

Un Maître de pensée et son disciple dans " Etudes d'Islamologie "

par André DEMEERSEMAN

Qui se laissera entraîner dans le sillage des *Etudes d'Islamologie* (1) aura vite l'impression de pénétrer dans un climat de grande fermentation intellectuelle provoquant un ressourcement de la pensée. Accompagnant l'islamologue sur les pistes bien quadrillées où il chemine, le lecteur attentif ne tardera pas, de surcroît, à découvrir un maître qui s'applique à la formation d'un disciple. Déformation professionnelle dans le sens positif du terme, et combien bénéfique ! En vrai pédagogue de la recherche, Robert Brunschvig trace les itinéraires, jalonne les routes, fournit de précieux repères, signale les obstacles et les précipices. Disons-le en clair : dans le cadre de l'Islamologie, il expose à son lecteur attentif sa conception de la recherche, ouvrant ainsi, à propos des thèmes les plus divers, des échappées stimulantes sur de larges paysages intellectuels.

Examinons donc d'un peu près les aspects principaux de sa vivante pédagogie. On peut estimer ne pas trahir sa pensée en dégagant les articulations suivantes : il définit la finalité de la recherche, insiste sur la méthodologie, trace les étapes de la conceptualisation et jette un regard critique sur la valeur des investigations entreprises par lui-même ou par d'autres.

1°) Finalité de la recherche

Quelle finalité les *Etudes d'Islamologie* assignent-elles à la recherche ? On ne risque guère de se tromper en disant :

(1) Robert BRUNSCHVIG : *Etudes d'Islamologie*. T.I. 392 p., T. II, 405 p. Avant-Propos et bibliographie de l'auteur par Abdel Magid Turki, Paris, Maisonneuve - Larose, 1976. - L'importance des disciplines abordées, du point de vue quantitatif, est la suivante : *droit*, 19 articles; *Islam religion*, 10 articles *histoire*, 6 articles ; *langue* : 4 articles ; vues générales, 3 articles. Une telle classification reste assez factice, étant donné que l'A. n'établit pas de cloisons rigides entre les diverses disciplines.

en tout premier lieu, l'histoire des idées sévèrement confrontée à la réalité des faits.

Une affinité, un attrait personnels conduisent sans doute R. B. à ce choix qui porte l'Islamologie à se dépasser elle-même en des synthèses intellectuelles aussi vastes que possible, lui donnant ainsi la place qui lui revient dans l'histoire générale de la pensée. Ainsi, par exemple, l'un des intérêts propres de l'étude du raisonnement juridique par analogie d'après Al-Gazâli est précisément « son importance dans l'histoire générale de la pensée, et plus spécialement dans celle de l'herméneutique musulmane » (II, 363). Comment encore mieux souligner l'importance, les aspects typiques, les points spécifiques de la fonction des notions de « corps certain » et de « chose de genre » dans l'obligation en droit musulman, si l'on ne prend d'abord conscience de leur place dans la pensée juridique de l'antiquité, romaine ou orientale, et même dans les droits occidentaux contemporains (II, 303) ? Pour une étude de l'analyse mu'tazilite de la douleur, « un schème (2) s'impose en premier lieu », non seulement « parce que, explicite ou constamment sous-jacent, il commande l'ensemble des positions », mais aussi parce que il « apparaît à l'examen comme passablement suggestif sur le plan de l'histoire des idées » (I, 254). C'est bien sous cet angle là que R. B. aime à mettre en relief la portée de tel phénomène, de tel système de représentation, de tel présupposé (cf. II. 154)

Un intérêt aussi prononcé pour l'histoire des idées dénoncerait-il une attirance singulière pour la spéculation pure, un superbe détachement des contingences ? Ce serait se tromper lourdement. Si R. B. s'efforce de communiquer à son disciple-lecteur le goût des idées, il n'en insiste pas moins sur la conformité au réel. S'il lui arrive de se « cantonner », pour une étude précise, dans l'histoire des idées, il ne lui apparaît pas moins important d'apercevoir « des conséquences possibles dans le domaine des faits » (II, 101). Son rappel constant des circonstances historiques, des conjonctures, des résistances,

(2) *i'timâd - wahy (= tafriq) - alam.*

des ambiguïtés le prouve. S'il relève chez les autres la « tension entre la théorie et le réel » (I, 146), c'est qu'il est bien convaincu qu'on ne peut la rejeter à l'arrière-plan. Une certaine recherche trop analytique risque fort de ne pas toujours éviter l'arbitraire, et surtout, par sa nature même, elle peut être accusée « de défigurer maintes fois le réel en le décomposant » (I, p. 8-9). En sens inverse, les « tentatives générales d'explication » doivent être passées « au crible du réel » (I, 18). D'où la mise en garde contre l'envoûtement de notions séduisantes, l'encouragement à résister à la magie évocatoire de certains thèmes exerçant sur l'esprit une véritable fascination. Rien ne saurait dispenser, selon le mot de P. Oléron, « d'une élaboration qui adhère aux phénomènes étudiés » (I, 45). « Le plus apparent, le plus séduisant n'est pas d'ordinaire, tant s'en faut, le meilleur. Il y a lieu de se défier des thèses simplistes » (I, 9).

Tel est l'objectif majeur que R. B. s'est fixé. Sa manière de réfléchir tout haut à sa propre méthode, d'explicitier les raisons qui le conduisent à considérer sous tel angle les sujets qu'il traite font bénéficier le lecteur de son expérience de chercheur. Il n'y a là d'ailleurs nul monologue, mais orientation discrète que le disciple fera bien de recueillir.

2°) Impératifs d'ordre méthodologique

Cette invitation vaut tout particulièrement pour certains impératifs d'ordre méthodologique, auxquels R. B. paraît hautement préoccupé de sensibiliser l'Islamologue. Point ici de traité en forme, mais des indications que le lecteur attentif glanera tout au long des deux volumes à propos des sujets traités. Si l'on s'en tient à celles qui paraissent revêtir une importance particulière, on peut centrer ces directives, explicites, ou implicites, sur les points suivants : méthode, sélection des sources, axe de progression, emprunt, chronologie, quantification, terminologie arabe.

