

made by two colleagues of Warsaw²². I hope I have now somewhat contributed towards solving the puzzle, one of the many which beset the orientalists.

²² *Księga podróży Ewliji Czelebiego, Wybór* („The Book of Travels of E. Ç. A Selection“). Translated from Turkish by Z. Abrahamowicz, A. Dubiński and St. Płaskowicka-Rymkiewicz. Selected, edited, provided with preface and annotations by Z. Abrahamowicz. A bio- and bibliographical essay about E. Ç. and his work by J. Reychman, Warszawa 1969, p. 151 (translation) and 411 (note 66).

ROBERT BRUNSCHVIG
(PARIS)

ENCORE SUR LA DOCTRINE DU MAHDĪ IBN TŪMART

L'intransigeance dogmatique du Mahdī almohade Ibn Tūmart (m. en 1130) et son opposition violente au mālikisme qui dominait l'Occident musulman pouvaient aisément porter l'islamologie moderne à croire à une assez forte influence exercée sur l'impitoyable réformateur par la pensée zāhirite du fougueux polémiste andalou Ibn Hazm (m. en 1064). L'illustre Goldziher, dans ses études remarquables sur l'almohadisme et Ibn Tūmart, n'y a pas manqué. J'ai eu personnellement l'occasion, voici plus de vingt ans, dans un hommage à la mémoire du grand islamisant, de montrer sur un point précis — valeur épistémologique et juridique des Traditions transmises par voie unique — que le modèle d'Ibn Tūmart n'était pas Ibn Hazm, mais le fameux šāfi'ite-aš'arite orientale al-Gazālī (m. en 1111), ou l'un des prédécesseurs de celui-ci¹. Le thème relève de cette discipline juridico-religieuse qui s'appelle les *uṣūl al-fiqh*. C'est encore sur ce même terrain de l'herméneutique légaliste que les pages présentes vont se situer.

Goldziher a écrit: „C'est particulièrement sur deux questions spéciales des *ouçoul al-fiqh* que l'on aperçoit combien Ibn Toumert suit la méthode des Zahirites. C'est un principe d'exégèse et de *fiqh*, admis de tout temps par les *madāhib* orthodoxes, que la forme impérative ou prohibitive d'un texte juridique n'implique pas toujours une obligation absolue, mais qu'il faut souvent

¹ R. Brunschvig, *Sur la doctrine du Mahdī Ibn Tūmart* (étude écrite en 1948) dans „Arabica“, II, 1955, pp. 137—148, et *Ignace Goldziher Memorial Volume*, II, Jérusalem, 1958, pp. 1—13.

l'interpréter dans le sens d'une permission ou d'un avis, ou dans celui d'un vœu non obligatoire (*amr li-n-nadb*) du législateur; Ibn Toumert, au contraire, part de ce principe que la forme impérative ou prohibitive doit être toujours considérée comme obligatoire; c'est un ordre ou une interdiction, dont la violation entraîne le châtement de Dieu. L'homme n'a point le droit d'épiloguer la-dessus.

„Quand il résout une autre question de principe, celle de savoir si un ordre exprimé sous une forme absolument générale (*'umūm*) peut perdre par une interprétation juridique sa valeur générale et être restreint à des cas spéciaux, nous le trouvons entièrement du côté de l'école *zahirite*“².

Voyons ce qu'il en est exactement.

*

Une juste appréciation des choses est nécessairement liée à la saisie exacte de la problématique traditionnelle les concernant. Cette problématique existait, devenue classique en quelque trois siècles d'exercice de la pensée musulmane dans ce domaine que nombre des plus savants *fuqahā* se faisaient un devoir de cultiver. La première des deux questions soulevées par Goldziher porte sur l'„ordre“ ou „commandement“ (*amr*) exprimé dans le Coran ou les paroles du Prophète, soit principalement sous la forme grammaticale de l'„impératif“ (qui se dit techniquement aussi *amr*), soit — mais ici interviendraient des réserves et des controverses qui sont hors de notre propos — sous la forme grammaticale assertorique de l'„indicatif“ (*ḥabar*). Cet *amr* emporte-t-il par lui-même „obligation“ (*wujūb*)? Grammairiens et exégètes ne pouvaient ignorer que la valeur de l'impératif n'est pas toujours celle d'un ordre créant obligation. Pour nous en tenir à un seul exemple, des plus fréquemment cités, il est certain que le Coran (V, 2) „quand vous serez désacralisés (à la fin du Pèlerinage), chassez (*fa-ṣṭadū*)“ n'exige pas que ces pieux fidèles se livrent à la chasse et ne les y incite même pas, mais les y autorise seulement.

