



HAL
open science

L'historicité de la norme

Baudouin Dupret

► **To cite this version:**

Baudouin Dupret. L'historicité de la norme: Du positivisme de l'islamologie juridique à l'anthropologie de la norme islamique. *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 1999, 125, pp.169-196. halshs-00178589

HAL Id: halshs-00178589

<https://shs.hal.science/halshs-00178589>

Submitted on 11 Oct 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

“L’historicité de la norme: du positivisme de l’islamologie juridique à l’anthropologie de la norme islamique”, *Annales HSS*, 1999, n° 1, 169-196.

L'HISTORICITE DE LA NORME

Du positivisme de l'islamologie juridique à l'anthropologie de la norme islamique

Baudouin DUPRET
CEDEJ/FNRS

Qu'il s'agisse de la politique ou du droit, l'explication par la «Loi islamique», la *sharī'a*, paraît incontournable, dès lors qu'on entreprend d'étudier un fait qui s'inscrit dans le contexte de sociétés dites «arabo-musulmanes». Ceci est pourtant à la fois tautologique et prochronique. Tautologique, en ce sens que le fait même de caractériser une société par l'ethnicité ou la religion confère à ce critère une place centrale dans la logique explicative de tout fait social qui s'y produit : si une société ne peut être identifiée que par son islamité, il est inévitable que le droit qualifié d'islamique soit son système régulateur. Mais ce critère d'islamité apparaît rapidement problématique. Problème de frontières, d'abord : quand et où l'islamité d'un être, d'une chose ou d'un phénomène voit-elle le jour et s'épuise-t-elle ? Aux limites biologiques de son conditionnement génétique islamique, aux bornes de l'Etat dont la citoyenneté ne pourrait être que musulmane, aux marges d'une tradition qui ferait de lui l'objet et non le sujet d'une incorporation de l'islam ? Problème de détermination substantielle, ensuite : l'imputation du caractère islamique à ce même être, chose ou phénomène suffit-elle à garantir la qualité du produit ou doit-il au contraire satisfaire à un certain nombre de conditions limitativement énumérées ?

L'explication par la Loi islamique est également prochronique — au sens de cette création de toutes pièces imaginée dans *Omphalos* de Ph. H. Gosse que commente Gould (1988) —, dans la mesure où renvoyer l'explication d'un fait présent à l'essence d'une règle transcendante lui donne le statut d'un argument d'autorité : ainsi, la démocratie représentative n'appartiendrait pas à l'islam, puisque son vocabulaire ne parle que de consultation, et l'absence de démocratie dans le monde arabe devrait être simplement référée à cet état de fait trans- voire méta-historique. Cette explication, pourtant, outre son caractère infalsifiable, interdit de se saisir des dimensions socio-historiques de l'objet pris en considération. Peut-on, à cet égard, affirmer l'existence d'un ordre juridique islamique dont — problèmes de frontières et de détermination substantielle — on ne peut définir ni les contours ni le contenu, mais dont le simple postulat suffit à assurer la prégnance ?

Si l'on s'interroge, comme nous tentons par ailleurs de le faire, sur le phénomène juridique dans un pays comme l'Egypte, on ne peut manquer d'être frappé à la fois par la récurrence de l'invocation de l'islam et de la *sharī'a* et par la faiblesse de l'explication par la nature et le contenu de ceux-ci. Qu'il

s'agisse de l'affaire Chahine — où le requérant visait à l'interdiction d'un film accusé de mettre en scène la figure du prophète Joseph (Bernard-Maugiron 1997) —, de l'affaire Abû Zayd — le procès en divorce forcé d'un universitaire considéré comme apostat de par ses écrits (Bälz 1997 ; Dupret et Ferrié 1997) —, de la décision ministérielle réglant le port du voile à l'école et de l'arrêt de la Haute Cour constitutionnelle à ce sujet (Bälz, à paraître, et Dupret, à paraître-c), de l'article de la Constitution faisant de la *sharî'a* la source principale de la législation et de son interprétation judiciaire (Dupret 1995-b), voire, plus récemment encore, de l'interdiction ministérielle puis de la réhabilitation judiciaire de la pratique de l'excision, l'analyse semble à chaque fois surdéterminée par les termes imposés par les parties requérantes au procès. Il n'est toutefois pas possible de constituer sociologiquement et historiquement l'islam en modèle au moule duquel l'ensemble des phénomènes sociaux devraient se conformer. Autrement dit, la réalité des sociétés dites musulmanes n'est pas posée *a priori* dans des structures stables, aisément reconnaissables, mais se construit sans cesse de façon contradictoire et incertaine (Dupret et Ferrié, à paraître). Avec Jean-Noël Ferrié, nous nous sommes saisis d'un de ces objets nécessairement en cours de fabrication : l'apostasie. L'objet est idéal, en ce sens qu'il est généralement et aisément référé à un donné intemporel, alors même qu'il n'existe que par la sollicitation du présent et qu'il n'est compréhensible qu'en des termes strictement contemporains. Ce point de vue, nous entendons le conforter dans cet article en démontrant que, si l'atemporalité est rhétorique, la norme est elle historique.

Nous voudrions traiter du fait politique et juridique, en contexte islamique, au départ de pratiques, essentiellement discursives, d'une référence textuelle et de l'élaboration d'une rhétorique prétendant traduire une orthodoxie. Un grand travail islamologique a été accompli dans l'étude de la «Cité de l'islam» et dans l'«Introduction au droit musulman». Il se révèle toutefois souvent peu soucieux des relations qui unissent pratiques et normes, de l'historicité¹ de ces pratiques et discours normatifs. Il verse rapidement dans l'élaboration d'une spécificité politico-juridique islamique, suivi dans cette direction par des travaux historiques plus récents. Or, l'idée d'une spécificité renvoie à ce culturalisme déjà dénoncé qui, pour ne parler que de la *sharî'a*, laisserait supposer que sa pratique actuelle est fondée de manière transhistorique².

¹ Le terme d'«historicité» — et celui d'«historicisme» qui en constitue la forme doctrinaire — revêt une double signification contradictoire : d'une part, la nature historiquement variable des choses ; de l'autre, la nature régulée de l'histoire. R. Boudon considère que, dans sa première acception, le terme est utilisé de manière impropre et il préfère en conséquence parler d'«historisme» (Boudon 1995: 167). Il faudrait donc aussi parler d'«historité». Par commodité de langage et parce que le terme est aujourd'hui utilisé dans les deux sens, nous continuerons cependant, pour caractériser la nature contextuellement contingente de la norme, à parler de son historicité.

² Ce qui autorise par exemple E. Chaumont à parler d'un vieil ordre juridique islamique qu'on aurait bien trop vite enterré : «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

Pourtant, une lecture contextualisée permet de renvoyer l'élaboration d'un corpus théorique à l'insertion d'individus dans des jeux socio-politiques déterminant, pour partie au moins, les problématiques auxquelles ils sont confrontés et les tentatives de réponse qu'ils leur apportent. C'est ce qui nous amènera à aborder, dans un deuxième temps, la question de la substantialisation de la norme. Il s'agit d'une opération mettant en scène des acteurs, ceux de l'interprétation coranique en l'espèce. On s'efforcera de montrer que la nature contrastée de leurs contextes d'insertion est directement relevante dans l'interprétation de leur travail exégétique. Pour ce faire, on s'appuiera sur trois auteurs dont l'oeuvre et la trajectoire peuvent sans doute être considérés comme archétypiques, mais révèlent surtout — et ce sera notre conclusion — la nature formelle de la référence islamique et son investissement pratique différencié.

I. Texte coranique, pratiques et représentations du normatif

Il convient de relever, en tout premier lieu, la contradiction qu'il y a à affirmer l'irréparable confusion du politique et du religieux en islam devant la paucité des versets du Coran relatifs à l'organisation du politique³. L'on peut toutefois s'interroger sur les modes de formulation de la norme au cours de la révélation coranique et des premiers temps qui ont suivis la mort du Prophète. Il y a là un premier indice de ce que la norme n'est pas un donné mais un construit. Il est aussi possible de glaner quelques informations sur les représentations du politique en parcourant les traités politiques d'organisation de la communauté. On peut y trouver la relativisation des théories prétendant à l'immuabilité des conceptions du politique et du juridique et à leur totale déconnexion d'avec le réel socio-politique. C'est ainsi qu'en se recentrant sur la question du droit, on peut prendre la mesure du phénomène de constitution de la norme dans un cadre islamique, avec ce que cela signifie en termes d'accrétion et concrétion, en termes d'adaptation — sous forme d'intégration ou de coexistence — aux exigences sociales du temps et de constitution également d'un savoir autonome et, dans une certaine mesure, hermétique à cette réalité.

juridique qui la structure tout au long de son histoire et de son développement» (Chaumont 1996: 65).

³ Comme l'a fait remarquer Henri Laoust, il n'y a guère plus de trois ou quatre normes politiques révélées dans le Coran (Bouamrane et Gardet 1984: 185-186). Ainsi, le seul vrai pouvoir est-il celui de Dieu — *Coran* VI, 67 : «C'est à Lui qu'appartient le jugement (*hukm*)». Il est cependant des détenteurs du pouvoir légitime à qui il faut obéir — *Coran* IV, 59 : «O vous qui croyez ! Obéissez à Dieu, obéissez à l'Envoyé et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité (*amr*)». Ils sont tenus de juger et commander en toute justice — *Coran* IV, 58 : «Certes, Dieu vous commande (...) quand vous jugez (*hakamtum*) entre des gens, de juger avec équité» —, de même que de consulter les croyants — *Coran* III, 159 : «Pardonne-leur, demande pardon pour eux, et consulte-les (*shâwir-hum*) en l'affaire (*amr*)». De manière globale enfin, la communauté musulmane, «la meilleure qui ait surgi parmi les hommes» (*Coran* III, 110), doit commander le bien et proscrire le mal — *Coran* III, 104 : «Puisse-t-il y avoir, de par vous, une communauté (dont les membres) invitent au bien, ordonnent (*ya'murûna*) le convenable et prohibent (*yanhawna*) le répréhensible !».

Politique et révélation prophétique

Il est sans doute trivial de rappeler que la prophétie muhammadienne s'est insérée et adaptée au milieu socio-historique de l'Arabie. Cela a toutefois pour conséquence immédiate de récuser l'affirmation d'une essence tenant au moment prophétique et à ses suites. Une analyse, telle que celle proposée par Hichem Djaït, de l'épisode de la Grande Discorde est révélatrice à cet égard (Djaït 1989)⁴.

Il serait possible de lui adresser des critiques touchant à l'utilisation de sources connues pour être très largement postérieures aux événements décrits. Les travaux de Wansbrough et de Crone méritent de ce point de vue toute l'attention. Le premier fait remarquer qu'une histoire de l'islam naissant est impossible, en ce que les sources, nombreuses par ailleurs, sont «une construction, que la "chronologie" est une mise en histoire et que les "événements" sont des unités narratives» (Décobert 1991: 31, citant Wansbrough 1977 et 1978). Parler de cet islam-là, celui dont se saisit Djaït, ne constitue dès lors qu'«une élaboration hagiographique rétroactive» (*ibid.*), pour une apologie par nature inventée (Décobert 1991: 34, citant Crone and Cook 1977). L'intérêt de ces travaux réside dans le fait qu'ils attirent l'attention sur l'impossibilité qu'il y a de prendre le document littéraire pour ce qu'il prétend et ne peut être, à savoir une source d'information historique (Décobert 1991: 32).

Ce qui importe, dans la perspective que nous souhaitons adopter, c'est précisément de montrer que les sources historiques dont se saisit Djaït ont davantage de pertinence dans l'étude du moment où elles ont été rédigées que dans l'étude du moment qu'elles décrivent. Autrement dit, les historiographes arabes⁵ parlant de la révélation nous informent bien plus sur leur société des VIIIe et IXe siècles et, plus encore, sur la façon dont ils comptent agir sur elle et s'y situer, tout comme — si l'on veut bien nous passer ce rapprochement hasardeux — les *Trois mousquetaires* de Dumas nous informent surtout sur la France du XIXe et la manière dont un écrivain pouvait envisager, de manière partiellement engagée, une certaine jeunesse de l'époque. Voilà probablement

⁴ On peut y lire en filigrane ce que l'auteur considère être une certaine conception que l'islam des origines avait de la chose politique et, partant, de l'organisation de l'État. Ainsi, c'est en tendant vers la vertu et l'unité de la communauté que le calife pouvait disposer de la vraie légitimité. Les premiers califes n'étaient pas des rois et ils étaient pourtant tenus pour responsables de tout, «car à eux seuls, ils représentaient la religion, la cohésion de la *Umma*, et concentraient entre leurs mains une immense autorité morale. Aucune structure d'État ne venait cependant soutenir leur action au niveau central. Autorité personnalisée à l'extrême, et non pas pouvoir personnel, dans laquelle face à face se trouvaient une *Umma* et son *imâm*» (Djaït 1989: 379).