La méthode est une « attitude de pensée » qu'il convient de « mettre en évidence » (I, 175). Ouvrant un débat sur le problème de la décadence, à la fin du moyen-âge, - problème de-

vant lequel il a ressenti « bien des fois un embarras extrême » - R. B. estime nécessaire de proposer quelques « réflexions sur la méthode » que, selon lui, « il y aurait lieu de suivre pour étudier le problème de plus près » (I, p. 21). Une bonne méthode sensibilise à tout ce qui pourrait altérer la vérité, elle prévient les errements. Etudiant *Les polémiques médiévales autour du Rite de Malik*, R. B. attribue la supériorité de l'œuvre de Ibn Ḥazm sur celle d'al-Šāfi'i et de ses disciples immédiats aux progrès de la dialectique « sous l'influence de la logique aristotélicienne » : « On avait appris à définir selon les règles, à argumenter dans les formes, à sérier les questions, à mettre de l'ordre dans les exposés » (II, 83). Etudiant, dans le même cadre, une dissertation du cadī 'Iyāḍ, R. B. note que, malgré ses défauts, elle résiste à l'examen grâce, entre autres, à l'excellente distribution des matières, à la rigueur, à l'habileté, à la rationalité du plan (II, 92). La rationalité, la logique, se plaît-il encore à constater, sont un des caractères fondamentaux de cette « méthodologie juridique » (II, 348), voir de cette « théorie méthodologique » (II, 349) que sont les *uṣūl al-Fiqh* (sources du droit).

La sélection des sources dont on peut disposer pour la recherche est une opération d'une considérable ampleur. Elle suit obligatoirement une double ligne : « quête active des matériaux » et « récompense d'un difficile combat - « mise en œuvre du butin » (I, 41).

La « quête active » doit d'ailleurs être attentivement sélective, et en fonction de l'objet précis et en fonction de l'état de la recherche. Relevons à ce propos deux intéressantes remarques, dont le jeune chercheur peut faire son profit.

Ce dernier ferait erreur si, par exemple, il allait demander aux œuvres philosophiques la révélation de la pensée authentique de l'Islam médiéval. Celle-ci ne repose pas dans les œuvres « philosophiques », mais dans les *uṣūls*. E. Lévi-Provençal en « avait pris une conscience aiguë », et, pour R. B., c'est « une fondamentale vérité » (II, 200).

On ne traitera pas davantage un sujet avec la compétence voulue, si l'on ne sait pas tenir compte de l'état de la recher-

che. Il faut donc savoir recourir avec précision aux sources les plus récentes. Si, par exemple, R. B. se permet de traduire par « impulsion » le vocable obscur *i'timād*, c'est en tenant compte « de quelques observations érudites » d'islamologues contemporains, « précisées et complétées à l'aide de textes publiés depuis peu » (I, 254).

Quelle que soit la qualité des outils de discernement, ils ne peuvent donc donner leur mesure que si la base même de la documentation se trouve assurée.

La critique des sources ne peut que suivre le travail primordial de collecte.

L'axe de progression est destiné à jalonne l'itinéraire, pour sortir le candidat à la recherche du confinement et du cercle des thèmes simplificateurs. Ce point de vue apparaît, avec une clarté particulière, à propos de l'étude sur les tisserands, entreprise par l'A.. Au disciple aucune échappatoire n'est laissée. Il doit reprendre l'enquête au point où le maître l'a conduite, affronter une recherche systématique plus poussée, aiguillée par une unité de plan qui englobera l'histoire de la profession, son évolution technique et économique, avec les changements sociaux qui en résultent, et tout cela en dépit des limites de la documentation (I, 159).

Le problème de l'emprunt fait ressortir l'utilité de la détection et de l'exploration des arrières-plans. Dès que l'on soulève la question, l'esprit incline à penser que la présence de l'emprunt ou son absence doit avoir une signification singulière et que l'on ne doit pas la réduire à un schéma simpliste et caricatural. Pour vérifier la portée de cette vue des choses, il suffit de percevoir le rapport du concept d'emprunt à celui d'évolution. On constate alors que l'aptitude ou l'inaptitude à l'emprunt, l'assimilation volontaire ou l'inassimilation volontaire, l'acceptation ou le refus de celui-ci posent un problème psycho-social qu'il faut replacer dans son contexte historique (I, 19).

L'exactitude de la chronologie n'est pas de minime importance. Loin de donner un gage quelconque aux négligences

dans ce domaine, R.B. maintient l'ascèse de la précision chronologique et affirme qu'elle est fondamentale à ses yeux (I, 219). C'est si vrai que, chaque fois qu'il se voit dans l'impossibilité d'apporter une précision plus grande à la datation, il exprime un regret que l'on n'a aucune raison de croire de pure forme. On le comprend aisément, car le classement des textes par ordre chronologique permet une saisie plus aisée et plus sûre des lignes d'évolution.

La quantification permet-elle de poser des pierres de fondation, dans le cadre des sciences humaines ? L'A. n'a pas l'intention d'exposer dans le détail son point de vue sur les notations chiffrées. Il consacre à ce problème, en bas de page, une note suggestive, à propos de la procédure à employer pour estimer le degré de civilisation musulmane de groupes déterminés, à des périodes déterminées. Une courte phrase condense l'essentiel de sa pensée : il admet la quantification comme procédé de clarification et comme instrument des investigations plus minutieuses et plus développées, mais il l'exclut comme fin en soi (I, 15, note 1).

La terminologie jouit dans les *Etudes d'Islamologie* d'un traitement de choix. Les termes techniques arabes, indispensables à l'intelligence des textes et des thèses, y abondent. En prenant contact avec la traduction proposée, l'admiration envahit l'esprit. Il suffit de songer aux difficultés que toute traduction réserve au traducteur, en lui faisant pressentir à quels changements de modes de pensée et de formes d'expression il va être conduit, en raison même de ses interprétations et transpositions.

Après avoir conseillé à son disciple de prendre appui sur une méthode appropriée à son objet, le maître va l'inviter à tracer ses propres sentiers vers un but qu'il pressent déjà, mais qui reste, à ses yeux, encore enveloppé d'obscurité. Il va guider le jeune chercheur directement ou, surtout, indirectement par la manière dont lui-même s'inspire de ses schèmes directeurs. Loin d'inhiber chez lui toute échappée vers l'inhabituel, il va lui révéler des perspectives nouvelles. Entendons par là qu'il va l'entraîner sur les voies de la conceptualisation.

