

L E C T U R E S

MOLÉ Marijan : *Les mystiques musulmans*, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Mythes et Religions », n° 54, 1965, 126 pages.

Le public de langue française ne manque pas de bonnes présentations d'ensemble de la mystique musulmane. Il n'est que de citer Arberry, *Le Soufisme*, et surtout G. C. Anawati et L. Gardet, *La mystique musulmane* (1). Cependant, le petit livre de M. M. ne fait double emploi avec aucun autre et nous est particulièrement précieux à plus d'un titre.

C'est le dernier ouvrage d'un jeune orientaliste plein d'avenir, tragiquement disparu il y a peu. Bien équipé d'une profonde connaissance des langues et des cultures orientales : syriaque, arabe, persane, il s'était consacré à l'étude de la tradition mystique et nous avait déjà donné des travaux remarquables par leur érudition et leur souci de précision (2).

Pour présenter la mystique musulmane en 120 pages, M. M. aurait pu se contenter de résumer les bons auteurs, et d'abord L. Massignon, *Essai sur le Lexique...* et *La Passion d'Al-Hallâj*. En réalité, son petit livre est moins une initiation sous forme de vulgarisation que l'esquisse de thèmes de recherche sur le soufisme. Le plan en est pourtant classique : quatre brefs chapitres sur la « préhistoire » de la mystique musulmane, essentiellement le problème des sources et surtout le rôle du substrat chrétien; sur « les origines » : le Coran, le Hadith et les deux premiers siècles; sur « l'essor » des grands siècles le IV^e et le V^e siècles, avec Junayd et Hallâj; enfin sur « la maturité », avec les théoriciens des IV^e et V^e siècles (Qushayri, Ghazâli), Ibn 'Arabi et ses successeurs, surtout dans le chiisme persan.

Mais la pensée est personnelle et maintes fois originale. Dès le premier chapitre, si les conclusions de M. M. rejoignent celles de l'enquête de L. Massignon, en reconnaissant l'inspiration essentiellement musulmane du soufisme, des faits nouveaux sont apportés, concernant la tradition mystique des chrétiens syriaques que M. M. a étudiés de

(1) Le premier ouvrage cité est paru aux *Cahiers du Sud*, 1947; le deuxième chez Vrin, en 1962.

(2) Cf. M. MOLÉ, *Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, P.U.F., 1963; ses contributions aux ouvrages collectifs sur la Danse, etc... dans la Collection « Sources Orientales » (Paris, Seuil); ses articles sur *Dare Mansour* dans la R.E.I. 27 (1959), sur les *Kubrawiyya*, R.E.I. 29 (1961); sa publication des quatre traités de Najm al-dîn Kubra dans *Annales Islamologiques*, I (1959); l'édition critique de l'ouvrage de Nasafi, *Le livre de l'homme parfait*, Paris-Téhéran, 1962, etc...

près. En particulier, la « *shitûta* » (recherche des humiliations) semble bien avoir influencé le courant *malâmâtî* du soufisme. De même, traitant du point de départ coranique du soufisme, M. M. ne se borne pas à reprendre l'étude classique de L. Massignon, qui est basée essentiellement sur les textes coraniques médités par les soufis; mais il adopte, comme Arberry, une autre approche et tente de saisir le Coran dans son message essentiel : le *tawhîd*. Quant aux grands soufis du III^e siècle, la personnalité et le rôle central de Junayd reçoivent enfin la place qui leur revient. Mais nous serions peut-être moins confiant que M. M. sur la valeur des textes édités par M. Abdelkader. Sur Ḥallâj, l'auteur montre bien que tout n'a peut-être pas encore été dit avec L. Massignon et que certains schémas pourraient être remis en cause. L'exposé des théoriciens des IV^e et V^e siècles est assez classique; le rôle de Ghazâli dans « l'orthodoxisation » du soufisme est un peu sacrifié, au profit de ses œuvres ésotériques, comme le *Mishkât al-amwâr*. La part du lion revient aux mystiques de l'Iran chiite, de la Turquie et de l'Inde, alors qu'è les confréries sunnites ont la portion congrue. Les travaux de M. M. l'ont amené à s'intéresser aux premiers; nous croyons pourtant que les seconds sont plus représentatifs du soufisme proprement musulman.

