات فاس واستانبول ولندن، مع ذكر تواريخ نسخها وأرقامها بالمكتبات وأشهر ما عُرف عن صلتها بالمؤلف (ص14). وفي هذا القسم الأول من الببليوغرافية استعراض لمخطوطات ابن خلدون المودعة بالمكتبة الوطنية مع ذكر المعلومات التالية عن كل نسخة:

الناسخ- تاريخ النسخ- الخط- عدد الأوراق- عدد الأسطر- المقاس- رقم الترفيف بقسم المخطوطات، مع تحلية كل معلومة ببليوغرافية بصورة بالألوان من إحدى الأوراق المختارة من المخطوط (ص16-36).