

REVUE DES LIVRES/BOOK REVIEW

Najam HAIDER, *The Origins of the Shia: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kufa*, New York, Cambridge University Press, 2011, xvii+278 p.

This work creatively, cleverly and persuasively reconstructs the legal opinions and ritual practices of 2nd century Kufans to primarily revise the narrative regarding the birth of the Zaydī community. The three well-written, concise, yet comprehensive case studies on the *basmala*, *qunūt* and alcohol provide a rich, comparative analysis of the positions of the four major Sunnī and the two Shī'ī (Imāmī and Zaydī) legal schools. Utilizing a method pioneered and refined by H. Motzki, G. Schoeler and B. Sadeghi, the author sifts through the legal tradition for ḥadīth with transmitters that were geographically associated with Kufa in the 2nd century (AH). Then he proceeds with a “three-tiered comparison of the internal structure of Kufan texts associated with each sectarian community” (p. 38); identifying the legal authority, the composition of chains of transmission, and narrative style. The *isnād-cum-matn* method that Haider utilizes to analyze these Kufan legal traditions provides conclusive evidence of an independent Imāmī community in the early 2nd century by demonstrating the lack of any substantive convergence with other communities in chains of transmission or narrative styles. Conversely, his data clearly indicates the shared history of the Zaydī and proto-

Sunnī communities. The early Zaydī community was generally a Batrī phenomenon that only turned Jārūdī, when the former group made peace with the Abbasids and assimilated into (what eventually became) the greater Sunnī community (p. 206). He contends Jārūdī Alids, Idrīs and Yaḥyā b. ‘Abd Allah, forged the subsequent Zaydī community. While fuller biographical narratives would have complemented his section on the prominent Alids who led Zaydīsm in the 2nd century, he does refer the reader to relevant sources for such details. There were only a few places in which I could offer any comment.

Heresiographies generally portray Zaydīsm to have been two distinct branches (Batrī and Jārūdī orientations) that combined into one movement through the rebellion of Zayd b. ‘Alī. Second, Zayd is portrayed as an Alid with Batrī tendencies (i.e. defending the honor of Abū Bakr and ‘Umar), which leads Imāmī Kufans to turn away from him. The author’s case studies convincingly revise the first portrayal and show that the Zaydī Kufan community was primarily Batrī in origin in the early 2nd century. However, this revision leads the author to become partial to accepting Zayd himself to have been Batrī in orientation and give credence to accounts in which he defends the first two caliphs (“and there is no real reason to doubt it...,” p. 196). In fact, there are a number of reasons to doubt the exchange, (1) Zayd’s upbringing, like many of the revolutionary Alids who preceded and succeeded him, was in Medina, not in Kufa. The author states “any discussion of early Zaydīsm must begin with the revolt of its apparent founder” (p. 193), but starting with the founder’s biography and mentioning his relationship to other Alids and scholars would have been more apt. Zayd was raised in the same household of his brother al-Bāqir, who along with al-Šādiq are actively teaching Shī‘īs in the early 2nd century. The Shī‘ī Imams, their teachings and Rāfiḍī oriented Alids are apparently emanating from Medina. Haider alludes to this point when he states that Alids who revolted and expressed Jārūdī sentiments were influenced by

al-Ṣādiq (p. 210). What evidence, besides the problematic heresiographies and Kufan sources inimical to the Imāmī community, would suggest Zayd was any different from these Alids? (2) One must consider the polemical and parabolic value of an Alid defending Abū Bakr and ‘Umar. First, non-Imāmī Muslims were keen to disassociate Alids from Rāfiḍī beliefs in order to legitimize their own beliefs. This sentiment includes pro-Alid Kufans like Abū Mikhnaf, who was contemporaneous with Zayd (see P. Crone, *God’s Rule*, p. 100, 118). Second, the portrayals of Zayd and Ibrahim b. ‘Abdallah expressly respecting Sunnī views and practices are utilized to bolster the credentials of proto-Sunnī traditionists who joined their ranks. The narratives rather clarify the non-Imāmī character of the Batrī Kufans who participated in the rebellions for the proto-Sunnīs of Kufa that later narrated from them and saw some ambiguity in their identity. The accounts of Zayd defending the first two caliphs (or Ibrahim b. ‘Abdallah praying in a proto-Sunnī fashion) may have been metaphors that succinctly indicated that the Imāmī community did not consider those Alids to be their Imams and proto-Sunnīs once categorized Kufans by their opinion of the first two caliphs. Early Kufan Imāmīs were chiefly distinguished by their antagonism toward Abū Bakr and ‘Umar, until there was a shift to assessing people through the manner of their prayer. It was imperative for later Sunnī biographers of Kufan traditionists to identify Imāmīs as not to narrate from them or mistake Batrīs for them. Finally, the narrative regarding the two caliphs is utilized as an origin myth for the *rāfiḍā*. While Imāmīs allegedly queried Alid claimants to the Imamate and exchanges with Zayd likely occurred, the tendentious nature of this account cannot be ignored.

Revisions to the table of Abbreviations (xv) are in order: FBF for “FBQ,” FS for “FQ.” p.14: ‘Ābidīn for “ ‘Abidīn;” p. 14 n. 43 than for “that.” P. 19: how is it Batrīs “condemned (but fell short of excommunicating)” Talha, Zubayr and ‘Ā’isha? I think Haider is referring to the Batrī decision to recognize a sin (*khaṭa*) on their

part but not disbelief (*kufr*). However, excommunication may refer to *barā'*, in any case, clarification of the nuances would have been helpful. 36: He states that “Imāmīs do not consider any collection of traditions as “canonical” in a sense analogous to the six Sunnī works cited above.” There are two problems, first, he never explains the Sunnī canonical culture in viewing the ḥadīth corpus (regarding this, the *Ṣaḥīḥayn* are arguably different from others in epistemologies). Second, this statement overlooks the Akhbārī tradition and others who believed in the complete authenticity of the contents of the four canonical Shī'ī works (see al-Faḍlī, *Introduction to Ḥadīth*, 213-5; Gleave, *Inevitable Doubt*, 31-46). P. 74-75: he says the minority Zaydī view is in line with Imāmīs but later (p. 82) he switches the Zaydī opinions.

81: Table 3.2 (as well as other similar tables in the book) provides large columns of numbers representing the death dates of unnamed authorities. However, it is unclear if the numbers correspond to the earliest authority cited in the tradition (in the *matn* or *isnād*), the first Kufan authority in the chain of transmission, or a later Kufan narrator. A more expansive explanation of Table 3.2 with an example from the table would have been helpful. Perhaps a note in the beginning of the book, or the first table in each chapter, could have replaced the repeated instructions to visit the book's companion database online. The online references are beautifully organized for navigation and the website provides references for each report. Unfortunately, the site does not provide a mechanism for accessing additional information as they correspond to any of the specific tables in the book.

93: The author states that Zaydīs quote Alids from the Middle of 2nd century but he cites ‘Abd Allah b. Musa (d. 247) as an example. 97: why not qunūt al-witr for “witr qunūt”? P. 105 n. 73 Iraqis for “the Iraqs.”