Plusieurs thèmes de recherche courent à travers ce petit traité, et en font davantage un point de départ pour des monographies sur des sujets discutés qu'une initiation au soufisme. On a déjà signalé la question de l'influence de la *shitûta* syriaque sur le malâmâtisme musulman, ainsi que l'importance de la liaison entre le chiisme et le soufisme. Mais l'apport le plus original, et le plus gros de conséquences, de M. M. aux études sur le soufisme, est la remise en question du clivage *Waḥdat al-shuhûd/Waḥdat al-wujûd* (unité de vision/unité d'existence). Dès l'introduction, l'auteur nous avertit qu'il croit « avoir donné une interprétation nouvelle, qui aura besoin d'une élaboration plus poussée dans un travail plus technique ». Cette interprétation consiste à reprendre le sens de *wujûd*, d'après son analyse sémantique (se trouver, exister, et trouver), et d'après l'emploi qu'en font les premiers soufis, Junayd et Ghazâli : chez ceux-ci, et même chez Ibn 'Arabi, le sens ne serait guère différent de *shuhûd*, si bien que, s'il faut parler de monisme, il s'agirait, selon M. M. comme selon H. Corbin dont l'influence est ici évidente, de monisme *essentiel* et non existentiel. Ce serait seulement à partir de Sarhindî (XI^e/XVII^e siècle) que le clivage *shuhûdî/wujûdî* apparaîtrait. On ne peut ici que signaler le problème. Il est certain que les textes cités par M. M. invitent à reprendre la question; on regrette d'autant plus la mort de M. M. qui nous prive des études qu'il nous promettait.

Ce qui ajoute à l'intérêt de ce petit livre, et à son caractère d'invitation à la recherche, ce sont les bibliographies annexées à chacun des courts chapitres. Denses, bien informées et critiques, elles consti-

tuent une excellente mise au point de nos connaissances sur la mystique musulmane.

On peut craindre que ceux qui croiraient trouver dans l'ouvrage de M. M. une première et rapide initiation à la mystique musulmane ne soient déçus et rebutés par le caractère assez technique de cette œuvre. A ceux-là, on conseillera de revenir aux auteurs signalés au début de cette recension, surtout à Arberry, plus facile. Par contre; les chercheurs trouveront dans ces aperçus, nouveaux et excitants pour l'esprit, matière à nouvelles recherches.

R. CASPAR.

NWYIA Paul, S. J., *Ibn 'Abbâd de Ronda* (1332-1390). Coll. « Recherches » de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, n° 7, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1961, 273 p.

Le P. Nwyia nous avait déjà donné la précieuse édition des *Rasâ'il sughrâ* d'Ibn 'Abbâd (1). Sa thèse sur Ibn 'Abbâd nous révèle maintenant l'ensemble de l'œuvre du mystique marocain. Ibn 'Abbâd, né à Ronda, en Andalousie, alors sous la domination mérinide, passe très jeune au Maroc, où sa vie s'écoulera toute entière entre Salé et Fez; il mourra en cette ville, après y avoir occupé la charge de prédicateur (*khaṭîb*) à la Qarawiyîyin.

En cette période troublée de l'histoire du Maroc, Ibn 'Abbâd passe son temps entièrement tourné vers les problèmes de la vie spirituelle. Initié et formé au soufisme par le célèbre Ibn 'Ashîr, à Salé, il commence à être connu grâce à son commentaire des *Ḥikam* d'Ibn 'Aṭâ'Allah. Mais son œuvre la plus caractéristique consiste en ces lettres de direction spirituelle (*Rasâ'il sughrâ* et *Rasâ'il kubrâ*), qui nous révèlent à la fois sa doctrine et sa méthode mystiques.

Le P. Nwyia a longuement séjourné au Maroc et a su utiliser les bibliothèques privées et les traditions locales. Il a pu reconstituer ainsi par le menu l'écheveau serré des relations entre les lettrés marocains du XIV^e siècle. Ce travail honore son érudition, même si le lecteur est un peu perdu dans le détail des filiations et la complexité d'éléments qui n'apportent pas tous du nouveau à notre connaissance de ce milieu. Les grandes lignes du tableau auraient gagné à être dégagées (2).

(1) *Lettres de Direction Spirituelle (Ar-rasâ'il al-sughrâ)*, texte arabe édité par P. Nwyria, Beyrouth, 1958.

(2) Le sens critique de l'auteur est parfois inégal; les Nafzawites peuvent se dire Himyarites; il n'est pas sûr qu'ils le soient (pp. 43-44). Regrettons surtout que la translittération des noms arabes soit vraiment trop fantaisiste et oscille entre différents systèmes, ainsi qu'entre l'arabe littéral et la phonétique dialectale.

L'œuvre écrite d'Ibn 'Abbâd est analysée pas à pas; de nombreuses citations viennent témoigner, à propos, de la pensée de l'auteur. Son rôle de directeur spirituel, qui est sa caractéristique propre, fait l'objet d'un dernier chapitre, dans lequel la théorie et la pratique de cet art difficile révèlent sur le vif la sagesse, le bon sens et la discrétion d'Ibn 'Abbâd. On aurait aimé qu'une conclusion un peu développée reprenne et synthétise la pensée de ce soufi, dont les traits majeurs sont un peu noyés dans le détail des problèmes abordés.