3^e) Voies de la conceptualisation

Que faut-il entendre par là ? Une série de démarches intellectuelles, dont les principales semblent les suivantes : respect du texte et du contexte, formulation des hypothèses, choix des critères, multiplicité des approches, art de distinguer, recours à la comparaison, découverte des systèmes de pensée. Examinons-les brièvement.

Le respect du texte et du contexte est une règle élémentaire, sans l'observation de laquelle les plus belles percées de l'intelligence sont exposées à s'enliser dans les sables. Le chercheur doit donc se préoccuper de la valeur et du contenu du texte, sans oublier ses liens avec un contexte qui a sa singularité. Il ne doit pas être surpris que toute recherche ardue soit tâtonnante et connaisse les fluctuations et les hésitations de la pensée. Un doute sur l'authenticité d'un ouvrage peut naître dans l'esprit (I, 147, note 1) et il est parfois prudent de le favoriser avant l'exploitation d'un texte. Il va de soi que le recours direct au texte lui-même, celui qui renseigne sur l'objet de l'investigation, est irremplaçable. C'est la familiarité de l'A. avec les textes mêmes des docteurs qui lui a permis d'étaier solidement son argumentation (I, 219). Aussi bien, se sent-il mal à l'aise lorsqu'il se heurte à un manque de documentation et se voit privé d'une précision souhaitée (II, 346). Les règles pour l'analyse du contenu sont bien connues ; on se bornera à une brève indication : le chercheur doit pousser son effort de réflexion le plus loin possible, condenser la substance des données analysées, dégager les idées maîtresses et en articuler l'enchaînement (I, 253).

L'étude du contexte est inséparable de celle du texte. Au sujet d'un contexte d'ordre sociologique, celui des institutions, une réflexion pénétrante attirera l'attention : « On se souviendra comme d'un axiome qu'aucune institution humaine n'est totalement détachable de son 'contexte' qui, seul, l'éclaire et permet de l'appréhender dans le sens qu'il faut » (I, 9). Au lieu de se cantonner dans l'analyse de ses manifestations extérieures, on doit essayer de pénétrer l'esprit intime du contexte.

Car il y a contexte et contexte. S'agit-il du contexte historico-géographique d'une chronique, le maître montre à son disciple l'intérêt qu'il revêt, à propos d'une tranche curieuse de l'histoire du Maroc marinide et de ses relations avec le Royaume grenadin (I, 104). S'agit-il d'un contexte polémique, la tension qui s'y révèle exige un diagnostic impartial, c'est-à-dire axé sur une défiance obligatoire à l'égard des opinions prêtées aux adversaires (I, 205). Quant au contexte apologétique, il grève la doctrine d'une fidélité à certains concepts qui rétrécissent le champ de vision et suffisent à écarter, en principe, telle ou telle face de la vérité (I, 278).

La formulation des hypothèses de travail donne lieu à des recherches de vérification. Une interrogation critique sur le degré de certitude des données analysées aboutit à jauger le degré de certitude de l'hypothèse formulée. Telle hypothèse, pourtant assise sur de multiples recoupements, se verra seulement attribuer une probabilité honorable (I, 18). Avouer, dans un cas donné, que l'on en est réduit aux hypothèses indiquées que le chercheur ne veut pas brûler les étapes et que son siège n'est pas fait (I, 151). L'hypothèse, en effet, n'est qu'hypothèse et laisse une large marge aux doutes, tant que l'on n'a pas procédé à de multiples vérifications.

Il est significatif, à cet égard, que l'A. ne tienne nullement à voiler ses hésitations. Il peut avoir discerné certains éléments comme centraux et n'en qualifier pas moins son jugement de provisoire. Il rappelle ainsi au jeune chercheur s'engageant tout entier dans une hypothèse, que le danger est proche de s'appuyer sur des données réellement hypothétiques, de se contenter de pressentiments ou d'anticipations, voire de se compromettre dans une généralisation conjecturale.

Savoir, en toute probité intellectuelle, reconnaître le caractère incertain d'une recherche personnelle, et s'imposer en conséquence une prudente abstention (I, 142), n'est-ce pas la condition indispensable pour accéder à la vérité dans les sciences humaines ? Faute de cette probité, on livrera au lecteur une interprétation des sources où le coefficient personnel joue le rôle que l'on sait ; l'hypothèse proposée court alors

grand risque de favoriser des interprétations tendancieuses et forcées. Exceptons, pourtant, une simple explication, en prise directe sur la vie et l'évolution, qui pourra être considérée comme recevable (cf. I, 152).

Le choix des critères est une opération intellectuelle délicate, surtout quand la recherche embrasse un grand ensemble. Si l'on veut éviter une mauvaise « lecture » du réel, il est indispensable de se référer à un principe qui permette de distinguer le vrai du faux, de juger, d'estimer, bref à un critère. Il y a loin, en effet, de telles ou telles données, envisagées dans leur perspective historique, à leur interprétation. Une classification soucieuse de rationalité exige des « critères taxinomiques adéquats » (I, 13). Pour une étude approfondie, par exemple, des « degrés » de réalisation de la « civilisation musulmane » traditionnelle, il importe « d'asseoir » une classification encore « toute provisoire et impressionniste, sur des critères définis, hiérarchisés, de la nuancer, de la rectifier au besoin, et de faire bénéficier du mode de recherche et des résultats acquis l'étude générale des civilisations, du concept même de « civilisation » (I, 8).

Une chose est claire, par ailleurs : plus l'objet de la recherche est étendu et complexe, plus on s'aperçoit que le réel a de multiples faces. L'insuffisance d'un seul critère devient criante, imposant le recours à des critères annexes (I, 13). Cela étant, il n'est pas excessif de dire que le repérage et la hiérarchisation des critères suppose beaucoup de recul. Rien ne dispensera, d'autre part, d'un inventaire dont la densité et l'extension dépassent les données élaborées par l'actuelle Islamologie (I, 8).

