sultanien et comme le moyen pour lui de laisser libre cours à des expressions sociales multiples dans une société étendue et diversifiée. En ce sens, on peut se demander s'il ne s'agit pas pour un pouvoir fort, mais dépendant de la légitimité islamique que procure une justice fonctionnant au nom de l'islam, sinon selon les normes du droit islamique, d'un moyen pragmatique de gouverner, argument que du reste H. Gerber produit à différentes reprises.

Enfin, comme nous le soulignons d'entrée, c'est dans ses questions à l'anthropologie culturelle que ce livre apporte une réflexion nouvelle à la recherche sur l'histoire du droit islamique : en refusant la perception d'un droit islamique statique (l'auteur souscrit à l'analyse de Waël Hallaq sur la prétendue « fermeture de la porte de l'*iǧtihād* » [11]) et en relançant le débat sur la théorie et la pratique dans la production de ce droit par les juristes [12]. Attentif aux théories de Sally Falk Moore sur la dialectique entre les structures et les processus, entre le droit imposé et le droit négocié, l'auteur n'hésite pas — et on lui en saura gré — à mobiliser des recherches récentes sur les sociétés africaines (Bohannan, Gulliver, Gluckman, Fallers), pour relativiser les processus de négociation et mettre en évidence le contrôle social qui s'exerce avec des droits légiférés représentatifs d'une société politique organisée et soumise aux aléas du développement historique. D'une certaine façon, est remise en cause l'idée de rupture brutale du XIXe siècle caractérisant les études sur la modernisation des sociétés musulmanes : en histoire « on ne tourne pas aussi facilement la page » et, s'il existe une continuité dans les processus de modernisation, cette observation ne peut tenir d'argument pour expliquer que des traditions culturellement inscrites se perpétuent sans grands changements.

Bernard BOTIVEAU
(CNRS-IREMAM, Aix-en-Provence)

Kate ZEBIRI, *Maḥmūd Shaltūt and Islamic Modernism.* Clarendon Press Oxford, Oxford, 1993. 14 × 22 cm, 200 p.

L'A. est « lecturer » au SOAS (School of Oriental and African Studies) de Londres et publie ici sa thèse (Ph. D.) sur « un leader religieux musulman » qui semble bien être « l'un des derniers d'une race qui se meurt » : il s'agit du shaykh Maḥmūd Šaltūt qui fut recteur de l'université d'al-Azhar de 1958 à sa mort (1963). Le livre se lit comme un roman, tant il est bien écrit, et développe son analyse de la « courbe de vie » du shaykh en sept chapitres que précède une *introduction* (1-10) qui rappelle plus largement quelle fut la mission des *'ulamā'* au XXe siècle, avant qu'un *épilogue* (181-183) ne tente de dégager l'originalité du shaykh lui-même. Le chap. II (11-38), dans le cadre d'une brève *biographie* de l'auteur étudié, en souligne

11. W. Hallaq, « Was the Gate of Ijtihad Closed? », *IJMES* 16, 1984.

12. Thème de réflexion de la récente rencontre internationale : *The Joseph Schacht Conference on Theory and Practice in Islamic Law*, Leiden et Amsterdam, 6-10 oct. 1994.

BCAI 12 (1996) K. Zebiri: Maḥmūd Shaltūt and Islamic Modernism, recensé par M. Borrmans
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

l'*œuvre réformatrice* dans la société musulmane égyptienne contemporaine. C'est à l'époque de l'éphémère rectorat réformiste d'al-Marāġī à al-Azhar (1928-1929), que Šaltūt tenta de le seconder en son programme de réformes de l'antique université islamique. Membre de la *Ǧamāʿat kibār al-ʿulamāʾ*, il s'efforça de le seconder encore, lors de son deuxième rectorat (1936), mais en vain, car leurs idées et leurs programmes différaient par trop. Šaltūt eut l'occasion de s'en expliquer en 1941 devant la *Ǧamāʿat* et en 1943 à la *Kulliyyat al-šarīʿa* d'al-Azhar, et surtout d'en développer les perspectives dans ses études et ses écrits pour la *Ǧamāʿat al-taqrīb bayn al-maḏāhib* et la revue *Risālat al-islām* (fondée en 1949). Finalement promu recteur d'al-Azhar au temps de Ǧamāl ʿAbd al-Nāṣir, il ne put qu'y introduire, non sans mal, certaines de ses réformes parmi celles, plus drastiques et « séculières », du gouvernement de l'époque.

C'est dans ce contexte difficile qu'il a voulu définir son *Islam entre l'idéal et la réalité* (chap. III, 39-60) : pragmatique et sunnite tout à la fois, il s'occupe surtout du renouveau de la *daʿwa* et de la prédication pour mieux enraciner les vertus de l'islam traditionnel dans une société en voie de modernisation où il voulait que religion et État s'entraident au bénéfice du peuple et de ses besoins. D'où le chap. IV, *La religion dans la société : les thèmes sociaux par lui retenus* (61-81), qui sont, tour à tour, « le statut des femmes en Islam », les relations entre « l'Islam et les Non Musulmans », les problèmes du « Birth Control et du Planning Familial », ainsi que ceux des « transactions financières ». Pour ce faire, l'A. utilise largement les écrits de Šaltūt : son recueil de *fatwā*-s (*Al-Fatāwā : dirāsa li-muškilāt al-muslim al-muʿāṣir fī ḥayāti-hi al-yawmiyya*), son introduction au Coran (*Ilā l-Qur'ān al-karīm*), son traité *Al-Islām : ʿaqīda wa-šarīʿa*, ses livres de *daʿwa* (*Min hudā al-Qur'ān* et *Min tawǧīhāt al-islām*), son manuel juridique (*Muqāranat al-maḏāhib fī l-fiqh*) et son commentaire partiel du Coran (*Tafsīr al-Qur'ān al-karīm : al-aǧzā' al-ʿašarat al-ūlā*), sans parler de ses nombreux articles dans *Maǧallat al-Azhar*. Cela lui permet de traiter du *Fiqh au* XXe *siècle : approche comparative* (chap. V, 82-106), où Šaltūt s'explique sur les sources de la Loi, sur l'homicide involontaire et le talion, sur la divergence (*iḫtilāf*) des écoles et les méthodes de conciliation entre celles-ci, grâce au *tarǧīḥ*, et donc au recours constant à l'*iǧtihād*. Ceci se manifeste plus particulièrement en ses *fatwā*-s, au chap. VI, intitulé *La rencontre entre le professeur de droit et le conseiller religieux* (107-127). L'A. en analyse le style et la présentation, en scrute les sources (Coran, sunna, *iǧmāʿ*, *ra'y*) et en souligne le souci des preuves empiriques : ne faut-il pas rendre la pratique de l'islam « aisée » pour tous ?

