les concepts et les termes utilisés pour les rendre, puis la conception « technique », pour ainsi dire, du mécanisme du mouvement; les problèmes théologiques qui s'y rattachent et la façon « kalamique » de les résoudre. En tout cela, la pensée d'Aš'arī est constamment comparée à d'autres systèmes théologiques, ce qui permet de faire ressortir à la fois son originalité et la continuité de son développement.

Si, à première vue, le but de cet ouvrage peut paraître ambitieux, le lecteur se rendra vite compte de la modestie de son titre. Ce n'est pas seulement la doctrine d'Aš'arī que l'A. reconstruit, mais tout le milieu intellectuel dans lequelle elle a pris forme. Avec l'érudition remarquable qu'on lui connaît, il nous offre, parfois en passant, des observations pénétrantes sur les idées et la terminologie du *kalām*, avant et après Aš'arī, Une discussion de la cosmologie d'Aš'arī éclaircit du même coup le développement de termes-clés comme *taḥayyuz* (p. 46) ou *kawn* (p. 104); le chapitre sur la méthodologie juridique d'Aš'arī fournit l'occasion d'observations importantes sur la réflexion des théologiens sur les *uṣūl al-fiqh* (p. 517-519).

Estimant la valeur du *Muǧarrad*, l'A. partage avec nous l'émotion suscitée par sa découverte : « Dès lors ... quel fantastique élargissement de l'horizon! » (p. 20). Certes, mais cet élargissement, qui touche la pensée musulmane en général et pas seulement celle d'Aš'arī, nous la devons à Daniel Gimaret, au moins autant qu'à Ibn Fūrak.

Sarah STROUMSA
(Université hébraïque, Jérusalem)

Muḥammad Sa'īd Al-'AŠMĀWĪ, *al-Ḫilāfāt al-islāmiyya*. Le Caire, Sīnā li-l-našr, 1990. 17 × 24 cm, 245 p.

Haut magistrat égyptien que la pratique du droit a conduit à être président de divers tribunaux ou cours d'appel, aux échelons les plus divers, et que l'enseignement du droit a incité à rédiger bien des ouvrages en la matière, Md Sa'īd al-'Ašmāwī continue, avec ce livre, à développer sa réflexion critique sur la théorie politique et la pratique juridique en Islam. Les titres de ses ouvrages constituent désormais une longue litanie, arabe, anglaise et française, qui témoigne de la cohérence de sa pensée, de l'ampleur de sa culture et de la modernité de sa foi. Le livre ici recensé fait suite à celui que son auteur avait intitulé *al-Islām al-siyāsī* (1re édition, décembre, 1987, Le Caire, Sīnā li-l-našr), qui devient *Militant Doctrine in Islam* en anglais et *L'islamisme contre l'islam* en français. Récemment publié (Paris, La Découverte, 1989, 106 p.), ce dernier livre ne traduit pas l'ensemble de l'édition arabe d'origine; il y manque quatre chapitres d'importance, dont voici les titres : légitimité et politique religieuse (chap. 4), sens exact du slogan : l'Islam est État et religion (chap. 7), la voie qui mène à la religion (chap. 8), comme la nuit ressemble au jour qui précède! (chap. 10). Mais les chapitres qui y sont reproduits disent assez quelle est la thèse de l'auteur. Pour celui-ci, comme le dit sa *Préface*, « Dieu voulait que l'islam fût une religion, mais les hommes ont voulu en faire une politique », car il y a eu « politisation du religieux ou sacralisation du politique ». Et c'est ce qu'il entend démontrer dans le cadre de chapitres qui s'intitulent, tour à tour, la souveraineté

BCAI 8 (1992) M.S. al-'Ašmāwī: al-Ḫilāfat al-islāmiyya, recensé par M. Borrmans
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

de Dieu (p. 23-52), le gouvernement islamique (p. 53-66), le *jihād* (p. 67-74), le fondamentalisme islamique (p. 75-82), le panislamisme (p. 83-92) et la codification de la *sharīʿa* (p. 93-106), les références renvoyant ici à la traduction française.