Les amateurs de grandes figures soufies risquent d'être un peu déçus par la personnalité et la doctrine d'Ibn 'Abbâd. Rien, chez lui, de ces fulgurations tragiques d'un Bistâmi ou d'un Ḥallâj; encore moins la puissante synthèse d'un Ibn 'Arabi. L'intérêt d'Ibn 'Abbâd est ailleurs; et, à notre sens, il est au moins aussi important.

D'abord, il est un précieux témoin du « soufisme orthodoxisé », après les grandes crises du IX^e siècle et l'œuvre des théoriciens du X^e et XI^e siècles. Il nous fait connaître « les bons auteurs » de son temps : Muḥâsibi et Makki plus que Ghazâli, bien que l'influence de la doctrine et surtout du vocabulaire de ce dernier soit manifeste. De même, l'opposition farouche entre les tenants des « sciences superficielles » (*'ulûm ḡâhira*), le fiqh surtout, et ceux des « sciences intérieures » (*'ulûm bâṭina*), essentiellement le soufisme. Tout cela est révélateur du climat de l'époque.

Témoin du soufisme vécu de son temps, Ibn 'Abbâd offre en outre un des meilleurs exemples d'une spiritualité proprement orthodoxe en Islam. « Spirituel plutôt que mystique musulman » (3), il sait utiliser l'apport des grands soufis antérieurs : le détachement nécessaire des « états » spirituels et des prodiges (*karâmât*), le rôle purificateur des épreuves et même du péché, la nécessité d'un guide spirituel, etc... Mais tout son effort consiste à intérioriser la pratique de la loi et à rendre cette voie accessible à tout musulman pieux. Le soufisme n'est que l'Islam le plus orthodoxe, intériorisé et spiritualisé; la *ḥaqîqa* est la *sharî'a*.

J'ajouterais volontiers qu'Ibn 'Abbâd est un cas typique d'« Ash'arisme spiritualisé », en ce sens qu'il nous montre combien les doctrines ash'arites les plus décevantes, comme le *kasb* (acquisition des actes) et le *makr* (ruse divine), peuvent devenir le support d'une authentique et belle vie spirituelle. Le pivot en est, comme toujours en Islam, le *tawḥîd*, cette proclamation de l'unité du Dieu transcendant, devant lequel la créature n'est que néant d'être et d'action. Le seul vrai péché est de prétendre qu'on agit soi-même; c'est la *da'wâ*, com-

me l'appelle Ibn 'Abbâd, la prétention de se croire agent, la « complaisance en soi », comme traduit L. Gardet. La seule attitude convenable est l'action de grâces, le *shukr*, dans le bonheur comme dans l'épreuve; remercier Dieu à chaque instant et se conformer à sa volonté; c'est ce qu'exprime la belle formule 'abbâdienne : être le « fils de son instant » (*ibn waqti-hi*). Cette spiritualité de l'action de grâces est belle et émouvante. Et elle est accessible à tous les musulmans. Peut-être pourrait-on dire que, lorsqu'on parle de spiritualité musulmane, c'est chez des soufis sans prétentions comme Ibn 'Abbâd qu'on la trouverait, plutôt que dans les doctrines de Ḥallâj ou d'Ibn 'Arabi, sublimes, mais terriblement dangereuses, sinon équivoques.

Souhaitons que les patientes recherches du P. Nwyia contribuent à faire connaître davantage ce grand spirituel, aussi bien auprès des orientalistes que chez les musulmans.

R. CASPAR.

Dr Sleïm AMMAR, *En souvenir de la médecine arabe, quelques-uns de ses grands noms*, avec préface du Dr Sadok Mokaddem, Président de l'Assemblée Nationale et de M. Fathi Zouhir, Secrétaire d'Etat à la Santé Publique; Tunis, 1965, 209 pages et 19 hors-textes, illustrations de A. Gorgi et Z. Turki. — Partiellement repris de *La Tunisie Médicale*, 1964, n° 2 (pp. 189-230); 1964, n° 6 (pp. 617-654) et 1965, n° 1 (pp. 43-117).

A l'occasion du IV^e Congrès de l'Union des Médecins Arabes, tenu à Tunis du 11 au 16 avril 1965, le Dr Sleïm Ammar a voulu « évoquer la mémoire des grands médecins arabes ou arabisants qui, en leur temps, ont dignement contribué au progrès des sciences médicales, et qui, pour certains d'entre eux, ont véritablement honoré l'Humanité ». Le lecteur conviendra sans peine que ce but est atteint, sinon dépassé : certes, les grands noms ont été cités, les grandes œuvres étudiées, certaines remarques dues à des recherches personnelles ont enrichi l'apport déjà copieux des travaux nommés dans une abondante bibliographie. Mais, servi par sa grande culture, l'A. n'a pas hésité à traiter largement son sujet, et on lui en doit reconnaissance : des excursions philosophiques et historiques, le recours à l'anecdote, permettent d'appréhender jusque dans leur environnement social des personnalités qui débordent le cadre strictement médical. Une telle méthode était indiquée : car, au Moyen-Age, ni les praticiens, ni leur art n'étaient, comme aujourd'hui, mis à part dans les barrières de la spécialisation moderne. Le médecin était aussi, ou autant (parfois même surtout) philosophe, théologien, scientifique, musicien, homme politique. Il participait normalement à la quête du savoir commun à son époque, s'y engageait par ses options (il en fut de révolutionnaires) dans la lutte des idées; souvent, poussé