⁵ Entre autres, Ibn Ishâq (m. 767), Ibn al-Kalbî (m. 819), al-Wâqidî (m. 823), Ibn Hishâm (m. 833), Ibn Sa'd (m. 845), auxquels on peut joindre les traditionnistes qui les suivent, Ibn Abî Shayba (m. 849), Bukhârî (m. 870), etc., même s'il convient de remarquer une perte progressive d'intérêt pour la dimension proprement historique du matériau considéré (Zaman 1996).

ce qui a été très et trop largement oublié, quand il s'est agi d'envisager le travail de formalisation théorique réalisé par différents auteurs sur la nature du pouvoir politique et de son organisation en contexte islamique⁶.

Représentations ultérieures du politique

De même qu'on n'a pas prétendu, ci-dessus, décrire historiquement le fait politique des premiers temps de l'islam, il ne saurait être question de tenter à présent la description de ses évolutions ultérieures. On voudrait simplement s'arrêter à l'une ou l'autre représentation majeure du phénomène politique et de l'organisation de la communauté musulmane.

Nombreux sont les ouvrages classiques de droit musulman qui traitent de droit public. Pour Bernard Lewis, le savant, l'uléma, y concevrait son rôle comme étant «de formuler et, en cas de nécessité, d'interpréter les règles explicites et d'élaborer les principes généraux contenus dans le Coran, dans les Traditions du Prophète et dans les autres sources reconnues de la jurisprudence islamique». De ce fait, il ne s'intéresserait à l'État «ni comme à une abstraction philosophique ni comme à un phénomène historique, bien qu'à l'évidence il n'ignore pas ces deux aspects». Il verrait d'abord dans l'État «un instrument divin — partie nécessaire et inhérente à la libéralité providentielle de Dieu à l'égard de l'humanité» (Lewis 1988: 50) auquel il assignerait une fonction. Peut-on suivre cette description ?

A travers la vie et l'oeuvre de ces ulémas-légistes, c'est d'abord à une certaine conception de la gestion des affaires publiques que l'on a affaire, mais, plus encore, c'est un écho de ce qui, à leur époque, constituait un enjeu politique majeur qu'on perçoit et, partant, l'on dispose d'une première illustration de ce rapport dialectique d'une contingence historique et d'une instance légitimatrice qui ne manque pas de nous éloigner de cette conception intégralement idéaliste et religieuse décrite par Lewis. Pour reprendre Bourdieu, il faut en effet bien constater que «la difficulté toute particulière de la question de l'État tient au fait que, sous apparence de le penser, la plupart des écrits consacrés à cet objet, surtout dans la phase de construction et de consolidation, participent, de manière plus ou moins efficace et plus ou moins directe, à sa construction, donc à son existence même» (Bourdieu 1994: 105)⁷.

⁶ On ne peut que suivre, sur ce point, les commentaires de Muhammad Qasim Zaman qui fait remarquer, au sujet d'un auteur comme Ibn Abi Shayba (m. 849), que ce qu'il nous rapporte ne peut être considéré uniquement comme le reflet de l'émergence d'un point de vue sunnite orthodoxe sur la période des *Râshidûn*, mais aussi une contribution à l'articulation de ce point de vue (Zaman 1996: 11). En ce sens, ajoute-t-il, il nous intéresse surtout pour ce qu'il nous apprend sur les traditionnistes eux-mêmes et sur leur conception de l'histoire, c'est-à-dire de ce qui leur semblait digne et utile de figurer dans son écriture (*id.*: 14).

⁷ Et d'ajouter : «C'est le cas notamment de tous les écrits des juristes des XVI^e et XVII^e siècles qui ne livrent tout leur sens que si l'on sait y voir non des contributions un peu intemporelles à la philosophie de l'État, ou des descriptions quasi sociologiques, mais des programmes d'action politique visant à imposer une vision particulière de l'État conforme aux intérêts et

Si l'on prend un auteur comme Abû al-Hasan 'Alî al-Mâwardî (974-1058)⁸, on remarque qu'avant tout, il «fut un légiste au service de la politique de restauration du califat et du sunnisme» (Laoust 1968: 13). C'est en effet le réalisme qui, par dessus tout, caractérise la théorie califale de Mâwardî, telle qu'elle ressort de son oeuvre majeure, le *Kitâb al-ahkâm al-sultâniyya* («Le Livre des règles d'exercice du pouvoir»). Contrairement à ce qu'ont pu écrire d'illustres orientalistes comme Brockelmann ou Sauvaget, pour qui l'auteur irakien a fait «un exposé purement idéal, abstraction faite des conditions politiques de son temps» (Brockelmann EI¹)⁹, l'oeuvre de Mâwardî, et particulièrement les *Ahkâm sultâniyya*, est éminemment pragmatique et elle sert une fonction bien précise. «L'intention maîtresse d'al-Mâwardî, dans le *Kitâb al-ahkâm al-sultâniyya*, est d'insérer la légitimation du califat abbasside dans une légitimation globale du califat sunnite. La théorie du califat qu'il élabore soumet à un même ensemble de règles et de dispositions légales le califat des Râshidûn, celui des Omeyyades et celui des Abbassides ; elle a aussi pour but (...) de lui donner le moyen de restaurer ce califat menacé dans la plénitude de son indépendance et de ses prérogatives» (Laoust 1968: 23).

C'est, par ailleurs, le pragmatisme qui caractérise la doctrine étatique de Taqî al-Dîn Ahmad b. Taymiyya (1262-1328)¹⁰, telle qu'il la formule dans sa

aux valeurs associées à la position occupée par ceux qui les produisent dans l'univers bureaucratique en voie de constitution (ce qu'oublie souvent les meilleurs travaux historiques, comme ceux de l'École de Cambridge)» (Bourdieu 1994: 105).

⁸ Né à Basra, au Sud de l'actuel Irak, qui a passé l'essentiel de sa vie à Bagdad, à l'époque des califes abbassides al-Qâdir (991-1031) et al-Qâ'im (1031-1074). Il faut le situer dans un contexte de limitation de l'autorité véritable de ces deux souverains, ainsi que de leurs moyens d'action, face à l'emprise sans cesse croissante des Bouyides, puis des Seljoukides. L'époque dans laquelle s'inscrit ce penseur politique n'est assurément plus celle de l'âge d'or et mythique des Abbassides (fin IXe - début Xe s.).

⁹ Pour Sauvaget, il s'agit d'un «ouvrage purement théorique en contradiction constante avec le témoignage des sources» (1943: 89).

¹⁰ Né à Harrân, au Sud de la Turquie contemporaine, celui que communément on appellera, par la suite, *shaykh al-islâm* a passé l'essentiel de son temps au contact des sultans mamelouks, au Caire ou à Damas, à l'époque de la menace mongole. Issu d'une famille de traditionnistes et de jurisconsultes, Ibn Taymiyya fut le promoteur à la fois d'une restauration de l'islam et de la résistance aux Mongols. C'est ainsi qu'il dénonça, sans relâche, le caractère suspect de la conversion de ces derniers à l'islam. Son activité polémique fut intense et les innovateurs faisaient partie de ses cibles privilégiées (Laoust 1983: 267). Ses attaques incessantes contre différentes personnalités et écoles (et, entre autres, contre le soufisme, le culte des saints et la visite des tombes) lui amenèrent beaucoup d'ennemis et son intransigeance le conduisit souvent en prison. Parallèlement, il avait des protecteurs, parfois très influents, comme le sultan al-Malik al-Nâsir. Pour ce qui a trait à l'oeuvre d'Ibn Taymiyya, il convient de se référer, outre l'oeuvre d'H. Laoust, aux travaux de J. R. Michot (pour une synthèse référencée de ceux-ci, cf. Michot 1995). Sur les relations du politique et du religieux à l'époque mamluke, cf. Garcin, non publié. Il est intéressant de constater que celui que l'on considère comme l'auteur de référence des mouvements «islamistes» contemporains n'a pas ou peu été étudié par l'orientalisme et la science politique récents, contrairement à la constellation de groupuscules qui se revendiquent de sa pensée (cf. les travaux de G. Kepel, E. Sivan, O. Carré et J. J. G.

Siyâsa shar'iyya (littéralement, le «Traité de politique Légale pour la réforme du berger et du troupeau»). Un État idéal a bien existé, mais il n'est plus de ce monde. Le pouvoir, au-delà de la période du Prophète et des *Râshidûn* (les Califes Bien-Guidés), ne s'institue que par le double serment d'allégeance du souverain et de la Communauté, qui entérine un rapport de force. Le retour à l'État idéal ne peut être préconisé parce qu'il est impossible. La seule forme étatique souhaitable et praticable est celle qui voit la collaboration des deux classes fondamentales que sont celle des ulémas et celle des émirs, étant entendu qu'en cas de divergence, l'émir doit se plier à l'uléma parce que ce dernier est détenteur de la Loi. Cet idéal coopératif s'étend également aux relations que doivent entretenir les sujets et le souverain.

On perçoit ainsi le danger d'aborder ce type de littérature en termes de fantasmes théoriques. Sur une même question, ces deux auteurs offrent des solutions fort différentes qu'on ne saurait considérer comme reproduisant simplement un idéal depuis longtemps fixé. Au contraire, la construction étatique qu'ils proposent tient pour une grande partie aux conditions politiques de leur époque. Non pas qu'elle en est le reflet, mais plutôt qu'elle vise à tenir compte de ses contingences pour l'infléchir et assurer à ses promoteurs une place de choix. Ce phénomène se retrouve très largement dans l'élaboration d'un droit prétendant à la qualité d'islamique.

Les conditions de formation du droit islamique

Le droit islamique pourrait être décrit comme le fruit d'une entreprise progressive de passage du (ou des) droit(s) au crible islamique. On assiste à un «processus lent de constructions par étapes» (Décobert 1991: 27), au départ du temps de la prédication qui participait encore de l'ancien monde — ce qui implique qu'on ne puisse l'étudier qu'en rapport avec celui-ci. Ce que Christian Décobert appelle la période de l'enseignement, c'est-à-dire celle qui fait référence à ce que l'on considère être l'enseignement du Prophète — et qui suppose donc tout un processus de (re)construction de celui-ci —, est «un moment tourné vers l'aval en ce qu'il fut la période d'élaboration d'un système socioculturel légitime» et un «axe de séparation, non seulement avec le monde ancien, d'avant la prédication, mais avec la prédication elle-même» (*ibid.*).

Jansen). Pour une analyse circonstanciée du recours qui peut être fait aujourd'hui à Ibn Taymiyya dans la justification d'actions islamistes, cf. Lebatelier 1997 et Kepel, non publié.

Le droit islamique¹¹ est, dans sa formation même, empreint du souci d'homogénéiser, à la lumière du prescrit divin, la situation de pluralité d'ordres juridiques en présence dans l'ensemble des territoires acquis à l'islam. Bernard Botiveau fait très justement remarquer qu'on ne peut parler que *des* contenus du «droit islamique», comprenant non seulement les traités de *fiqh* (droit jurisprudentiel), «mais aussi, de façon plus floue, un corpus normatif non islamique, souvent d'origine coutumière localisée, et qui, passé au filtre de cette jurisprudence, était devenu islamique» (Botiveau 1991: 162), sous l'action des juristes et des ulémas qui se sont efforcés d'en faire une «force homogénéisante, créant une *oikumene* légale» (Geertz 1986: 242). Si, en effet, l'opinion traditionnelle des savants musulmans fait remonter les origines de la jurisprudence islamique à la génération des Compagnons du Prophète, les recherches historiques tendent à prouver que la jurisprudence musulmane est née vers la fin du VIII^e siècle¹². Par ailleurs, il faut bien constater que le texte sacré n'a pas tant, à première vue, une fonction légiférante qu'une fonction liturgique, ceci, sans préjudice du fait que le mouvement de projection sur le temps exact de la prédication a pu conduire la fonction liturgique du Coran à déteindre sur les textes légiférants, conférant alors au Coran, aussi et indirectement, une fonction légiférante (Décobert 1991: 27).

