

DUNCAN B. MACDONALD. — **Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional theory.** — New-York. Ch. Scribners Sons ; 1903. — 1 vol. in-8 de XII et 386 p.

L'étude critique de l'histoire politique, religieuse et littéraire de l'Islam a fait en ces dernières années de tels progrès qu'il est vraiment opportun de tenter un nouvel exposé d'ensemble de cet ordre de questions. Il est fort réjouissant que cette œuvre ait été entreprise par un homme d'une valeur éprouvée comme M. Macdonald, professeur au séminaire théologique de Hartford (Connecticut), qui a déjà fait preuve de ses aptitudes spéciales à traiter l'histoire religieuse, dans des publications dont nous ne rappellerons ici que ses excellentes études sur *Gazâli*.

L'ouvrage que nous présentons actuellement aux lecteurs de la Revue a paru, sous le n° 9, dans la *Series of Handbooks in Semitics* publiée sous la direction du professeur Craig. Cette fois il ne s'agit pas d'une question spéciale de l'histoire islamique: l'auteur s'attaque au problème du développement général de l'Islam. Il nous offre une vue d'ensemble vraiment instructive sur l'évolution de la théologie, des institutions juridiques et de la doctrine politique de l'Islam. La maîtrise et la solidité d'informations dont il témoigne dans la solution de ce triple problème prouvent que les scrupules énoncés dans son Introduction, à la perspective d'aborder une tâche assurément fort lourde, n'étaient pas justifiés. Il est familiarisé avec les recherches de détail dans ce vaste domaine; d'un esprit critique très libre et d'un jugement personnel, il a su en grouper les meilleurs résultats en un tableau historique qui se distingue par des qualités de style et par une exposition vraiment attrayante.

Déjà l'énorme bibliographie que l'auteur fait passer sous nos yeux (p. 358 à 367) suffirait à nous montrer combien il lui tient à cœur de ne pas négliger même les moindres travaux qui ont réalisé des progrès sur ce domaine. Il y aurait eu profit pour lui à y ajouter un écrit aussi remarquable par l'esprit qui l'anime que par la richesse du contenu et qui n'y est pas mentionné, savoir l'étude de M. Snouck Hurgronje, publiée dans la revue hollandaise *De Gids*, en 1886, sous le titre *De Islam*. Plus qu'aucune autre elle aurait mérité de se répandre en tirage à part dans un rayon beaucoup plus étendu que celui où elle a pénétré. Qu'il me soit permis de rappeler ici cet excellent exposé de l'histoire de l'Islam, pour compléter l'*apparatus* réuni par M. Macdonald.

Les trois sujets déjà énoncés dans le titre du livre en déterminent la structure en trois dissertations, séparées d'apparence, mais en réalité organiquement reliées l'une à l'autre. La première a pour thème le développement des institutions politiques de l'Islam depuis ses origines jusqu'aux mouvements modernes des Wahhabites et du Panislamisme (p. 1 à 63). Comme les divisions de partis politiques dans l'Islam sont intimement liées à la formation des sectes, l'auteur traite ici également des tendances qui ont de bonne heure causé les divisions religieuses.

Dans une seconde dissertation (p. 65 à 118) il fait connaître les principes et l'évolution du droit mohamétan, en connexion avec celle des institutions politiques. Il y avait là beaucoup de vieilles erreurs à débayer, qui se maintiennent sur ce terrain malgré tous les progrès accomplis dans l'étude des documents. C'en est fait, pour le lecteur de ce chapitre, de toutes les fables de convention qui entravent la juste appréciation de ce genre de questions. M. Macdonald a fait ressortir d'une façon frappante l'influence du droit romain et n'a pas négligé de mettre en lumière les parallèles qui s'imposent. Il aurait pu en ajouter d'autres encore, p. ex. à la p. 101, l. 2 : le principe de la *maçlaha* est identique à ce que les Romains appelaient *utilitas publica*.