(3) L. GARDET, *Quelques aperçus sur l'enseignement spirituel d'Ibn 'Abbâd de Ronda*, in *Actas del primer Congreso de Estudios Arabes e Islamicos*, Madrid, 1964, p. 87. La communication de L. Gardet est une analyse de la spiritualité 'abbâdienne.

aux premiers rangs par sa valeur et celle de son rôle social, il lui arrivait d'accéder aux avenues du pouvoir.

De la sorte, un tableau est brossé du terrain qui porta et stimula les maîtres de la médecine arabe et féconda leurs travaux : un milieu humain où la vogue et le prestige des études médicales furent grands, où le médecin jouissait d'une considération exigeante pour la dignité dont il avait à faire preuve dans l'exercice de sa profession. Bien des citations manifestent ainsi que le problème de la conscience professionnelle y était clairement posé et parfois très noblement traité. La faveur des monarques et la tendance au mimétisme de leur entourage ne sauraient à elles seules expliquer l'importance du phénomène scientifique et culturel que représente un tel essor de la médecine arabe, en ses grands siècles.

Dessiné à grands traits dans un premier chapitre, celui-ci est ensuite présenté selon un ordre simultanément géographique et chronologique : Ch. II, Tunisie; Ch. III, Occident arabe; Ch. IV-V, l'Orient; Ch. VI, décadence et renouveau en Orient et au Maghreb. Bibliographie, tables et index permettent la manipulation aisée d'une matière inévitablement touffue, de par son abondance même.

La présentation de l'ouvrage sert bien l'intérêt du sujet : luxueusement habillé, rehaussé de dessins originaux dus à des artistes dont la réputation n'est plus à faire, le texte jouit grâce à elle de l'ambiance originale qu'il réclame et mérite.

Naturellement, nous laisserons aux spécialistes le droit de porter leurs jugements, tant sur le plan médical proprement dit qu'à celui de l'histoire des sciences. Il nous suffira de souligner le mérite d'un ouvrage qui rassemble et ordonne des connaissances habituellement éparses en des sources peu accessibles. Réalisée à ce niveau, l'évocation d'un domaine dans lequel la culture arabe a porté l'un de ses fruits les plus prestigieux, ne profitera pas seulement aux étrangers soucieux de s'y initier : le public tunisien cultivé lui-même y trouvera nourriture et satisfaction.

Faut-il émettre quelques regrets minimes ? L'une ou l'autre insuffisance typographique ne saurait constituer un reproche. Il y a surtout l'irritante question de la translittération des noms et vocables arabes en caractères latins : l'héritage du passé ne l'aurait-il pas définitivement compromise ? Les fantaisies de la latinisation médiévale ne sont pas les seules responsables : les orientalistes du XIX^e siècle, eux aussi, ont contribué à brouiller des pistes en elles-mêmes difficiles. Si souhaitable que soit, en la matière, un apport de logique et d'unité, on se demande d'où viendra le remède, et on comprend que l'A. n'ait pas tenté une hypothétique solution.

Rendons hommage, enfin, à la largeur d'esprit, humaniste et scien-

tifique, avec laquelle l'A. a voulu traiter un sujet qui, dans le passé, n'a pas toujours bénéficié d'une semblable recherche d'équité. De la sorte, il fait équilibre à certains jugements partiels d'orientalistes européens comme Gustave Le Bon ou même Ernest Renan, aujourd'hui nettement déclassés par les progrès de la science médiévale contemporaine. Tout le livre veut plaider, au contraire, pour une libérale interfécondation des cultures, à partir du grand exemple qu'en donna jadis cette science médicale d'expression arabe, si brillamment épanouie au sein de l'empire musulman.

A notre avis, le lecteur, juge suprême en la matière, pensera qu'une bonne cause a trouvé là un avocat sincère et talentueux : il lui en saura gré en fermant le volume.

J.-G. MAGNIN.

Contes populaires racontés par des Juifs du Maroc, publiés et annotés par le Dr Dov Noy, Jérusalem, O.S.M., Section des Recherches, 1965, 277 p.

Les soixante-et-onze contes et légendes publiés dans ce volume d'apparence modeste font partie du fonds des IFA (Israël Folktales Archives), fonds qui, en fin 1964, renfermait 6.300 contes dont 340 marocains. La langue originelle des narrateurs, tous originaires du Maroc, est le judéo-arabe ou le judéo-espagnol.