La multiplicité des approches prémunira le jeune chercheur contre toute hâte à se persuader qu'il a vu tout le vrai. Une lecture « plurielle » achèvera de le convaincre qu'il serait imprudent d'assigner à l'avance des limites à la recherche. L'A. lui recommande de se plier à des approches multiples. Il y voit la plus sûre garantie d'une attitude aussi scientifique que possible et d'une ouverture pour l'avenir (I, 47). A ce propos, relevons une suggestion originale, proposant de recourir

à « la voie négative », c'est-à-dire à « la constatation, et dans une certaine mesure l'interprétation, non point de ce qui se trouve, mais de ce qui *ne se trouve pas* » dans les sources. De cette voie négative, il contrôle le bien-fondé par l'analyse de certains aspects du vocabulaire coranique. Mode original d'investigation, délicat à manier, mais dont l'aptitude à élargir le champ du pensable est acquise (I, 341).

L'art de distinguer chasse la confusion, démêle l'obscur, fait le tri entre les aspects à retenir et ceux qu'il convient d'exclure, il donne à la pensée sa clarté et sa cohérence. Il s'agit bien d'un art, aucune méthode, aucune science n'ayant le pouvoir de donner à un esprit la capacité de saisir avec netteté les différents éléments d'une idée.

Examinons quelques cas où le déchiffrement de sens à plusieurs niveaux mérite considération.

Le jeune chercheur désire-t-il situer le concept de « corrélation » par rapport à celui de « relation causale », la définition de la « corrélation », qui est la clef de la réponse, le laissera peut-être indécis. Le maître se charge de tirer d'embarras son disciple : « Si on la définit comme une concomitance non fortuite de variations entre deux phénomènes continus ou apparentés, elle exprime leur interdépendance, au moins partielle, sans préjuger de la nature intime de leurs rapports ; dans des cas favorisés seulement elle est susceptible de se résoudre en une relation explicite de cause à effet » (I, 14). Mais qu'est-ce exactement que le « non fortuit » ? Poser la question, c'est se rendre compte de la difficulté de trouver des indices vraiment probants pour le savoir. Il en résultera que les connexions découvertes en matière mouvante et complexe, pour suggestives qu'elles soient, n'auront rien d'immuable ni d'absolu (I, 14).

S'agissant d'étudier la « décadence » (d'un peuple, d'une civilisation), on ne saurait se contenter d'envisager ce concept de « décadence » dans sa généralité. Il y a la décadence culturelle, la décadence politique, la décadence militaire, et il ne s'agit nullement de conclure hâtivement de l'une à l'autre. Elles ont leur régime propre, et ne sont pas en tous points né-

cessairement connexes. Il y a aussi le simple « retard » et la « régression ». Autant de distinctions qui s'imposent à la recherche avant qu'elle puisse se permettre de prononcer dans sa généralité le verdict global de décadence (I, 33).

La volonté de rigueur intellectuelle, l'aversion pour les concepts confus et flottants poussera toujours le chercheur à établir les distinctions indispensables, à l'exemple de l'A. qui, entamant une étude sur les *Conceptions monétaires chez les juristes musulmans*, prend soin de rappeler : « Pas plus que l'histoire des doctrines économiques ne se confond avec l'histoire économique, dont elle dépend au reste étroitement, l'histoire des doctrines monétaires ne saurait être confondue avec l'histoire de la monnaie, qui la conditionne pour une bonne part » (II, 271). Et cette distinction ne suffit point : s'agissant des conceptions monétaires, on ne peut omettre de tenir compte des divergences entre théoriciens, dues à leurs positions premières de moralistes, d'économistes techniciens, de sociologues (II 271).

L'art de distinguer, d'ailleurs, ne consiste pas seulement à établir soi-même les distinctions nécessaires. Il conduit aussi à déceler les confusions qui ont pu peser sur l'histoire, sur la science, et par là même à une interprétation renouvelée des faits. C'est ainsi que l'A., concluant son étude sur les *Polémiques médiévales autour du rite de Malik*, fait judicieusement remarquer qu'une attention plus grande accordée à « la difficulté de distinguer, à l'époque archaïque, entre « consensus », « pratique » et « Tradition » permettrait sans doute de voir « les commencements du *fiqh* avec des yeux neufs » (II, 101).

Concluons que l'aptitude de l'esprit à différencier les divers éléments des concepts et des faits constitue un aspect capital de la recherche. Si on ne la cultive pas, on rend impossible cette rigueur intellectuelle qui, dans la recherche, peut seule garantir contre les erreurs de jugement et les gauchissements d'orientation.

Le recours à la comparaison, habitude scientifique par excellence, est d'une grande fécondité, car elle permet de dé-

couvrir les rapports entre concepts, entre réalités. La négligence à y recourir risque de cacher aux yeux du chercheur les ressorts véritables des données qu'il étudie. Voyons d'un peu près comment l'A., sans perdre de vue la formation de son disciple, utilise cet instrument conceptuel pour interpréter et expliquer.

A ses yeux, aucune civilisation ne peut s'étudier isolément. Le regard sur ce qu'elle est en elle-même et pour elle-même ne peut être qu'un point de départ. Dans une recherche de caractère historique et social, la question des influences extérieures se pose inéluctablement au niveau de l'observation des faits. L'étude des foires, par exemple, et de leur prolifération à l'époque moderne invitera à se pencher sur le type de relations et les zones de contact (I, 137).

Si l'on creuse au delà des apparences, on sera conduit à constater que telles pratiques intégrées dans une culture sont en fait d'origine étrangère, qu'elles ont été « naturalisées », adaptées au point de devenir un patrimoine propre. Il n'est pas indifférent, pour en mieux saisir le sens et la portée, de trancher la question de l'origine et de repérer les points de suture (I, 12).

En matière de civilisation encore, l'A. n'exclut pas l'hypothèse qu'une civilisation donnée soit absorbée dans un type de civilisation oecuménique. Quoi qu'il en soit, si l'on veut découvrir de nouveaux horizons et aboutir à une synthèse explicative d'ensemble, il importe d'accorder une juste place, dans l'étude d'une civilisation donnée, à la comparaison avec d'autres civilisations (I, 35). Une application judicieuse de ce principe conduira, par exemple, au discernement d'une identité foncière de problématique dans les discussions judéo-musulmanes du Xème siècle oriental (I, 278-296).

