différence importante que l'on relève, entre la langue des ouvrages chrétiens et celle des ouvrages musulmans, réside dans le lexique, car les auteurs chrétiens n'hésitent pas à emprunter au grec, au syriaque et au copte, des termes spécifiquement chrétiens. » (I, p. 5).

On a relativement peu progressé dans la connaissance des auteurs de cette période et de leurs œuvres. Bishr b. al-Sirrī a été reconnu comme melkite I, p. 12, à compléter par *Addenda*, p. 1. On peut maintenant, grâce au catalogue des manuscrits du nouveau fonds arabe du monastère Sainte-Catherine du Sinaï, joindre à l'œuvre de révision de la traduction des Évangiles accomplie par cet auteur une homélie sur l'Ascension : voir S. Khalil, dans *Orientalia christiana periodica* 51, 1986, p. 214-219.

Pour conclure, ce recueil intéresse un grand nombre de chercheurs : ceux qui travaillent sur les textes arabes anciens, sur les traductions de la Bible en arabe, sur les théologiens chrétiens d'expression arabe, sur l'image des chrétiens dans le monde arabe médiéval; il honore son auteur.

Bernard OUTTIER
(CNRS, Paris)

Ann Elizabeth MAYER, *Islam and Human Rights* (*Tradition and Politics*). Boulder and San Francisco, Westview Press, and London, Pinter Publishers, 2nd ed., 1995. 16 × 23 cm, 223 p.

Ce livre vient heureusement compléter l'ouvrage de Sami A. al-Deeb Abu Sahlieh, *Les Musulmans face aux Droits de l'homme* (*religion, droit et politique : étude et documents*), recensé dans le dernier *Bulletin critique*[4]. Son auteur, Ann E. Mayer, a étudié sur place les sociétés du Mashriq et du Maghrib, tout en œuvrant dans le cadre des organisations non gouvernementales pour la promotion des Droits de l'homme. Il s'agit donc d'une étude comparative entre les diverses expressions juridiques actuelles des Droits de l'homme en Islam et les textes essentiels sur lesquels se fonde le consensus international en la matière. Son chap. I (1-18) entend poser le problème. Comment comparer des droits qui s'insèrent en des cultures différentes? Les obstacles ne manquent pas, d'autant plus que sont nombreux les partisans d'un certain « relativisme culturel » qui refuserait aux Droits de l'homme un caractère normatif universel, ce qui tendrait à encourager, sinon à justifier, la prétention de nombreux États musulmans à affirmer « l'exception islamique » vis-à-vis des textes internationaux, jugés trop « occidentalisants ». Il n'empêche que, de toutes parts, un intérêt croissant est manifesté pour les Droits de l'homme, voire un effort de « récupération » intéressée, d'où le chap. II (19-35)

4. Voir *Bulletin Critique* n° 13, 1996, p. 56.

BCAI 14 (1998) A.E. Mayer: Islam and Human Rights (Traditions and Politics), recensé par M. Borrmans
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

qui présente les documents qui sont analysés et comparés dans le présent ouvrage. Parallèlement à la Déclaration universelle des Droits de l'homme (DUDH) de 1948 et à ses conventions d'applications, l'A. présente les textes islamiques ici retenus par elle : il y a, d'abord, les livres de Sultan Ḥussein Tabandeh (*A Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*) et d'Abu 'l-Aʿlā Mawdūdī (*Human Rights in Islam*); il y a, ensuite, la Déclaration universelle des Droits de l'homme en Islam (DUDHI) de Paris-Unesco (1981), proposée par le Conseil Islamique d'Europe, et celle du Caire (1990), sous les auspices de l'Organisation de la conférence islamique (OCI); il y a, enfin, les constitutions projetées (celle d'al-Azhar, de 1979, et celle du Conseil islamique d'Europe, de 1983) ou promulguées (celle d'Iran, 1979, et la Loi fondamentale de l'Arabie Saoudite, de 1992). L'A. y ajoute aussi les programmes d'islamisation du Pakistan, de l'Iran et du Soudan.