² *Le Livre de Moḥammed Ibn Toumert*, Alger 1903; Introduction par Goldziher, pp. 51—53.

Qu'est-ce qui est donc mis en discussion? C'est de savoir, non pas s'il arrive que l'impératif d'un texte n'énonce pas en fait une obligation — ce qui est reconnu par tous — mais si, en principe, avant la considération d'indices connexes, l'impératif signifie une obligation ou s'il est revêtu d'une autre valeur. Or il se trouve que la réponse a passablement varié. Al-Ġazālī enregistre jusqu'à quinze nuances que l'on a voulu distinguer dans l'interprétation juridico-religieuse de cette forme prise en soi (*bi-mujarrad ṣīgatih*); mais il se hâte de les ramener à quatre fondamentales: obligation (*wujūb*), recommandation (*nadb*) valant récompense dans l'au-delà, bon conseil (*irṣād*) pour la vie d'ici-bas, licéité (*ibāḥa*). La combinaison admise ou attendue dès le départ — selon les auteurs — avec des indices scripturairess connexe compliqués et allonge la liste des solutions³.

Al-Muzanī (m. très âgé en 878), disciple direct important de l'imām aṣ-Ṣāfi'ī (m. en 820), a consacré à l'„ordre“ et à la „défense“ un petit traité que j'ai publié et traduit jadis⁴. Il s'y déclare fidèle à l'enseignement du maître, notamment lorsqu'il pose cette règle des l'entrée: „L'ordre et la défense émanent de Dieu et de Son Envoyé doivent être pris dans le sens général, exotérique et de stricte obligation, à moins que l'on n'ait, par le contexte de l'information ou autrement, la preuve que cet ordre ou cette défense ont été entendus dans un sens spécial, ou avec une valeur ésotérique, ou comme bon conseil, ou autorisation, ou indication, auquel cas on doit se rendre à la preuve (*dalīl*) en question“. Aṣ-Ṣāfi'ī lui-même, dans sa célèbre *Risāla*, avait traité assez longuement de la défense, mais point spécialement, comme je l'ai alors noté, de l'ordre, ce qui est quelque peu surprenant. Peut-être cette absence est-elle due à une incertitude ou — ce dont il n'est point avare — à des variations de sa part: dans son livre *Aḥkām al-Qur'ān*, d'après une citation d'al-Ġazālī, il estimerait que l'ordre par lui-même est susceptible d'être compris soit comme une exigence soit comme une simple recommandation et qu'il comporte donc „hésitation“ (*taraddud*) ou ambiguïté première

³ Ġazālī, *Mustaṣfā*, éd. Caire 1939, I, p. 164.

⁴ Dans „Bulletin d'Études Orientales“, Institut Français de Damas, XI, an. 1945—46, pp. 145—196.

entre ces deux valeurs⁵. Ainsi s'expliquerait mieux encore l'entrepris d'al-Muzanī, par le désir de fixer dans un sens différent de celui qui vient d'être évoqué la doctrine du maître, flottante ou controversée.

Disons tout de suite que la position affichée par al-Muzanī est largement dominante, non seulement chez les šāfi'ites, mais chez les sunnites des divers *madāhib*. Les grands *uṣūlī*-s du XI^e siècle le déclarent, et ils se rallient eux-même pour la plupart à cette vue. Tout comme les šāfi'ites Abū Ishāq aš-Širāzī (m. en 1083)⁶ et l'Imām al-Haramain (m. en 1085)⁷, les ḥanafites al-Pazdawī (m. en 1089)⁸ et as-Saraḥsī (m. en 1097)⁹ entérinent cette interprétation de l'impératif. Leur contemporain mālikite al-Bāji (m. en 1081)¹⁰ adhère lui aussi à cette doctrine: à défaut d'indices connexes probants dans un autre sens, l'impératif doit s'entendre comme posant une obligation. Son adversaire zāhirite Ibn Hazm, ci-dessus nommé, est loin de le contredire sur ce point: sa formulation est identique, et il soutient exactement cette même thèse de l'obligatoire signifié par l'impératif, si un indice probant ne le fait pas dévier vers le licite ou le recommandé¹¹.