Cela ne signifie pas que l'on se trouvait en présence de multiples champs normatifs cloisonnés, où n'intervenaient que certains acteurs bien déterminés. Au plus est-il possible de parler d'idéaux-types, éventuellement identifiables à tels ou tels moment et lieu spécifiques. Mais l'on reste toujours confronté à *un* champ juridique polymorphe et variable (Botiveau 1991: 164), juxtaposant, superposant ou intégrant (accrétion ou concrétion) plusieurs ordres normatifs.

¹¹ Si l'on parle de droit musulman, une distinction s'impose entre, d'une part, la *shari'a* et, de l'autre, le *fiqh*. Abû Hanîfa décrit le *fiqh* comme étant «la connaissance que l'homme a de ce qui est pour lui et de ce qui est contre lui». C'est-à-dire «la connaissance des récompenses et des peines spirituelles». Toujours pour ce même auteur, le *fiqh* est «la connaissance de ce qui est permis ou interdit à un homme de faire. Il s'agit donc d'une science des droits» (cité par Fillion 1988: 93). Quant à la *shari'a*, «ce sont les normes que le Très-Haut a transmises à ses serviteurs. Les sources principales en sont le Coran et la Sunna, elles sont d'origine divine et immuables» (Bishri 1985: 179-180). Le *fiqh* constitue donc la connaissance des normes, qui se rapportent aux actes des créatures humaines, révélées par l'intermédiaire du Prophète. «En d'autres termes, il est l'étude de ces normes, de leur définition, par la méthode de l'induction, de la déduction et de l'*ijtihad*. Il est indispensable qu'il s'adapte aux exigences du temps, aux besoins humains, tout en restant dans le cadre de la religion. Le changement ici ne signifie pas que l'on touche à la source de la norme, mais à sa signification compte tenu de l'évolution des situations et de la diversité des circonstances» (*id.*: 181).

¹² Schacht considère ainsi qu'avant cela, «le droit en tant que tel se trouvait en dehors du domaine de la religion, et tant qu'il n'y avait pas d'objections ni religieuses ni morales aux transactions spécifiques et aux façons d'agir, les aspects techniques du droit furent indifférents aux Musulmans. Non seulement le droit coutumier des Arabes, modifié et complété par le (Coran), survécut largement, mais encore les Musulmans n'hésitèrent pas à adopter les institutions et pratiques juridiques, commerciales et administratives des territoires conquis et même leurs concepts et maximes juridiques, autant qu'ils étaient compatibles avec les exigences des nouvelles idées religieuses» (Schacht EI²).

Si le droit, d'une part, s'est formé empiriquement, la théorie de ses fondements (*usûl al-fiqh*) semble s'être constituée, d'autre part, pour le légitimer a posteriori. «Par une fiction sans égale dans l'histoire de la pensée humaine, toutes les constructions élaborées par les écoles furent projetées en arrière et nanties de l'autorité du Prophète et de ses Compagnons» (Schacht 1983: 99). Il semble donc que les *usûl al-fiqh* ont été une manière de systématiser le droit positif déjà constitué sous l'effet de besoins et contingences locaux. Il s'agissait plus, en quelque sorte, d'une épistémologie de la science du droit qu'une méthodologie, au point que certains ont pu affirmer que les développements juridiques ultérieurs ne furent que peu ou pas incorporés dans ce corpus théorique (Azmeah 1988: 251). Il n'est cependant pas question de suivre ce raisonnement dans de pareils aboutissements. Les travaux de Wael Hallaq montrent en effet très bien que, contrairement à la thèse qui veut qu'après la période de formation, le droit matériel islamique s'est rigidifié, les fatwâs — qu'il classe en fatwâs premières et secondes — ont été un instrument d'adaptation du droit matériel. Ancrées dans leur contexte social, elles étaient intégrées dans le droit positif selon des critères sélectifs (Hallaq 1994). La fixation d'une théorie du droit ne saurait dans cette perspective être confondue avec la fixité du droit lui-même.

Système juridique¹³ et théorisation du droit ne se superposent pas. Le système juridique se constitue dans des conditions historiques très précises, de même que l'écriture de son histoire et de sa théorie. Ces conditions n'étant pas les mêmes, le système et son écriture ne coïncident pas. L'acte de juger en général — et en particulier celui qui se développe donc dans le sillage de la constitution de la science des *usûl al-fiqh* —, qui suppose une corrélation entre un acte et son jugement, ne consiste pas en l'identification d'une corrélation intrinsèque et nécessaire, mais en la détermination et l'attribution d'une corrélation légale¹⁴. Le jugement ne résulte pas alors de la détermination de faits mais plutôt d'un discours nomothétique (Azmeah 1988). Le fait de ratifier le droit positif en termes de correspondance à la Loi (*sharî'a*) ne constitue en tout cas pas une opération abstraite et désintéressée, mais bien la tentative de transcrire le politique dans un discours juridique et Légal, ce qui permet de donner aux fondements du droit (*usûl al-fiqh*) et, partant, à l'ensemble de la Loi une primauté qu'historiquement ils n'ont pas (*id.*: 256). Ceci, sous réserve de ce qui a été dit plus haut des mutations juridiques par des voies autres que celles de la science de ses fondements et en tenant compte du fait que, comme toute construction juridique, *sharî'a* et *fiqh* ont constitué un système de représentation du réel¹⁵ qui ne pouvait fonctionner de manière totalement abstraite et auto-

¹³ Kevin Reinhart fait remarquer, à cet égard, que les ouvrages de Tyan ont eu tendance à faire passer pour une sociologie de l'organisation judiciaire ce qui en était l'idéologie (Reinhart 1993: 5).

¹⁴ Comp. avec l'opération de qualification juridique des faits telle que décrite par Lenoble et Ost 1980 et Jackson 1986.

¹⁵ Comme le fait remarquer C. Geertz (1986: 228).

référéncée¹⁶. La pratique sociale s'est ainsi vu reconnaître une valeur juridique, quand bien même cela passait par un examen de compatibilité avec le système du *fiqh* et la justice du *qâdî* (Johansen 1993: 29). On peut même supposer que cet examen de compatibilité était préjugé, en ce sens qu'il ne résultait pas de sa démonstration mais au contraire l'anticipait. Comme le fait remarquer Baber Johansen, seule une stratigraphie du *fiqh* mettant en relation les différentes solutions juridiques et l'histoire politique, économique et sociale (*id.*: 35) nous permettrait d'accréditer l'hypothèse qu'une pratique universelle avait des effets directs sur le système de droit, et non que le système de droit conditionnait la recevabilité juridique des pratiques.

II. Substantialiser la norme

On voudrait se préoccuper davantage à présent de ceux qui ont tenté d'interpréter droit et politique à la lumière du message prophétique. Deux idées principales sous-tendent la démarche. Il ne s'agit pas tant de remettre dans son contexte l'émergence d'une fonction, celle de savant du fait coranique (et donc de son volet politico-juridique). Il s'agit plutôt de faire valoir qu'un examen des situations historiques de ces acteurs laisse entrevoir une telle diversité qu'on ne saurait considérer leur interprétation et leur production de textes religieux, en particulier ce qui porte sur des versets coraniques pouvant être considérés comme politiquement et juridiquement normatifs, comme déterminées par l'essence substantielle de ces textes. Au contraire, cette mise en perspective diachronique devrait permettre de saisir à quel point on est avant tout confronté à des formes rhétoriques investies ponctuellement et localement d'une substance, en fonction essentiellement du positionnement sociologique des acteurs de cette opération.

Des acteurs en contexte

Prenons immédiatement les trois auteurs dont on voudrait, par la suite, étudier le travail exégétique concernant quelques versets coraniques à connotation politico-juridique. On sera ainsi confronté, quelque peu brutalement il est vrai, à l'impossibilité d'analyser leur oeuvre autrement qu'en les situant historiquement et socialement. Si l'on veut bien, en effet, admettre que l'histoire sociale des religions et des représentations normatives qu'elles véhiculent est le fruit d'un processus dans lequel la forme référentielle se voit successivement, mais sans continuité nécessaire¹⁷, investir d'une substance, on considérera que les trois auteurs pris en considération servent à caractériser ces mécanismes de substantialisation, à en prendre la juste mesure.

Fakhr al-Dîn al-Râzî, né à Rayy en 1149, mort à Hérat en 1209, est probablement l'un des penseurs musulmans les plus remarquables de l'islam

¹⁶ Nous nous démarquons de la sorte de la théorie de l'autopoièse du droit, telle que défendue par Luhman et Teubner et appliquée au droit islamique par Bälz (1996).

¹⁷ Ce qui fait, d'ailleurs, que le «même» produit toujours de l'«autre».

antérieur aux invasions mongoles. Fils d'un prédicateur versé en théologie et partisan convaincu de la doctrine ash'arite, Fakhr al-Dîn al-Râzî fit des études religieuses et littéraires à Rayy, puis voyagea beaucoup en Asie centrale, où il exerça des fonctions politiques. Devenu riche à la suite du mariage de ses deux fils, il fut même occasionnellement le bailleur de fonds du sultan de Ghazna. Polémiste de nature et hérésiographe zélé, il eut maille à partir en de nombreux endroits, ce qui l'obligea plusieurs fois à s'exiler. Fakhr al-Dîn al-Râzî fut toutefois un maître célèbre dans toute l'Asie centrale, connu sous le titre de *shaykh al-islâm*. Réputé pour ses talents de prédicateur, intéressé par la philosophie, la médecine, l'astrologie et la chimie, il fut surtout un grand théologien, commentateur du Coran et versé dans le *fiqh*. Tout en étant un ash'arite convaincu, ce fut un théologien sunnite indépendant, aux idées dogmatiques et politiques souvent fort personnelles. Il est particulièrement important pour notre propos de souligner que l'hérésiographie était l'une de ses spécialités¹⁸. Il convient donc de bien le resituer dans ce vaste mouvement d'annexion de la pensée musulmane que tentait à l'époque l'Ash'arisme (cf. M. M. Anawati EI² et s.d. ; H. Laoust 1983 ; Jomier 1982 ; Bouamrane et Gardet 1984 ; Arnaldez 1960: 315. On trouvera la liste des oeuvres de Fakhr al-Dîn al-Râzî dans C. Brockelmann 1943-1949: 666-669 et 1937-1942: 920-924. Cf. également, pour une liste plus complète, Anawati, s.d.)

Sans doute al-Râzî peut-il servir à qualifier un «style classique», où se constitue une idéologie, qui est celle à la fois d'une médiation de l'accès au savoir, via l'émergence de la catégorie des savants, les ulémas, et d'une rationalisation du vécu (administration des provinces, adaptation de la justice à la multiplicité, ...) passé au tamis de la révélation prophétique. Son insistance sur le fondements du droit, les *usûl al-fiqh* dont il a été question précédemment, est, à ce point de vue, révélatrice. Par sa participation à la constitution de cette doctrine homogénéisant et rationalisant *a posteriori* le droit (et donc l'espace normatif par excellence), par son combat contre les hérésies, al-Râzî est représentatif d'un courant qui a oeuvré à constituer une orthodoxie.

¹⁸ Parmi les sectes qu'il estimait devoir être exclues de la communauté, se retrouvent les Fâtimides d'Égypte, les Qarmates, les partisans de Hasan al-Sabbâh (Assassins) et les Septimains. Il en va de même pour les philosophes, des oeuvres desquels il dénonce le caractère schismatique, ce qui ne l'empêcha toutefois pas de les utiliser dans sa synthèse dogmatique. Le soufisme eut également sa place dans le répertoire hérésiographique d'al-Râzî. Si Fakhr al-Dîn al-Râzî se montra l'adversaire de la *Mu'tazila* et de la *Falsafa*, sans doute est-ce parce qu'il était particulièrement préoccupé par la nécessaire unité de l'islam et que ces deux tendances apparaissaient comme des sectes.