Ces récits, nous dit-on, « ont été enregistrés par écrit dans la période allant de 1955 à 1962 par treize volontaires d'origines diverses qui avaient réussi à communiquer aux narrateurs leur conviction que l'enregistrement par écrit de ces petites œuvres littéraires constituait une mission importante ».

L'Introduction du Dr Dov Noy rappelle précisément cette mission. A ses yeux, la littérature orale n'est point réservée aux enfants ou aux seuls adultes ignorants de techniques plus modernes de distraction. « C'est une erreur, écrit-il, d'admettre que les contes populaires sont surtout destinés aux enfants. Dans le passé — et, dans une mesure non négligeable, même de nos jours — ils constituaient une littérature d'adultes; et quoique la plupart des contes réunis dans ce volume puissent être classés dans la catégorie de la littérature pour enfants, ils sont, en fait, racontés à des adultes par des adultes » (p. 11).

C'est qu'en effet, dans leur texte originel, ces contes « sont présentés sous une forme hautement satisfaisante des points de vue style et langue... Le style traduit une tradition fort évoluée qui n'a jamais été interrompue ». En raison même de cette tradition les œuvres de la littérature orale « ne se limitent pas au folklore national : un interprète

ou un narrateur qui a la maîtrise de plus d'une langue, traduira volontiers des contes étrangers dans la langue locale et les transmettra ainsi d'un peuple ou d'un pays à un autre ». Le conte populaire « répandu dans le monde de l'antiquité classique » est donc porteur de valeurs de civilisation.

Le Dr Dov Noy dégage ensuite les principaux thèmes développés dans les pièces du recueil : relations de voisinage dans une « tension intercommunale et inter-religieuse »; éléments surnaturels : Dieu et ses décrets; hagiographie : sages et héros nationaux ou locaux; problèmes de la souffrance; problèmes des rapports humains : pauvre ouvrier et riche employeur, savant et ignorant; fourberies et sottises du célèbre Djeha, personnage commun à divers folklores, etc.

Pour chacun des récits les Notes relèveront les « parallèles » enregistrés en d'autres pays. De nombreuses similitudes sont signalées avec des récits de Tunisie et d'autres pays arabes. La *Bibliographie sélective* (pp. 219-228), en élargissant le cadre des récits populaires, rendra services aux comparatistes. Il conviendrait d'y faire figurer l'ouvrage de David COHEN, *Le parler arabe des Juifs de Tunisie* (Mouton et Cie, 1964, 177 p.) dont la documentation ethnographique et folklorique est de valeur.

En fin de volume (pp. 233-272), figure un essai de H. Z. HIRSCHBERG sur, *Les trois cycles dans l'histoire des Juifs d'Afrique du Nord* (à savoir : l'Antiquité, la Conquête arabe, les Temps modernes). Esquisse originale plus encore par son substrat vétéro-testamentaire et sa tension vers la Terre Promise que par sa comparaison avec les trois âges de la vie humaine.

J. QUEMENEUR.

Florence LJUNGGREN et Mohammed HAMDY, *Annotated guide to journals dealing with the Middle East and North Africa*, Caïre, American University Press, 1964, VIII + 107 p.

Le *Guide* conçu par les deux bibliothécaires de l'Université américaine du Caïre est un service rendu à leurs collègues; il rendra aussi service aux chercheurs ayant à s'occuper, soit de questions d'orientalisme en général, soit surtout de questions d'arabisme et d'islamologie. Il leur fournit, en effet, une liste des principaux périodiques (c'est le sens, ici, du mot anglais « journals »), traitant de ces problèmes : 73 sont de langue arabe, 281 (+ 6 en *Addenda*) sont écrits en diverses langues européennes. Pour chacun sont fournis les renseignements essentiels recherchés d'ordinaire par le consultant : nom complet, date de première parution, fréquence, éditeur, langues, sujets, objectifs, etc.

Le choix fait par les auteurs devait nécessairement être sélectif;

eux-mêmes résumant ainsi leur objectif : « The aim has been, in short, to select journals with carry research or critical articles on subjects in the social science, including education, and the humanities and arts » (p. V).

Nous avons là un relevé de situation des années 1962-63, époque à laquelle l'enquête fut menée. En quelques années cette situation a déjà évolué. Lors de son dernier passage en Tunisie (février 1966), Mme Ljunggren avait déjà porté sur son exemplaire plusieurs nouveautés égyptiennes; elle a pu également noter les publications tunisiennes comme les *Annales (Hawliyyât)* de l'Université (premier numéro : 1964) et la *Revue Tunisienne de Sciences Sociales* (n° 1, sept. 1964) qui entrent tout à fait dans le cadre du *Guide*.

J. QUEMENEUR.

R. J. Mac CAITHY and Faraj RAFFOULI, *Spoken arabic of Baghdad, Part Two (A) : Anthology of Texts*, Beyrouth, Librairie Orientale, 1965, XXVIII + 571 p. (Publication of the Oriental Institute of al-Hikma University, Baghdad).

