islamisants, le vœu de H.R. Idris est aujourd'hui exaucé grâce au travail du Dr al-Maʿmūrī qui est professeur de *fiqh* à l'université Zaytūna de Tunis.

Héritier de la tradition mālikite kairouanaise, l'imām al-Māzarī restait jusqu'à présent une personnalité mal connue puisqu'aucun de ses textes n'avait trouvé d'éditeur — il composa notamment un commentaire, conservé, du *Burhān fī uṣūl al-fiqh* d'al-Ǧuwaynī —, pas plus que ses *fatwā*-s, dont on sait depuis longtemps qu'elles firent autorité au sein du *maḏhab* mālikite, n'avaient été rassemblées et *a fortiori* éditées.

Il ne semble pas que les *fatwā*-s d'al-Māzarī aient jamais circulé sous la forme d'un recueil leur étant exclusivement dédié, de sorte que le premier travail de l'éditeur fut de les regrouper à partir de deux sources : 1) l'inédit *Kitāb ǧāmiʿ masā'il al-aḥkām* d'al-Burzulī (mort vers 841 / 1438) — l'éditeur s'est référé à deux manuscrits conservés à Tunis —, et 2) le plus connu *Miʿyār* d'al-Wanšarīšī (m. 914 H. / 1508). Ce sont ainsi un peu plus de deux cent quatre-vingts *fatwā*-s d'al-Māzarī que le Dr al-Maʿmūrī présente dans cette édition. En ce qui regarde les *fatwā*-s ayant partie liée avec le *fiqh* proprement dit — soit l'immense majorité —, elles sont logiquement présentées selon l'ordre traditionnellement adopté dans les traités de *fiqh*. Restent alors quelques *fatwā*-s concernant soit des situations inédites (*ḥawādiṯ, nawāzil*) propres à l'époque — elles sont particulièrement intéressantes d'une part pour ce qu'elles nous apprennent à propos, précisément, de ces situations inédites (d'où l'intérêt, pour l'historien, de cette littérature), et, d'autre part, parce qu'elles nous montrent assez précisément comment celles-ci étaient prises en charge par l'*iǧtihād* des *muftī*-s —, soit les *uṣūl al-fiqh*, soit le *tafsīr*. Cette édition, de prime abord excellente, est complétée par : 1) une bibliographie (p. 381-393); 2) cinq index (Coran, *ḥadīṯ*, lieux, livres, personnes : p. 395-408).

Une longue introduction en trois chapitres la précède. La personnalité de l'Imām al-Māzarī et le contexte sociopolitique de son temps font l'objet du premier chapitre (p. 9-62), un essai intéressant sur l'institution de l'*iftā'* forme le deuxième chapitre — de nombreux autres textes auraient néanmoins pu être mis à profit dans cette étude — (p. 63-80), et les *fatwā*-s d'al-Māzarī sont présentées dans le troisième chapitre (p. 81-96).

Dans la mesure où, en islam classique, la *fatwā* fut le mode le plus conforme à la théorie — élaborée dans les *uṣūl al-fiqh* — de « dire la norme », on ne peut qu'encourager l'édition de recueils tels que celui que nous offre aujourd'hui de Dr al-Maʿmūrī.

Éric Chaumont
(CNRS-IREMAM, Aix-en-Provence)

John Burton, *The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation.* Edinburgh University Press, Edinburgh, 1990. XI + 209 p. + 4 p. (postface) + 21 p. (Notes, bibliographie, glossaire et index, thématique, noms propres et Coran).

C'est un ouvrage de facture résolument académique, dont l'érudition impressionne et agace en même temps, que propose ici J. Burton sous un titre un peu trompeur que vient préciser

BCAI 12 (1996) J. Burton: The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation, recensé par É. Chaumont
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

un sous-titre plus révélateur de son véritable contenu : la question de l'abrogation (*nasḫ*) — qui, effectivement, fait partie des préoccupations des légistes musulmans intéressés par la problématique des sources de la Loi — telle que posée et résolue, d'abord par al-Šāfiʿī et, ensuite, par différents penseurs musulmans plus tardifs (principalement al-Ṭabarī mais aussi al-Ǧaṣṣāṣ, al-Saraḫsī, etc.).

On ne discutera pas ici du détail de ce livre sinon pour signaler son exhaustivité et, partant, sa valeur référentielle pour quiconque s'intéresse de près ou de loin à la problématique de l'abrogation en islam sunnite (l'islam chiite n'est guère étudié). Les deux premiers chapitres, sur lesquels je reviendrai plus bas, constituent en réalité une introduction dans laquelle l'A. montre pourquoi et comment la question de l'abrogation s'est imposée à al-Šāfiʿī dont l'œuvre — principalement la *Risāla* mais aussi d'autres textes du *Kitāb al-umm* —, constitue le point de départ de cette étude.