Tout ceci lui permet de situer cet ensemble de textes et de faits, au chap. III (37-59), dans le cadre plus vaste de l'histoire occidentale des Déclarations en faveur des Droits de l'homme et aussi de l'histoire de la Loi islamique (*Sharīʿa*) qui a su, au cours des âges, élaborer une doctrine de certains droits de l'homme, fondés en « révélation », grâce à des méthodes d'*ijtihād* qui surent être « ouvertes » et engendrèrent des écoles bien variées. L'histoire contemporaine révèle cependant que le monde musulman a manifesté une allergie croissante dans la « réception » des modèles juridiques internationaux, accusés — à tort au à raison — d'être trop « occidentaux », d'où l'exception continuellement répétée dans les textes actuels : ceux-ci ne seraient applicables que « dans les limites prévues par la *Sharīʿa* » ou « en conformité avec les principes premiers et les dispositions secondaires » de celle-ci. L'analyse des textes, de ce point de vue, fait l'objet du chap. IV (61-78), puisqu'il a pour titre « Restrictions islamiques aux Droits de l'Homme » et envisage tour à tour, à travers l'ambiguïté des expressions ou des traductions, ce qu'en disent la constitution iranienne, les deux DUDHI, le projet de constitution d'al-Azhar, le livre de S. Tabandeh et la Loi fondamentale de l'Arabie Saoudite. Les chapitres qui suivent s'attachent plus précisément à analyser l'ensemble de ces textes islamiques, jusque dans leurs moindres dispositions, quant aux droits généralement les plus discutés. De fait, le chap. V (79-92) s'interroge sur la discrimination maintenue envers les femmes et les non-musulmans, malgré les affirmations de principe en faveur de l'égalité des sexes et, parfois, des confessions religieuses. Le chap. VI (93-122) est plus spécialement consacré aux restrictions apportées aux droits et aux libertés de la femme, les textes actuels (S. Tabandeh, A. Mawdūdī, les DUDHI, les constitutions) reprenant souvent et confirmant juridiquement ce que la *Sharīʿa* a toujours stipulé en la matière, d'où un stéréotype culturel qui n'est pas sans avoir certaines correspondances ailleurs. Quant au chap. VII (123-139), il traite plus spécifiquement de la situation des non-musulmans minoritaires : les dispositions classiques du statut de *dhimma* inspirent encore, et largement, la plupart des textes contemporains, à nouveau analysés sous cet angle. Dans la même ligne, le chap. VIII (141-161) envisage tout particulièrement le problème de la liberté religieuse : ce que stipulait la *Sharīʿa* dans le cas du crime d'apostasie (*ridda*) se retrouve encore très souvent repris par certains articles de ces mêmes textes contemporains (et il faudrait y ajouter l'actuel projet de code pénal unifié pour les pays arabes).

BCAI 14 (1998) A.E. Mayer: Islam and Human Rights (Traditions and Politics), recensé par M. Borrmans
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Les chap. IX (163-177) et chap. X (179-183) proposent enfin une évaluation d'ensemble en deux temps : comment apprécier les textes islamiques des Droits de l'homme? Comment considérer la résistance de ces textes à la doctrine universelle des Droits de l'homme? Le fait est qu'il y a une « déviation » par rapport à cette dernière. « Partout où les droits de l'homme (en forme islamique), écrit l'A., divergent (de cette doctrine), ils tendent à réduire, sinon à éliminer, les droits civils et politiques correspondants de la loi internationale. » Comment donc interpréter les insuffisances ou les contradictions que l'A. a relevées dans des textes dont la rédaction souffre d'un manque de rigueur et de méthode? Les plus optimistes se réjouissent de voir les musulmans conservateurs en arriver à se persuader que les Droits de l'homme font partie de l'héritage même de l'Islam, oubliant qu'il s'agit là d'un « concordisme » de récupération qui n'est pas sans danger. Les plus pessimistes dénoncent le recours constant aux limitations qu'impose la *Sharīʿa* (principes et applications confondus), d'autant plus que l'on observe partout une tendance persistante de la jurisprudence à y recourir, même là où les lois positives modernes sont les plus progressistes (comme en Tunisie). En faveur des premiers, on pourrait considérer que les ambiguïtés maintenues facilitent d'autant la réception de ces droits, tout en évitant d'évoquer les conflits ou les contradictions qui existent entre ces textes et les conventions internationales. En faveur des seconds, on devrait souligner les faux syncrétismes et les évidents « bricolages » que dénote l'analyse rigoureuse de ces mêmes textes, laissant intacte une « tradition juridique prémoderne antirationaliste et antihumaniste ».

Toute interprétation impartiale est ici d'autant plus difficile à proposer que les États (dont les régimes sont souvent oppressifs) tendent à assumer, voire à asservir, la doctrine des Droits de l'homme, à travers des institutions qui leur sont propres, tandis que de nombreuses associations nationales, de gauche ou de droite, s'efforcent partout d'en contester le monopole au nom de ces mêmes droits. Comment donc faciliter la réception des droits de l'homme (en forme universelle) en des sociétés qui n'ont guère participé à leur élaboration et dont la culture leur demeure partiellement étrangère? Telle est la question ultime à laquelle l'A. semble répondre en évoquant les résistances du « nationalisme culturel » ou du « fondamentalisme islamique », problème qu'elle a développé plus particulièrement dans un article, « Universal Versus Islamic Human Rights: a Clash of Cultures or a Clash with a Construct? », dans la revue *Michigan Journal of International Law* (vol. 15: 307, Winter 1994, pp. 307-404). Comme on le voit, l'ouvrage ici décrit va plus loin que celui d'Abū Sahlieh et rejoint en ses interrogations celles du Pr ʿAbdullāhi Aḥmad al-Naʿīm, juriste soudanais émigré aux États-Unis. L'abondance de la documentation, la précision des notes et la profondeur de l'analyse font de cet ouvrage un instrument de travail essentiel pour mesurer impartialement les facteurs positifs et négatifs qui interviennent dans le rapprochement possible de la vision islamique et de la vision internationale des Droits de l'homme.