Ce livre, à lui seul, mériterait déjà une longue recension, surtout en ces chapitres « laissés pour compte » qui témoignent d'un problème spécifiquement islamique. Le chap. 4 (p. 111-127 de l'édition arabe) analyse les orientations communes à tous les mouvements fondamentalistes de l'Islam contemporain : abattre l'État de droit par la force (au nom de la *šarīʿa*), renverser les pouvoirs existants par la violence, détruire l'unité nationale par le terrorisme et supprimer l'allégeance nationale à l'Égypte en multipliant les désirs et les peurs. Le chap. 7 (p. 155-164) tend à prouver que toute conduite politique qui s'appuie sur le Coran et sur la sunna n'en reste pas moins une conduite « humaine », sujette aux variations des temps et des lieux. Le chap. 8 (p. 165-173) invite les tenants du fondamentalisme juridique à justifier leurs critiques des textes égyptiens dont l'A. démontre avec succès qu'ils sont conformes au Coran et à la sunna, et donc à la *šarīʿa*. Et c'est avec le chap. 10 (p. 193-223) qu'il aborde les points litigieux où il apporte clarté et équilibre : le sens réel du terme *šarīʿa*, le caractère circonstantiel des qualifications juridiques; et qu'advient-il de ces dispositions circonstancielles quand il s'agit des cœurs à gagner, des terres conquises à distribuer, du mariage temporaire (*mutʿa*), des actes de culte et de commerce, de la règle du talion applicable aux membres du corps humain, des peines laissées à la discrétion du prince, de l'accusation de *kufr* (impiété) adressée à qui n'applique pas les ordres de Dieu, etc.

L'intérêt du présent ouvrage, *Le califat islamique*, est d'analyser sous cet angle la longue histoire des califats successifs ou concurrents qui ont régi l'empire islamique au cours des siècles. Le livre se divise en trois parties d'inégale longueur : les fondements généraux du califat islamique, l'histoire de celui-ci et enfin le droit (*fiqh*) du califat. La *1re partie* (p. 11-28) définit d'abord cette schizophrénie spécifique qu'engendre le concept de « politique islamique », car l'histoire est là pour dire que les régimes islamiques ont tous péché par excès et ont commis bien des erreurs et des crimes au nom de la religion. L'A. entend dénoncer trois tentations auxquelles beaucoup succombent trop souvent aujourd'hui : on confond l'idée de gouvernement avec celle de califat islamique, on ne distingue pas entre gouvernement civil et gouvernement religieux (tous deux appliquent des règles dont les fondements sont plus ou moins divins, mais le deuxième sacralise le pouvoir et fait de son détenteur un être infaillible et impeccable); on identifie l'Islam avec l'histoire de l'Islam. Or le califat islamique n'est ni un article de foi ni une prescription de la *šarīʿa* : ce n'est qu'un aspect de l'histoire de l'Islam. Et, selon l'A., le califat a même desservi la cause de l'Islam et en a trahi les valeurs, tout en ne réalisant ni l'unité ni la grandeur de l'Islam, si bien qu'il n'a guère aidé les musulmans et ne saurait donc constituer le symbole de l'Islam. Pour lui, on a travesti l'histoire, particulièrement celle du califat : il convient donc d'en faire une lecture renouvelée et critique, car le califat n'a pas réussi à faire la conquête des cœurs, d'où sa faillite, puis sa disparition après la guerre de 1914-1918.