Parmi les solutions minoritaires divergentes, qu'il suffise de signaler celle d'al-Ġazālī qui, dans une ligne suivie déjà, nous dit-on, par des aš-'arites plus anciens, notamment par le cadi mālikite Abū Bakr al-Bāqillānī (m. en 1013)¹², soutient à l'aide d'une longue argumentation que l'impératif demeure „en suspens“ (*waqf*, *tawaqquf*). Et al-Ġazālī prend bien soin de ne pas confondre

⁵ *Mustaṣfā*, I, pp. 165—66. Mais je n'ai pas retrouvé cette notation dans la recension des *Aḥkām al-Qur'ān* par al-Baihaqī, éd. Caire 1951—52.

⁶ *Kitāb al-Luma'*, éd. Caire 1347 H, p. 7.

⁷ *Warāqāt*, avec commentaires, éd. Tunis 1351 H, pp. 74—77; trad. Bercher dans „Revue Tunisienne“ 1930, p. 104.

⁸ *Uṣūl*, éd. Constantinople 1307 H, I, pp. 109—111.

⁹ *Uṣūl*—éd. Caire 1372 H, I, pp. 15—17.

¹⁰ *Iṣārāt*, en marge des *Warāqāt*, p. 11.

¹¹ *Iḥkām*, éd. Caire 1344 H, III, pp. 2 et suiv., avec des développements détaillés.

¹² Par exemple apud Bāji, *loc. cit.* — *Les Maqālāt d'al-Aš'arī*, éd. Ritter, Istanbul, 1930, p. 479, se bornent à enregistrer fort brièvement ces deux conceptions.

cette mise en suspens initiale avec l'ambiguïté première qu'enseigne l'une des deux versions d'aš-Šāfi'ī¹³.

Peu importe, à la vérité, pour notre problème. Ce qui compte pour nous est qu'Ibn Hazm ne se sépare pas, sur ce point classiquement débattu de la théorie exégétique, de la plupart des autres *fuqahā'* sunnites. Il n'y a donc rien d'extraordinaire ni qui puisse être qualifié de zāhirite dans l'attitude d'Ibn Tūmart à cet égard. Le fondateur de l'almoḥadisme répétera plus d'une fois tout uniment, à la suite d'une forte majorité de représentants dans les différents *madāhib*, que l'impératif impose obligation tant qu'un indice certain ne justifie pas une autre interprétation: enfreindre cette règle serait transgresser gravement la Loi¹⁴.

Sans qu'il y ait, semble-t-il, à accorder un intérêt particulier aux quelques arguments qu'Ibn Tūmart avance en la matière, et dont on dénoncerait volontiers la teneur sommaire (imputable peut-être au mode de rédaction de l'ouvrage) et le ton tranchant, il est un trait qui mérite sans doute d'éveiller pour un instant l'attention: c'est l'assertion selon laquelle les dissensions des docteurs sur l'exégèse de l'impératif sont dues, au moins partiellement, à la confusion de l'„ordre“ (*amr*) avec la „volonté“ (*maṣī'a*)¹⁵. Qu'est-ce à dire? C'est du côté de l'école mu'tazilite que la réponse se situe. Les mu'tazilites, en effet, se sont divisés de bonne heure, dans la première moitié du IX^e siècle, sur le rapport entre les notions de „volonté“ (*irāda*) divine et de „commandement“ (*amr*) divin: des „Bagdadiens“ admirent, avec an-Nazzām, que dire de Dieu qu'il „veut“ tels actes de Ses créatures et leur foi en Lui signifie qu'il leur en donne l'„ordre“; mais leur contemporain Abū l-Hudail b. 'Allāf et ses disciples suivis plus tard par Abū 'Alī al-Jubbā'ī (m. en 916), repoussèrent formellement l'assimilation de l'*irāda* à l'*amr*. Cependant le fils d'Abū 'Alī, Abū Hāsim (m. en 933), allait relancer la querelle, sur le terrain même des *uṣūl al-fiqh*, en soutenant que l'„impératif“ (divin) implique la „volonté“ (divine) que l'ordre soit exécuté¹⁶.

¹³ *Mustaṣfā*, *loc. cit.*

¹⁴ *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert*, pp. 38—45, 58, 120—123, 128, 133, 144—145, 159, 256.

¹⁵ *Op. cit.* pp. 44, 255.