Rashîd Ridâ — auquel il faudrait accoler Muhammad 'Abduh¹⁹ dont il affirme être le disciple —, né en 1865 au Liban, près de Tripoli, dans le village de Qalamûn, mort en 1935, caractérise, avec son approche essentiellement culturaliste, une certaine orientation du mouvement réformiste. Il fut fortement influencé dans sa jeunesse par la lecture de la revue de 'Abduh et Afghânî, *Le lien indissoluble (al-'urwâ al-wuthqâ)* et par les revendications qui y étaient formulées, au nom du Coran (fondation d'une ligue panislamique, règlement des questions égyptienne et soudanaise,...). Arrivé en Égypte en décembre 1897, il se présenta à Muhammad 'Abduh avec qui il fonda la revue *al-Manâr*. A la fin de la vie de 'Abduh, il entreprit de recueillir ses enseignements. Il s'efforça par la suite d'ouvrir un séminaire de direction de conscience et de propagande (*irshâd wa da'wa*) à vocation panislamique. Ridâ fut élu président du Congrès syrien à l'époque du gouvernement arabe de Damas. Il fit également partie de la délégation syrienne qui, en 1921, se rendit à Genève auprès de la Société des Nations. Il fut par ailleurs très engagé intellectuellement lors de la crise du califat. Les affinités que Ridâ se sentait pour Ibn Taymiyya lui avaient rendu sympathique le mouvement wahhâbite, et il s'en rapprocha davantage encore lorsque Ibn Sa'ûd eut conquis le Hijâz (1924-1926). Ce passage est caractéristique d'une évolution vers l'islam traditionnel, dont il réactualisait les valeurs. C'est, en fait, dans un sens fort conservateur qu'il orienta le réformisme (cf. Jomier 1954: 2-66 ; Hourani 1983: 130-160 et 222-244 ; Abdou 1925: IX-LXXXIX). Pour la liste des oeuvres de 'Abduh, cf. Brockelmann 1937-1942: 321 ; pour celle de Ridâ, cf. Laoust 1986).

Dans le balisage de ces occurrences de substantialisation des formes normatives islamiques que l'on tente, Ridâ peut être considéré comme l'expression de ce que Clifford Geertz appelle l'«intermède scripturaliste», moment issu de la colonisation, dont l'impact économique eut un effet majeur en ce qu'il construisit un cadre à l'intégration nationale. Choc d'idiosyncrasies, l'établissement de relations plus étroites entre pays de tradition religieuse islamique et «Occident» a conduit à ce paradoxe que le fait quasi-contingent d'être musulman se mua en une affirmation d'une identité islamique bien plus oppositionnelle, réformatrice des traditions religieuses et retournant au dogme classique, même si elle ne pouvait faire l'économie d'une référence à l'«autre» qui était à la base de son affirmation. Comme le souligne Yadh Ben Achour, la doctrine scripturaliste tourne autour de cinq idées de base : le retour à la pure tradition «épurée de toutes les scories et déformations qui résultent des siècles de décadence» ; la condamnation du traditionalisme aveugle ; l'appel à l'unité

¹⁹ Né en 1849 dans la campagne du delta du Nil, mort en 1905, Muhammad 'Abduh constitue la figure de proue du réformisme égyptien. Professeur à al-Azhar, en privé et au collège de Dâr al-'ulûm, affilié à la franc-maçonnerie écossaise, exilé puis rappelé pour être nommé rédacteur en chef du *Journal officiel (al-Waqâ'i' al-misriyya)*, favorable à la révolte de 'Urabi Bâsha, ce qui le mena en prison et à un nouvel exil, juge à son retour, puis membre du comité d'administration d'al-Azhar qu'il essaya vainement de réformer, Grand Muftî d'Égypte, membre du Conseil national, embryon de Parlement, il contribua par ses fétwas à une réinterprétation des dispositions religieuses. Son héritage intellectuel fut très disputé, en dépit des prétentions de Rashîd Ridâ à l'exclusivité.

du monde musulman ; une assimilation de principes de philosophie politique occidentale à certains règles de droit politique musulman²⁰ ; une ouverture totale à la science (Ben Achour 1980: 224-226).

Sayyid Qutb, enfin, né en 1906 dans le village de Mûshâ en Moyenne-Égypte, près d'Assiout, et mort pendu le 29 août 1966, se distingue encore bien plus nettement de toute idée de tradition classique. Issu d'une famille modeste de petits notables ruraux et lauréat de l'école normale, il fréquenta Dâr al-'ulûm dont il sortit diplômé en 1933. Il fut ensuite employé pendant seize ans dans la fonction publique, comme professeur puis inspecteur. Critique littéraire, polémiste, auteur de nombreux articles d'opinion dans la presse ainsi que de plusieurs romans, dont certains à caractère autobiographique, il se lança de manière virulente, à partir de 1945, dans l'écriture politique et sociale, au point d'éviter de justesse la prison et d'être envoyé en stage pédagogique aux États-Unis, ce qui était un exil déguisé. C'est alors que, coupé de son univers social, il affirma avoir redécouvert l'islam pour lequel il se mit à militer. De retour en Égypte en 1951, il dut démissionner du ministère de l'Instruction publique et devint Frère musulman. Élu, en 1952, membre du Comité exécutif (*Maktab al-irshâd*) et responsable de la section de propagande (*Nashr al-da'wa*), il donna l'impression d'être proche de Nasser au début de la révolution des Officiers libres (il fut ainsi pressenti par ce dernier pour établir les statuts du parti unique), avant toutefois de s'en détacher dès les premières frictions avec les Frères. Cela lui valut un premier séjour de trois mois en prison en 1954. Arrêté, torturé, condamné à vingt-cinq ans de travaux forcés, après une parodie de procès pour complicité dans l'attentat du 8 octobre 1954, Sayyid Qutb fut incarcéré au bagne de Tûra. C'est à cette époque qu'il rédigea son commentaire coranique, *A l'ombre du Coran (Fî Zilâl al-Qur'ân)*, et, un peu plus tard, *Balises sur la voie (Ma'âlim fî al-tarîq)*. Libéré à la fin de 1964, il fut de nouveau arrêté en août 1965, en tant que chef d'une prétendue conspiration, torturé et condamné à mort (cf. Kepel 1984: 40-45 ; Carré 1984: 14-18 ; Shepard 1996. Pour la liste de ses ouvrages, cf. Kepel 1984: 68-69).

La mystique révolutionnaire de Sayyid Qutb, pour reprendre les mots d'Olivier Carré, est symptomatique. Même si des filiations peuvent être établies entre cet auteur et Fakhr al-Dîn al-Râzî et Rashîd Ridâ, il faut surtout souligner à quel point il s'en démarque. Sayyid Qutb est l'échantillon de cette politisation de l'islam, qui propulse la religion dans l'arène de ce que Paul Ricoeur qualifie d'utopies, le cas échéant transformées en idéologies (Ricoeur 1986 et 1997). En renvoyant à la période de l'âge d'or et en réinterprétant le Coran, il se fait le porte-parole d'un mouvement revendiquant un islam rénové, âme des mouvements sociaux contemporains (Göle 1993: 119). Ce qui frappe aussi, avec Qutb, c'est la consommation de l'implosion de la catégorie d'intellectuel, la mise à mal de l'état de monopolisation du savoir et des institutions qui

²⁰ Sur ce point, on lira également avec intérêt la comparaison que fait Hubert Gourdon de Ridâ, 'Abd al-Râziq et Sanhûrî sur ce qu'il appelle l'islam étatique (Gourdon 1988).

l'entérinaient, comme al-Azhar dont Qutb n'est pas — et c'est symptomatique — un diplômé.

Ce que la caractérisation rapide de ces trois auteurs laisse entrevoir, c'est d'abord la multiplicité des trajectoires individuelles et, ensuite, l'immense variabilité des situations englobées dans la catégorie générique d'uléma. Peut-on encore simplement, dans ces circonstances, caractériser ces individus par leur seule appartenance à ce groupe d'experts en sciences religieuses, composé des Traditionnistes (collecteurs des traditions du Prophète, *ahl al-hadîth*) et des jurisconsultes (*faqîh*), qui aurait assumé un ensemble de fonctions à la fois civiles et religieuses au sein de la communauté (Gardet 1977: 124) ?

Si la notion d'uléma doit être prise dans un sens générique, on peut considérer que ce qui les caractérise, c'est simplement le fait d'avoir entrepris de discourir sur le droit et les «sciences islamiques». Au-delà, il n'est pas vraiment pensable de retrouver de commun dénominateur rendant compte de fortes tendances à la continuité. Ce sont, bien plus, des contingences historiques qui permettent de spécifier telle ou telle évolution.

La Loi islamique peut apparaître comme l'actualisation du modèle prophétique : elle traduit le temps présent du fondement (Décobert 1991: 306). Dans ce contexte, l'unification de la Loi et de ses propriétés normatives et légitimatrices ont pu revêtir une importance d'autant plus grande que la communauté semblait traversée de courants divers. Ceci explique que les gardiens de l'écriture aient pu jouer un rôle capital comme formulateurs, protecteurs et interprètes du Livre et de la Loi (Gilsenan 1990: 27-30). Dans une société qui se qualifie de musulmane, le Coran constitue une ressource symbolique majeure, un répertoire essentiel à la disposition des acteurs. Les ulémas, dans l'exercice de leur fonction institutionnalisée de gardiens de ce texte, ont pu avoir tendance à le reproduire, le commenter, le tenir pour sacré, inchangé et inchangeable. Avec l'accumulation des commentaires, l'accès au texte a été de plus en plus médiatisé et la compréhension du texte, conditionnée par un enseignement spécialisé permettant d'accéder à la «caste» de ceux qui «connaissent le sens». Les commentaires et les interprétations ont donc eu pour effet, contrairement à leur objectif affiché d'explicitation, de soustraire le texte original à la compréhension commune et d'en restreindre l'intelligence à un groupe déterminé, celui des savants qui se sont autodéfinis comme «les seuls qui peuvent comprendre». Le texte est donc devenu un instrument d'autorité et une façon de réguler l'accès à cette autorité, la révélation se trouvant, de la sorte, contrôlée et se transformant en moyen potentiel de contrôle social (*id.*: 31). La maîtrise du droit que les ulémas détenaient leur donnait un pouvoir de légitimation de l'ensemble du système social, en même temps qu'ils pouvaient codifier les relations principales unissant les individus et établir des modèles de comportement. La conjonction d'une définition de la juste croyance religieuse et d'un contrôle des appareils judiciaire et éducatif (même si ce contrôle n'était pas reconnu comme tel) leur a ainsi permis de se doter, dans un certain contexte, d'une autorité

particulièrement influente, entre autres parce qu'elle venait justifier un certain type de relation à la fois au pouvoir et à la propriété économique (*id.*: 33-36)²¹.

La mutation du rapport au savoir et à sa production n'a pu avoir qu'un impact tout à fait fondamental sur l'interprétation de ce qui en constituait l'essence. «Les changements dans l'existence entraînent des changements dans les convictions, qui influent à leur tour sur les premiers» (Geertz 1992: 33). On se rend ainsi compte que la description schématique de l'itinéraire de trois interprètes du Coran représentant trois moments paradigmatiques du statut, de la fonction et de la place du savant coranique, qui conduit à insister sur la nature contrastée des situations, permet de mesurer à quel point il n'est pas de fait religieux qui puisse être appréhendé dans sa globalité autrement qu'en termes de mutabilité. Se saisir d'un moment pour en faire le modèle, abstraire du particulier une valeur paradigmatique, ou encore contraindre le dogme à rendre compte des faits historiques²², tout cela a certainement moins de sens

²¹ L'on peut noter que cette autorité des ulémas s'est ponctuellement traduite dans la représentation que certains d'entre eux ont pu proposer d'eux-mêmes et du corps qu'ils constituaient, tout comme dans l'image qu'ils en ont projetée sur la population. Ainsi Jabartî a-t-il classé l'humanité, dans son livre '*Ajâ'ib al-athâr fi al-tarâjim wa al-akhbâr (Histoires prestigieuses)*', en cinq catégories, en tête desquels les prophètes, suivis immédiatement des ulémas (héritiers et successeurs des prophètes, élite de l'humanité), les rois et gouvernants n'arrivant qu'ensuite et le reste de l'espèce humaine se partageant les deux catégories restantes (Marsot 1972: 148 et Delanoue 1982: 14ss.). Cette image n'était pas le produit de la seule fantaisie de l'auteur ou de son autosatisfaction. Elle se trouvait enracinée dans ce qu'on peut savoir d'une certaine éthique musulmane de l'époque.