I am confused on why an investigation of the placement of hands in prayer and the wiping/washing of feet in ablution would have

been “strictly sectarian” (p. 251), given that non- Shī‘ī authorities allegedly upheld these opinions. Given the methodology that the author has utilized, one cannot safely characterize the phrase “hurry to the best of works” as “distinctly Shī‘ī” (p. 209) either. That phrase in the *adhān* is attributed to non-Shī‘ī authorities in Sunnī *ḥadīth* collections, similar to the case of “wiping the feet.” Since the Sunnī legal schools eventually did not uphold those practices, perhaps they would not have made good case studies, however, the presence of those reports in Kufa should not be overlooked (al-Bayhaqī and ‘Abd al-Razzāq include a few reports, ibn Abī Shayba has a section on “hurry to the best of works”; the reports of wiping the feet are in the works of ibn Māja and ibn Abī Shayba, with one even widely reported in Bukhārī and Muslim).

P. 109: Imāmīs recommend/uphold (for) “require the qunūt in all obligatory prayers.” The author seems to misrepresent the well-known pre-modern and modern Imāmī opinion on the matter. If two jurists, Ṣadūq and ibn Abī ‘Aqīl actually believed the *qunūt* to be obligatory, their beliefs would still not warrant such a characterization. Although later Shī‘īs mention those two jurists as requiring the *qunūt* in prayer, there is room to problematize such attributions. Second, the author cites sources (p. 109 n.97) that clearly contradict his claim. First, he cites *Fiqh al-Riḍā*, but it states “if you are in a prayer, in which there is a qunūt...” (*Fiqh al-Riḍā*, p. 107) implying there are prayers where this is not the case. Elsewhere (*Fiqh al-Riḍā*, p. 110), the work clearly states “carry out the qunūt in four prayers: fajr, maghrib, ‘atma (‘ishā), and the Friday prayer” and excludes *Zuhr* or ‘Aṣr.

He cites al-Ṣadūq in *Man lā yaḍhuruhu al-Faqīh (Faqīh)* as upholding this opinion, but Ṣadūq describes the practice as a *sunna wājiba* – possibly meaning *sunna mu’akkada*: i.e. it was the Prophet’s continuous practice but it was not wājib (see the gloss of al-Ṭūsī in al-Ṣadūq, *Muqni’*, p. 144 n. 3; where the phrase is understood as *awlā*, ‘more appropriate to do it’; or *mu’akkada* : al-Ṣadūq,

Hidāya, p. 102 n.2). When one intentionally refuses to do any *sunna mu'akkada* for an extended period it becomes a sin/blameworthy in jurisprudence on the account of the categorical refusal to follow a “sunna” of the Prophet. However, this does not make the *qunūt* an obligatory part of the prayer. Notice he says ‘man tarkahu... *fi kulli salat*’ - “whoever abstains from it...in every prayer” which implies never doing it, so the sin here is (1) the incorrect belief that the act is not part of the prayer, or (2) the *prolonged* avoidance of the practice.

Furthermore, the section of ḥadīth in *Faqīh*, to which Haider refers, is on the *qunūt*'s permissibility and method in each of these prayers, not its obligation. Haider also cites al-Murtaḍā and al-Ṭūsī (109 n. 97), both of whom do not argue for the obligatory nature of the *qunūt* in their texts either. Haider does later mention in a footnote (p. 111 n. 113) that the “dominant view among Imāmī jurists” is that it is recommended, but cites two jurists who allegedly argued for its necessity, according to later Shī'ī jurists. He cites Ṣadūq, whose opinion is somewhat ambiguous, and ibn Abī 'Aqīl, whose opinion is attributed to him only through secondary sources. His phrase of abstaining from *qunūt* (*tark*) could refer to a continuous '*tark*,' similar to my argument regarding Ṣadūq. Either way, his opinion cannot be taken to be necessarily representative of Imāmīs. Ibn Abī 'Aqīl along with ibn Junayd are two early jurists well-known for holding independent opinions that did not agree with the rest of their sect.

Notwithstanding these small quibbles, this book is indeed “an important, original, and path-breaking book that marks a significant development in the study of the early Islamic world” as the back cover states. It will become a reference for all specialists in early Shī'ism and Zaydīsm specifically, in addition to those working on the early legal tradition.

Nebil HUSAYN

Hamid HAJI, *Inside the Immaculate Portal - A History from the Early Fatimid Archives. A New Edition and English Translation of Mansûr al-'Azîz al-Jawdhari's Biography of al-Ustâdh Jawhar: The Sîrat al-Usthâd Jawdhar*, I.B. Tauris Publishers in association with The Institute of Ismaili Studies, London, 2012, 183 p. (texte anglais) + 196 pages (texte arabe).

De la *Sîra* de Jawdhar éditée pour la première fois au Caire en 1954, nous avons une traduction en française exécutée par Marius Canard et éditée à Alger en 1958. Désormais, grâce à Hamid Haji, le lecteur anglophone dispose d'une traduction dans sa langue. Mais Hamid Haji n'a pas fait que traduire le texte arabe, il l'a aussi édité à la lumière de trois copies manuscrites. Aux deux manuscrits de Bombay et de la Fyze Collection, qui avaient servi pour l'édition de 1954, qu'il a de nouveau consultés, il a ajouté le manuscrit de la Zâhid 'Alî Collection. Plus tardif que les deux précédents, ce dernier manuscrit – composé de 92 feuillets de 17 lignes par page – est copié en 1341/1923.

Cette nouvelle édition du texte arabe projette-t-elle des lumières nouvelles sur le texte de la *Sîra* ? Si elle le fait, c'est dans de très modestes proportions. Son intérêt est ailleurs qui réside dans l'accompagnement de la traduction en anglais. Le lecteur anglophone, qui connaît l'arabe, peut à tout instant vérifier la traduction en la confrontant avec le texte original. L'éditeur aurait pu lui faciliter la tâche en numérotant les chapitres du texte arabe, comme il l'a fait pour le texte anglais en adoptant la structuration de ses prédécesseurs.

Le travail éditorial reste en général irréprochable. Un appareil de notes accompagne la traduction. Et l'ensemble est précédé d'une introduction dans laquelle le texte édité trouve son contexte historique et politique. Mais cette introduction de facture classique manque l'un de ses objectifs majeurs : celui de présenter un texte qui se présente comme une *sîra*. À ce titre, ce texte participe d'un genre

littéraire biographique dont l'apparition dans la culture islamique remonte à la deuxième moitié du VIII^e siècle et sur lequel il y a débat. Comme nombre de spécialistes, l'éditeur traduit le mot *sîra* par biographie. Or ce dernier terme est lui-même problématique. L'éditeur aurait dû s'expliquer sur son utilisation. Du coup, il aurait amorcé à partir d'un cas concret une réflexion sur le genre.

Cartes, chronologie et index rehaussent l'édition. De quoi faciliter l'accès du lecteur au texte traduit. Dans cet appareil, on ne peut regretter qu'une chose : que l'index ne soit pas mieux développé. Je relève par exemple que le terme *tirâz* en est absent, au contraire de *tustarî* et *'attabî* (deux types de tissus, l'un associé à la ville de Tustar et l'autre à un quartier de Bagdad) qui figurent en bonne place. Or la *Sîra* permet de glaner de précieuses informations sur les ateliers de tissage de Mahdiyya. Comme elle permet de relever des données concernant la place du *tirâz* dans la symbolique du pouvoir au Moyen Âge musulman. Mais tout cela ne devrait pas priver le lecteur anglophone de savourer l'un des textes majeurs pour l'étude de l'histoire des Fatimides.