La *2e partie*, consacrée à l'histoire du califat islamique (p. 29-223) traite, tour à tour, de la péninsule Arabique au temps de la *ǧāhiliyya*, de l'époque du Prophète, du califat « bien dirigé », du califat omeyyade, du califat abbasside, de l'État fatimide et du sultanat ottoman. Après

BCAI 8 (1992) M.S. al-ʿAšmāwī: al-Ḫilāfat al-islāmiyya, recensé par M. Borrmans
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

avoir ainsi rappelé quelle était la situation politique, intellectuelle, sociale et religieuse de l'Arabie, avant l'Islam, et signalé quel fut le gouvernement du Prophète, tant à La Mecque qu'à Médine, puisqu'il y jouissait du prophétisme et du pouvoir, l'A. envisage la naissance du califat au temps des premiers successeurs de Muḥammad. Mais au temps de ces califes « bien dirigés », il y a déjà usurpation des droits du Prophète, agression (*ġazw*), corruption (*fasād*), tribalisme et confessionnalisme, et aussi les premières fractures (*inšiqāq*). Avec les Omeyyades, c'est le « césarisme du califat », avec rébellions (*fitan*) entre musulmans et à l'intérieur même de la famille régnante, d'où injustices, luxe et méfaits, racisme arabe, altération du Coran (par al-Ḥaǧǧāǧ) et apparition des sectes (*firaq*). Les Abbassides connaissent également les rébellions (ḫāriǧites, zanǧ, šīʿa, qarmates, « assassins », etc...) en même temps que le despotisme d'État, y compris contre les représentants de l'Islam (*fuqahā'* et *ʿulamā'*), la licence des mœurs, les querelles raciales (*šuʿūbiyya*) et l'utilisation de la religion à des fins politiques. L'État fatimide usurpe le califat et agit par propagande pour gagner les cœurs : troubles religieux, divisions nouvelles, doutes sur l'orthodoxie. Quant au sultanat ottoman, il n'a rien d'un califat et ne connaît que des luttes sans fin pour le pouvoir. Au terme, le califat a-t-il été abrogé ou supprimé en 1924, ou en 1517, ou en 1258? La question reste posée, d'autant plus que, selon l'A., il n'y aurait eu de califat islamique qu'avec Abū Bakr et ʿUmar, et encore !

C'est la question que pose la *3e partie* (p. 225-245). Y a-t-il un droit (*fiqh*) ou une science (*ʿilm*) du califat, c'est-à-dire une théorie du califat? À bien lire l'histoire, il semble que celle-ci ait été élaborée après les événements pour d'autant mieux légitimer l'institution et l'idéaliser au gré des exigences de ceux qui en refusaient les faiblesses : ainsi en est-il de Māwardī (991-1031) et de son célèbre ouvrage, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*. C'est pourquoi, aux dires de l'A., les partisans actuels de l'Islam politique ne font du califat qu'un slogan vide de sens historique et de contenu juridique. En effet, nul ne saurait oublier les circonstances de l'abrogation du califat (3 mars 1924) par Kémal Ataturk, ni les développements du débat autour du livre de Šayḫ ʿAlī ʿAbd al-Rāziq, *al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm* (1925). L'A. s'étend alors longuement sur la thèse que ʿAbd al-Razzāq al-Sanhūrī (le père des Codes Civils arabes contemporains) a soutenu en français, à Lyon, en 1926, sur *le califat* : il se demande pourquoi il a fallu attendre 1988 pour en avoir une traduction arabe partielle. Il y voit une récupération idéologique qu'en fait l'Islam politique à travers une réinterprétation tendancieuse d'une partie de la thèse d'al-Sanhūrī. La preuve en est, selon lui, que les éditeurs n'en ont pas traduit la 2e partie (l'histoire du califat), supposant que celle-ci est connue du public, et que les traducteurs parlent de « gouvernement » là où al-Sanhūrī parle de « califat », si bien que la thèse a pour titre « le gouvernement islamique »! Toutes choses qui permettent au Dr. Tawfīq al-Šāwī, dans son introduction, d'en exalter les mérites à l'encontre des islamistes (qui n'y voient qu'un symbole historique) et des nationalistes réalistes-occidentalistes (qui n'y voient qu'un régime politique).