Dans le domaine du droit, la comparaison s'impose souvent, si l'on veut vraiment traiter les questions en toute rigueur. Ainsi, un parallèle établi, du point de vue de la logique juridique, entre la *Shari'a* et le Talmud fera mieux saisir le sens de leur effort pour régenter la totalité de la vie (II, 353). Ainsi encore à propos du principe juridique admis par les

écoles orthodoxes « la certitude n'est pas détruite par le doute », on citera l'adage talmudique correspondant qu'il traduit presque mot pour mot (II, 142).

Toujours dans la ligne du droit, la comparaison ouvre la voie aux hypothèses de travail et permet de les retoucher au fur et à mesure des observations. Abordant le problème de l'acquisition du legs, l'A. retient comme suggestive l'idée d'une analogie partielle sur ce point entre droit musulman et droit romain. La recherche engagée dans ce sens fait au contraire ressortir des différences capitales entre les deux disciplines, ce qui conduit finalement l'A. à exclure l'éventualité d'une influence d'un droit sur l'autre, quels que soient les rapprochements pouvant être tentés (II, 104).

Même conduisant apparemment à une impasse, la comparaison reste toujours utile. Pour résoudre le problème de la signification de la fiction légale dans le *fiqh* médiéval, une comparaison avec les droits romain, anglo-saxon et français s'avérera décevante, mais elle aura justement l'avantage de faire ressortir le fond du problème, à savoir la marge d'incertitude sur la conception même de la « fiction ». La question précise est ainsi dégagée, et donc le sens de la recherche (II, 335-336).

Chemin faisant, le maître indique ainsi dans quelle direction, suivant quel axe la comparaison doit se développer, non sans signaler à l'occasion que telle argumentation est trop courte pour être concluante, que tel problème prendrait une nouvelle dimension par son intégration dans le cadre plus large du droit comparé, fût-ce en remontant jusqu'aux droits les plus anciens, tel le droit babylonien (II, 313).

L'esprit critique reste évidemment indispensable dans l'usage de la comparaison. Qui voudrait, par exemple, comparer la théorie de la douleur physique dans le mu'tazilisme, théorie aux « notations à la fois sommaires et sophistiquées », avec nos connaissances d'aujourd'hui, entreprendrait un travail d'une « désarmante inutilité ». Plus tentante et plus significative serait une comparaison avec d'autres systèmes anti-

ques ou médiévaux ; mais avant de l'entreprendre le chercheur fera bien de se rendre compte qu'il s'agit « d'une tâche beaucoup plus malaisée qu'on ne le supposerait de prime abord » (I, 261).

Référer le droit à la culture est une opération toujours stimulante pour une juste appréciation de la valeur des règles juridiques. C'est le cas pour le système de la preuve en droit musulman. Si on le situe, comme il convient, dans le contexte général du Moyen-Age, on constatera que « ce système, éminemment médiéval, bien qu'il se survive jusqu'à nos jours », est « l'un des plus cohérents qui soient malgré sa diversité et la complexité de ses solutions de détail » et constitue « un des monuments de la théorie et de la pratique extrêmement remarquable pour son époque » (II, 216).

L'étude du droit doit aussi savoir se référer à celle de la sociologie de l'époque où il s'est constitué. Considérant le droit musulman ancien, l'A. soulève une difficulté liminaire à toute étude sociologique de ses solutions positives : « la suspicion que ce corps de doctrine compact ne soit passablement artificiel » (II, 119). Cette objection, estime-t-il, doit être fortement nuancée. En fait, dans bien des domaines, la pensée des juristes « est fille bon gré mal gré de la réalité sociale, tantôt invariante, tantôt archaïque, tantôt novatrice et actuelle, d'une actualité parfois brûlante au moment de la formulation des règles ou de leur fixation » (II, 120). En fait, la tâche s'impose de détecter « derrière la façade du *fiqh*, cette réalité sociale qui supporte le droit et le conditionne ». De toute évidence, la prospection sociologique en la matière s'avère ardue. Il s'agit en effet de dépasser la lettre du *fiqh* pour aller repérer, en dernière analyse, derrière la société concrète telle qu'on peut l'observer, « les tendances collectives conscientes ou inconscientes à l'époque considérée » (II, 120). C'est dans ce sens qu'une enquête sociologique sur les divergences entre rites orthodoxes, entreprise selon les normes voulues, permettrait de « repérer des points sensibles », de mettre le doigt « sur certaines articulations d'un *devenir* sociologique qui, en matière musulmane, nous échappe trop souvent » (II, 121).

La relation du droit aux textes religieux ne saurait, évidemment, être mise de côté. Traitant de *l'acquisition du legs dans le droit musulman orthodoxe*, l'A. constate, dans les développements des auteurs sur ce sujet, « l'absence de soutien scripturaire ou traditionnel déclaré », si peu conforme « au mode d'argumenter habituel des docteurs de l'Islam ». Ce raisonnement juridique, « pour ainsi dire laïc ou laïcisé », inviterait à faire un rapprochement avec le droit romain. Ce cas particulier incite l'A. à poser immédiatement le problème sur un plan plus général : « dans quelle mesure et dans quels domaines - peut-être plus nombreux que nous ne le soupçonnons à l'avance - le droit musulman a approfondi sa doctrine sans le secours de textes religieux ? » (II, 118). Excellente manière de se livrer à une interrogation nouvelle des sources.

Une comparaison attentive, culturellement située, entre les œuvres de théologiens de confession différente, permettra de déceler des ressemblances indéniables et en même temps d'en interpréter exactement la portée. Etudiant l'argumentation d'al-Bâqillâni contre le Judaïsme aux Xème siècle, R. B. opère des rapprochements entre l'œuvre de ce théologien musulman et celle de deux théologiens juifs de la même époque, Gaon Saasia et al-Qirqisâni. Ces rapprochements dans l'état actuel de la science ne permettent pas de conclure s'ils sont manifestation d'une influence ou d'un emprunt. Mais l'A. découvre un point où il y a « identité foncière » : la problématique dans les discussions judéo-musulmanes du Xème siècle oriental. « *Kalâm* musulman et *Kalâm* juif : on ne dira jamais assez combien leur construction est d'ordre apologétique ». Qu'on ne conclue point davantage ici à une influence ou à des emprunts. L'identité des formes rationnelles n'est que « sacrifice aux tendances communes du siècle », « façade savante » seulement d'une pensée religieuse qui s'origine en fait, chez ces théologiens de confession différente, à leur foi (I, 278-279).