Houari TOUATI

Christian JAMBET, *Qu'est-ce la philosophie islamique ?*, Paris, Éditions Gallimard, 2011, 472 p.

Christian Jambet consacre un beau livre à la philosophie islamique qui l'intrigue depuis plusieurs décennies. Dans le sillage de son défunt mais inoubliable maître Henry Corbin, lui-même auteur d'une remarquable *Philosophie islamique*, Ch. Jambet nous livre une passionnante enquête où il ne se contente pas de faire œuvre de simple doxographe mais introduit au cœur même de toutes ces spéculations philosophiques des considérations nouvelles puisqu'on y découvre le fruit des efforts intellectuels aussi bien des penseurs arabo-andalous, que simplement arabes ou persans.

L'auteur a préféré recourir au terme philosophie plutôt que pensée, il a aussi jeté son dévolu sur islamique plutôt qu'arabe. Cela s'explique par le fait qu'il inclut dans cette vaste étude aussi bien la pensée arabe que la pensée iranienne (qui avait jadis passionné son maître) et quant au terme philosophique il en explique l'usage un peu particulier qu'en firent les musulmans lors de leur confrontation avec la pensée grecque.

Outre la qualité d'érudition de cet ouvrage, on peut remarquer l'étendue de l'information et le vaste spectre de la présentation : l'auteur n'oublie pas que la philosophie islamique a évolué dans un moule originellement grec mais surtout qu'elle eut une accompagnatrice de longue durée, la philosophie juive du Moyen Age. En cela il constitue une exception notable et fort bienvenue, reflétant ainsi la remarquable ouverture d'esprit de Henry Corbin, jadis collègue de Georges Vajda à la V^e section de l'EPHE.

Dès les premières pages de ce livre, l'auteur révèle son mode d'appréhension du sujet ; il cite donc, entre autre Pierre Hadot, éminent spécialiste de la philosophie antique, chez qui il trouve une belle citation de Philon d'Alexandre, statuant une sorte de hiérarchisation dans le domaine de la pensée : en elle-même, la philosophie n'est pas le sommet de l'édifice. Elle est subordonnée à la sagesse. Et en quoi consiste cette dernière ? En une approche correcte, en une saine intelligence des Écritures...

Ce n'est sûrement pas le fruit du hasard si, dès ces premières lignes, l'auteur cite Abû Hâmid al-Ghazâlî (ob. 1111) qui, contrairement à ce que pourraient faire croire ses diatribes contre la philosophie d'essence alfarabo-avicennienne (cf. *Les Intentions des philosophes, la Destruction des philosophes*), avait de la science une haute idée puisqu'il en faisait le moyen d'accéder à une certaine proximité à Dieu. Certes, on a montré que l'ouvrage que al-Ghazâlî visait était un compendium iranien, résumant les thèses philosophiques de l'époque. Certes, on peut rétorquer que par science, le célèbre théologien mystique entendait la connaissance spirituelle

des choses... Cela me fait penser à un tout autre penseur, le juif allemand Franz Rosenzweig, grand admirateur de Juda ha-Lévi, l'*alter ego* en quelque sorte d'al-Ghazâlî) qui posait la question suivante : *Que savons nous quand nous savons ?* Ou dans son passionnant *Livret de l'entendement sain et malsain* : *Qui es-tu pour parler, tenir un discours sur Dieu ?*

Ch. Jambet marque bien les deux termes de l'alternative : si nous faisons fi, écrit-il, de cette symbiose entre pensée philosophique et héritage religieux, traditionnel, nous ne rendons pas compte convenablement de ce que l'on nomme la philosophie islamique, et si nous la coupons de ses sources prophétiques, nous nous trouvons confrontés à un autre problème. Il faut donc se garder de ces deux écueils. J'ai déjà eu l'occasion de l'écrire ailleurs au sujet de la philosophie juive : faire suivre ce substantif d'une épithète connotant une tradition religieuse, une révélation ou un message prophétique peut sembler un oxymore. Georges Vajda avait jadis, en 1972, commencé un bel article sur les études portant sur la philosophie juive par cette phrase révélatrice : *le concept de philosophie juive est peu clair...* Il en est de même de cette philosophie islamique, tant la parenté est grande entre ces deux rameaux presque semblables, contraintes ou ayant librement choisi de philosopher dans un double cadre (qui n'est pas un carcan) : la tradition écrite révélée (Bible, Coran) et la tradition orale inspirée (le midrash, le hadith). Mais il y a aussi des spécificités, notamment la tendance ismaélienne, notamment le cas du *dâ'î* qui occupe une place légitime aux côtés du *faylasûf*, son collègue gréco-musulman.

On sent bien qu'ici on est en quête d'un savoir total absolu, où l'éthique ne saurait être traitée séparément de la théorie de la connaissance : l'homme est un tout insécable, il n'est pas bon de laisser en dehors de cette totalité quoi que ce soit. Trois termes retiennent ici l'attention et désignent différents niveaux de la connaissance, *hikma*, *falsafa* et *'irfân*, le dernier stade étant celui de la connaissance absolue, mystique, l'auteur met entre guillemets illuminative.

Il n'y a pas, à proprement parler, de séparation hermétique entre l'en-deçà et l'au-delà, même si cette inclusion, partant d'excellentes intentions, a quelque peu déformé, sous la plume de propagandistes contemporains, la nature même de cette idée.

Au sein de cette philosophie islamique, l'auteur statue l'existence de quatre ingrédients fondamentaux ; une préoccupation métaphysique permanente, le souci de l'eschatologie (le terme ultime de l'existence n'est pas touché avec la disparition physique, l'islam parlant constamment d'*al-âkhira*), l'exégèse allégorique ou le commentaire philosophique des sourates du Coran et enfin, le couronnement de l'édifice ou ce qu'il faut bien nommer la religion extérieure, les symboles grossiers dont se sert le texte révélé pour toucher le vulgaire, qui cède devant la spiritualité pure. Cette dernière étape est illustrée par ce splendide conte philosophique qu'est l'*Épître de Hayy ibn Yaqzan* du philosophe-médecin ibn Tufayl, le premier homme à s'être livré à une critique philosophique très fine des traditions religieuses (vient avant G.E. Lessing et Hermann Samuel Reimarus) et donc de l'idée même de révélation : son solitaire, le fameux Hayy, se construit lui-même un système à la fois philosophique et religieux, qui le conduit inéluctablement à l'adoration spirituelle de Dieu. On peut d'ailleurs déplorer que les legs d'ibn Tufayl n'aient pas vraiment eu de grands héritiers depuis l'époque médiévale. Mais l'exemple d'ibn Tufayl montre bien que l'islam n'a pas manqué de maîtres spirituels ayant une approche sage de leur religion.