Tout au long des sept chapitres suivants, l'A. étudie en long et en large, notamment, la question des fondements coraniques de la notion de *nasḫ* par le truchement, surtout, du commentaire d'al-Ṭabarī de Coran XVI/101, II/106 et XXII/52. Ce n'est bien entendu pas sans intention que l'A. a choisi d'aborder cette question dans le chapitre VI — de manière significative intitulé *The alleged Kur'ānic basis of nasḫ* — alors que, logiquement, on l'aurait plus volontiers vu figurer au début de l'ouvrage. L'un des leitmotive du travail de J. Burton, plus schachtien que ne le donne à penser sa critique de J. Schacht (*Postscript* : p. 210-213), est en effet que la théorisation du *nasḫ* a été *a posteriori*, qu'elle n'est jamais venue qu'entériner et justifier un état de fait antérieurement établi pour des motifs que ne révèlent pas vraiment les théories. Cela est sans doute partiellement vrai mais seulement dans la mesure où, d'une part, la même chose pourrait être affirmée de la théorisation de n'importe quel objet et que, d'autre part, ce trait, de manière aussi générale, ne diminue nullement la valeur intrinsèque des fruits d'une telle théorisation, à moins de se représenter les rapports liant la théorie à la pratique de manière particulièrement naïve.

L'exposé des trois grandes questions traditionnelles liées à l'abrogation occupe la majeure partie du livre :

1. La question de savoir ce qui est susceptible d'être abrogé, soit la seule matière légale de la Révélation : ce qui a partie liée avec le devoir-être (*al-wuǧūb*) — les statuts légaux (*aḥkām al-šarʿ*) — à l'exception de ce qui se rapporte à l'être (*al-wuǧūd*).
2. La question de savoir quel objet est susceptible d'abroger quel autre objet : un verset coranique est susceptible d'abroger un autre verset mais peut-il abroger un élément de la *sunna*? Un élément de la *sunna* peut-il abroger un verset coranique? etc.
3. La question des trois figures, ou modes, de l'abrogation dans le Coran : « abrogation du statut et du texte » (*nasḫ al-ḥukm wa al-tilāwa*), « abrogation du statut mais pas du texte » et « abrogation du texte mais pas du statut ».

L'ensemble de ces développements, et c'est heureux, est abondamment illustré au moyen des exemples, invariablement les mêmes, fournis par les différents théoriciens étudiés par l'A.

Il faut encore signaler l'importance, certainement justifiée, qu'accorde l'A. à la question de la définition de la notion de *nasḫ*. Sur ce point néanmoins, il me semble que R. Burton

BCAI 12 (1996) J. Burton: The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation, recensé par É. Chaumont
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

a considérablement sous-évalué l'importance des enjeux extra-légaux, en l'occurrence, théologiques, sous-jacents à la question de l'abrogation. S'il est, en général, partiellement vrai que « these discussions on *nasḫ* were (...) not attended with any potentially embarrassing metaphysical or theological implications » (p. 20 où, en réalité, l'A. ne justifie cette affirmation qu'au regard du *kalām* aš'arite), je pense, pour ma part, que le choix fait par les théoriciens du *nasḫ* de telle *définition* plutôt que de telle autre était largement déterminé par les véritables problèmes théologiques posés par la notion d'abrogation comme telle : 1) comment comprendre l'abrogation en faisant l'économie de l'idée d'un changement *en* Dieu? 2) comment qualifier un statut abrogé (*mansūḫ*)? A-t-il jamais été établi (*ṯābit*) au sens strict du terme? 3) dans une perspective mu'tazilite, comment concevoir qu'un acte ordonné, c'est-à-dire, un acte bon en soi, puisse être abrogé? etc. Autant de problèmes que différents théologiens ont mis en évidence de manière telle qu'ils ne purent plus ensuite être éludés. Les textes laissés par les uṣūlistes (voir, par exemple, Abū Ya'lā, *al-'Udda fī uṣūl al-fiqh* III, p. 768; Ibn Barhān, *al-Wuṣūl ilā al-uṣūl* II, p. 5-6; al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī 'ilm al-uṣūl* I, p. 525) sont, me semble-t-il, clairs sur ce point. Et si, comme l'évoque l'A., le ḥanafite al-Saraḫsī (*Uṣūl al-Saraḫsī* II, p. 53-54) proposait de définir *nasḫ* par *tabdīl* (« substitution ») plutôt que par *izāla, ibṭāl* ou *raf'*, c'est expressément, et sans doute seulement, dans le souci, de nature théologique, de clairement différencier le *nasḫ* du *badā'*. Toute la dimension théologique de cette problématique me paraît ainsi trop laissée dans l'ombre par l'A. mais il est vrai que, dans sa perspective de travail, elle ne revêt pas une importance critique.