Il serait toutefois illusoire de croire que la fonction d'uléma fut toujours idéalisée au point d'échapper à toute critique. Une fois encore, la contingence historique a pu nourrir un rapport complexe à l'idéal. Ainsi, Ghazâlî (m. 1111) n'a-t-il pas hésité à les stigmatiser dans le livre I de sa *Revivification des sciences de la religion (Ihyâ' ulûm al-dîn)* :

«Quand le califat échut à des gens qui s'en sont emparés sans aucune légitimité et sans capacité de pratiquer en toute indépendance la science des consultations juridiques (*'ilm al-fatâwâ*) et des qualifications légales (*al-ahkâm*), il fut nécessaire de recourir aux services des jurisconsultes (*fuqahâ'*) (...) Quand on interroge un *faqîh* sur des choses dont l'inobservation conduit à la damnation éternelle, il ne sait quoi répondre ; en revanche, il pourrait produire des volumes sur les subtilités de la casuistique, faire des distinctions raffinées à propos de cas qui ne se présenteront quasiment point dans la réalité» (cité par Arkoun 1984: 329).

Un autre auteur, al Marrâkushî raconte, pour sa part, dans *al-Mu'jib fi talkhîs akhbâr al-Maghrib*, au sujet de la société almoravide et almohade (Maghreb des XI et XIIe siècles) :

«Les *fuqahâ'* atteignirent un rang considérable (...) les gens en vue se rapprochèrent d'eux si bien que leurs richesses s'accrurent et leurs possessions s'élargirent... Personne n'approchait l'Émir des musulmans et ne jouissait de sa faveur s'il n'était versé dans la science des applications du droit (*furû'*) (...) tant et si bien qu'on oublia de se reporter au Livre de Dieu et à la Tradition de l'Envoyé de Dieu» (cité par Arkoun 1984: 329).

²² Notons sur ce point que Mohammed Arkoun tire des citations reprises à la note 21 la preuve de l'émergence «d'une classe socio-économique qui se sert d'un discours soi-disant religieux pour imposer sa domination. Il suffit, selon cet auteur, «de suivre les manipulations subies par (différents concepts) pour se convaincre que la fonction idéologique est première, tandis que la visée religieuse est seconde» (Arkoun 1984: 329-330). L'idée de manipulation n'est toutefois pas sans nous gêner, dans la mesure où elle suppose très clairement l'existence d'un modèle d'origine (celui des concepts non manipulés) distordu. Or, cette idée d'un modèle conceptuel existant de toute éternité et servant de point de référence systématique à partir

qu'une prise en considération, avec les limites propres à la constitution de la connaissance, d'un état des choses à un moment donné, puis à un autre, ensuite à un troisième, etc. Prendre la mesure du phénomène normatif, qu'il soit politique ou juridique, dans un espace ayant pour caractéristique, parmi d'autres, d'être islamique, suppose davantage d'en discerner les moments et leurs modes de constitution, de fonctionnement et de mutation que d'en abstraire les permanences. Généraliser, pour masquer les contrastes, n'offre pas de grandes perspectives, au-delà de quelques ressemblances de plus en plus abstraites, au contraire d'une approche comparative diachronique.

Enfin, si potentialités il y a, dans une matrice religieuse quelconque, elles n'ont de signification qu'à la seule condition de se voir traduire historiquement, en acte ou en discours — la distinction entre les deux est d'ailleurs artificielle dans la mesure où le discours est un acte (de parole). D'autre part, suivant une fois de plus Clifford Geertz, il convient de reconnaître que «ce qui constitue une religion donnée — son contenu spécifique — s'exprime dans les images et les métaphores que ses adeptes utilisent pour représenter la réalité» (Geertz 1992: 17), la carrière — mot tout à fait significatif — d'une religion prenant appui sur des institutions mettant ces métaphores et images à la disposition de ceux qui y recourent. Encore faut-il percevoir leur nature particulièrement formelle.

Trois substantialisations

L'on a vu précédemment que le prescrit coranique à vocation politico-juridique (organisation de la communauté, structuration du pouvoir, dévolution de l'autorité, modalités d'exercice de la justice, ...) n'était pas pléthorique. On voudrait à présent mettre en perspective les exégèses des versets coraniques à connotation politico-juridique qu'ont proposées Fakhr al-Dîn al-Râzî, Rashîd Ridâ et Sayyid Qutb (Dupret 1995-a et à paraître-a). Ceci devrait venir soutenir notre thèse d'un jeu de substantialisation des formes normatives.

a) S'agissant du verset prescrivant l'ordre du convenable et la prohibition du répréhensible — commanderie du bien et le pourchas du mal, pour reprendre l'expression de Gardet et Berque —, al-Râzî²³ aborde essentiellement la question de savoir si la charge incombe à l'ensemble de la communauté ou seulement à certaines personnes. Il choisit la solution d'une définition restrictive : il s'agit du groupe des ulémas.

duquel on peut poser un jugement de conformité implique de tenir certains moments de l'histoire pour originels, comme en apesanteur, à l'abri de la manipulation des acteurs. En d'autres termes, cela l'immunise et le dispense de l'analyse sociologique.

²³ Dans son commentaire coranique, *Les clefs du mystère (Mafâtiḥ al-ghayb)*, aussi appelé *Grand livre de l'exégèse (Kitâb al-tafsîr al-kabîr)*. Cf. Jomier 1977, Arnaldez 1960, Laoust 1939 et Jomier 1954.

Sur ce même point, Ridâ²⁴ stipule très clairement le fait que l'obligation est générale, partant du principe que nul n'est censé ignorer la Loi. Dès le début, il insiste sur l'idée que limiter cette obligation reviendrait à encourager l'élitisme et l'ignorance des masses. Le but de ce prescrit coranique est d'inviter à l'islam et d'assurer la cohésion de sa communauté. Le type d'invitation déterminera, cependant, la catégorie à laquelle elle s'applique. Quand elle est générale et universelle, l'invitation ne peut être formulée que par l'élite savante, alors que quand elle est particulière et personnelle, elle peut être proférée par tout le monde. Le principe doit, en toute hypothèse, être formulé raisonnablement, l'excès risquant de faire pis que bien et de semer la zizanie. C'est l'abandon de cette obligation qui explique la décadence. Quant à la méthode à adopter, elle est essentielle. A nouveau, le souci pédagogique se manifeste. Notons enfin la distinction qui est opérée entre la modification (*ex post*, elle doit être le propre de tout un chacun) et la prohibition (*ex ante*, elle est limitée).

Fidèle à son style, qui ne s'attarde pas aux différentes questions mais brosse en quelques coups fermes et incisifs un tableau général, un cadre d'interprétation, Sayyid Qutb²⁵ distingue, sur l'ordre du convenable, l'invitation, qui vaut pour tout le monde, de la prohibition, qui impose l'existence d'une autorité seule habilitée à l'exercer. Le programme de Dieu consiste, en effet, en une invitation et en une mise en pratique. Cette dernière relève de l'autorité.

Pour Ridâ, il semble évident que l'obligation s'impose à tout musulman sain de nature. Il s'oppose sur ce point à Râzî pour qui l'obligation est collective (son accomplissement par un membre de la communauté dispense les autres). Ceci s'inscrit bien dans la perspective prosélyte et pédagogique de Ridâ, une perspective qu'on ne saurait détacher du réformisme de la Nahda. Tout aussi caractéristique est la réserve formulée en matière politique : inviter, ordonner et prohiber sont de la compétence de l'élite lorsqu'ils relèvent du rôle de direction de la communauté. Qutb pour sa part insiste surtout sur la nécessité absolue d'une autorité qui, en ordonnant et prohibant, cimente la société ; elle sert ainsi de fondement à sa théorie de la *hâkimiyya* ou souveraineté absolue de Dieu dans les domaines des lois, coutumes et croyances du monde. Ce souci d'unité de la communauté est donc partagé, particulièrement entre Ridâ et Qutb qui militent pour la «restauration» d'un idéal commun seul à même de permettre de faire face aux défis extérieurs. On le voit, pour les trois auteurs, inviter au bien, ordonner le convenable et prohiber le répréhensible est une

²⁴ A l'origine de *L'exégèse du Saint Coran connue sous le nom d'exégèse du Manâr (Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-musammâ (ou al-shahîr) bi-tafsîr al-Manâr)*, il y a les cours d'exégèse dispensés par Muhammad 'Abduh (le sous-titre précise «d'après les leçons à al-Azhar du Sage de l'islam, le Maître, l'imâm, le shaykh Muhammad 'Abduh, par le Sayyid Muhammad Rashîd Ridâ»). Cf. Jomier 1954.

²⁵ *Fî Zilâl al-Qur'ân*, le commentaire coranique de Sayyid Qutb, fut rédigé en prison entre 1953 et 1964. Il se présente sous la forme de six volumes divisés en trente parties (*juz'*). Cf. Carré 1984.

disposition coranique fondamentale. Mais, alors que Fakhr al-Dîn al-Râzî semble surtout inquiet de voir n'importe qui investi de la mission de remplir l'obligation et tout le monde se lancer dans la réforme des mœurs de tout le monde, Rashîd Ridâ poursuit inlassablement sa vocation d'apôtre d'un islam qu'il convient de réformer et où tout croyant doit se sentir investi d'une mission de gardien des mœurs. Quant à Sayyid Qutb, il met en valeur la nécessité d'une autorité autour de laquelle puissent se réunir les croyants qui, trouvant leurs repères sur la piste (*ma'âlim fi al-tarîq*), seront alors en mesure de construire l'État musulman légitime.

b) Sur la question de la consultation, Fakhr al-Dîn al-Râzî considère qu'elle a pour fonction de distinguer le bon du mauvais, de valoriser les individus et de multiplier les chances de parvenir à la bonne solution. Le temps prophétique a, en la matière, valeur exemplaire. Ce principe de consultation est valable en toute circonstance et sa vocation ultime consiste, en fait, à solidariser la communauté, à assurer la convergence des hommes de bien avant, de toute façon, de s'en remettre à Dieu. Ce principe de consultation ne vaut toutefois pas pour ce qui a fait l'objet d'une révélation. Pour le reste, il n'y a pas de limite à ce qui apparaît très clairement comme une obligation.

La consultation, pour Ridâ, s'applique de manière générale, ce qui suppose d'y éduquer et non de s'y soustraire, sous prétexte de l'incapacité de la communauté. Elle ne concerne que les affaires mondaines. Son cadre est délibérément souple et permet que le principe soit adapté en fonction du temps et de l'espace. La dévolution du pouvoir, pour sa part, ne relève pas nécessairement de la consultation. Ce qui convient ici, c'est d'obtenir le consensus de tous les leaders de toutes les différentes forces sociales, c'est-à-dire des gens qui comptent (non pas les émirs, gouvernants, savants et jurisconsultes qui n'existaient pas du temps du Prophète). L'absence de consultation ravive le clanisme et, partant, le danger d'autocratie. Il faut s'y opposer, parce que le laxisme induit les gens en erreur, alors que la consultation est un ordre ferme et immuable. Après consultation, il faut agir, et cette action dépend, en dernière instance, de Dieu.

La consultation est, pour Qutb, le principal — et même l'unique — fondement du gouvernement. Sa forme et le moyen de la réaliser sont laissés, pour leur part, aux variations de temps et de lieu. Ce sont les circonstances de la révélation qui expliquent l'importance et la finalité de cette règle. La consultation, en effet, est venue entériner une décision que le Prophète présentait mauvaise. Or, le principe ne fut pas aboli après le désastre qu'il occasionna²⁶. Aucune révélation n'est venue mettre fin à ce droit. C'est dire qu'il est obligatoire de l'exercer en toutes circonstances. La finalité de la consultation est propédeutique : exercer la communauté en acte à la vie. Le but est de

²⁶ Référence est faite ici aux circonstances de la révélation (*asbâb al-nuzûl*) qui situent le verset de la consultation à la veille de la bataille de Badr, qui se solda par la défaite pour les partisans du Prophète.

choisir une orientation parmi d'autres. C'est donc un mode de décision, l'exécution de cette dernière devant être à la fois résolue et remise, en dernière instance, à la bénévolence de Dieu.