Ch. Jambet ne se contente pas de nous instruire, il s'en prend aussi, de manière courtoise, aux idées fausses ou un peu orientées qui voulaient voir, surtout au XIX^e siècle, dans cette philosophie islamique un exercice inutile de la scolastique. Admirateur de Renan, je dois, néanmoins, reconnaître qu'il n'avait pas de l'islam en général une très haute idée, et ce pour plusieurs raisons, dont la moins importante n'est pas l'époque à laquelle il vivait qui marque le lancement de la colonisation des pays arabes depuis l'Afrique du nord jusqu'au Proche Orient... Par ailleurs, l'auteur de la *Vie de Jésus*

tenait la chaire d'hébreu et d'araméen au Collège de France, et ses connaissances en arabe étaient moins robustes, en dépit de son *Averroès et l'averroïsme*, écrit sans avoir lu beaucoup de lignes de l'Ibn Rushd arabe... En fait, on concevait à cette époque là, la modernité comme étant exclusivement chrétienne, il ne faut pas oublier l'héritage de Hegel (que cite l'auteur) et pour lequel le christianisme était vraiment la religion parfaite. Ce qui lui attira une sèche réplique émanant d'un rabbin réformé, Abraham Geiger (ob. 1872) qui écrivit ceci : *le christianisme n'est pas moderne et le modernité n'est pas chrétienne...* En somme, l'historiographie n'est jamais totalement immunisée contre l'idéologie dominante dans un pays donné à un moment donné.

Ch. Jambet écrit (p. 62 *in fine*) une phrase qu'il convient de cerner et d'expliciter : *la fonction de l'activité philosophique en islam n'est pas de produire une «critique» de la religion*. Mais alors que fit ibn Tufayl dont je viens de parler plus haut ? Ou bien ne fait-il pas partie de la philosophie dite islamique ? Si Averroès, et avant lui al-Fârâbî, reformule en concepts divins la représentation coranique de Dieu, de ses miracles, de son activité créatrice et providentielle, ne propose-t-il pas une critique des traditions religieuses ? Certes, ce ne sont pas les critiques que les penseurs grecs depuis Théagène de Rhégium (Reggio de Calabre), allégoriste du VI^e avant J.C., adressaient à des récits mythologiques. Ce que firent les Grecs ne pouvait pas s'assimiler à ce que firent les *falâsifa* dans leur commentaire philosophique du Coran pour la bonne raison que les textes révélés, comme la Tora, par exemple, n'étaient pas des mythes... Et puisque nous parlons des allégoristes et de leur exégèse de prédilection, *al-bâtin* (le sens profond, caché, interne) par opposition au *zâhir* (l'obvie, l'apparent), il faut signaler qu'al-Ghazâlî, déjà cité, a fulminé tout un traité de réfutation contre les allégoristes, *Kitâb al-rad 'alâ fadâ'ih al-bâtiniyya* (édité par Ignaz Goldziher). Il les accuse d'être borgnes, de ne voir le texte coranique que d'un seul œil, l'œil de la spéculation et qualifie leur exégèse de scandaleuse. Le même débat

se produira dans la France méridionale vers la fin du XIII^e siècle avec les allégoristes débridés dont le célèbre Lévi ben Abraham ben Hayyim de Villefranche, auquel Léo Baeck consacra d'excellentes études en 1900 dans le MGWJ. Ces hommes eurent l'audace, remarquable pour l'époque, de dire que tous les versets bibliques, depuis la Genèse jusqu'au don de la Tora, n'étaient que figure, parabole et allégorie (*dimyon, hikkouy u-machal*). De tels propos ont rendu un fort mauvais service à la cause de la philosophie dont la pratique fut sévèrement contingentée. En islam, on aurait réglé cette affaire d'une façon chirurgicale, les juifs, eux, n'avaient pas de pouvoir et durent en appeler au bras séculier, après s'être plaints aux... Dominicains !

Je notais *supra* que Ch. Jambet n'a pas négligé les similitudes avec le judaïsme, il traite un peu plus loin de la situation commune au judaïsme et à l'islam. Ceux qui n'ont pas peur de la critique textuelle des textes sacrés savent, au moins depuis Abraham Geiger, ce que la religion musulmane doit à la religion juive... Rien d'étonnant, par conséquent, si leurs réactions face à la philosophie, présentent quelques similitudes, même si, cette fois-ci, ce sont les juifs qui se sont inspirés des Arabes, leurs frères en esprit.

Comme leurs collègues arabes, les philosophes-herméneutes (Paul Ricœur) ont voulu définir la relation existant entre leurs textes révélés, d'une part, et la vérité des idées philosophiques, découplant du syllogisme, d'autre part. Ils sont parvenus au résultat suivant : dans leur formulation première, le Coran d'une part, la Bible, d'autre part, ne contiennent pas la vérité mais peuvent efficacement nous guider vers elle. C'est l'idée même de la véracité des Écritures qu'on trouve aussi chez Philon d'Alexandrie, le père de l'exégèse allégorique en milieu juif judéo-hellénistique. Les Arabes utilisaient le vocable *irshâd* (qui rappelle *rashîd*) sur lequel les juifs ont formé un calque un peu laborieux, *hayshara*, le guidage vers...

Ch. Jambet cite les bons orientalistes, il évoque Ignaz Goldziher, le célèbre islamologue judéo-hongrois qui disait que les prophètes n'étaient pas des philosophes. Derrière cette formule lapidaire se ca-

che une citation talmudique qui a tant intrigué les penseurs : *hakham 'adif mi-navi*, le sage est préférable au prophète. Or, c'est poser de manière tout autre le problème de la supériorité ou de l'infériorité de la connaissance prophétique par rapport à la connaissance philosophique. Ici, s'impose une référence à Albalag, averroïste déterminé qui interpréta Maïmonide dans ce sens. Cette exaltation de la science, du savoir (*al-'ilm*) (une racine, lisons nous, ne connaissant pas moins de huit cents occurrences dans le Coran) est présent tant dans la Bible que dans le Coran : le Deutéronome et les Psaumes, sans même parler de la littérature sapientiale, sont sursaturés de cette notion que Dieu est sagesse, sa création est intelligence. Il suffit de s'en référer au livre d'Isaïe pour s'en convaincre. Le terme arabe *hikma* a la même racine sémitique de l'hébreu *hochma*, car ce sont deux langues consonantiques, la vocalisation n'est venu qu'après. Le Coran, influencé par les textes révélés précédents, a magnifié la puissante intelligence de David et de son fils Salomon, célèbres pour leur sagesse et leur rectitude et leur savoir faire. Et aussi leur sens de la justice (si l'on oublie l'épisode d'Urie le hittite sur lequel le Coran jette le voile de Noé). Mais le Coran met probablement l'accent sur le génie d'administrateur du roi David, fondateur de la monarchie du même nom.

Comment la révélation a-t-elle exercé une influence sur la philosophie ? En rendant nécessaire par les penseurs rationalistes la mise sur pied d'une prophétologie philosophique. Dieu, conçu comme l'intellect suprême, à nul autre pareil, effuse des intelligibles sur son représentant préposé au gouvernement du monde sublunaire, l'intellect agent. Celui-ci fournit un certain influx qui s'épanche sur l'intellective mais aussi sur l'imaginative du prophète, ce dernier point expliquant le caractère souvent métaphorique et imagé du discours du devin ou du voyant. Seul Moïse, nous dit Maimonide, a échappé à ce double traitement : il a vu Dieu, visage contre visage, donc son inspiration prophétique est intégralement bonne et ne requiert, quant à sa formulation, aucune correction.