Nous avons signalé (IBLA, 1964, p. 257) la première parution de cette série, qui comprendra quatre tomes sur la langue parlée actuelle de Bagdad. Le présent volume est réparti en trois sections : Texte transcrit (pp. 1-170), — traduction anglaise et notes (pp. 171-405), — texte en caractères arabes (pp. 406-567). Chaque texte est pourvu d'un chiffre-repère, reproduit en haut de page, permettant aisément de passer, suivant les besoins de l'étude ou de l'enseignement, de l'une à l'autre section.

Cette *Anthologie*, essentiellement en prose (la poésie dialectale formera la Part Two (B)), fournit un bon échantillonnage de la langue divisé en six chapitres. Sous le titre *Scènes de vie quotidienne*, figurent tout d'abord vingt-trois dialogues « authentiques » : s'ils n'ont pu éviter certains centres d'intérêt « scolaires », les auteurs nous disent avoir veillé tout spécialement à cette authenticité. Un deuxième chapitre est formé de *Mots d'esprit (Nukat)* et d'anecdotes. Au nombre de celles-ci, les inévitables « histoires de Djeha » puisées au sottisier international du personnage. Viennent ensuite quelques *Sketches* radio-phoniques empruntés aux émissions de Radio-Bagdad.

En quatrième lieu, des *contes et récits populaires* : compte tenu des lecteurs auxquels s'adresse l'ouvrage, les auteurs ont choisi des versions dialectales, soit de récits scolaires appris en langue classique, soit de *Kalila et Dimma*, puis des contes d'une grand-mère baghdadienne qui font penser à ceux de « *qâlat gâddâti* » (S. Qalamâwi).

Le ch. 5 contient trois cents *Proverbes* puisés à l'abondant recueil publié récemment par Jalâl al-Ḥanafî al-Baghdâdî : *Amâl Baghdâdiyya*

(2 vol. 1962-1964). Pour terminer, douze petites *chansons* (sujets patriotiques, comiques, etc.) pour lesquelles des raisons techniques d'impression n'ont point permis de donner la musique.

L'ensemble de cet échantillonnage, d'une impression impeccable, plaira certainement à son public. Celui-ci, n'en doutons pas, appréciera également « this modest effort to present some facets of the daily life lived by a very lively and likeable people » (p. XXVIII).

J. QUEMENEUR.

Y. LINANT DE BELLEFONDS, *Traité de Droit musulman comparé*. Paris - La Haye, Mouton et Cie, 1965, tome 1, 458 p. et tome 2, 483 p.

Ces dernières décennies ont vu la promulgation de nombreux Codes de la Famille ou de Statut Personnel, dans les divers pays musulmans, arabes et non arabes : certains ont pu penser qu'ils marquaient tous une rupture avec le passé, sans voir suffisamment à quel point, en réalité, ils en restent étroitement dépendants. Ils avaient une excuse : l'inexistence d'un quelconque ouvrage qui étudiait les sciences de la Loi (*šari'a*) et exposât exhaustivement la doctrine quadriforme du Droit musulman le plus orthodoxe et traditionnel à la fois. Il semble que le présent ouvrage vienne combler cette attente.

En effet, hormis les ouvrages d'initiation, et il en est de bien faits (faut-il citer : *Le droit musulman* de G. H. Bousquet (Paris, A. Colin, 1963, 201 p.) et, avant lui, *Le droit musulman* de R. Charles (Paris, PUF, 1956, 126 p.), et mis à part les deux tomes du *Précis de Droit musulman principalement mâlékite et algérien* de G. H. Bousquet (Alger, Maison des Livres, 3^e éd., 1954, 371 p. et 317 p.), nous ne disposons que de l'*Introduction au Droit musulman* de L. Milliot (Paris, Sirey, 1953, 822 p.). Son contenu, à vrai dire, dépassait largement la modestie du titre et embrassait toute l'étendue du *Fiqh*, étendue si vaste, d'ailleurs, que bien des sujets importants s'y trouvaient exposés succinctement. Vouloir embrasser en un même volume l'histoire du Droit musulman, sa Principologie, son droit public et son droit privé ainsi que l'organisation même de la Judicature, pouvait apparaître comme une gageure. La gageure tenue, on se voyait « introduit » aux études de Droit musulman, mais il manquait des Traités plus partiels et plus précis à la fois pour aller plus avant dans la recherche. En voici un, qui peut nous combler dans le domaine qui lui est propre.

