d'« intrinsèque », et, dans un deuxième temps, d'une « rupture » due à sa confrontation avec les droits modernes d'inspiration occidentale (de sorte que la majorité des droits appliqués dans le monde musulman contemporain sont des hybrides) et à la naissance, en terre d'islam, des États-nations. La première grande division de cette bibliographie aurait, me semble-t-il, dû être celle-là : d'une part, les publications concernant l'ordre légal musulman « classique », et, d'autre part, celles qui concernent les droits en vigueur dans les pays musulmans tels qu'ils existent aujourd'hui (laquelle aurait effectivement pu être divisée selon le critère géographique). S'il fallait choisir une date précise, c'est-à-dire une limite ayant nécessairement sa part d'arbitraire : pourquoi ne pas adopter celle hautement symbolique de l'abolition du califat? Les subdivisions de la première partie adhéreraient, de manière aussi stricte que possible, à celles de l'ordre juridique musulman tel que conçu par les théoriciens du *fiqh*, les « uṣūlistes », et les *fuqahāʾ* eux-mêmes (*uṣūl al-fiqh, furūʿ al-fiqh* subdivisés selon les divisions traditionnelles des traités de *fiqh, ǧadal* et *iḫtilāf, adab al-muftī*, histoire des *maḏāhib*, etc.).

De plus, pour que cette publication soit susceptible d'intéresser aussi le chercheur spécialisé (qui dispose déjà d'autres instruments de travail), il faudrait impérativement que la littérature en « langues musulmanes » (l'arabe, le persan, le turc et l'urdu au moins), et notamment, les éditions de textes juridiques classiques, y soit également répertoriée même si l'on sait, étant donné l'état du monde de l'édition dans certains pays musulmans, combien la tâche des auteurs s'en trouverait alourdie (à nouveau, il ne suffit pas aux auteurs d'annoncer qu'ils ne se sont intéressés qu'aux publications en langues occidentales si c'est injustifiable).

Je suis, on le voit, d'avis que le travail de L. al-Zwaini et de R. Peters aurait dû être tout différemment conçu (la critique que je me suis permise ayant elle aussi, cela va de soi, ses limites puisqu'elle découle de l'adoption d'un point de vue d'historien de la pensée juridique plutôt que de juriste); il n'empêche que, comme tel, il pourra sans doute rendre bien des services qu'on attend d'une bibliographie.

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

Centre d'études des religions du Livre, *La controverse religieuse et ses formes*, textes édités par Alain LE BOULLUEC. Les éditions du Cerf (coll. Patrimoines), Paris, 1995. 14,5 × 23,5 cm, 424 p.

Cette nouvelle publication du Centre d'études des religions du Livre[5] réunit, comme à l'accoutumée, des contributions de spécialistes très divers (ici au nombre de quinze) des trois grandes religions monothéistes, cette fois sur le thème de la controverse (notons qu'on y trouve aussi une étude relative au mazdéisme, et une autre concernant la rhétorique latine, où il est surtout question de Cicéron).

5. Le Centre d'études des religions du Livre est un laboratoire associant le CNRS et la section des sciences religieuses de l'EPHE.

BCAI 13 (1997) A. Le Boulluec (éd.): La controverse religieuse et ses formes , centre d'études des religions du Livre, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Dans ce volume, deux contributions intéressent directement les islamisants : d'É. Chaumont, « " Tout chercheur qualifié dit-il juste ? " La question controversée du fondement de la légitimité de la controverse en islam » (p. 11-27); de G. Monnot, « Les controverses théologiques dans l'œuvre de Shahrastani » (p. 281-296).

É. Chaumont, devenu en quelques années — pour reprendre son vocabulaire — un « uṣūliste » confirmé (*i.e.* un spécialiste du *'ilm uṣūl al-fiqh*, « philosophie du droit » ou « méthodologie du droit » en islam), aborde la question de l'inévitable divergence d'opinions (*iḫtilāf*) en matière de droit positif, concrétisée par la survie actuelle de quatre écoles juridiques différentes. L'observance rigoureuse de la loi implique de connaître à chaque instant quel « statut légal » (licite, illicite, obligatoire, etc.) caractérise tel acte donné, tant en matière cultuelle que dans les relations entre humains. Or, il est bien connu que la loi expressément formulée, tant dans le Coran que dans la *sunna*, est loin de tout dire en la matière. Quantité de cas peuvent se présenter pour lesquels la solution n'est pas donnée d'avance. D'où pour le juriste la nécessité, déjà solidement établie par Šāfi'ī dans la *Risāla*, de recourir à son *iǧtihād*, l'« effort » pour découvrir par ses seuls moyens le statut recherché. « Par ses seuls moyens », mais bien sûr en tenant compte des statuts déjà existants, et en raisonnant à partir d'eux. Pour Šāfi'ī, l'*iǧtihād* doit obligatoirement se fonder sur le raisonnement analogique (*qiyās*).