Il est un domaine où la confrontation entre diverses périodes de l'histoire est évidemment fondamentale, celui de l'histoire des idées. On sera surpris, en matière de droit par exemple, de constater que telle ou telle opinion, considérée

comme marginale à son époque, resurgit beaucoup plus tard et finit par devenir doctrine admise. C'est le cas de la conception d'al-Sîrâzî (XI^{ème} siècle) sur la monnaie. Contrairement à la position courante de son temps, il considère que la fonction de la monnaie, « n'étant plus celle de la fixation des valeurs, s'oriente vers l'accroissement de la fortune ». A 300 ans de distance, Ibn Haldûn fera de cette opinion une doctrine (II, 300).

La remontée jusqu'aux sources les plus anciennes du droit et la comparaison établie entre elles est une clef qu'on ne doit nullement négliger pour pénétrer le sens et la portée de certaines dispositions juridiques toujours en vigueur. Particulièrement suggestive à ce propos est l'étude de l'A. consacrée à ce secteur particulier du régime des successions qu'est la « transmission par héritage du patron » (*mirât al-walâ'*). Ce type de succession s'est maintenu jusqu'à nos jours, bien qu'il soit en marge du droit successoral musulman (I, 53). Comment a-t-il pu, non seulement s'y maintenir, mais surtout s'y insérer ? L'A. formule l'hypothèse qu'il ne doit pas être d'origine islamique et y verrait « volontiers la conséquence et le résidu, encastré dans un système ultérieur, d'une structure sociale archaïque dont le fratriarcat, au sens étroit ou large du mot « frère », est l'expression » (II, 61). Et, cherchant à vérifier son hypothèse, il constate qu'à l'aube de la civilisation chinoise, au Proche Orient et au Yémen antiques (époque romaine), on a relevé de fait l'existence de régimes de succession basés sur le fratriarcat (II, 61). Autre application intéressante de cette même méthode comparative à propos des *uṣūl-al-fiqh* : l'étude d'un stade ancien de formation et de développement des *uṣūl* (en l'occurrence les *uṣūl-al-fiqh* imâmites des X^{ème} et XI^{ème} siècles) met en contact avec un aspect de la vérité historique que risque de masquer la simple consultation d'ouvrages postérieurs, sur lesquels on a jusque là concentré l'attention (II, 334). Et encore : étudiant le traitement discriminatoire dont est victime le métier de tisserand chez nombre de docteurs musulmans, l'A., par le biais de la référence au maléfice bien connu des nœuds, arrive à entrevoir un soubassement

des plus archaïques de cette position, soubassement « que ne dévoilent pas les explications des docteurs » (I, 156).

Le chercheur ne doit donc pas se contenter de faire œuvre descriptive. Il doit savoir creuser les observations qu'il a faites. Il ne mesurera pas l'intérêt d'un sujet à l'aune des idées reçues. Ainsi une recherche sur le *culte et le temps dans l'Islam classique* (I, 167-177) pourra paraître, de prime abord, d'une importance mineure. Or c'est une question qui a passionné les grands maîtres de l'Islam. Ce seul fait doit inciter à apprécier avec plus de lucidité un sujet dont l'étude permet une rencontre avec l'esprit musulman médiéval au cœur d'un des centres d'intérêt de l'intelligentzia de l'époque.

Tout bien pesé, on peut se demander si l'essentiel n'est pas de s'attacher au contenu réel des textes, de situer les problèmes, de tenter de saisir leurs arrière-plans. Finalement, le jeune chercheur se voit invité à intégrer l'objectif qu'il poursuit dans un plus vaste horizon. Marquer les connexions qui rattachent un problème central à d'autres aspects de la pensée en telle ou telle discipline, saisir la genèse et l'évolution du problème en ses lignes majeures et dans son contexte fondamental, voilà où, en dernière analyse, la méthode comparative doit le mener.

La découverte des systèmes de pensée constitue une autre étape de la conceptualisation. Il faut en effet, au delà de la distinction des concepts, essayer de rejoindre le système de pensée lui-même, de le reconstruire en somme. Sur ce point encore, l'A. fait part de son expérience à son disciple.

Il arrive qu'on ne puisse découvrir un système de pensée qu'à partir d'indices partiels : une réflexion poussée à leur propos doit permettre d'aboutir à d'intéressantes vues synthétiques. Ainsi en est-il, par exemple, de la notion de temps : « Il n'est pas de système de pensée, chez l'homme, dans lequel la notion de temps ne présente, explicitement ou implicitement, des aspects caractéristiques que l'historien se doit de dégager et de mettre en valeur » (I, 167). Ainsi encore, pour mieux situer la conception qu'al-Gazâlî se fait du raisonnement juridi-

dique par analogie (*qiyās*), l'A. démonte et reconstitue le système des idées du grand maître sur ce point, à partir d'aspects qui lui paraissent essentiels : la classification des modes, l'agencement conceptuel des éléments, la mesure de leur fondement rationnel ou plus proprement religieux (I, 366). Il pourra conclure, au terme de son étude, à une tentative de structuration, largement réussie en dépit de flottements mineurs (II, 393).

Structuration, voilà le mot-clé qui traduit l'exigence rigoureuse de R. B. concernant l'organisation des idées, leur cohérence, l'inspiration profonde qui leur confère l'unité. Le disciple aura l'occasion, bien des fois, de constater que pour son maître le degré de structuration est le critère de valeur d'un système de pensée. Achevant l'étude d'un problème de théologie musulmane (*Devoir et Pouvoir*), R. B. constate que l'effort des théologiens, « s'étalant sur plusieurs siècles après une phase d'intense activité, n'a abouti sur cette question épineuse qu'à des systèmes en fin de compte assez faiblement structurés » (I, 220).

