

Kenneth CRAGG

*The Weight in the Word, Prophethood, Biblical and Quranic*

Brighton, Portland, Sussex Academic Press, 1999, 204 p.

Docteur de l'université d'Oxford et se consacrant à l'étude de l'arabe et de l'islam depuis plus de soixante ans, l'A. a écrit une vingtaine de livres sur l'islam et le Moyen Orient, et publié plusieurs traductions d'auteurs arabes. Dans cette étude lucide et courageuse, il analyse les contrastes et les ressemblances entre le prophétisme propre à Mohamed et celui que l'on trouve dans la Bible hébraïque et le Nouveau Testament grec. Mais d'abord, y a-t-il entre le Coran et les écritures judéo-chrétiennes suffisamment de points de contact à ce sujet pour justifier l'emploi d'un même terme, «prophétisme», dans les deux cas? La fréquence dans le Coran du thème de la patience, le *sabr*, reflète bien combien l'angoisse et les soucis ont fait partie de la *sira*, la carrière de Mohamed. Au premier chapitre, *Mesengers with Burdens*, l'auteur indique comment, malgré les contrastes, on peut leur trouver un important parallèle dans les souffrances d'Amos et Zacharie, ou celles de Jérémie dans ses confessions. Il s'agit là du «poids» que la Parole place sur ceux qui sont appelés à la porter. C'est cette perception qui donne le titre à tout le livre. Les chapitres II *The Casting, The Saying, The Weighting*, et III, *Prophetic Personality*, analysent comment les biographies, les personnalités et les destinées des prophètes bibliques peuvent se comparer avec celles du prophète du Coran. Le chapitre IV, *Prophethood and Language*, le plus long de tous (p.40-68), touche un point toujours difficile à élaborer : le rapport entre forme et contenu, ou, dans le cas du prophète, entre «inspiration» et «révélation». À ce propos, les prophètes bibliques sont souvent des poètes et acceptés parfois comme tels. Par contre, même si l'on trouve en islam une «théologie du langage» bien plus développée, il serait malaisé, voir considéré comme réductionniste, de traiter le Coran comme «littérature». Le chapitre V, *Prophet and Situation*, touche ces «occasions de la révélation» qui occupent une place centrale dans les études coraniques. On ne peut pas comprendre les prophètes bibliques sans tenir compte de leur contexte historique. Mais également, *ilaf*, le pacte des Quraïch concernant la caravane d'hiver et celle d'été, modèle la mise-en-scène du Coran. «La maladie qui niche dans les cœurs», et qui apparaît 12 fois dans le Coran, fait partie elle aussi de la mise-en-scène de la révélation, tout comme la ruse et la perversité de cœur mentionnées par Jérémie (17,9). Le chapitre VI, *Prophethood and Conscience* (p.88-101), commence par une suggestion intéressante : si le prophète biblique incarne la conscience avec laquelle il faut vivre la Loi («La Loi et les prophètes»), la Loi islamique peut être comprise comme le fruit de la conscience avec laquelle on s'applique à vivre le Coran, qui a Mohamed comme seul réceptionnaire, «Le Prophète et la charī'a» donc. *Prophethood in Suffering* (chapitre VII), analyse la souffrance des prophètes, surtout celle des prophètes bibliques. «Vous avez traité plusieurs d'entre eux de menteurs et

vous en avez tué quelques autres» nous dit la sourate 2, 87. Et une autre sourate, 18,6, «Tu vas, peut-être, s'ils ne croient pas à ce récit, te consumer de chagrin sur leur façon d'agir» sert à l'auteur pour illustrer les rapprochements qu'il fait entre les prophètes et le Messie. Il y aurait beaucoup de réflexions à faire à partir du chapitre VIII (p.117-137), *Prophethood and God*, probablement le plus prégnant du livre. Comme le rappelle Fazlur Rahman «Le Coran n'est pas un traité sur Dieu et sur sa nature». D'ailleurs, qui pourrait jamais enfermer Dieu dans nos formules humaines ? Pourtant le langage humain est le seul que nous puissions parler, et le prophétisme se trouve précisément au croisement entre ces deux courants qui se manifestent dans la révélation de Dieu et dans l'obéissance des hommes. N'est-il pas possible alors parler de Dieu, avec toute nos réticences nécessaires, à partir de l'expérience et même de la personnalité des prophètes ? Le dernier chapitre, *Ongoing Finality*, prend comme point de départ le caractère «final» (dans la Bible) ou «définitif» (avec Mohamed) de la prophétie, qui ne l'empêche pas d'être vécue et employée, et donc redécouverte et interprétée aujourd'hui. La communauté qui vit et interprète la prophétie fait que celle-ci perdure, même dans ces temps de modernité et de post-modernité. Comme exemple de besoin d'interprétation, l'auteur mentionne les discussions sur la signification de *al-nâs* (humanité) dans les sourates 5 et 114. Comme auteurs remarquables dans leur interprétation il cite Ghazali parmi les anciens et Fazlur Rahman (*Major Themes of the Qur'an*, Minneapolis 1980). Et il emploie l'image très musulmane de l'émigration pour l'appliquer à cette interprétation, signe essentiel de vitalité que l'on trouve dans les «émigrations» chi'ites et même dans les migrations plus récentes de tous les fidèles qui s'installent ailleurs en dehors du Dâr al-islâm.