Râzî ne situe pas l'intérêt de la consultation dans une quelconque perspective pluraliste. Tout au plus est-il question, parmi les sept fonctions qu'il lui reconnaît, du fait qu'un effort produit en commun porte toujours de meilleurs fruits, alors que Ridâ met en avant un des arguments de la théorie de la représentation parlementaire, à savoir que «la masse est plus éloignée de l'erreur que l'individu». Quant à Qutb, il voit dans la consultation un principe fondamental du système de gouvernement islamique valant bien des sacrifices ponctuels. Tous les trois sont d'accords sur le point que la consultation ne peut concerner que les matières non réglées par la révélation et que sa procédure n'a pas été organisée afin de permettre à la question d'évoluer en fonction des circonstances. Il est par contre symptomatique qu'al-Râzî n'ait pas fait mention du problème des personnes concernées par la consultation, alors Ridâ ne manque pas de s'y intéresser et opte résolument pour la solution des *ahl al-hall wa al-'aqd*, ceux qui lient et délient, ce qui n'est pas sans évoquer la notion de pouvoir législatif.

c) S'acquitter des charges dont on est dépositaire revêt, pour Râzî, une valeur polysémique : on en est d'abord dépositaire à l'égard de Dieu (obligations rituelles et morales), ensuite à l'égard des hommes (dépôts, poids et mesures, justice des émirs envers leurs sujets et des ulémas envers le commun, famille), enfin à l'égard de soi-même (caractère très général). Juger en toute justice consiste, par ailleurs, à ordonner à qui doit quelque chose à autrui de le restituer. La fonction du juge est d'être impartial et de préserver sa neutralité. Quant à celui qui juge, il s'agit d'un imâm qui instaure à la fois la judicature (*qadâ*) et l'autorité (*walâ*).

Base du gouvernement islamique, le principe consistant à s'acquitter des charges dont on est dépositaire et à obéir à Dieu, à Son Envoyé et aux détenteurs de l'autorité est, pour Rashîd Ridâ, d'application générale. S'acquitter de la charge qui a été confiée, c'est le fait de restituer à autrui ce à quoi il a droit. En tête de ceci, l'obligation pour les ulémas de faire connaître ce qui n'est pas accessible au commun des mortels. Ne pas s'acquitter de ce devoir, c'est, pour un savant, être traître à sa communauté. Juger en toute justice suppose, par ailleurs, d'être équitable, de connaître les règles de Dieu, d'être armé des techniques d'interprétation adéquate. Notons que Ridâ considère qu'un excès de formalisme peut nuire à l'équité. Si la notion de charge confiée (*amâna*) se rattache à celle de sécurité (*amn*), la notion d'équité (*'adl*) se rattache, pour sa part, à celle d'équilibre. Observer l'obligation que confère la charge qui a été confiée, c'est, avant tout, évaluer ce dont il est besoin. Sur cette base, toute une civilisation s'érige. Porter atteinte à tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, sont en charge d'une obligation, ont une charge confiée par Dieu et la société, c'est porter atteinte à la société entière, avec les risques d'effondrement du gouvernement et d'ingérence extérieure que

cela comporte. Préserver les charges confiées s'impose donc à la communauté qui, pour préserver l'intérêt général, devra obéissance à ceux qui doivent s'en acquitter.

S'acquitter des charges qu'on s'est vu confier appartient pour Qutb aux obligations qui incombent à l'entité islamique. Cette charge confiée peut être majeure, lorsqu'elle découle de ce dont Dieu a ordonné de s'acquitter, et il impose alors d'en témoigner auprès de soi-même et des autres ainsi que de l'implanter. L'obligation peut, sinon, être de type interactionnel (les relations d'individu à individu) et Qutb en donne une liste exemplative. Juger en équité est un principe qui, quant à lui, ne concerne pas les seuls musulmans. Il vaut pour tous, mais il est spécifique à l'islam, même s'il a eu tendance à s'essouffler après la période prophétique. C'est l'intelligence qui mesure la charge confiée et ce qui est équitable. Pour ce faire, elle a besoin d'une balance. Celle de l'homme étant défectueuse, il faut s'en référer à celle de Dieu.

Ridâ et Râzî donnent tous deux une définition semblable de la charge confiée : l'obligation qui incombe à quelqu'un en vertu d'un dépôt, de n'importe quelle nature, dont il a été chargé, que ce soit à l'égard de Dieu, à l'égard des hommes ou à l'égard de soi-même, ce que Qutb appelle les charges d'interaction. Il est surtout intéressant de constater que Ridâ est totalement plongé dans une problématique de décadence et de renaissance, ce qui lui fait dire, à la suite de Jamâl al-Dîn al-Afghânî, que cette obligation constitue l'un des trois fondements de toute civilisation. C'est cette même problématique qui fait craindre particulièrement à Ridâ la dissension, en ce qu'elle est à l'origine, à ses yeux, de la tendance des puissances étrangères à s'ingérer dans les affaires intérieures des pays musulmans.

d) Le verset imposant l'obéissance à Dieu, l'obéissance à l'Envoyé et aux détenteurs de l'autorité fonde, pour Fakhr al-Dîn al-Râzî, les quatre sources du droit (*usûl al-fiqh*) : le Coran, la Tradition du Prophète, le consensus et le raisonnement. La question est de savoir qui sont ces détenteurs de l'autorité. Ces gens, ceux qui lient et délient (*ahl al-hall wa al-'aqd*) sont les émirs et sultans, dans la mesure où ils respectent ce qui est juste et correct (c'est-à-dire obéir à Dieu) ou les ulémas. Mieux encore, il s'agit des gens du consensus (*ahl al-ijmâ'*), une catégorie dont la composition n'est pas conditionnée. Ce sont, en fait, les ulémas, les «émirs des émirs», qui conditionnent les agissements de ces derniers au moyen de leurs fétwas. Parmi les ulémas, seuls ceux qui savent déduire les règles s'appliquant aux différentes choses à partir du Livre et de la Tradition font partie des gens du consensus. Celui-ci, une fois obtenu, est un argument d'autorité, au même titre que le Coran et la *Sunna*. Le raisonnement, par contre, ne porte pas sur quelque chose de textuellement révélé (Coran, Tradition, consensus). Son statut est donc différent, inférieur.

Pour Ridâ, Dieu seul légifère, ordonne, interdit. Les envoyés de Dieu transmettent Sa Loi et en expliquent les modalités. Leur obéir, c'est obéir à Dieu. Obéir aux détenteurs de l'autorité suppose d'abord de savoir qui ils sont.

S'agit-il des émirs, des ulémas, de n'importe qui, voire même des imâms infallibles des chiïtes ? Pas précisément. Il s'agit, en fait, de ces gens qui lient et délient (*ahl al-hall wa al-'aqd*). Ces derniers sont ceux qui répondent aux besoins généraux de la communauté, pourvu qu'ils soient musulmans, qu'ils ne contreviennent pas à Dieu et au Prophète et qu'ils agissent effectivement dans l'intérêt général. L'obéissance à leur consensus est obligatoire. Si la Loi et la Sunna ne sont pas réfutables, en leur absence, il faut distinguer entre les matières d'intérêt général et les autres, les premières devant être réglées par les détenteurs de l'autorité qui, s'ils n'atteignent pas le consensus, doivent faire référence aux principes généraux du Coran et de la Tradition. Pour Ridâ, les détenteurs de l'autorité sont ceux qui prêtent serment d'allégeance à l'imâm de la communauté, c'est-à-dire l'élite de celle-ci. Trois groupes sont, ainsi, à la tête de l'État islamique : ceux qui éclaircissent les règles impérées par Dieu (l'équivalent, pour Rashîd Ridâ, de notre pouvoir législatif), ceux qui gouvernent et exécutent (l'exécutif) et ceux qui arbitrent les différends (le judiciaire, que Ridâ conçoit cependant organiquement comme une fraction du législatif). La communauté doit se soumettre à leurs décisions, même si Dieu reste, en fait, l'unique législateur. Les mauvais gouvernants peuvent être de deux types : d'une part, les tenants d'un conservatisme stérile ; de l'autre, les imitateurs de civilisations étrangères. Or, l'islam procure l'ensemble des principes que l'on retrouve et admire dans ces civilisations étrangères et même l'améliore, puisqu'il n'accorde pas un crédit total à la règle de la majorité.

L'obéissance à Dieu, l'obéissance à l'Envoyé et aux détenteurs de l'autorité constituent pour Qutb la règle à la base du gouvernement et du pouvoir. Ceux-ci commencent et s'achèvent avec Dieu, la seule balance stable. Quant à la souveraineté, la *hâkimiyya*, elle revient à Dieu seul, qui a placé en dépôt, chez les hommes, une Loi (*sharî'a*) que l'Envoyé a explicitée. Ceci signifie que la Tradition de l'Envoyé est une Loi dérivée de la Loi de Dieu, et donc qu'obéir à l'Envoyé, c'est obéir à Dieu. Obéir aux détenteurs de l'autorité en constitue la suite logique. Il convient, toutefois, de remarquer que le terme «obéir» n'est pas répété, ce qui marque bien le caractère dérivé de cette obéissance par rapport aux deux précédentes. Il s'agit donc d'une action convenable, mais pas absolue. Chaque individu, en islam, est garant de la Loi et de la Tradition, de la foi et de la destinée. A défaut de celles-ci, s'il n'y a pas de texte, il reste le principe du renvoi à leurs règles implicites et à leurs principes généraux.

Alors que Qutb fait du principe du jugement équitable un principe général (un universel) s'imposant à tous, le fondement d'un égalitarisme devant Dieu, Fakhr al-Dîn al-Râzî considère que seul un imâm peut instaurer cette judicature (*qadâ*) et cette autorité (*walâ*), alors que Rashîd Ridâ parle de juges équitables, connaisseurs des règles inspirées par Dieu et capables de les déduire. Il est intéressant de noter que, s'agissant des sources de la *sharî'a*, Râzî établit une distinction fondamentale entre ce qui est réglé textuellement (Coran, Tradition, consensus), qui a valeur d'argument d'autorité, et ce qui ne l'est pas (raisonnement), qui n'a qu'une valeur dérivée, alors que Ridâ ne se soucie que

d'insister sur la valeur égale du consensus en l'absence de tout texte. La question la plus importante tourne autour de l'identification des gens du consensus et des détenteurs de l'autorité. Seul Râzî identifie les gens du consensus, qu'il ramène aux ulémas, à l'exclusion des autres et des gens du commun. Quant aux détenteurs de l'autorité, ce sont, pour Râzî, les émirs et sultans, quand ils agissent avec justice et correction, parce qu'alors ils obéissent à Dieu, ou, mieux encore, les gens du consensus. Ridâ identifie les détenteurs de l'autorité aux leaders de la communauté, aux gens qui font allégeance au nouveau gouvernant. C'est donc l'élite de la communauté. Une fois encore, on retrouve une règle de la théorie de la représentation qui veut que le consensus de ces individus vaut consensus de la communauté, ce qui impose de leur obéir. La référence au modèle occidental devient explicite quand Ridâ distingue les fonctions législative, exécutive et judiciaire. Qutb se révèle, pour sa part, un tenant de la représentation directe dans la mesure où, ne faisant de l'obéissance aux détenteurs de l'autorité qu'une suite logique de l'obéissance à Dieu et à l'Envoyé, il considère que leur obéir n'est qu'une obligation dérivée et limitée, chaque individu étant, *in fine*, le seul garant de la Loi et de la Tradition.

L'identification des gouvernants et détenteurs de l'autorité constitue, bien entendu, un point essentiel de tout le discours développé par Fakhr al-Dîn al-Râzî, Rashîd Ridâ et Sayyid Qutb. Cela n'a rien d'étonnant, après ce que l'on a pu dire précédemment sur l'émergence d'une fonction : la monopolisation d'un savoir légitimateur de pouvoir — et donc producteur d'autorité — transparait à ce niveau. Toutefois, il faut relever que, si Râzî investit le groupe des ulémas de la tâche de guidance et du leadership moral de la communauté, Ridâ, qui est en réaction contre la catégorie des ulémas, affirme, quant à lui, que nul n'est censé ignorer la Loi et que l'obligation s'impose, partant, à tout le monde. Il voit donc dans la monopolisation du savoir une incitation à l'élitisme et à l'ignorance des masses, tout en considérant que la fonction de transmettre le savoir doit être réservée à une élite savante. Qutb enfin refuse manifestement l'idée d'une quelconque élite savante et ne parle que d'une autorité, seule habilitée à «légiférer» anticipativement certains comportements potentiellement répréhensibles.