Très digne d'attention la portée de la méthode employée pour repérer, dans le grand traité théologique du théoricien mu'tazilite 'Abd al-Ġabbār, le schème explicite, ou constamment sous-jacent, qui commande l'ensemble de ses positions sur le problème de l'analogie juridico-religieuse. Ainsi est détectée la structure la plus englobante, avec ses corrélations, qui permet de saisir l'intention profonde et l'unité dynamique d'une pensée (II, 394-403)

L'étude des *corrélations* tend à canaliser les démarches qui mènent à un déchiffrement structural. L'A. entend que l'on en mesure l'importance et il fait remarquer que cette investigation pose un problème méthodologique de première importance. Il s'agira, par exemple, dans l'étude d'une civilisation et d'une culture, des corrélations portant sur la vie profane et religieuse, sur celles de la vie économique avec l'éthique, le droit, la structure sociale et politique (I, 13-14). À l'étude des corrélations du religieux et du politique, du social ou bien de l'économique avec le politique et le religieux, il

ajoute celles, plus subtiles encore, de la dialectique du religieux et du profane, du rationnel et du mystique, de la logique consensuelle et de la logique de l'inconscient, de l'idéal et du réel, de la contemplation et de l'action (I, 46).

Il oriente donc son disciple vers des directions de recherche liées à la *systématisation*. Une double remarque cependant aidera le disciple à ne pas durcir ses interprétations en cédant à la tentation de faire appel à des catégories trop rigides. Il lui rappelle d'abord que l'articulation entre les concepts peut différer d'une époque à une autre. « Des esprits médiévaux, observe-t-il, pouvaient trouver un avantage théorique à enchaîner étroitement des concepts que nous situons de préférence sur des plans distincts » (II, 41). Il fait remarquer ensuite que, s'il est exact que dans le droit il arrive aux systèmes généraux d'être gauchis par des solutions concrètes, ce n'est pas une raison pour renoncer à l'investigation des principes et à leur confrontation (II, 118).

C'est le besoin de soupeser, de mesurer l'exacte valeur du raisonnement dans un système de pensée qui conduit l'A. à se pencher « sur la méthode d'argumentation dont usent les juristes musulmans, ou plutôt sur les types d'arguments dont ils se servent au cours de leurs discussions » (II, 354). Il note au passage : « Qui dit logique dit assurément rationalité ». La considération d'un système légal sous l'angle de la logique est pour une bonne part celle de sa rationalité » (II, 347). À propos de l'argumentation polémique d'al-Bâqillâni contre le Judaïsme, il souligne la nécessité d'examiner de très près ses procédés logiques, comme d'ailleurs ceux de la dialectique savante, systématique et souvent forcée de son époque. Certes « les habitudes de raisonnement méritent toujours, pour elles-mêmes, d'être dégagées et précisées », mais, en l'occurrence, on doit en examiner sérieusement l'incidence sur la pensée traditionnelle de l'Islam (I, 273).

Un problème que l'A. prend en grande considération est celui de savoir dans quelle mesure les théologiens juristes de l'Islam ont été pour ou contre la logique grecque (I, 303-327) dans leur confrontation de celle-ci avec la logique musulmane

traditionnelle (II, 360). Quoi qu'il en soit, « l'un des principaux tests auxquels on doit soumettre un système juridique pour l'estimer sous l'angle de la logique consiste à examiner son degré de cohérence sous divers aspects » (II, 351).

L'œuvre de reconstitution de la pensée exige que l'on pose correctement le problème de l'interprétation et que l'on fasse appel, d'une manière explicite, aux données réelles du débat. De quoi s'agit-il par exemple dans le débat pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam ? Il s'agit de la logique aristotélicienne dominante, légèrement teintée d'idées ou de thèmes stoïciens. Et la question débattue est la suivante : cette logique est-elle acceptable en elle-même. La position adoptée dépendra de la manière dont sera perçu par les docteurs le rapport entre les deux alternatives suivantes : la pensée juridico-religieuse doit-elle faire fond sur des concepts et des raisonnements hérités des « Anciens », ou bien sur des notions et des déductions exégétiques traditionnellement admises et qui sont évidemment d'un type différent (I, 303-304) ?

Il convient de se souvenir, au point où nous en sommes, que l'application des normes méthodologiques de la conceptualisation et de la structuration suppose une formation appropriée. Ce n'était pas le cas, note R. B., des théologiens musulmans de tendance rationalisante d'avant l'an 900, placés en face des problèmes de la conciliation entre la Toute-Puissance divine et la liberté humaine : « ni leur bagage culturel ni leur orientation intellectuelle ne les prédisposaient, dans ce domaine, à des développements logiques ou métaphysiques autonomes, à des analyses minutieuses étayant des théories structurées » (I, 191).

On l'aura remarqué, R. B. insiste beaucoup sur l'étude des raisonnements. Cette étude a certes comme valeur première d'en mesurer la validité, mais elle ne constitue qu'un tremplin pour accéder à des vues plus vastes sur les différents états de culture. Une réflexion au sujet des raisonnements des théologiens du Moyen-Âge montre clairement la visée pro-

fonde de sa recherche : ces raisonnements « nous importent, parce qu'ils sont pour nous éclairants sur l'intellectualité d'une culture » (I, 220).

Cette longue analyse des démarches intellectuelles destinées à déblayer les voies de la conceptualisation ne doit pas cacher une des qualités fondamentales de la recherche : au delà de la technique qu'elle exige, elle a une certaine parenté avec l'art de toucher le point juste, celui de l'équilibre, de la mesure, de la possibilité. Elle a partie liée avec l'exactitude, non avec l'exagération. Face à des thèses où dominent les outrances et les grossissements, R.B. réagit avec fermeté. On le voit bien à la manière dont il traite les vues de Toynbee sur le problème de la décadence. Il met en œuvre à leur propos tout un mécanisme, pourrait-on dire, de sélection et d'exclusion, retenant les suggestions neuves, repoussant ce qui apparaît dans une clarté trompeuse. Toynbee a, certes, « des suggestions neuves, dignes de retenir l'attention. L'historien objectif ne peut cependant faire taire sa défiance à l'égard d'un système trop vaste, visiblement partial, dans lequel des conceptions trop générales sur la vie et la mort des civilisations veulent toujours, à toute force, se justifier » (I, 26). On peut compter sur R.B. pour faire front à la démesure. Il n'accordera aucune audience, aucune créance à une étude où dominerait « l'élément apriorique ou préjudiciel ». Seule pour lui compte l'enquête objective et serrée (I, 8). Dans cette perspective on comprend le jugement qu'il porte sur Ibn Hāzīm, traçant ainsi en négatif les voies saines de la recherche que n'a pas toujours suivies « l'érudite compétent, mais partial, critique avisé de certains thèmes, mais souvent injuste et toujours violent, polémiste à la plume acerbe, controversiste à la dialectique redoutable pour ses contemporains » (I, 304).