L'A. s'attache alors à démontrer qu'al-Sanhūrī est indemne de toutes ces « re-lectures » : il analysait le régime du califat à travers sa première réalisation idéale à l'époque des califes « bien dirigés » (632-661), pour en mieux dégager les principes généraux, tout en reconnaissant que le califat historique avait toujours été défectueux, d'où sa distinction entre un califat *šarʿī* et un califat *ta'rīḫī*. Ce faisant, il cherchait sans doute, à l'époque, quelques principes généraux de gouvernement pour mieux résoudre la crise ouverte en 1924. L'A. ne craint pas de signaler

BCAI 8 (1992) M.S. al-ʿAšmāwī: al-Ḫilāfat al-islāmiyya, recensé par M. Borrmans
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

les faiblesses de la thèse elle-même, laquelle ne distingue guère entre les questions séculières et les questions religieuses, mais il en dit aussi les mérites, car al-Sanhūrī avait bien conscience que les temps étaient changés et que « la *šarī'a* (le *fiqh*) est défectueuse et qu'on ne peut pas en faire l'application si celle-ci n'est pas complétée par les apports (*ǧuhūd*) des non-musulmans et les législations nées en dehors de l'Islam ». Il parlait de l'autonomie des situations législatives représentatives de tous les justiciables. Ce faisant, il n'est pas interdit de voir en ce dernier ouvrage d'al-'Ašmāwī une « mise à jour » de la thèse d'al-Sanhūrī afin que celle-ci échappe à l'utilisation intéressée qu'en feraient les adeptes actuels de l'Islam politique. Le débat reste ouvert entre les chercheurs afin de mieux apprécier quelles sont aujourd'hui les sources du droit en pays de tradition islamique : il y va d'une certaine modernisation et aussi d'une certaine démocratisation. Le livre aide à y voir clair et il se lit avec aisance et intérêt, car son A. en maîtrise la matière et y fait preuve d'une large culture et d'une grande expérience.

Maurice BORRMANS
(P.I.S.A.I., Rome)

Issa J. BOULLATA, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. Albany, State University of New York Press, 1990. 219 p.

Cet ouvrage a deux mérites, outre les informations qu'il procure sur la pensée arabe contemporaine : il ramène l'attention sur l'espace culturel, idéologique et linguistique *arabe*, alors que tant d'essais nous ont habitués, depuis une dizaine d'années, à ne parler que d'islam fondamentaliste ou de radicalisme islamiste; il signale l'existence d'une pensée arabe critique, moderne, ouverte, qui a été systématiquement occultée par les politologues et sociologues absorbés par les militants islamistes, sans doute parce qu'ils cherchent plus à « éclairer » les politiciens occidentaux qu'à approfondir un domaine de la connaissance.

Sur six chapitres, l'auteur présente : 1) les dilemmes des intellectuels; 2) l'héritage arabe dans le discours arabe contemporain; 3) la pertinence moderne de l'Islam et du Coran; 4) la dépendance et la libération culturelles; 5) les voix de femmes arabes; 6) la crise intellectuelle et la légitimité.

Trois tendances dominantes sont retenues par l'analyste : les intellectuels révolutionnaires qui entendent transformer radicalement la société arabe (*sic*, au singulier); les partisans d'une reprise moderne de la culture arabe traditionnelle pour l'approprier aux besoins contemporains des nations « modernes »; enfin, le groupe d'intellectuels qui s'attachent plus spécialement à l'aspect religieux de la culture arabe, avec la volonté d'éliminer toutes les influences culturelles extérieures, et surtout occidentales.

Les thèmes discutés sont nombreux et diversement accentués; par exemple, l'émancipation des femmes l'emporte sur le système éducatif; la place de l'Islam dans la culture préoccupe plus que les droits du citoyen; etc. L'auteur avoue cependant avoir fait une sélection dans les discussions, les essais, les affrontements, les séminaires, les colloques qui ne cessent de se multiplier, et où la répétition l'emporte trop souvent sur l'audace critique et l'innovation.

BCAI 8 (1992) M.S. al-'Ašmāwī: al-Ḫilāfat al-islāmiyya, recensé par M. Borrmans
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net