Malheureusement, en dépit de cette nécessaire régulation par le *qiyās*, l'expérience montre que l'« effort » des juristes vers le vrai les a tout de même conduits à des positions divergentes : l'*iǧtihād* a pour conséquence l'*iḫtilāf*. La question se pose alors : cette divergence d'opinions est-elle légitime ? Que les juristes soient en désaccord implique-t-il que certains d'entre eux (ou peut-être tous ?) soient dans l'erreur, ou bien faut-il admettre qu'ils ont tous raison, autrement dit — pour reprendre la traduction de Ch. — que « tout chercheur qualifié dit juste » (*kull muǧtahid muṣīb*) ? Tel est le point qu'examine principalement l'auteur dans cette brève mais substantielle étude, à laquelle je ne ferai qu'un seul reproche : l'abus que fait Ch. — sans doute influencé par le titre du volume, et soucieux de se montrer « dans le sujet » — du terme de « controverse », qu'il a trop tendance à superposer à celui d'*iḫtilāf*. Les deux choses sont différentes. Il n'y a controverse que si chacun des deux protagonistes est convaincu que son adversaire se trompe, et s'emploie à le démontrer. Si l'on admet au contraire que tout *muǧtahid* est dans le vrai, alors à quoi bon disputer ? La « coexistence pacifique », depuis des siècles, entre les quatre *maḏāhib* montre bien qu'*iḫtilāf* et controverse ne vont pas obligatoirement de pair.

Par ailleurs (mais ce n'est pas un reproche), puisqu'il est aussi question, dans ce volume, de Šahrastānī, Ch. aurait peut-être pu, s'il les connaissait, faire référence aux quelques pages du *K. al-Milal* relatives aux *uṣūl al-fiqh*, pages dans lesquelles Šahrastānī fait très remarquablement le point sur la question ici considérée [6].

6. Cf. Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, trad. D. Gimaret & G. Monnot, Peeters / Unesco, 1986, p. 573-579.

BCAI 13 (1997) A. Le Boulluec (éd.): La controverse religieuse et ses formes , centre d'études des religions du Livre, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

L'article de G. Monnot, sous couvert d'examiner « les controverses théologiques dans l'œuvre de Shahrastani », s'attache essentiellement à établir, quant à lui, quelles étaient les véritables convictions de l'intéressé. Il paraît maintenant certain que l'auteur des *Milal* avait, à tout le moins, de très fortes affinités avec l'ismaélisme, comme l'ont montré successivement deux articles de W. Madelung [7] et A. Hartmann [8]. M. prétend en apporter ici de nouvelles preuves, mais que je ne crois guère solides. Son argument apparemment le plus fort (p. 287-288) est dans cette phrase, assez troublante en effet, du *K. al-Milal*, où Šahrastānī (ci-après Š.) dit des *bāṭiniyya* (*i.e.* des ismaéliens) qu'ils « s'opposent » (*yuḫālifūn*) aux soixante-douze autres sectes de l'islam [9]. Or, on connaît ce très célèbre hadith selon lequel le Prophète aurait dit : « Ma Nation se divisera en soixante-treize sectes; une seule d'entre elles sera sauvée. » Pour M., la conclusion s'impose d'elle-même : cette unique secte sauvée, c'est précisément, pour Š., celle dont il dit qu'elle s'oppose aux soixante-douze autres, celle des ismaéliens. Oui, pourquoi pas?... Mais il y a un ennui, c'est que, concernant l'identification de l'unique secte sauvée, Š. a donné ailleurs, indirectement, une autre réponse. Quand, au tout début des *Milal* (fin du « premier prolégomène »), il cite la fameuse phrase, il écrit qu'ensuite, à la question : « Laquelle [des soixante-treize sectes] sera sauvée? », le Prophète aurait répondu : « Les *ahl al-sunna wa l-ǧamāʿa* » [10]. L'anachronisme est évident, mais voilà en tout cas une appellation qui ne convient guère à des ismaéliens! Et mieux : ces *ahl al-sunna wa l-ǧamāʿa*, Š. les identifie plus loin; ce sont ceux qui, en fin de compte, ont adopté la doctrine d'Aš'arī ! [11] Là aussi, la conclusion semble s'imposer d'elle-même, mais dans un autre sens...

Je ne vois pas non plus comment M. peut dire (p. 287) que les ismaéliens « reçoivent un satisfecit » de la part de Š. pour leur opposition à toute forme d'assimilationnisme (*tašbīh*). À la référence indiquée [12], je ne lis rien de tel. Š. y dit seulement, à propos des premiers *bāṭiniyya*, qu'on les a qualifiés de *muʿaṭṭila*, ce qui ne passe pas, en général, pour un compliment.