4^e) Regard critique sur les recherches entreprises

Le développement considérable des sciences humaines a remis en cause quantité de résultats jadis considérés comme acquis dans leur domaine. Le chercheur ne saurait rester étranger aux grands débats qui en dérivent. Les discussions

sur la notion même d'objectivité sont singulièrement révélatrices de la pente sur laquelle glissent les esprits. L'A. enregistre la chose et pense que les confrontations nouvelles et le brassage des connaissances obligent à s'installer dans le mouvant.

Ces remises en cause rappellent au chercheur que la haute exigence qu'il se doit d'avoir vis-à-vis de soi-même lui interdit de penser que sa recherche a parcouru tout le champ du pensable et atteint son sommet. Ayant manié personnellement les « outils de discernement », il est normal qu'il mette en pleine lumière l'articulation des raisonnements qui l'ont conduit à ses interprétations, et qu'il s'interroge ainsi sur la justification théorique de la ligne tracée. C'est donc à un regard critique sur la conduite même de sa recherche qu'il est invité. A ce niveau de réflexion, il ne pourra que toucher du doigt l'inadéquation entre ce qu'il a cherché et ce que concrètement il a trouvé. Une pensée en marche, a-t-on dit, est en équilibre instable.

C'est ce que l'A. laisse fortement entendre à son disciple, à ses disciples sans aucun doute. Qu'on lise le bilan que ses *Perspectives* (I, 3-19) dressent de l'état de la recherche en Islamologie, et l'on verra qu'il a la saveur du vrai dans le sens critique du mot. Il met en pleine lumière les secteurs entiers qui ont fait naufrage ou qui n'ont même pas vu le jour. Traçant le plan de la recherche dans son étendue et sa complexité, il reconnaît certes les progrès réalisés, mais tout autant ceux qui s'imposent. Bref, il provoque une prise de conscience lucide, c'est-à-dire honnête.

Il est d'ailleurs le premier à dresser son propre bilan, à faire le point de ses divers articles, traçant avec soin les limites de son investigation, en signalant les faiblesses et les lacunes, renvoyant à des ouvrages qu'il n'a pas exploités, sans pour autant renoncer à creuser le sillon qu'il a ouvert. Un simple exemple, mais fort significatif, à propos de textes monétaires : « De ces textes nous avons le devoir de tirer, dans une œuvre première, toutes les précisions qu'ils recèlent et de

construire avec ces matériaux une ébauche, fût-elle imparfaite et par trop rigide, que des retouches ultérieures se chargeront peut-être de parachever et d'assouplir » (I, 71).

Le regard critique sur la valeur des investigations ne signifie en rien d'ailleurs pour R. B. un constat d'échec. La preuve en sont ces multiples indications sur de nouvelles pistes à ouvrir qui jalonnent son itinéraire intellectuel. Il souhaite par exemple que l'on écrive l'histoire des origines du droit musulman, l'histoire de la rivalité ancienne entre les rites orthodoxes (II, 52) et que sais-je encore. Et ce n'est pas par hasard qu'il témoigne d'un faible pour les secteurs moins fréquentés par l'orientalisme contemporain (I, 171).

Que retenir en guise de conclusion ? Dans les deux tomes des *Etudes d'Islamologie*, c'est bien l'histoire des idées, unie au souci de fidélité au sens des choses, qui a excité la réflexion de Robert Brunschvig, tout au long d'une période de trente ans environ. On ne croit pas se tromper en disant que sa pensée s'y déploie en deux directions principales, celle de la spécificité et celle de l'universel.

Spécificité d'abord, celle de l'Islam, dont il déclare être obsédé (I, 46). Il aborde de plein fouet les questions brûlantes, insiste sur la nécessité des études fondamentales situées au centre de l'Islamologie : études sur les origines, l'évolution, les idées propres, le comportement particulier (I 46). Il souhaite en même temps qu'on se livre à une interrogation nouvelle des sources et avec des méthodes rénovées. La prospection aura en vue l'objectif suivant : dégager avec toute la rigueur désirable la signification de la personnalité et de l'histoire de l'Islam (I, 47).

Universalité ensuite. Ce concept, quand il n'est pas invoqué explicitement, est présent dans ses écrits à la manière d'une atmosphère. Il correspond à une pente de l'esprit, on dirait presque à un état d'âme. Si l'on voulait caractériser de plus près son système de valeurs, on serait tenté de placer ce concept au premier rang.

Faut-il à cette tendance rattacher des goûts interdisciplinaires ? Peut-être, d'autant plus que l'on croit deviner qu'il fait partie des islamologues qui sont informés de l'état d'avancement d'autres disciplines et qui prêtent un concours occasionnel à des entreprises comparatistes (I, 44). Quoi qu'il en soit, un principe général marque sa route : « Toute connaissance d'envergure, d'ordre historique ou social, veut pouvoir de nos jours s'intégrer dans l'évolution de l'humanité entière, s'y « situer » (I, 46). Et les applications du principe suivent. Il est au regret de constater la maigre part de la contribution de l'Islamologie à la connaissance de l'histoire de l'humanité (I,4). Si, de la description des phases de l'évolution des peuples musulmans, on parvient à inférer des vues d'ensemble, quel en sera l'avantage ? Une « contribution à toute théorie future sur les facteurs et les modalités d'évolution du genre humain » (I, 16-17). Un essai de classification des « degrés » de la civilisation musulmane traditionnelle, assise sur des critères définis et hiérarchisés, ferait « bénéficier du mode de recherche et des résultats acquis l'étude générale des civilisations, du concept même de « civilisation » (I, 8).

Cela étant, on se demandera comment Robert Brunschvig caractérise la finalité profonde des tâches à accomplir par l'Islamologie. La réponse nous renvoie une fois de plus à l'universel : « Préciser la place et le rôle de l'Islam dans l'histoire humaine prise à la dimension de l'humanité et faire comprendre comment les peuples musulmans s'insèrent dans le contexte du monde actuel » (I, 46).