M. M. a raison de mettre l'essor de la vie religieuse et des études canoniques, ainsi que leur encouragement officiel, en rapport avec la chute des Oméyyades. Je crois néanmoins qu'il y a quelque exagération à ne voir en ceux-ci que des *simple heathen in all but name* (p. 77). Moi aussi — je le reconnais sans détours — j'ai autrefois énoncé ce caractère du gouvernement antérieur aux Abbassides d'une façon trop crue et trop exclusive. Alors même qu'ils ne se sentaient pas chefs d'une théocratie, les khalifes Oméyyades ne s'en considéraient pas moins comme les conducteurs d'une grande société religieuse. Il suffit de lire les glorifications que leur décernent leurs poètes de cour, par exemple Djerir (dont le Diwân a été publié récemment au Caire), pour se convaincre combien ils tenaient à ce que leur qualité d'Imams des vrais croyants fût honorée.

Il me paraît aussi très risqué de mettre l'extension du rite malékite dans l'Afrique du Nord en relation avec l'influence des Idrisides (p. 202). La différence entre Mâlik et les souverains abbassides ne suffit pas à justifier une hypothèse, d'après laquelle un mouvement inspiré par des préoccupations shiïtes serait venu à l'appui d'une tendance qui fut toujours une garde du corps pour la Sunna.

Dans la troisième partie de son livre (p. 119 à 287) M. Macdonald a

décrit, d'une façon captivante, l'histoire des mouvements théologiques et philosophiques dans l'Islam, les parties dogmatiques et les questions qui les déterminent, la formation et le développement du système mu'tazilite, avec toutes ses nuances compliquées, jusqu'à la conciliation du rationalisme avec l'orthodoxie grâce à la théologie ash'arite; — l'influence des philosophies platonicienne et aristotélicienne, l'opposition qui leur est faite par le grand théologien Algazel (dont M. Carra de Vaux a récemment fait ressortir la haute signification pour le public français); — les voies mystérieuses du mysticisme mohamétan et de la théosophie, les efforts sans cesse renaissants de la réaction traditionaliste contre tout ce qui était de nature à élever ou à approfondir les conceptions religieuses. Chaque fois il a mis en lumière les influences étrangères qui ont provoqué ces mouvements. Il est parvenu à dominer une abondance de matériaux et à les disposer avec clarté et d'une façon sûre. Il n'y a guère que quelques points de détail où nous croyons devoir nous séparer de lui.

Ainsi nous restreindrions volontiers la lutte de l'Hanbalitisme contre « the mystical life in all its phases » (p. 121). Dans les Tabakât de l'école hanbalite il ne manque pas d'adhérents au mysticisme; il suffit de nommer un des plus célèbres patriarches du Soufisme, Abd al Kâdir Djilâni, un Hanbalite. Les deux tendances ont en commun l'aversion contre la scolastique. Ce sont des raisons analogues qui rendent aussi la tendance zahirite sympathique aux mystiques (p. 261, 264).

Il faut aussi faire des réserves sur le rapport établi par l'auteur entre la dénomination « Parole de Dieu » (*Kalâm-Allâh*) donnée au Qoran et l'idée du Logos (p. 146). Je ne crois pas à cette relation. Le Qoran (IV, 169) parle déjà de Jésus en tant que Logos; mais nulle part dans l'Islam la parole du Qoran n'a été hypostasiée.

Plus loin, il paraît risqué de célébrer les premiers Abassides comme promoteurs de la liberté de pensée (p. 153). Leur régime, au contraire, permet justement au fanatisme et à la chasse aux hérétiques de se déployer. C'est à leur avènement que nous voyons paraître au premier plan dans la vie publique de l'Islam un nouvel élément, qui, sous leurs prédécesseurs immédiats, était à peu près complètement inconnu : la *poursuite des hérétiques*. Déjà le second souverain de cette dynastie, Al-Mançour, commence la persécution des Zindiks (p. 134). Elle se continue sous ses successeurs et ne saurait se concilier avec leur prétendue protection de la liberté de pensée (voir ma dissertation sur le Zindikisme, dans les *Proceedings* du IX^e Congrès international des Orientalistes,

Londres, 1892, II, p. 104 sqq.). Le fait qu'ils favorisent la dogmatique des Mu'tazilites n'est pas une preuve de leur libéralisme ; il témoigne, au contraire, qu'ils veulent emprisonner la religion dans la camisole de force d'une formule fixe et la faire triompher par des moyens de contrainte. L'auteur lui-même nous rappelle ces actes.