« Le dessein (de l'Auteur) a été d'exposer l'ensemble du droit privé de l'Islam ». « Consacré uniquement au droit privé », ce Traité entend laisser de côté les institutions du droit public musulman (E. Tyan les a étudiées, pour sa part) comme aussi la Science du droit (*Uşûl al-fiqh*)

et le Rituel (*Tbâdât*). Cependant, afin de mieux situer certains aspects du droit privé, l'Auteur n'a pas hésité « à aborder trois domaines du droit musulman trop souvent négligés, sous prétexte qu'ils ne présentent plus, de nos jours, d'intérêt pratique : le droit des obligations et des contrats, le droit pénal et le régime juridique de l'esclave ». Voilà qui circonscrit assez la matière du Traité : elle demeure vaste, on le voit.

Mais il s'agit, en même temps, d'un droit comparé, la comparaison jouant à l'intérieur du système ici étudié, « entre les différentes versions du droit musulman, constituées par les enseignements des quatre Ecoles (ou Rites) auxquelles se rattachent tous les musulmans qui se disent orthodoxes ». Sans doute fallait-il bien adopter une « toile de fond » et une certaine systématisation dans l'exposé : l'Auteur a utilisé, à cet effet, le système hanéfite, « la plus ancienne version actuelle du droit musulman et, à son sens, la plus originale ». Mais son projet n'est pas de « s'en tenir exclusivement aux enseignements d'une seule école », car il tend à « dégager de la multitude des solutions proposées par les légistes de toute obédience, une figure unique du droit musulman, qui pourrait être celle de ce droit commun de l'Islam, dont se réclament régulièrement les législateurs modernes quand ils s'essaient à innover et à briser le cadre trop étroit de leur rite traditionnel ».

Ce faisant, les avantages d'ordre scientifique de la présente étude ne sont pas sans intérêt pratique. « L'expression la plus récente du droit musulman » n'est pas étrangère à notre Auteur. Au contraire, son dessein est de nous montrer comment celle-ci entend demeurer fidèle au passé et, en même temps, « jouer » des variétés d'Ecoles pour aménager Codes et Statuts dans le sens d'une certaine évolution. A ce titre, le présent Traité constitue une excellente mise à jour des derniers développements juridiques que connaissent les pays de tradition islamique. D'ailleurs il ne s'agit là, très souvent, que « d'une reprise, sous la forme articulée des codes modernes » d'une construction juridico-morale qui était déjà parfaite, il y a un millénaire, et que « les fuqahâ' n'ont fait que nous transmettre ». L'Auteur tient, à bon droit, que la doctrine classique quadriforme a su informer « la structure sociale et familiale » et conserver à celle-ci, à travers le temps, la même unité. Point d'étude de droit sans « sociologie juridique » : effectivement, celle-ci est souvent abordée de biais en ce Traité, car « nulle part ailleurs, plus qu'en terre d'Islam, (nous dit l'Auteur), les structures sociales ne sont, au même point, tributaires de la norme légale ».

L'Auteur, après avoir ainsi précisé l'objet de la méthode, et rappelé aussi quelles sont les *Sources formelles du droit musulman* (pp. 19 à 50, où l'on trouvera une bibliographie essentielle des « maîtres-livres » des Ecoles), consacre la majeure partie du tome premier à la *Théorie générale de l'acte juridique* (Livre premier, pp. 53 à 455). Pour lui, le *Fiqh* est un droit authentique et non point une « Déontologie », ou une « Es-

chatologie » : « il a toujours été compris comme un ensemble juridique d'obligation et de droits qui, pour la plus grande part, sont sanctionnés dès ici-bas, ce qui est le propre de la norme légale ».

L'acte juridique sera donc défini puis classé selon ses divers aspects, sans oublier la hiérarchie des actes valables et des actes nuls. Les conditions d'existence de cet acte sont tour à tour exposées : expression de la volonté, séance contractuelle (*mağlis*), détermination de l'objet. Les conditions de validité suscitent, quant à elles, les problèmes du profit usuraire, des clauses adjointes et des incapacités. L'Auteur s'essaie alors à donner une définition de la « cause de l'obligation » avant d'étudier longuement ces constructions originales du *Fiqh* que sont les diverses « options » (*hiyârât*). L'étude s'achève alors par celle de la représentation et des modalités de l'acte juridique (condition suspensive et terme).

Certes, l'Auteur reconnaît que « les fuqahâ' ont toujours été plus enclins aux subtiles analyses qu'aux idées générales ». Est-ce à dire que l'effort de systématisation ici entrepris et exposé longuement se réduit à une construction occidentale qui lui est personnelle ? Les multiples et constantes références aux manuels et aux thèses de droit que connaissent les Universités et la Judicature égyptiennes depuis près de vingt ans nous disent assez qu'il n'en est rien : l'Auteur entend nous transmettre l'essentiel de ce que la réflexion juridique musulmane contemporaine a su élaborer en ce domaine. On mesure par là l'ampleur des informations de l'Auteur et l'intérêt du présent *Traité* : ce n'est pas simplement le *Fiqh* d'hier qui nous y est présenté, mais aussi le *Fiqh* d'aujourd'hui, encore semblable et pourtant déjà différent.