L'auteur du *Guide des égarés* met sur pied une véritable prophétologie philosophique qui se résume ainsi : le candidat à la prophétie doit parachever ses qualités éthiques et dianoétiques et accéder à la perfection sur ces deux plans. Mais la question s'est posée de savoir si cette théorie n'était pas trop naturaliste, en un mot si l'on ne ramenait pas le don prophétique à un simple phénomène naturel... à la portée de tous ceux capables de satisfaire aux conditions requises. Maimonide s'en rendit compte et se vit contraint d'insérer une sorte de condition suspensive, un véritable veto divin : c'est Dieu, instance suprême, qui décide en fin de compte, il peut décréter que tel individu ou tel autre, même ayant rempli toutes les conditions préalables, ne se hissera pas au rang de prophète. Comme Maimonide s'est souvent contredit, sciemment, afin d'occulter sa pensée profonde aux yeux de lecteurs inadéquats ou mal préparés, on peut s'interroger sur la sincérité de son propos. En effet, l'adjonction de ce veto divin, véritable clause suspensive, porte atteinte à un phénomène que l'on voudrait croire naturel. Mais cette modification ressemble beaucoup à une concession apparente faite à des esprits fidéistes. On peut aussi émettre une autre hypothèse : Maimonide a peut-être cherché à restreindre le don prophétique, contestant ainsi, sans le dire vraiment, l'inspiration divine de quelques prophètes autoproclamés..., ce qui pouvait viser des voisins un peu envahissants. Le Moyen Age, même philosophique, est inconcevable sans ces polémiques religieuses..

Dans ce livre de Ch. Jambet, Maimonide occupe une certaine place, ainsi que ses commentateurs modernes, notamment Léo Strauss et Julius Guttman. Maimonide envisageait deux choses : la perfection du corps et celle de l'âme, tel est le double objectif poursuivi par la Tora. Mais pour l'auteur du *Guide*, un texte écrit en judéo-arabe mais avec des caractères hébraïques, ce n'est pas le bonheur politique qui compte : avoir des richesses, une famille, un bon travail etc. sont des biens imaginaires, en revanche, l'acquisition de la sagesse, le bonheur métaphysique est un acquis impérissable,

l'antichambre de l'immortalité. L'auteur signale que l'interprétation straussienne diverge et veut voir en Maimonide un homme aux yeux duquel la politique importait, notamment pour le plus grand nombre, la foule des incultes, incapables d'accéder à l'univers éthérique de la philosophie.

Le rôle de la philosophie est-il central, primordial, ou se contente-t-elle d'un simple rôle d'adjuvant ? Ch. Jambet renverse l'ordre des termes et se demande s'il faut parler d'un islam philosophique ou en rester à la formule du début, la philosophie islamique... Au fond, cela ne changerait pas grand' chose, la raison ou la capacité liante du concept (Kant) jouerait toujours le même rôle. En revanche, le développement sur le rôle de la Raison dans l'établissement des règles rituelles, la jurisprudence et l'activité déductive des juriconsultes, ne laisse pas d'être important. Car une fois que la parole de Dieu est donnée, il lui faut tout de même l'activité ordonnatrice et classificatrice de la Raison pour avancer et inspirer l'action des adeptes.

Cette Raison avait déjà auparavant ou au même moment inspiré les *mutakallimûn*, les adeptes du *kalâm*, sorte de théologie rationnelle de l'islam (on ne trouve pas d'autre traduction) qui tentèrent d'articuler une démarche conséquente des faits divins. Ils sont passés dans l'histoire de la pensée sous le nom des adeptes de l'unité et de la justice divines (*ahl al-'adl wa'l-tawhîd*). Pour se faire une idée de la démarche ratiocinante de ces hommes, il suffit de dire un mot de leur théorie de la compensation qui confine au ridicule : si un promeneur écrase de sa chaussure une fourmière, provoquant l'agonie de milliers de fourmis, si un animal de boucherie est conduit à l'abattoir, eh bien, dans l'au-delà Dieu offrira une « compensation » même à ces animaux, injustement tués... Ces hommes ont poussé jusqu'à ses ultimes conséquences l'idée qu'ils se faisaient de la théodicée. Même Maimonide les soumet à une critique dévastatrice dans les derniers chapitres de la première partie de son *Guide des égarés*.

Comment vivre dans une société islamique en conformité avec les idéaux philosophiques ? On ne disposait que du modèle de l'Antiquité grecque pour ce qui était de l'art de vivre et de mener une existence en conformité avec la recherche du vrai et la pratique du bien. L'univers des *falâsifa* mais aussi des *mutakallimûn* avait eu connaissance de la fameuse maxime delphique, *connais-toi toi-même*. Ainsi que l'avait montré le regretté Alexandre Altmann dans une très belle étude, cette maxime qui place dans la maîtrise de ses facultés psychologiques le clef du bonheur et d'une existence harmonieuse, fut adaptée par les Arabes à leur propre univers religieux où Dieu tient une place centrale. On étendit donc le champ d'application de cette maxime en y établissant une connexion entre l'âme humaine et son créateur, Dieu, ce qui donna ceci : connais ton âme, Ô homme, et tu connaîtras ton Dieu (*A'rif nafsaka ya insân wata'rif rabbaka*). Dieu comme chez ibn Bâjja et avant lui al-Fârâbî, se place au cœur même de l'ultime félicité humaine. D'ailleurs, la Bible hébraïque avait énoncé une idée très proche qui consistait à faire du retour sur soi un préalable à un retour vers Dieu : *we-shavta el levavékha we-shaw ha-Shem élokhé lakh...* Mais existe-t-il une assurance de jouir d'un parfait bonheur dans notre condition de mortel ? C'est là l'un des problèmes les plus préoccupants qui provoqua même, dit-on, la récusation par al-Ash'arî du système des *Mutakallimûn* : chacun connaît la fameuse histoire de la femme qui donna naissance le même jour à deux jumeaux, l'un survit tandis que l'autre meurt immédiatement après sa venue au monde. Horriblement embarrassé par les questions lancinantes d'une mère éplorée, le sage pense se tirer d'affaire en expliquant que Dieu, dans son souveraine et infinie sagesse, savait d'emblée que l'enfant mort-né serait un grand impie et a donc préféré mettre un terme immédiat à sa vie. Mais la mère dit que l'enfant n'avait encore fait aucun mal et qu'en tout état de cause, il aurait pu s'amender, on aurait pu lui laisser une chance de se racheter... Le sage resta court, d'aucuns disent même qu'il éclata en sanglots... Cette anecdote montre que

la tentative de déchiffrer les carnets de la Providence a toujours suscité bien des problèmes.

La philosophie est-elle un art de vivre ? Une manière d'accéder au bonheur ? Oui, évidemment, si l'on ne confond pas la sagesse avec une ascèse sans concession aucune à la faiblesse de la nature humaine ! Même dans la littérature talmudique, certains ont allègrement franchi le pas : parmi le voyage spirituel des quatre, Ben Azzai refusait le mariage et la procréation. Que d'autres, s'écriait-il, se chargent de peupler le monde ! Maïmonide lui-même, lui fera écho près d'un millénaire après. Certes, Maimonide s'est marié et engendra un fils, mais dans sa définition du bonheur, il semble confondre bonheur et béatitude. En d'autres termes, il distingue entre le bonheur métaphysique, véritable quête d'éternité, d'une part, et le bonheur politique qu'il considère comme un mal nécessaire, d'autre part, dont se satisfait aisément le vulgaire. Ce bonheur politique couvre toute vie sociale, la femme, les enfants, la bonne santé, les biens matériels. Or, Maimonide a taxé ces derniers éléments de biens imaginaires, la seule perspective valable à ses yeux étant cette recherche d'immortalité, seule apte à accorder l'éternité. Tout le reste est périssable et finit par disparaître. Ce qui n'est pas le cas de la vie future. On mesure ici ce qui sépare la sagesse coranique de la philosophie grecque proprement dite, qui n'assentit pas au monothéisme. Certes, la notion de loi (*shari'a*) n'est pas absolument inconciliable avec l'activité des nomothètes à Athènes. Mais il fallut faire preuve d'une certaine ingéniosité exégétique pour rapprocher Athènes de la Mecque.