Conclusion

Par le détour d'une approche diachronique de l'interprétation de versets coraniques à connotation politique et juridique, nous avons tenté de montrer que l'étude de la norme doit être historique, avec cette conséquence directe et majeure pour nous que traiter de l'utilisation du répertoire juridique islamique²⁷ en Égypte, aujourd'hui, ne peut se faire, selon nous, que dans les termes d'une sociologie et d'une anthropologie au présent. Ceci n'est toutefois possible qu'à la condition préjudicielle de se décharger du fardeau de la critique portant sur l'ignorance de la spécificité culturelle de la *sharî'a*, de son contenu et de sa profondeur historique. En prônant l'historicisation de la

²⁷ Sur la notion de répertoire juridique islamique, cf. Dupret 1996.

norme, nous avons donc tenté de fonder le passage d'un culturalisme normatif à une anthropologie du fait normatif.

Le parcours vers l'anthropologie débute par un constat : les retours aux origines sont vains, parce que «les origines sont très quotidiennes» (Veyne 1988: 20). L'histoire ne parle pas en dehors de l'écriture qu'on en fait. En ce sens, imaginer qu'il faille, pour comprendre une dynamique contemporaine, opérer un retour aux sources revient à confondre l'objectivation historique et l'actualisation d'une référence à la tradition (Certeau 1975: 146). Il importe bien davantage de distinguer ce qui détermine les modes de remploi des faits religieux et donc leurs significations successives (*id.*: 152). Bernard Lepetit ne dit pas autre chose quand il formule un doute sur «l'hypothèse d'un commencement inscrit en rupture totale avec ce qui précède (ou qui suppose même l'absence de précédent)» et qu'il propose d'y substituer une démarche historique régressive reconnaissant l'inscription des normes, valeurs et conventions dans la durée chronologique²⁸ (Lepetit 1995: 18-20).

En lieu et place de l'annexionnisme que suppose toute démarche prétendant évaluer une pratique sociale sur sa conformité à son modèle normatif, on propose d'aborder la question du politique et du juridique dans un contexte déterminé partiellement par l'islam en termes d'évolution de normes et de pratiques. On espère, ce faisant, échapper à l'affirmation de l'existence d'un moment fondateur et à l'interrogation sur l'effectivité de la norme. Plutôt que cela, on voudrait démontrer que la norme se construit sur une pratique que récursivement elle infléchit, sans déterminisme aucun cependant. Il serait ainsi préférable de ne plus s'interroger sur la formation et la transformation du droit dit islamique en termes de permanence, de casuistique et d'imprévisibilité pour davantage se pencher sur la constitution d'une «trace normative»²⁹ substantialisée de manière discontinue, c'est-à-dire sans nécessité, par les pratiques et les discours d'acteurs, bref de parler de «structures de sens ouvertes, autorisant des interprétations multiples et quelquefois antinomiques» (*id.*: 55).

Pour Christian Décobert, la norme est à la fois l'effet d'un système construit définissant une cohérence et le produit d'une construction impliquant sa légitimation ; elle est un fait de système et sa légitimité est un fait d'identité. «Pour que la norme non pas seulement fonctionne, mais existe, il faut qu'elle entre dans un jeu de rationalité (qu'elle fasse système) et, en même temps, qu'elle soit sanctionnée, pour celui qui s'y soumet, par une reconnaissance de

²⁸ Elles seraient alors «un cadre hérité du passé qui enserme et modèle les pratiques individuelles et collectives» et elles n'existeraient qu'en tant que «produit transitoire d'un système d'interactions individuelles». Ceci le fonde à affirmer que, «s'il fallait rechercher une origine au temps de l'histoire, c'est dans le présent qu'il conviendrait de le situer».

²⁹ La *sharī'a* serait donc bien, en ce sens, un répertoire de règles dépourvues de contenu matériel et attachées à un principe religieux de légitimation.

soi — que cet homme s'y reconnaisse» (Décobert 1991: 369)³⁰. Ceci posé, l'analyse de la norme, que ce soit dans un cadre plus ou moins déterminé par l'islam ou non, n'est plus possible que de manière à la fois contextuelle et processuelle. Contextuelle, dans la mesure où la désincarnation d'une production intellectuelle, quelle qu'elle soit, conduit à commettre des erreurs fondamentales quant à sa portée et sa finalité. On a déjà eu l'occasion de citer les considérations de Brockelmann et Sauvaget sur l'oeuvre de Mâwardî. Mais cela vaut aussi pour une large part de la littérature qui, à l'époque coloniale, s'est penchée sur le droit islamique. Les juristes français ont ainsi eu tendance à adopter «une vue exagérément moniste et totalitaire du droit musulman qui était censé gouverner tous les aspects de la vie des indigènes» (Ferrié et Boëtsch 1997). Or, «la norme est davantage un objet conjectural se rapportant à ce qui convient à des hommes précis, à ce qui leur appartient en propre et qu'ils peuvent éventuellement mettre en commun, qu'un impératif de comportement» (*id.*), totalement abstrait de tout ancrage contextuel. L'analyse doit aussi être parallèlement processuelle. Il ne s'agit pas d'un procéduralisme normatif comme celui que prône Habermas, mais d'une approche par les mécanismes qui s'attache moins au contenu même de la norme qu'à ses modes de constitution.

Outre ces quelques considérations méthodologiques, on osera quelques réflexions sur la norme d'inspiration coranique. Il y a d'abord le fait que les descriptions en termes de révolution prophétique tiennent autant à l'analyse historique qu'à l'affirmation culturaliste d'une spécificité transhistorique. Par ailleurs, on a fait remarquer que ressortaient de la littérature politique des propositions fort différentes les unes des autres, qui étaient essentiellement le fruit des contextes et objectifs propres à chaque auteur. Enfin, le processus d'élaboration du droit marque la nécessité d'une analyse par les acteurs : «le rapport à la norme — que ce soit pour s'y soumettre ou pour s'y soustraire — passe par le souci de sa situation et de son intérêt», mais, dans le même mouvement, il se doit de le justifier «en terme de juste droit et de conformité à la nature des choses» (Ferrié et Boëtsch 1997).

Il reste que, si «ces principes de justice servent à orienter et à soutenir leur action à l'encontre des normes juridiques (droits positifs et droit musulman classique)» (*id.*), ils ne peuvent, toutefois, faire l'économie d'un passage par le crible de la norme issue de la révélation coranique. On parlera, à la suite de Clifford Geertz, d'«homogénéisation rationalisante» sur les représentations postérieures. Cette dernière considération fait d'ailleurs apparaître «la notion que la pensée juridique est constructive de réalités sociales plutôt qu'elle n'est un simple reflet» (Geertz 1986: 287). La remarque est d'importance, en ce

³⁰ Dans un cadre tout à fait contemporain et limité au droit constitutionnel, Michel Camau parle des composantes organisationnelle et légitimatrice du droit : le droit organise (ordre juridique régulateur) et, dans un même mouvement, légitime ce qu'il organise (idéologie juridique prospective), l'unité du constitutionnalisme tenant à la complexité de chacune de ces deux composantes (Camau 1978: 148 ss.).

qu'elle révèle que la représentation du réel exerce une influence sur la pratique de ce réel, lui-même à nouveau producteur de représentations, etc. Le système normatif (et juridique en particulier) est donc à la fois autocréateur — et en ce sens et il jouit d'un certain degré d'autonomie — et traversé par le contexte social — son autonomie n'est pas exclusive de l'influence de facteurs externes.

On a fait remarquer à quel point les trois auteurs mis en perspective pouvaient constituer, chacun à sa façon, une sorte de paradigme. Ils symbolisent, à l'excès d'une certaine manière, trois moments de l'histoire islamique. Ces moments ne peuvent en aucun cas être envisagés de manière figée. Il est bien évident qu'il ne s'agit pas de stades d'un quelconque développement. De ces stades, l'on sait qu'il y en a autant que de théoriciens et, surtout, qu'ils contribuent à faire une présentation statique de ce qu'ils décrivent, là où seule une analyse par les acteurs et les processus est pertinente. Ces processus, ce sont, pour nous, les substantialisations ponctuelles et interactives de formes normatives fondées par un texte religieux.

Le fait de se référer à l'islam ne signifie pas que cette référence soit univoque : l'unicité de la référence n'implique pas l'unicité de son contenu (Ferrié 1996: 3, Farag, Ferrié et Radi 1995). Le recours à un idiome religieux n'entraîne pas la détermination religieuse de l'action motivant ce recours (Burke 1988, cité par Ferrié 1996). Si cet idiome est crédible, c'est parce qu'il a été instrumentalisé historiquement avec une répétitivité suffisamment forte. Cela n'implique en rien la détermination de l'idiome instrumentalisé. Il n'y a pas de corrélation nécessaire entre la motivation d'une pratique, éventuellement discursive, et le langage qu'elle adopte. Comme le fait très justement remarquer Saâdia Radi, trop d'études tentent de donner un contenu commun aux multiples références à l'islam (Radi 1996: 13 et 1995: 14). On oublie alors que se référer et se reconnaître dans une catégorie — religieuse islamique en l'espèce — ne signifie pas qu'on soit totalement «agi» par elle (Farag 1996). L'«expérience des catégories», pour reprendre l'expression de Marcel Mauss qui souhaitait à juste titre qu'on ne la néglige pas dans l'analyse anthropologique, n'implique pas la normativité de ces catégories ou, du moins, n'en implique qu'une normativité à chaque fois reconstruite au départ d'une ressource rhétorique disponible et partagée dans un contexte donné.

Le dernier mot sera consacré au terme de culture. Le propos n'était pas de faire de sa dénonciation un objectif ultime et exclusif. Il est parfaitement admissible de dire, comme Dan Sperber, qu'il n'y a pas de différence entre les choses culturelles, les choses sociales et les choses socioculturelles (Sperber 1996: 19). En ce sens, il n'y a pas de problème à accepter le vocable «culture» comme une facilité de langage visant à traduire en un mot l'idée de contextualité sociale. Le problème que l'on s'est attaché à résoudre est d'un autre ordre. Il procède de la volonté d'ériger une facilité de langage en un principe explicatif dont le simple énoncé serait porteur d'un statut d'évidence dispensant de l'analyse. Pour reprendre Chomsky (1975), il convient de constituer les êtres, choses et phénomènes en un problème traitable plutôt

qu'en un mystère insondable³¹. Cela ne vise pas à récuser la culture au nom d'un individualisme méthodologique sommaire qui ferait de l'individu l'unité primordiale et finale de l'analyse du social, celui-ci étant dépourvu de toute dimension collective. Le but consiste, au contraire, à dénoncer toute prétention à faire de l'acteur le jouet impuissant de sa tradition culturelle. S'agissant de la norme dans un contexte partiellement déterminé par l'islam, cela signifie, dans une formule qui devrait plaire aussi bien à Raymond Boudon (1991) qu'à Pierre Bourdieu (1994), passer du principe d'adhésion mécanique aux règles islamiques à l'examen des mécaniques d'adhésion à la référence islamique.

Bibliographie

Abdou M. 1925, *Rissalat al tawhid, Exposé de la religion musulmane, traduite de l'arabe avec une introduction sur la vie et les idées de Cheikh Mohammed Abdou*. Paris: Geuthner

Anawati M. M. EI², «Fakhr al-Dîn al-Râzî». *Encyclopédie de l'Islam*, 2e édition

Anawati M. M. s.d., «Fakhr al-Dîn al-Râzî. Tanhîd li-dirâsa hayâtihi wa mu'allafâtihi». In *Mélanges Taha Husayn* (en arabe). Le Caire: s.e.