Pour en revenir aux deux premiers chapitres, manière de genèse de l'émergence de la problématique de l'abrogation se fondant principalement sur al-Šāfi'ī, l'A. s'y montre très novateur. Bravo pour l'audace mais, pour ma part, je ne suis pas convaincu par les interprétations de R. Burton. Al-Šāfi'ī est présenté de manière très paradoxale. D'une part, la thèse principale de l'A. est qu'en élaborant ses *uṣūl al-fiqh*, dont sa théorie de l'abrogation, al-Šāfi'ī était animé par un projet résolument conservateur : *His activity cannot therefore be viewed as one of construction. Rather, it was confined to correction and refinement through polemic* (...). *Conclusions which before his time had received general assent, he likewise reviewed and* justified (souligné par l'A.) (p. 16). Ce lieu commun choisi pour qualifier l'institution šāfi'ienne de la science des *uṣūl al-fiqh* néglige absolument, comme déjà J. Schacht l'ignorait, le fait que la principale fonction expressément reconnue à cette discipline par les savants musulmans (pourquoi toujours s'interdire de les croire?) était et est encore aujourd'hui de fournir aux *muǧtahid*-s les moyens de mettre au jour le statut légal des *ḥawādiṯ*, soit des cas *inédits* qui, par définition, ne pouvaient faire l'objet ni de correction, ni de justification. Tant que le projet prospectif qui est au principe de la science des *uṣūl al-fiqh* ne sera pas reconnu, il va de soi que cette science — et, partant, toute sa littérature — ne pourra jamais, effectivement, qu'être qualifiée de *secondary science* (p. 12), et, ce faisant, on s'oblige par ailleurs, à lire cette littérature comme un « symptôme ».

Et tel est très exactement le type de lecture que fait l'A. de la théorie šāfi'ienne de l'abrogation : selon J. Burton, al-Šāfi'ī aurait échafaudé sa théorie du *nasḫ*, essentiellement afin de conserver un *fiqh* déjà constitué avant lui et qui, confronté au Coran et à la *sunna*,

BCAI 12 (1996) J. Burton: The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation, recensé par É. Chaumont
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

aurait présenté bien des contradictions : *The* nasḫ *theorising had been born from men's recognition of the gaps between the Ḳur'ān, the* Sunna *and the Fiḳh, and their observation of conflicts between all three and within the documents of each of the three. Their aim had been merely to bridge the gaps* (p. 30). Ces propos, déjà en général, et plus particulièrement lorsqu'on les rapporte à l'œuvre d'al-Šāfi'ī, ont de quoi surprendre. Il est incontestable que l'œuvre d'al-Šāfi'ī est essentiellement critique vis-à-vis de celles de ses devanciers et de ses maîtres — en témoignent les seuls titres de plusieurs de ses ouvrages — et si l'on peut longuement débattre du sens de cette critique, je vois vraiment mal comment l'on peut écrire que Šāfi'ī *was* (...), *no more free to question the* Fiḳh *than he was to question either the* Sunna *or the* Tafsīr (p. 30). Si, par ailleurs, sa volonté avait été de justifier le *fiqh* élaboré par ses prédécesseurs et d'en souligner la conformité avec le Coran et la Tradition, on aurait également dû voir l'*igmā'* — la manière par excellence de justifier un *fiqh* préexistant et manquant manifestement d'*uṣūl* — occuper une place centrale dans ses *uṣūl al-fiqh*, or c'est très exactement l'inverse qui est vrai. L'A. a certes entièrement raison d'écrire que *Šāfi'ī's activities represent to less than a radical change of direction in the development of the Islamic source-theory* (p. 14) mais en même temps il s'interdit, me semble-t-il, de prendre la mesure de ce « changement radical » en réduisant le rôle de ce qu'il appelle *the Islamic source-theory* à une simple légitimation du *fiqh* proprement dit.