Les problématiques traitées par Ch. Jambet ont le mérite, entre tant d'autres, de montrer la grande proximité de cette philosophie islamique à des penseurs non musulmans ayant grandi dans le même milieu : ce fut le cas de tant de penseurs juifs, karaïtes ou rabbanites, mais ce fut surtout l'exemple donné par Maimonide en personne. Juif jusqu'au bout des ongles, si j'ose dire, il fut imbibé de notions gréco-arabes puisées principalement chez ses deux inspireurs pa-

tentés, al-Fârâbî et Avicenne, et ce dernier bénéficie d'une évidente sympathie aux yeux de Ch. Jambet... Chantre de l'alfarabo-avicennisme, Maimonide n'eut pas été en mesure d'édifier son système philosophique sans l'apport de ces deux devanciers musulmans.

Dans un beau chapitre intitulé l'injonction monothéiste, l'auteur s'interroge sur la fonction politique de la pratique de la *falsafa* sous le califat abbasside. Il a raison de pointer la fragilité des fondements politiques de ce régime, confronté comme tous les régimes de cette culture à un double problème : la légitimation de l'autorité et la transmission de celle-ci. On lit une phrase très concise qui résume bien toute la problématique : *la philosophie islamique est un discours de l'ordre*. Il y a là aussi la volonté d'introduire un apaisement généralisé dans le corps social et les différentes écoles de pensée religieuse, incitées par ce discours mesuré et construit sur une certaine logique (*sinâ'at al-mantiq*), à être plus tolérantes. On précédait ainsi Hegel qui dira que le verbe doit se substituer à la violence. La pratique philosophique, même adaptée à des milieux craignant Dieu, devait bannir la violence nue des rangs de la société islamique et irriguer celle-ci de valeurs compatibles avec le credo du prophète. En outre, la pratique et l'enseignement de la philosophie corrigent les désordres générés par les inégalités, les injustices et les violences. Il ne faut pas omettre, cependant, que la philosophie a parfois sérieusement miné les assises de l'ordre social, à la fois en milieu musulman (al-Ghazâlî) et en milieu juif (les controverses autour de Maimonide et des écrits scientifiques qui perdurèrent jusqu'en 1306)...

Comme toute religion en cours de constitution, l'islam a dû combattre des sectes hérétiques jaillies de son propre sein. Le terme *zandaqa* désignant originellement des sectes manichéennes a fini par recouvrir tout déviationnisme religieux. Au fond, comme dans tous les systèmes de la philosophie juive, la pensée islamique a une obsession, l'unicité divine, en faveur de laquelle elle a mobilisé tout le dispositif syllogistique du legs hellénique. Les Arabes appellent

cela le *tawhîd* et les juifs le *yihoud*, deux termes dérivés d'une même racine sémitique ancienne. Particulièrement lumineuses sont les pages qui montrent le subtil passage de l'analyse philosophique à une démarche inspirée de la philosophie première dont l'objet primordial devient identique à la préoccupation majeure de la théologie, à savoir la démonstration de la souveraineté de l'Un réel, par lequel tout le reste existe et qu'il a créé par un acte libre de sa volonté. Un philosophe comme Averroès ne se laissera pas vraiment convaincre de la justesse d'un tel argument car, à ses yeux comme aux yeux de ses sectateurs juifs et chrétiens, la volonté divine est éternelle et immuable. Comment admettre, par exemple, que ce Dieu, cet Un absolument unique agisse après n'avoir pas agi, en d'autres termes crée après n'avoir pas créé. En conclusion, la création dans le temps est, philosophiquement parlant, inconcevable... Aristote nous enseigne dans le livre VIII de sa *Physique* que le temps est le nombre du mouvement et qu'un instant T initial est impossible. Maimonide l'avait bien compris même s'il s'ingénie dans son *Guide des égarés* à occulter sa foi en l'éternité de l'univers, afin de ne pas troubler la conscience naïve de la religion populaire.

On retrouve chez le penseur juif Juda ha-Lévi les mêmes critiques contre la philosophie que celles articulées par des penseurs musulmans contemporains ou antérieurs. Pour cet auteur du *Cusari*, bréviaire antiphilosophique d'un théologien pourtant formé à cette dialectique, deux arguments visent à ruiner les fondements de cette science qui se donne abusivement des qualités qu'elle ne possède pas : d'abord, elle est controversée par ses propres tenants et ensuite elle ne peut se prévaloir d'aucun martyr alors que ceux-ci sont légion dans le camp de la religion... L'auteur oubliait singulièrement le cas de Socrate condamné à boire la cigüe !

Mais tout ceci prouve une nouvelle fois que même la métaphysique a des implications ou des répercussions d'ordre social, aspects que d'éminents spécialistes pluridisciplinaires comme Léo Strauss ont su dégager avec netteté. On lit avec délectation cette citation où

ce spécialiste de Spinoza, de Platon et de Maimonide, dégage avec bonheur les voies par lesquelles la pensée platonicienne a pu, grâce à la thématique de la loi, se rapprocher sans violence de la démarche religieuse, si chère aux philosophes enracinés dans une tradition écrite et orale.

Outre cette centralité de la loi religieuse, un autre problème de taille se posait aux penseurs-théologiens, la légitimation de la connaissance prophétique. C'est à ce niveau que la cité parfaite satisfait aussi aux exigences religieuses et morales. La seule vertu philosophique n'est pas suffisante, le prophète n'est pas, comme semblait le croire Maimonide, un *Ersatz* de philosophe : la Révélation doit être considérée comme une donnée à part entière. Vers la fin de son ouvrage, Ch. Jambet écrit une phrase qui résume bien tout le propos de ce type de pensée, à cheval sur deux mondes, deux univers mentaux : « pour actualiser les potentialités de l'intellect humain, *la guidance prophétique est indispensable.* » Toute la problématique se trouve résumée dans cette phrase lapidaire.

On s'interroge aussi sur la compatibilité de la *shari'a* et de la liberté. Est-ce que l'essence même de l'islam ne restreint pas quelque peu l'autonomie humaine ? À ce sujet, ou plutôt en marge de cette problématique, on relève la mention d'un célèbre verset coranique (2 ; 256) qui stipule qu'il ne doit pas exister de contrainte en matière religieuse. C'est bien ainsi, c'est bien traduit. Mais l'un de nos collègues islamologues d'Outre-Rhin a soutenu, il y a quelques années, avec brio, que ce verset pouvait se comprendre autrement, et notamment comme une polémique souterraine à l'égard du caractère excessivement positiviste du judaïsme dont les lois alimentaires comporteraient tant d'interdits qui sont autant de contraintes. Cette approche n'est pas à balayer d'un revers de la main... Après tout, le nom même de cette religion, l'islam fait penser au terme allemand de Hingabe, l'abandon confiant à Dieu, si cher aux grands noms de la mystique médiévale germanique, depuis Meister Eckhart jusqu'à Jakob Boehme et son thuriféraire Friedrich Christian Oetinger...