M. veut aussi à toute force montrer que Š. n'était pas aš'arite. Que, dans son commentaire coranique (*Mafātīḥ al-asrār wa maṣābīḥ al-abrār*), Š. récuse globalement l'ensemble des *mutakallimūn*, aš'arites compris, au profit d'une doctrine d'une tonalité tout autre, cela ne fait pas de doute, et les citations qu'en donne M. sont convaincantes. Mais dire, ou laisser entendre, que Š. a toujours été anti-aš'arite, y compris dans son traité de théologie, la *Nihāyat al-aqdām*, cela me paraît aller contre l'évidence. Comment peut-on dire que, dans la *Nihāya*, Š. ne donne aucun signe d'allégeance à l'école d'Aš'arī? À deux reprises, il appelle ce dernier « notre maître » (*šayḫunā*) [13]. À en croire M. (p. 290), cette expression « se rencontre bien dans la *Nihāya*, mais, *semble-t-il* (souligné par moi), à l'intérieur de propos explicitement attribués

7. Reproduit dans *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Londres, Variorum Reprints, 1985.
8. Festschrift A.TH. Khoury, Würzburg, 1990.
9. Cf. Shahrastani, *Livre* etc., p. 544-545.
10. *Ibid.* 109.
11. *Ibid.* 313.
12. *Ibid.* 555.
13. P. 11 et 72 de l'éd. Guillaume.

BCAI 13 (1997) A. Le Boulluec (éd.): La controverse religieuse et ses formes , centre d'études des religions du Livre, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

aux aš'arites, abstraction faite de l'auteur de l'ouvrage en son ensemble ». Ce *semble-t-il* est bien peu fondé. La référence à *Nihāya* 303,16 (*qālat al-aš'ariyya ḏahaba šayḫunā al-Kullābī,* etc.) est tout à fait abusive, et ne justifie aucunement de comprendre de la même façon — comme une citation, que Š. ne reprendrait pas à son compte — les deux *šayḫunā* mentionnés ci-dessus; rien, dans ce qui les précède, ne permet de comprendre ainsi.

M. fait remarquer que, dans un cas, au lieu de *šayḫunā*, deux manuscrits [14] (sur les trois utilisés par l'éditeur) portent simplement : *al-šayḫ*. Mais la différence est de peu de portée. Croit-on qu'un non-aš'arite qualifierait Aš'arī de *šayḫ*? Sans parler d'anti-aš'arites notoires, mu'tazilites ou ḥanbalites (qui souvent, pour le désigner, usent du seul sobriquet méprisant d'Ibn Abī Bišr), même des auteurs māturīdites, les moins mal disposés à son égard, se contentent de l'appeler al-Aš'arī, ou Abū l-Ḥasan al-Aš'arī, sans faire précéder son nom d'un titre quelconque, ni le faire suivre de quelque eulogie. Or, dans la *Nihāya*, six fois Aš'arī est appelé *al-šayḫ* ou *šayḫunā* (p. 11, 68, 72, 87, 131, 218); huit fois son nom est suivi des expressions *raḍiya llāhu 'anhu* ou *raḥimahu llāh* (p. 68, 72, 78, 87, 91, 218, 341, 472; et cf. aussi p. 131). Bāqillāni également (appelé *al-qāḍī* Abū Bakr, ou *al-qāḍī* tout court, comme c'est l'usage dans les traités aš'arites) a droit à l'eulogie *raḥimahi llāh* (p. 131, 132, 173). Nul autre, dans l'ouvrage, ne bénéficie d'un tel traitement.

Que la position de Š. soit souvent ambiguë, qu'on ait du mal à accorder le parti pris pro-aš'arite de la *Nihāya* avec la doctrine très particulière, crypto-ismaélienne, des *Mafātīḥ al-asrār* ou du *Maǧlis* en persan, cela n'est pas douteux. Encore faut-il ne pas faire violence aux textes.

Signalons enfin deux inadvertances. Les *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya* de Subkī ne traitent pas « des seuls aš'arites » (p. 282) : beaucoup de šāfi'ites (Laoust, Makdisi l'ont largement montré) étaient farouchement anti-aš'arites. Et Ǧuwaynī n'est pas mort en 487 H. (p. 283), mais en 478.

Daniel GIMARET
(EPHE, Paris)

Sami A. Aldeeb ABU-SAHLIEH, *Les Musulmans face aux droits de l'homme* (*religion, droit et politique : études et documents*). Verlag Dr. Dieter Winkler, Bochum, 1994. 17 × 24 cm, 610 p.

Palestinien d'origine et collaborateur scientifique responsable du droit arabe et musulman à l'Institut suisse de droit comparé de Lausanne, Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh est l'auteur d'une thèse importante sur la situation des *Non-Musulmans en pays d'Islam* (*Cas de l'Égypte*) [15].

14. Les « meilleurs manuscrits », écrit M. : à en juger par l'apparat critique, ce sont ceux que Guillaume récuse systématiquement.

15. Cf. *Bulletin critique*, n° 2 (1985), p. 356-358.

BCAI 13 (1997) A. Le Boulluec (éd.): La controverse religieuse et ses formes , centre d'études des religions du Livre, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net