On rencontre encore souvent l'erreur accréditée par Schmölders dans son *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes* (Paris, 1842, p. 200), que les Ichwân 'al-çafâ auraient eu d'étroites relations avec les Mu'tazilites. M. Macdonald dit aussi que leur système était « wrapped in Mu'tazilite theology » (p. 168). En réalité, au contraire, dans leurs écrits ils combattent sans cesse ce genre de théologie et, toutes les fois qu'ils en ont l'occasion, ils emploient les termes les plus durs à l'égard des tendances et de la méthode de tous les Mutakallimûn.

L'une des plus belles parties du livre que nous étudions est la description du Soufisme. Sa conception de ce système aux ramifications multiples se rattache à l'idée, toujours plus répandue dans les dernières années, que le Soufisme relève *exclusivement* d'influences néoplatoniciennes et qu'il n'aurait subi aucune influence bouddhiste. C'est la théorie préconisée récemment aussi par Nicholson (*Diwan-i-Shemsi Tabriz*), E. G. Browne (*Litterary History of Persia*), Carra de Vaux (*Gazali*). Il importe cependant de ne pas oublier que le terme « Soufisme » est un large manteau recouvrant des systèmes qui sont bien loin d'être en tous points identiques. L'ascétisme soufique a pris naissance, assurément, sous de fortes influences chrétiennes et néoplatoniciennes, mais dans son développement ultérieur on ne saurait méconnaître que le Soufisme a utilisé aussi des influences bouddhiques. Notamment son déploiement dans l'Asie centrale en fournit des traces significatives. J'ai déjà signalé ailleurs (*Deutsche Literaturzeitung*, 1903, p. 404) le fait que la légende du plus important des docteurs soufiques dans l'Asie centrale, du prince ermite Ibrahim b. Edhem, a emprunté son cachet caractéristique à la biographie du Bouddha, à Balkh. Cette localisation de la légende est capitale pour le discernement de ses attaches bouddhiques.

La définition des Râfidites comme « secte kharidjite extrême », à la p. 212, ne doit sans doute être considérée que comme un lapsus calami.

Les grands dogmaticiens mohamétans se plaisaient, en vue des controverses, lorsqu'il s'agissait de définir les conceptions petites ou grandes, à résumer les formules qu'ils estimaient justes en 'Akîdah's (professions

de foi), qui représentaient la somme de leurs concepts dogmatiques. Ces 'Akidah's ont suscité une vaste littérature de commentaires, car de pareils textes se prêtaient à toutes les exigences de la dogmatique et permettaient de trancher toutes les controverses. Ils constituaient ainsi les fondements de l'enseignement et de l'étude dogmatiques. M. Macdonald a fait œuvre utile en donnant, comme appendice à son livre, une bonne traduction anglaise de quelques-unes de ces 'Akidah's. Cela permet au lecteur de s'initier aux questions dogmatiques de l'Islam d'après des formules appartenant à des époques différentes. C'est un complément précieux au texte même du livre. Il nous offre d'abord l' 'Akidah d'Asch'ari lui-même (p. 293-299), ensuite celle de Gazâlî (p. 300-307). Suit la profession dogmatique d'El-Nasafi (mort en 1142); elle est bien à sa place ici (p. 308-315), parce que cette Somme relève du point de vue mâtaridite qui diverge quelquefois du point de vue asch'arite. La littérature dogmatique moderne est représentée par la traduction de l' 'Akidah de *Mohammed al Fudâlî* (mort 1820), accompagnée du commentaire du célèbre Bâdjûri (p. 315-351). A ces textes se joignent encore d'autres documents de la théologie mohamétane.

La même précision consciencieuse qui distingue déjà ses travaux antérieurs, lorsqu'il s'agit d'expliquer des textes théologiques, se retrouve dans ces traductions et la même maîtrise des difficultés qui sont ici inévitables. Nous ne pouvons que féliciter l'auteur d'avoir aussi bien réussi son œuvre et nous espérons qu'il aura contribué ainsi à répandre dans des cercles plus étendus une juste connaissance de l'histoire religieuse de l'Islam.

I. GOLDZIEHER.

Buda-Pesth.