Le tome deuxième envisage successivement le *Mariage* (Livre deuxième, pp. 9 à 302) et sa *Dissolution* (Livre troisième, pp. 305 à 483). Contrat privilégié où intervient un « droit de Dieu » parce que cet acte constitutif de la famille intéresse la société humaine au premier chef, le mariage justifie l'importance des développements juridiques que les Ecoles et les Codes lui ont consacrés. Après quelques préliminaires historiques et éthiques, voire sociologiques, l'Auteur expose les conditions mêmes de formation du mariage (échange des consentements, personnes appelées à les exprimer, formules employées). Ensuite sont envisagées successivement les conditions de validité du mariage (présence de témoins, absence d'empêchement; causes et formes de nullité) et celles d'irrévocabilité (parité de condition sociale et religieuse des époux, absence de vices rédhibitoires). Enfin, les effets du mariage font l'objet de plusieurs chapitres : la dot (dont les Mâlékites font une condition de formation du mariage), l'obligation d'entretien, la puissance maritale, les droits et devoirs réciproques des époux.

Le livre troisième, après avoir rappelé la distinction entre répudiation et résolution, présente tour à tour les formes de dissolution du

mariage propres au *Fiqh*, « sans s'arrêter au décès de l'un des époux ». La répudiation unilatérale, ce « privilège de masculinité » que seuls les Droits turc et tunisien ont aboli, se voit étudiée dans le cadre de ces amples développements historiques et juridiques : répudiation régulière ou sunnite, répudiation irrégulière ou innovée, conditions de validité requises de l'époux ou relatives à l'épouse répudiée, formes de répudiation, termes et conditions qu'on lui adjoindrait, effets juridiques multiples en fonction de la forme même de la répudiation. La répudiation convenue (*hul'*) et la dissolution judiciaire (répudiation judiciaire malékite et résolution judiciaire (*fash*) des écoles chaféite et hanbalite) sont enfin exposées jusque dans leurs derniers développements contemporains.

Tel est le contenu des deux tomes déjà parus de ce *Traité* de droit musulman comparé. D'autres sont annoncés et on peut s'attendre qu'ils exposent, d'une manière aussi exhaustive, tout ce qui relève encore du droit privé musulman : filiation et droits afférents, succession ab intestat, testament, etc... Le lecteur, spécialiste ou non, y retrouvera sans doute la clarté de l'exposé et la rigueur de la présentation qu'il aura pu goûter à loisir en fréquentant les pages ici analysées. Titres et divisions en grand nombre, numérotation en paragraphes, références abondantes sont autant de moyens d'y recourir avec aisance. L'Auteur n'a pas craint de se répéter parfois et le lecteur lui en saura gré, car son étude lui en est facilitée d'autant. Sans doute, bien des « translittérations latines » de titres et d'expressions arabes appellent quelque mise au point : il faudrait n'avoir jamais été affronté à ce difficile problème technique pour en faire grief à l'Auteur, d'autant plus qu'il s'est vu contraint de changer le système de translittération, primitivement adopté, juste avant l'impression de ces pages. Souhaitons simplement que la prochaine édition en soit indemne.

L'œuvre demeure inachevée et tout jugement d'ensemble demeure donc exclu. Les spécialistes attendent certainement un Index des termes techniques arabes comme un autre des termes techniques français : on peut légitimement penser que le dernier tome leur donnera pleine satisfaction.

Pour le reste, il convient d'entrer dans les perspectives mêmes de l'Auteur : il s'agissait, pour lui, de présenter le Droit musulman classique en ses quatre élaborations et de n'envisager les développements juridiques des législations contemporaines qu'en fonction de leur imitation (*taqlid*) du modèle traditionnel. On s'explique, ce faisant, les réserves par lui formulées vis-à-vis de certaines dispositions du Code tunisien de Statut Personnel dont « les huit premiers livres ont peu de points communs avec l'enseignement d'aucune des quatre Ecoles ». D'autres, au contraire, recusant les accusations de Kémalisme qu'on lui adresse, pourront y voir un effort (*iğtihâd*) pour dépasser certaines for-

LECTURES

mes de conformisme juridique en vue d'appliquer « aux structures mentales et aux réalités sociologiques d'aujourd'hui » l'esprit même qui avait guidé les grands fondateurs d'Ecole. L'Auteur le reconnaît volontiers : l'Etat moderne a su prendre en chaque Ecole ce qui lui semblait correspondre davantage à ses propres perspectives d'évolution, juridiques et sociales, tendant ainsi à se frayer une « voie » (*madhab*) originale, expression juridique de sa personnalité nationale. Il nous faut alors reconnaître que c'est grâce au présent Traité que l'on peut mesurer toute la portée de ces « transformations sociales et familiales » : on ne saurait donc s'en passer.

M. BORRMANS.