¹⁶ Aš'arī, *Maqālāt*, pp. 189—190, 365, 509—510; du même, *Kitāb al-Luma'*, éd. Mc Carthy, Beyrouth 1953, pp. 61—62.

Chez les mu'tazilites du début du XI^e siècle, dont les ouvrages sont enfin accessibles depuis peu, le cadi 'Abdaljabbār (m. en 1024) et son élève Abū l-Ḥusain al-Basrī (m. en 1044), le débat se prolonge, passablement compliqué chez le premier des deux, partisan de la doctrine d'Abū Ḥāšim, par une discussion serrée portant sur l'unicité ou la pluralité de l'*irāda* envisagée dans l'*amr*¹⁷. Abū l-Ḥusain fera volte-face par rapport au maître, comme avait fait Abū Ḥāšim pour son propre père Abu 'Alī, mais en sens contraire: il critique en détail cette intervention de l'*irāda*, à moins de ne lui accorder qu'un rôle accessoire¹⁸. Il est évident que les aš'arites et autres sunnites ne pouvaient qu'être hostiles à une assimilation principielle *amr-irāda*¹⁹: les ordres de Dieu ne sont pas toujours obéis, alors que se réalise toujours ce que Dieu veut. Dans son *Mustasfā*, al-Ġazālī argumente contre l'*irāda*, simple ou triple, que des mu'tazilites inséraient ainsi dans leur conception de l'*amr*²⁰.

Ibn Tūmart, dans son allusion à première vue énigmatique à la *mašī'a* — synonyme ici d'*irāda* — à propos de l'impératif scripturaire, se range donc, sans particularité zāhirite, à l'avis prévalent chez les docteurs.

*

La question, elle aussi classique, évoquée au deuxième paragraphe de la citation de Goldziher offre une sorte de parallélisme avec la précédente; et leur influence réciproque est fort vraisemblable dans la pensée des ulémas qui en ont traité. Pour la démonstration entreprise de brèves notations seulement seront ajoutées aux indications précédentes.

Que déclare au juste Ibn Tūmart au sujet de l'expression gé-

¹⁷ 'Abdaljabbar, *Mughnī*, principalement t. XVII, éd. Caire 1963, pp. 18—22.

¹⁸ Abū l-Ḥusain al-Basrī, *Kitāb al-Mu'tamad*, éd. Damas, I, 1964, pp. 58, 81.

¹⁹ Voir par exemple une formule de dissociation, brève et nette, chez al-Bāqillānī, *Tamhīd*, éd. Mc Carthy, Beyrouth 1957, p. 282, l. 8, et une discussion poussée chez l'imām al-Ḥaramain, *Iršād*, éd. Luciani, Alger 1938, pp. 139/222 et suiv.

²⁰ *Mustasfā*, I, p. 163.

nérale“ (*lafz 'āmm*) dans les préceptes scripturaires et de son interprétation possible dans un sens „particulier“ (*ḥaṣṣ*)? L'expression générale, considérée comme telle dans l'usage normal de la langue, doit être prise dans le „sens général“ (*'umūm*), à moins, ajoute-t-il précisément dans trois des passages invoqués en note par Goldziher, qu'un „indice probant“ (*dalīl*) ne la „particularise“ (*ḥaṣṣaṣ*)²¹. Ibn Ḥazm, il est vrai, a une position identique²². Mais, si nous nous retournons vers son adversaire mālikite al-Bājī, c'est exactement la même formule que nous trouvons; les *alfaẓ al-'umūm* doivent être pris dans leur sens général, à moins qu'un *dalīl* ne démontre la particularisation²³. Pour le šāfi'ite aš-Širāzī²⁴, à l'exemple d'aš-Šāfi'i lui-même²⁵, comme pour les ḥanafites al-Pazdavi²⁶ et as-Saraḥsī²⁷, les expressions générales impliquent un sens général principiellement.