Dans sa thèse soutenue à l'université de Bonn, vers 1830 et qui portait sur les emprunts de Mahomet au judaïsme (*Was hat Muhammad aus dem Judehthume aufgenommen ?*) Abraham Geiger, brillantissime rabbin réformé allemand, a expliqué ainsi l'origine du terme ISLAM : dans le chapitre 17 (verset 1) du livre de la Genèse, Dieu dit à Abraham : *héyé tamim* soit intègre, parfait, irréprochable. La paraphrase araméenne de la Bible, seule traduction reconnue comme étant canonique, traduit *âr mushlam*, qui a pu se lire avec un *yod*, ce qui donnait *mushlim*... Mais la racine arabe signifie bien soumission, obéissance à Dieu. Comme Abraham.

Mais revenons au thème de la liberté ! Ce n'est sûrement pas le fruit du hasard si l'auteur revient sur cette délicate question dans sa brève conclusion. J'ai bien aimé dans l'avant-dernière ligne du livre cette comparaison entre le judaïsme libéral allemand des XVIII^e-XIX^e siècles et l'islam philosophique. Il a manqué à cette religion un Moïse Mendelssohn, lequel a pris la relève d'un Maimonide. Or, entre Averroès et nous, qui pouvons nous citer de vraiment marquant ?

Ce livre si riche et si original marquera les recherches islamo-logiques actuelles par la solidité de son érudition, la qualité de son écriture et son empathie.

Maurice-Ruben HAYOUN

Aharon LAYISH, *Legal Documents from the Judean Desert: The Impact of the Sharī‘a on Bedouin Customary Law*, Leiden, Brill, 2011, 582 p.

Pour les populations bédouines de l'aire arabo-musulmane, le XX^e siècle marque la fin d'un monde. Les grandes transformations du siècle, en premier lieu le processus de sédentarisation et l'émergence des nouveaux États-nations, impliquent une restructuration profonde de la vie politique, économique et sociale des Bédouins.

Comment cette restructuration se reflète-t-elle dans le champ normatif et juridique ? Voilà ce que l'historien israélien Aharon Layish se propose d'illustrer à travers l'édition et la traduction de 74 documents légaux recueillis au sein de la population bédouine du désert de Juda.

Professeur émérite de l'Université Hébraïque de Jérusalem, membre du comité de rédaction de la revue *Islamic law and society*, Aharon Layish est sans doute aujourd'hui l'un des principaux spécialistes du droit musulman. Ses travaux portent sur des thèmes variés – du droit au sein de la communauté druze en Israël à la méthodologie juridique du Mahdi soudanais – mais partagent une sensibilité pour les recompositions du champ juridique dans les sociétés musulmanes contemporaines. À partir de documents provenant des archives de tribunaux de *cadi* en Lybie et en Israël-Palestine, Aharon Layish s'est surtout intéressé à l'appropriation du droit par les acteurs sociaux et étatiques. Dans ce domaine, on lui doit plusieurs publications significatives tant sur les rapports entre droit et pratiques sociales dans le champ de la famille que sur les interactions entre coutume et *charia* dans le contexte de sociétés bédouines en processus de sédentarisation. En collaboration avec l'anthropologue britannique John Davis, Layish a publié, entre autres, l'édition et la traduction anglaise d'une collection d'actes légaux émanant des tribunaux *charaïques* de Koufra et d'Ajdabiya des années 1930 jusqu'au début des années 1970.

L'ouvrage recensé s'inscrit dans la continuité de l'édition des matériaux libyens. Il propose une sélection d'actes légaux, recueillis dans la deuxième moitié des années 1970 en collaboration avec le géographe israélien Avshalom Shmueli, au sein de trois tribus bédouines du désert de Juda : les al-Ta'āmira, les al-'Ubadiyya et les al-Sawāhira. Les documents couvrent une période s'étendant de 1831 à 1978. L'essentiel du corpus provient néanmoins des années 1950 et 1960, lesquelles coïncident avec une accélération du processus de sédentarisation dans la région. Il s'agit en majorité d'ac-

cords arbitraux (*ittifāqiyya*), conclus entre fractions tribales, après intervention de médiateurs externes ou internes à la tribu. Un grand nombre de contrats entre particuliers a également été inclu. Sans grande surprise, les documents relatifs au droit de la famille et celui des terres prédominent dans le corpus. Les actes sont reproduits en fac-similé, édités et traduits en Anglais. Un solide appareil de notes critiques accompagne le texte. De même, un glossaire des termes techniques arabes ainsi qu'une longue introduction facilitent l'orientation du lecteur. Le recueil s'achève par un essai linguistique de Musa Shawarbah, enseignant à l'Arabic Language Academy de Haïfa, qui porte sur les particularités du langage employé dans les actes. Bref, il s'agit d'un corpus de sources complet et agencé de façon cohérente.

L'intention d'Aharon Layish est de mettre à la disposition du chercheur en droit musulman une documentation qui illustre comment la charia investit progressivement les mécanismes de la justice coutumière des Bédouins. La question fondamentale est de savoir de quelle manière cet investissement se répercute sur les pratiques et les stratégies des acteurs tribaux en matière judiciaire. Pour l'auteur, la charia et le droit coutumier constituent deux systèmes légaux distincts, entretenant des rapports de coexistence tantôt conflictuels, tantôt complémentaires. Dans le contexte des transformations sociales et politiques du XX^e siècle, cette dichotomie se dissout cependant lentement. Les sociétés bédouines sont entraînées dans un processus d'islamisation progressive qui implique une pénétration de plus en plus grande du droit coutumier par la charia. Selon Layish, le *cadi* y joue un rôle décisif. Soutenu par l'institution du tribunal charaïque et investi de ses pouvoirs par l'État moderne, il assume une fonction d'acculturation majeure en familiarisant les bédouins s'adressant à lui avec les normes et règles du *fiqh*.

Dans ce processus d'islamisation qu'en est-il des acteurs traditionnels de la justice tribale, à savoir le médiateur (*muhakkam*) et le *cadi* de tribu ? Aharon Layish place en effet ces hommes de

justice, dont l'autorité repose entièrement sur le libre accord entre fractions tribales, au cœur de son recueil. Selon lui, leur recours à la loi religieuse est déterminé par des considérations d'ordre « pragmatique » (*pragmatic*). Certes, le respect de la charia est reconnu comme un idéal éthico-religieux. En revanche, on n'hésite pas à le subordonner aux impératifs de la coutume lorsqu'il s'agit de perpétuer l'ordre tribal. De ce point de vue, tout l'enjeu de la documentation recueillie par Layish réside en vérité dans l'accommodation des préceptes charaïques aux intérêts du groupe tribal. Il est vrai que l'affirmation du crédo islamique gagne en visibilité dans les accords arbitraux. De même, la terminologie employée est souvent calquée sur le modèle du code ottoman de la *Mejelle*. Pourtant, derrière ce vernis d'islamité, il arrive que les mécanismes à l'œuvre soient encore tout autres. Si dans certains domaines la charia s'est imposée, en particulier dans le domaine des obligations et des ventes, il en est d'autres où les stipulations et règles du fiqh sont simplement ignorées ou bien sont infléchies par les exigences de la coutume. L'institution du droit de préemption (*shuf'a*) est par exemple très répandue mais la priorité est donnée aux agnats du propriétaire et non aux voisins comme le stipule la charia. Il y a plus. Parfois, des procédures charaïques sont employées à des fins que le fiqh s'est toujours efforcé de combattre. Citons seulement le cas classique, connu aussi des contextes maghrébins, d'une femme qui renonce officiellement devant le cadi à sa part d'héritage. Ces accommodations et manipulations aboutissent au développement de ce que Layish appelle une « loi hybride » (*hybrid law*). C'est dire que, malgré un souci manifeste de conformité à la charia au niveau de la forme – surtout là où cela sert l'intérêt du groupe –, les orientations de base n'en demeurent pas moins fidèles aux valeurs et dispositifs de la coutume, en particulier pour tout ce qui touche aux mécanismes de reproduction du groupe.