Au principe de la théorie de l'abrogation, il y aurait donc, selon l'A., la volonté de combler le fossé séparant le *fiqh* tel que s'étant constitué durant le premier siècle et demi de l'hégire et le Coran; le concept de *nasḫ* constituant *the Muslim's ingenious response to the stimulus of embarrassment* (p. 4). Il n'est certes pas impossible, il est même vraisemblable, que la théorie de l'abrogation a parfois servi à tirer les juristes d'embarras (cela, l'A. le montre à satiété) mais peut-on pour autant la réduire à cette fonction instrumentale? L'A. ne semble pas considérer que des versets comme XVI/101 (*Lorsque nous changeons un verset contre un autre verset...*) et II/106 (*Dès que nous abrogeons un verset, ou dès que nous le faisons oublier, nous le remplaçons par un autre...*) aient pu constituer des stimuli assez puissants pour inviter les musulmans à s'interroger sur quelque chose d'approchant le concept d'abrogation. Ce faisant, l'A. fait-il vraiment droit à l'objet de sa recherche?

Je ne crois pas pertinent, on l'a vu, le cadre général dans lequel J. Burton a inscrit son travail. Il reste que cela n'affecte nullement l'exposé, remarquable de précision et de clarté, des différentes théories de l'abrogation évoquées dans ce livre et qu'à ce seul titre, il est déjà très précieux.

Éric Chaumont
(CNRS-IREMAM, Aix-en-Provence)

BCAI 12 (1996) J. Burton: The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation, recensé par É. Chaumont
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Bernard BOTIVEAU, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, préface de Jacques BERQUE. Karthala / Iremam, Paris / Aix-en-Provence, 1993. 12 p. (préface) + 314 p. + 52 p. (annexes et bibliographie).

Ce n'est un mystère pour personne que l'intérêt suscité en dehors du monde de l'Islam par l'ordre juridique islamique a toujours été largement gouverné par des impératifs de nature pragmatique : durant les trois dernières décennies, il a pu apparaître à beaucoup que cet objet était fort logiquement tombé en désuétude, capable seulement d'éveiller la curiosité de quelques « orientalistes » versant dans un académisme aussi abstrait qu'érudit. Eh bien! c'était une erreur d'appréciation monumentale. L'actualité nous le confirme incessamment : il aura fallu beaucoup de naïveté pour penser que, après avoir été profondément bouleversé, ce vieil ordre juridique islamique était proche de l'extinction, naturellement amené, pour cause d'archaïsme invétéré, à disparaître après quelques résistances anachroniques au bénéfice de systèmes juridiques plus évolués et plus aptes à gérer une société arabo-musulmane en voie de modernisation. Quelle que puisse être l'image que l'on se fait de la « modernité » — concept qui, en soi, reste théoriquement très indéterminé (à cet égard, on aurait aimé que l'A. fournisse quelques explications à propos du concept de « modernité juridique » qui revient assez souvent sous sa plume) —, il faut aujourd'hui bon gré mal gré reconnaître que l'évolution des sociétés islamiques ne s'accompagne pas de la disparition pure et simple de l'ordre juridique qui la structura tout au long de son histoire et de son développement. Et il est temps, également, de comprendre qu'il serait extrêmement réducteur de s'imaginer que les débats qui secouent actuellement le monde musulman autour de la question de la *šarī'a* peuvent être adéquatement analysés dans le seul cadre de l'islamisme militant, ou, plus globalement, d'une hypothétique réaction en forme de « retour au religieux ».

Le grand mérite du livre de Bernard Botiveau est non seulement de venir nous le rappeler, mais aussi et surtout de proposer une analyse scientifique sérieuse de l'évolution en dents de scie des rapports complexes liant le droit d'inspiration (ou d'importation) occidentale, depuis son introduction dans les sociétés concernées, avec la loi islamique. L'objet est complexe et si J. Berque, préfacier de ce livre, a certainement raison de situer le travail de B. Botiveau dans la lignée de ceux d'illustres prédécesseurs — L. Milliot, Ch. Chehata..., — en ce qui regarde la qualité de la recherche, il n'en reste pas moins que les choses n'en sont plus là où ces derniers les laissèrent. D'où la nécessité, bien sentie et traduite par l'A., de recourir à des méthodes d'analyse plus fine empruntant à diverses disciplines; mais, en l'occurrence, la pluridisciplinarité pourrait être subsumée sous la catégorie d'« anthropologie du droit », genre que revendique l'A. (p. 16). N'étant pas moi-même formé à ces méthodes, je ne peux qu'en souligner la fécondité et la qualité de l'éclairage qu'elles procurent sur le devenir juridique des sociétés arabo-musulmanes. Ou, plus précisément, des sociétés égyptienne et syrienne car, il faut le dire, il n'est pas bien certain que les analyses de l'A. puissent s'appliquer avec la même pertinence, d'une part, au Maghreb (il me paraît évident que la question, notamment, de la codification se pose différemment dans un contexte juridique aussi

BCAI 12 (1996) J. Burton: The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation, recensé par É. Chaumont
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net