Arkoun M. 1984, *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve & Larose

Arnaldez R. 1960, «L'oeuvre de Fakhr al-Dîn al-Râzî, commentateur du Coran et philosophe». *Cahiers de Civilisation Médiévale*. III/3

Azmeh (al-) A. 1988, «Islamic Legal Theory and the Appropriation of Reality». In Azmeh (al-) A. (ed.), *Islamic Law. Social and Historical Contexts*. London and New York: Routledge

Bälz K. 1996, «Sharî'a and Qânûn in Egyptian Law : A Systems Theory Approach to Legal Pluralism». *SOAS Law Department Working Paper*. 13

Bälz K. 1997, «Submitting Faith to Judicial Scrutiny Through the Family Trial : The "Abû Zayd Case"». *Die Welt des Islams*. vol. 37: 135-155

Bälz K., à paraître, «The Secular Reconstruction of Islamic Law : The Egyptian Supreme Constitutional Court and the "Battle over the Veil" in State-Run Schools». In B. Dupret, M. Berger and L. al-Zwaini (eds.), *Legal Pluralism in the Arab World*. London-The Hague-Boston: Kluwer Law International

Ben Achour Y. 1980, *L'Etat nouveau et la philosophie politique et juridique occidentale*. Tunis: Publication du Centre d'études, de recherches et de publication de la Faculté de droit et des sciences politiques et économiques de Tunis

Bernard-Maugiron N. 1997, «Anatomie sociologique d'une affaire égyptienne. Le procès de "l'Émigré", de Youssef Chahine». In G. Boëtsch, B. Dupret et J.-N. Ferrié, *Droits et sociétés dans le monde arabe*. Aix-en-Provence: Presses Universitaires d'Aix-Marseille

Bishri (al-) T. 1985, «La question juridique entre sharî'a islamique et droit positif (trad. B. Botiveau)». *Dossiers du CEDEJ*: 179-205

³¹ Cité par Sperber 1996: 20.

- Botiveau B. 1991, «Droit islamique : du politique à l'anthropologique». *Droit et Société*. 15: 161-174
- Botiveau B. 1993, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes. Mutations des systèmes juridiques du Moyen-Orient*. Paris: Karthala
- Bouamrane C. et Gardet L. 1984, *Panorama de la pensée islamique*. Paris: Sindbad
- Boudon R. 1991, «Individualisme et holisme dans les sciences sociales». In Birnbaum P. et Leca J. (sous la dir.), *Sur l'individualisme*. Paris: Presses de la FNSP
- Boudon R. 1995, *Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de leur connaissance*. Paris: Fayard
- Bourdieu P. 1994, *Raisons pratiques. Sur les théories de l'action*. Paris: Seuil
- Brockelmann C. 1943-1949, *Geschichte der Arabischen Litteratur*. 2 vol. Leyde: Brill (et Suppléments. 3 vol., 1937-1942)
- Burke III E. 1988, «Islam and Social Movements: Methodological Reflections». In Burke III E. and Lapidus I. (eds.), *Islam, Politics and Social Movements*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press
- Carré O. 1984, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*. Paris: Cerf
- Camau M. 1978, *Pouvoirs et institutions au Maghreb : institutions politiques, normes juridiques et formes sociales*. Tunis: Cérès
- Certeau (de) M. 1975, *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard
- Chaumont E. 1996, «Bernard Botiveau, Loi islamique et droit dans les sociétés arabes» (note de lecture). *Bulletin critique des Annales islamologiques*. 12: 65-67
- Chomsky N. 1975, *Reflections on Language*. New York: Pantheon
- Crone P. and Cook M. 1977, *Hagarism. The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press
- Dakhlija J. 1995, «La question des lieux communs. Des modèles de souveraineté dans l'Islam méditerranéen». In B. Lepetit (sous la dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*. Paris: Albin Michel
- Décobert Ch. 1991, *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'islam*. Paris: Seuil
- Delanoue G. 1982, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXe siècle (1798-1882)*. Le Caire: IFAO
- Djaït H. 1989, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*. Paris: Gallimard
- Dupret B. 1995-a, «Autorité et consultation en Islam. Présentation et traduction annotée des commentaires de Fakhr al-Dîn al-Râzî, Rashîd Ridâ et Sayyid Qutb sur Cor. III, 104 et 159». *Annales islamologiques*. XXIX: 233-281
- Dupret B. 1995-b, «La sharî'a comme référent législatif. Du droit positif à l'anthropologie du droit». *Revue Interdisciplinaire d'Etudes Juridiques*. 34: 99-153
- Dupret B. 1996, «Répertoires juridiques et affirmation identitaire». *Droit et Société*. 34: 591-611

Dupret B., à paraître-a, «Autorité, justice et équité. Présentation et traduction annotée des commentaires de Fakhr al-Dîn al-Râzî, Rashîd Ridâ et Sayyid Qutb sur Cor. IV, 58 et 59»

Dupret B., à paraître-b, *Au nom de quel droit. Répertoires juridiques et référence religieuse dans la société égyptienne musulmane contemporaine*. Paris: LGDJ

Dupret B., à paraître-c, «La recherche judiciaire d'une moralité conforme : la Haute Cour Constitutionnelle égyptienne et le voile». In J. Dakhli (sous la dir.), *Etudes à la mémoire de Bernard Lepetit*. Paris: Sindbad/Acte Sud

Dupret B. et Ferrié J.-N. 1997, «For intérieur et ordre public, ou comment la problématique de l'Aufklärung peut permettre de décrire un débat égyptien». In G. Boëtsch, B. Dupret et J.-N. Ferrié, *Droits et sociétés dans le monde arabe*. Aix-en-Provence: Presses Universitaires d'Aix-Marseille

Dupret B. et Ferrié J.-N., à paraître, «Vouloir le pouvoir, c'est imposer la norme. Imposition des normes islamiques et participation au pouvoir politique en Egypte». *Revue Française de Science Politique*

Farag I. 1996, «Ces musulmans venus de l'ailleurs : la Bosnie vue d'Egypte». *Maghreb Machrek*. 151: 41-50

Farag I., Ferrié J.-N. et Radi S. 1995, «Trajectoires paradoxales de l'islamisation». *MARS. Le Monde Arabe dans la Recherche en Sciences sociales*. 5

Ferrié J.-N. 1996, «Les paradoxes de la réislamisation en Egypte». *Maghreb Machrek*. 151: 3-5

Ferrié J.-N. et Boëtsch G. 1997, «Le sens de la justice et la force de la norme : un point de vue anthropologique». In Boëtsch G., Dupret B. et Ferrié J.-N., *Droits et sociétés dans le monde arabe. Perspectives socio-anthropologiques*. Aix-en-Provence: Presses de l'Université d'Aix-Marseille

Fillion B. 1988, «La spécificité du droit musulman». In Flory M. et Henry J.-R. (sous la dir.), *L'enseignement du droit musulman*. Aix-Marseille: Presses du CNRS

Garcin J.-Cl., non publié, «Le politique et le religieux dans l'Egypte mamluke»

Gardet L. 1977, *Les hommes de l'Islam*. Bruxelles: Complexe

Gardet L. 1981, *La Cité musulmane. Vie sociale et politique*. Paris: Vrin

Gauchet M. 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard

Geertz C. 1986, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Paris: PUF

Geertz C. 1992, *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*. Paris: La Découverte

Gilsenan M. 1990, *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Middle East*. London

Göle N. 1993, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*. Paris: La Découverte

Gould S. J. 1988, *Le sourire du flamant rose. Réflexions sur l'histoire naturelle*. Paris: Seuil

Gourdon H. 1988, «A propos de l'Islam étatique. Le Califat selon 'Abdurrazik, Ridâ et Sanhoury». *Bulletin du CEDEJ*. Le Caire, 23: 405-423

- Hourani A. 1983, *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press
- Jackson B. S. 1986, *Law, Fact and Narrative Coherence*. Liverpool: Deborah Charles Publications
- Johansen B. 1994, «Coutumes locales et coutumes universelles aux sources des règles juridiques en droit musulman hanéfite». *Annales islamologiques*. XXVII: 29-35
- Jomier J. ,1954 «Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte révélées par une polémique récente». *MIDEO*. 1: 39-72
- Jomier J. 1954, *Le commentaire coranique du Manâr*. Paris: Maisonneuve
- Jomier J. 1977, «Les Mafâtîh al-ghayb de l'imâm Fakhr al-Dîn al-Râzî. Quelques dates, lieux, manuscrits». *MIDEO*. 13: 253-290
- Jomier J. 1982, «L'autorité de la révélation et la raison dans le commentaire du Coran de Fakhr al-Dîn al-Râzî». In *La notion d'autorité au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*. Paris: PUF
- Kepel G. 1984, *Le Prophète et Pharaon*. Paris: La Découverte
- Kepel G., non publié, «D'une *siyâsa* qui ne serait que *yâsa* : la forclusion islamiste du politique»
- Laoust H. 1939, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqî al-Dîn Ahmad b. Taymiyya*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale
- Laoust H. 1948, *Le traité de droit public d'Ibn Taymiyya. Traduction annotée de la Siyâsa char'iyya*. Beyrouth: Librairie d'Amérique et d'Orient
- Laoust H. 1968, «La pensée et l'action politique d'al-Mâwardî (364-450/974-1058)». *Revue des Etudes Islamiques*. XXXVI: 11-92
- Laoust H. 1983, *Les schismes dans l'Islam*. Paris: Payot
- Laoust H. 1986, *Le califat dans la doctrine de Rashîd Ridâ. Traduction annotée d'al-Khilâfa aw al-imâma al-'uzmâ (Le Califat ou l'Imâma suprême)*. Paris: Maisonneuve
- Lebatelier N. 1997, *Ibn Taymiyya. Le statut des moines*. Beyrouth: El-Safîna
- Lenoble J. et Ost F. 1980, *Droit, mythe et raison. Essai sur la dérive mythologique de la rationalité juridique*. Bruxelles: Publications des Facultés universitaires Saint-Louis
- Lepetit B. 1995, «Histoire des pratiques, pratique de l'histoire». In B. Lepetit (sous la dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*. Paris: Albin Michel
- Marsot (al-Sayyid) A. L. 1972, «The Ulama of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Cenuries». In Keddie N. R. (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis. Muslim Religious Institutions since 1500*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press
- Martinet M.-P. 1975, *Evolution des langues et Reconstruction*. Paris
- Mawerdi 1984, *Les statuts gouvernementaux* (trad. et annot. par E. Fagnan). Alger: Office des publications universitaires
- Michot J. R. 1995, «Un important témoin de l'histoire et de la société mamlûk à l'époque des Ilkhâns et de la fin des Croisades : Ibn Taymiyya (ob. 728/1328)». In Vermeulen U. and De Smet D. (eds.), *Egypt and Syria In the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*. Leuven: Peeters

- Rabî' M. 'A. S. 1992, *Le rôle politique d'al-Azhar 1952-1981* (en arabe). Markaz al-buhûth wa al-dirâsât al-siyâsiyya: Le Caire
- Radi S. 1995, «Pour une approche anthropologique de la réislamisation». *Egypte-Monde arabe*. 24: 13-27
- Radi S. 1996, «De la toile au voile : les actrices voilées et l'islamisme». *Maghreb Machrek*. 151: 13-17
- Râzî (al-) F. D. s.d., *al-Tafsîr al-kabîr li-l-imâm al-Fakhr al-Râzî*. 16 vol. Le Caire: Mu'assasat al-matbû'ât
- Reinhart A. K. 1994, «Transcendence ans Social Practice : Muftîs and Qâdîs as Religious Interpreters». *Annales islamologiques*. XXVII: 5-28
- Ricoeur P. 1986, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*. Paris: Seuil
- Ricoeur P. 1997, *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Seuil
- Ridâ R. s.d., *Tafsîr al-Qur'ân al-hakîm al-shahîr bi-tafsîr al-Manâr*. 12 vol. Beyrouth: Dâr al-ma'rifa
- Sauvaget J. 1943, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, Paris
- Schacht J. 1983, *Introduction au droit musulman*. Paris: Maisonneuve & Larose
- Shepard W. E. 1996, *Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*. Leiden-New York-Köln: E. J. Brill
- Sperber D. 1996, *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*. Paris: Editions Odile Jacob
- Veyne P. 1988, «Conduites sans croyance et oeuvres d'art sans spectateurs». *Diogène*. 143: 3-22
- Wansbrough J. 1977, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press
- Zaman M. Q. 1996, «Maghâzi and the Muhaddithûn : Reconsidering the Treatment of "Historical" Materials in Early Collections of Hadith». *International Journal of Middle East Studies*. 28-1: 1-18