Les nombreux travaux d'anthropologie et de sociologie juridique du Maghreb nous ont rendu familiers de ce genre de tensions

entre coutume et charia. De ce point de vue, la collection de Layish apporte, à vrai dire, peu d'éléments nouveaux. Par contre, les documents permettent de mieux comprendre les conséquences de la mise en place d'une justice d'État – celle de la Jordanie et, depuis 1967, d'Israël – sur le droit coutumier des Bédouins. Nous apercevons, d'une part, la tendance vers une individualisation des litiges et un recul graduel – toute proportion gardée – des acteurs collectifs ; d'autre part, le recours aux experts légaux, capables de traduire le contentieux en langage juridique, acquiert une importance croissante. De manière encore plus significative, la juridiction des tribunaux civils institués par l'État rend progressivement obsolètes les moyens coercitifs de la coutume. C'est qu'en droit coutumier, chaque solution de litige, chaque transaction et chaque accord, pour être effectif, exige à la fois la présence de tiers garants (*sureties*) et la menace de sanctions imposées par la collectivité tribale. L'implantation d'un système légal, fondé sur le droit civil et imposé par l'État, met des mesures coercitives beaucoup plus efficaces à la disposition des parties en litige. En particulier pour ce qui concerne la propriété foncière, les documents recueillis font entrevoir un usage croissant de l'enregistrement cadastral qui va de pair avec une diminution du recours aux tiers garants. Il en est de même des investissements conjoints entre contribuables – par exemple dans le domaine des transports publics –, qui sont enregistrés en tant qu'entreprise d'associés dans le registre du commerce. De surcroît, la menace de porter plainte devant une cour civile constitue désormais une sanction beaucoup plus redoutée que les pressions sociales exercées par le groupe. Il n'est alors guère étonnant que les accords négociés par les médiateurs tribaux stipulent régulièrement l'abstention de faire appel à la justice civile ou le retrait de la plainte déposée.

L'intérêt principal des documents légaux rassemblés par Aharon Layish réside dans cette illustration des manières par lesquelles les tribus bédouines s'approprient les dispositifs d'une justice de plus en plus bureaucratisée et dont les clés se trouvent désormais

entre les mains de l'État. Les contraintes que ces dispositifs exercent sur les élites tribales traditionnelles sont encore amplifiées par les transformations sociales résultant d'une sédentarisation progressive et de l'intégration dans l'économie capitaliste. Tous ces enjeux ressortent de manière claire du corpus. Néanmoins, si un corpus de sources constitue un outil de travail précieux, il ne saurait remplacer une étude monographique. À cet égard, on ne peut qu'espérer que la collection donne suite à une analyse approfondie qui, cette fois, non seulement documente, mais fait l'histoire de cette restructuration du champ juridique au sein de la société bédouine du désert de Juda.

Ismail WARSCHEID

Hikmet YAMAN, *Prophetic Niche in the Virtuous City: The Concept of Hikma in Early Islamic Thought*, E.J. Brill, Leiden-Boston, 2011, 316 p.

Le concept de *hikma* est l'un de ces concepts fondateurs qui font osciller la culture islamique entre singularité et universalité. Jusqu'ici, il n'y avait qu'une étude pour faire le point sur la littérature sapientiale dont il relève¹. Nous disposons désormais d'une monographie exhaustive pour en cerner les différents contenus. On devrait lire cette monographie dans le prolongement d'un maître ouvrage sur un sujet connexe : *Knowledge Triumphant* de Franz Rosenthal que les éditions Brill ont eu l'heureuse idée de rééditer il n'y a pas si longtemps².

Extrait d'une thèse de Ph.D, soutenue en 2008 à l'université de Harvard, l'ouvrage de H.Y. s'inscrit dans le meilleur de la tra-

1. D. Gutas, "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope", in *Journal of the American Oriental Society*, 1988, vol. 101, n° 1, p. 49-86.

2. F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in medieval Islam*, E.J. Brill, Leiden-Boston, 2007 [1ère éd. 1971].

dition philologique. Après une investigation lexicographique qui occupe la première partie de l'ouvrage, l'auteur étudie le concept dans *hikma* dans la littérature exégétique : sont tour à tour passés en revue les différentes acceptions de la notion *hikma* dans le Coran dont l'auteur retient en particulier celles qui ont le sens de « much good » et de « method of calling to the way of the Lord », avant de s'attaquer au complexe « Hikma-Prophètes bibliques » dans le Coran, sans se priver de s'attarder sur le problématique Luqman détenteur d'une sagesse qui n'est pas celle des prophètes. Après quoi, l'auteur poursuit, dans la deuxième partie de l'ouvrage, sa traque du concept dans la littérature soufie. Il commence avec Hasan al-Basrî et Ja'far al-Sâdiq, et on s'étonne qu'il fasse de ces deux grandes figures intellectuelles des « Early Sufis ». Lorsqu'il intègre Sufyân al-Thawrî parmi les soufis, il prête plus facilement le flanc à la critique. L'homme est un juriste et le soufisme est une invention du IX^e siècle qui n'a pas à être confondue le *zuhd*, une forme de renoncement au monde prêchée au siècle précédent. Les figures titulaires passées ensuite en revue sont authentiquement soufies : Sahl al-Tustarî, Abû Tâlib al-Makkî, 'Abd al-Rahmân al-Sulamî, Abû Is'hâq al-Tha'labî et 'Abd al-Karîm al-Qushayrî. Avant d'achever cette troisième partie, l'auteur revient sur la place de la notion de *hikma* dans les traités et manuels soufis de Muhâsibî à al-Hakîm al-Tirmidhî.

L'auteur achève son investigation par une quatrième partie dans laquelle est étudiée la place centrale que le concept de *hikma* occupe dans la *falsafa* : des philosophes préislamiques traduits en arabe jusqu'à Ibn Sînâ, en passant par al-Kindî et al-Fârâbî.

Comme on peut le relever, l'enquête menée enjambe allègrement les domaines de spécialité. C'est le genre philologique auquel elle ressortit qui le veut. On peut aimer ou ne pas aimer l'exercice, il reste qu'il est toujours commode d'avoir à portée de main une monographie sur une notion islamique transversale comme celle de *hikma*. Cela ne m'empêche pas néanmoins d'exprimer un re-

gret : que le point de vue de Shâfi'î, qui est fondamental dans le processus de sacralisation du hadith assimilé par le grand juriste à la *hikma* coranique, n'ait pas pu trouver place dans une section ou sous-section du livre.

Houari TOUATI