Maurice BORRMANS
(PISAI, Rome)

BCAI 14 (1998) A.E. Mayer: Islam and Human Rights (Traditions and Politics), recensé par M. Borrmans
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Hossein MODARRESSI, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shīʿite Islam: Abū Jaʿfar Ibn Qiba al-Rāzī and his Contribution to Imāmite Shīʿite Thought.* Darwin Press, Princeton, 1993. VIII + 280 p.

L'ouvrage du Pr Hossein Modarressi (Ṭabāṭabā'ī) [dorénavant H.M.] fait partie de ces rares travaux qui se sont fixé comme objet de recherche la difficile tâche de reconstituer historiquement l'évolution doctrinale de l'imamisme primitif. Le cadre chronologique de l'étude va de 260/874 à 329/941-942, c'est-à-dire la période que les imamites reconnaissent comme étant celle de l'Occultation mineure du douzième imam; période de profonde crise également — d'où le premier mot du titre — que les fidèles appellent le temps de « la confusion » ou de « la perplexité » (*ḥayra*), crise déclenchée par l'absence prolongée de l'imam. Un autre mérite de l'ouvrage est qu'il sort d'un oubli injustifié le penseur imamite Ibn Qiba (m. avant 319/931; son nom est également lu Ibn Qibba et Ibn Qubba) en présentant quelques-uns de ses écrits et en le plaçant dans une perspective historique.

Le livre comprend deux parties. Dans les deux premiers chapitres de la première partie (p. 3-51), H.M. reprend en quelque sorte la recherche où l'avait laissée M.E.G. Hodgson dans son long article « How did the early Shiʿa become sectarian? », *JAOS* LXXV (1955), en essayant d'éclaircir l'organisation administrative et l'évolution doctrinale de l'imamisme de la mort de Ǧaʿfar al-Ṣādiq (milieu du IIe/VIIIe s.) à la fin du IIIe/IXe s. Selon H.M., le chiʿisme, originellement un mouvement politique, commence à se transformer en une école juridique et théologique vers la fin de l'époque omeyyade. La figure de l'imam a été d'abord celle d'un sauveur eschatologique pour devenir ensuite celle de l'autorité religieuse suprême (p. 3-18). Le début de l'ère abbasside marque la contamination du chiʿisme par les idées extrémistes des *ġulāt* et la transformation de l'imam en un être suprahumain aux pouvoirs surnaturels quasi illimités. Ceux qui soutiennent ces idées sont les Mufawwiḍa qu'il faut distinguer des Ṭayyāra qui professent la divinité de l'imam et qui sont rejetés par tous les autres imamites (p. 21-22). Les Mufawwiḍa s'opposent à ceux qu'ils appellent les Muqaṣṣira, c'est-à-dire essentiellement les théologiens-juristes modérés de la ville de Qumm. H.M. considère que l'enseignement originel des imams est étranger à « l'exagération » (*ġuluww*) des Mufawwiḍa, mais l'activité de ceux-ci pendant toute la période considérée et même durant l'Occultation mineure fut telle que leurs points de vue finirent par s'infiltrer dans les compilations « officielles » de ḥadīth comme celle d'al-Kulaynī (p. 47 sqq.). Le troisième chapitre de cette première partie est consacré à la crise de l'imamat après la mort de Ǧaʿfar, aux nombreux schismes que connut l'imamisme, aux diverses et brûlantes questions posées par le problème de la succession des imams, enfin à la profonde confusion due à l'absence de l'imam après la mort d'al-ʿAskarī en 260/874. H.M. souligne avec pertinence que la notion de l'occultation est une suite logique de la crise de l'imamat. Reprenant, à peu de chose près, les analyses d'E. Kohlberg (" From Imāmiyya to Ithnā-ʿashariyya ", *BSOAS* XXXIX/1976, p. 521-534; maintenant dans *Belief and Law in Imāmi Shīʿism.* Variorum Reprints, Aldershot, 1991, partie XIV) et du signataire de ces lignes (*Le Guide divin dans le shīʿisme originel*, Paris-Lagrasse, 1992, p. 245-264 et

BCAI 14 (1998) A.E. Mayer: Islam and Human Rights (Traditions and Politics), recensé par M. Borrmans
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net