C'est ainsi qu'émerge peu à peu un *tafsīr moderne* (c'est le titre du chap. VII, 128-149), qui s'insère dans la lignée du *tafsīr* de Muḥammad ʿAbduh (1849-1905) et les efforts d'al-Marāġī (1881-1945), d'Amīn al-Ḫūlī (m. 1967), de Muḥammad ʿAbd Allāh Dirāz (1894-1958) et de Muḥammad ʿIzza Darwaza (1888-1984). C'est le chap. VIII (150-180) qui en développe les caractéristiques propres à Šaltūt. Il s'agit d'un *commentaire thématique* (*tafsīr mawḍūʿī*). Réaffirmant l'*iʿǧāz* littéraire du Coran (et de sa *balāġa*), mais refusant qu'on y recherche les dernières inventions de la science moderne (*iʿǧāz ʿilmī*), Šaltūt insiste sur l'unité organique de chaque sourate et sur les relations possibles entre les diverses sourates. Pour lui, il s'agit de « commenter le Coran par le Coran lui-même » en y regroupant les versets autour des

BCAI 12 (1996) K. Zebiri: Maḥmūd Shaltūt and Islamic Modernism, recensé par M. Borrmans
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

thèmes essentiels en vue d'en faire émerger un enseignement social, juridique, moral et spirituel pour d'autant mieux conseiller le peuple des croyants sans trop y développer les problèmes strictement théologiques. Cette approche thématique du *tafsīr* aurait inspiré, selon l'A., ʿĀ'iša ʿAbd al-Raḥmān, Sayyid Quṭb et Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabā'ī.

Cette étude d'un *ʿālim* de l'Égypte contemporaine se révèle donc d'une grande richesse pour mieux comprendre les tendances actuelles de l'islam officiel en certains pays musulmans. Les notes abondantes qui en illustrent les affirmations et les citations, le glossaire des termes techniques utilisés (184-187), la bibliographie reprise en ses diverses sources (188-195) et l'index final (197-200) font de cet ouvrage un véritable livre de référence et un modèle du genre. Ceci devrait inciter les chercheurs à en imiter la méthode et l'esprit pour étudier et analyser la pensée et l'œuvre des autres recteurs d'al-Azhar et des *ʿulamā'* représentatifs de l'islam actuel. À trop insister sur les leaders politiques musulmans, qu'ils soient laïques ou fondamentalistes, les politologues ne risquent-ils pas de surévaluer certaines dimensions de l'islam contemporain et d'oublier par là les orientations profondes d'un islam traditionnel qui se veut aussi moderne et œcuménique, et qui s'exprime dans le cadre d'institutions universitaires, plus ou moins autonomes, qui entendent bien en définir l'orthodoxie pour aujourd'hui, tout en s'essayant à entreprendre certaines réformes, comme ce fut le cas du shaykh Šaltūt. C'est le mérite de Kate Zebiri d'avoir attiré l'attention des chercheurs sur cette réalité trop souvent occultée.

Maurice BORRMANS
(PISAI, Rome)

Melhem CHOKR, *Zandaqa et zindīqs en Islam au second siècle de l'hégire*, préface de Daniel GIMARET. Institut français de Damas, Damas, 1993. 350 p. avec bibliographie et index.

L'histoire de l'hérésie est l'histoire du scandale : comme telle, elle promet toujours d'être passionnante, ou au moins d'échapper à la sobriété ennuyeuse de l'histoire de l'orthodoxie. Ce livre, qui nous présente la *zandaqa* en Islam médiéval, est en effet fort intéressant.

Plus qu'une hérésie spécifique et bien déterminée, la *zandaqa* représente pour l'Islam médiéval un danger multiforme, qui englobe à la fois la concurrence d'une autre religion (il s'agit surtout du manichéisme), la subversion des faux musulmans (en particulier les crypto-manichéens), et la critique nihiliste des esprits moqueurs (les libertins). Chokr traite de tous ces aspects de façon systématique. Une ample introduction présente les données historiques, et définit les limites chronologiques du problème. Selon l'A., « à la fin du IIe/VIIIe siècle, la *zandaqa*, en tant que religion... et en tant que courant libertin, fut définitivement effacée » (p. 26).

Le livre comporte deux parties. La première (« Les zindīqs du milieu religieux non musulman ») retrace le phénomène de la *zandaqa* en tant que religion concurrente de l'islam.

BCAI 12 (1996) K. Zebiri: Maḥmūd Shaltūt and Islamic Modernism, recensé par M. Borrmans
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net