Or c'est bien cette signification principielle du général, au moins autant que son éventuelle particularisation et les modalités et conséquences variables de celle-ci, qui figurait au centre d'un débat théorique traditionnel; aux *arbāb al-'umūm* majoritaires, partisans de l'interprétation en faveur du sens général principal, s'opposaient certains *arbāb al-ḥuṣūṣ*, qui n'admettaient principiellement qu'un sens particulier pour l'expression dite habituellement générale; et surtout l'école aš'arite comptait des membres, qualifiés d'„attentistes“ (*wāqifiyya*) qui, tel al-Bāqillānī, refusaient de se décider a priori pour le *'umūm* ou le *ḥuṣūṣ*, attendant qu'un *dalīl* vienne chaque fois trancher. Al-Ġazālī, critiquant les uns et les autres, tient assez curieusement à la fixité de la valeur linguistique en la matière: la particularisation du général est, selon lui, impossible à proprement parler; c'est par „facilité“ (*tawassu'*)

²¹ *Le Livre...* pp. 99, 1.4, 101, 1.1, 131, 1.2. — Relevons qu'ici encore Ibn Tūmart, p. 38, refuse qu'il soit tenu compte de la *mašī'a*.

²² *Iḥkām*, III, pp. 127—129.

²³ *Iṣārāt*, p. 26.

²⁴ Son *Kitāb al-Luma'*, p. 15.

²⁵ Šāfi'i, *Risāla*, éd. Šākir, Caire 1940, n 173, 818, 821, 881—882, 923; du même *Iḥtilāf al-ḥadīth*, en marge du *Kitāb al-Umm*, T. VII, éd. Boulak 1325 H., pp. 38, 55—58.

²⁶ Ses *Uṣūl*, p. 291.

²⁷ Ses *Uṣūl*, I, p. 132.

que l'on désigne ainsi, dans certains cas, sous l'effet d'„indices connexes“ (*garā'in*), une interprétation jugée conforme à l'intention du Législateur²⁸.

*

L'essentiel, de toute manière, est de constater que dans les deux problèmes évoqués une spécificité zāhirite chez Ibn Tūmart est loin de pouvoir être affirmée. Tout au plus serait-il loisible d'évoquer l'attitude ḥazmienne à l'occasion de l'attachement étroit à la sémantique scripturaire, qu'Ibn Tūmart professe en effet: mais rappelons qu'à des nuances près dans le degré de systématisation bien des maîtres des différentes écoles sunnites, à commencer par aš-Šāfi'i, ont mis l'accent, pour justifier leur intelligence des textes, sur les règles et usages de la langue arabe comme critères décisifs. En ce domaine des *uṣūl al-fiqh*, j'ai déjà, dans mon étude ancienne portant sur un autre point, détaché plus nettement encore Ibn Tūmart d'Ibn Ḥazm. Et n'oublions pas, au surplus, parce que ceci est d'une importance capitale, que le Mahdī almohade acceptait, tout en lui assignant certaines limites, le raisonnement par analogie ou *qiyās*, dont le zāhirisme était l'ennemi juré. Que reste-t-il, après de semblables observations, du prétendu zāhirisme d'Ibn Tūmart?

²⁸ *Mustaṣfā*, II, pp. 11—12 et suiv., et référ. ci-dessus.

CLAUDE CAHEN
(Paris — Sorbonne)

REFLEXIONS SUR LA CONNAISSANCE DU MONDE MUSULMAN PAR LES HISTORIENS

Tadeusz Lewicki a réparti son activité scientifique en deux grands domaines: l'Afrique, surtout le Maghreb et, depuis peu, l'Afrique noire occidentale, et les apports des géographes arabopersans, surtout orientaux, à la connaissance du monde slave médiéval. Je ne suis, hélas! qualifié pour apporter de contribution ni à l'une ni à l'autre de ces recherches. M'occupant du monde musulman surtout oriental, j'ai simplement pensé que je pourrais essayer d'établir un pont entre mon Orient et l'Occident de notre éminent collègue. Qu'il veuille bien m'excuser de n'avoir pu faire plus.

Le problème que je traite ici est le suivant. Il est bien connu que les Musulmans ont toujours eu d'une certaine manière, même si elle se matérialise difficilement dans la vie politique, une conscience profonde de la *'umma*. Cette *'umma* est évidemment conçue sur un plan moral comme la communauté de tous les hommes qui adhèrent à la foi musulmane sans considération de race, de position géographique ni de moment historique. On pourrait néanmoins s'attendre, dans une civilisation qui a toujours eu le sens de l'histoire, à ce que la conscience de la *'umma* s'accompagnât d'un souci de connaître l'histoire effective de tous les peuples musulmans. Or force nous est de constater, étrangeté qui n'a peut-être pas été remarquée¹, la quasi-absence, ou en

¹ Rien dans la *History of Muslim historiography*, si riche, de Rosenthal.