Dans ce livre, la forme fait certainement partie du contenu. L'A. emploie un langage riche, tout fait de nuances, qui caresse les mots pour mieux en tirer leur signification. Ainsi par exemple, quand au deuxième chapitre, *The Casting, The Saying, the Weighting*, et pour mieux illustrer l'usage du terme arabe *nulqi* de la sourate 73,5, l'auteur brode sur les sens divers du terme anglais *to cast* : ils coïncident parfois avec l'arabe, - *jeter, adresser, charger sur-*, mais parfois ils le dépassent, l'étirent et l'élargissent, sans tout à fait le contredire, en l'enrichissant donc, comme dans l'emploi de *casting* au sens de «donner un rôle», au théâtre par exemple, ou avec la signification de «couler dans un moule», ce qui correspondrait sans doute à l'expérience subjective de tous ceux qui se sentent appelés par Dieu pour être ses exécutants. Ou encore, au chapitre III, *Prophetic Personality*, où il explique les nuances qui séparent l'*occasionalism* (néologisme pour rendre les *asbâb al-nuzûl*) coranique de celui des prophètes bibliques : Moïse était un prophète «d'entre ses frères», Muhammad un *ummi*, et Osée un «natif», bien plus que ses concitoyens, du fait qu'il est resté fidèle à l'appel moral et éthique qui seul justifie l'appartenance présumée à un peuple.

*The Weight in the Word* est-il un travail de religion comparée ? Certainement. Mais il représente aussi une démarche, profonde et sincère de dialogue inter-religieux, où une étude respectueuse et nuancée du prophétisme de Muhammad sert à l'auteur

avant tout pour mieux cerner le prophétisme dont il est question dans sa propre tradition religieuse.

RAMON ECHEVERRIA

Aïcha FILALI

*Parfums d'ambre*

Tunis, s. éd., 2001, p. ill., 24 x 32 cm.

**L**ivre magnifique, luxueusement présenté, reliure toile, papier glacé, qui invite le lecteur à le feuilleter à peine l'a-t-il en mains. Il découvrira au fil des pages des photos d'une grande perfection, dues au talent de Salah JABEUR, et des dessins à la gouache, présentant l'œuvre de l'auteur, en colliers et parures ayant la particularité d'être composés d'éléments «odorants». D'où le titre de l'ouvrage. Il admirera la grande variété de ces derniers, fruit d'un talent qui s'affermir peu à peu et se renouvelle sans cesse : « Si on se répète, au niveau du résultat, c'est qu'il n'y a plus de découvertes à l'horizon des gestes que l'on effectue ». écrit l'auteur (p.161) qui précise : « L'intérêt de la pratique artistique réside dans la découverte, lorsque le résultat ne coïncide pas avec l'idée de départ. »

Ce livre nous dévoile une œuvre unique, tant dans sa conception que dans ses réalisations. Car, on l'aura déjà compris, chacune de celles-ci est unique, n'a pas sa pareille. Les éléments qui la composent sont des plus variés, et pour la plupart, pour ne pas dire tous, sont sortis de l'imagination et de la dextérité de l'artiste : pâte d'ambre, argent, céramique, coralline, cauris, bois, terre cuite... on n'en finirait pas de les énumérer tous ni de préciser l'origine ou la forme de chacun : éléments naturels, graines, coquillages, perles de toutes matières, artefacts... Leur particularité est de s'associer à des éléments de toutes formes : poissons, mains de Fatma, étoiles, peltes, triangles ou carrés, cœurs et bien d'autres parmi lesquels on reconnaît facilement les symboles de l'identité tunisienne. Tous et quels qu'ils soient sont le fruit d'une attirance très personnelle de l'artiste pour « tout ce qui touche à la troisième dimension, aux objets et aux volumes de manière générale »(p.37). Et elle ajoute : « Réaliser une chose de ses propres mains est une joie infinie. » Ils sont tous passés entre ces mêmes mains à tous les stades de leur fabrication : cueillette, séchage, quand il s'agit de plantes, pilage, tamisage, mélange avec les produits odorants ou agglutinants, séchage de la pâte ainsi composée, selon des proportions savantes, presque alchimiques, moulage, ponçage et enfin montage sur fil, tresse ou chaînette. L'objet ainsi réalisé est, comme il a déjà été dit, « unique ». « Il est difficile d'évoquer les modalités d'assemblage des pièces et la réalisation des bijoux. Car celle-ci, comme tout processus artistique, n'est heureusement pas de l'ordre des applications programmées à l'avance, ni forcément toujours prévisible »(p.89). Même si ce n'est pas le cas pour tous les colliers, il est, je pense, important de souligner que l'équilibre de ces derniers ne repose pas dans la parfaite symétrie des éléments entre la droite et la gauche. Fantaisie de l'artiste qui ajoute une touche particulière à la personnalité de l'ensemble ainsi réalisé.

Tout artiste se dévoile à travers ses œuvres et par elles. Aïcha Filali n'a pas voulu en rester là. Et c'est véritablement l'autre valeur de son livre. Elle a voulu nous faire pénétrer dans « l'intime de sa création... Et voilà que le talent de l'artiste s'exprime...

par les objets qu'il crée et autant sinon plus par le texte qu'il écrit »(Mohamed Mas-moudi, Préface, p.10). Nous sommes alors invités à reprendre le livre à sa première page et à suivre les premières manifestations d'une vocation, de cette « envie de faire des bijoux »(p.18) et de « son attirance pour les odeurs, pour certaines odeurs », « l'odorat étant le sens du souvenir par excellence »(p.29)., comme d'autres le sont par les contrastes de couleurs ou l'harmonie des sons (Ch. I – RAISONS).

Nous suivrons alors le PARCOURS de sa formation artistique (Ch. II), en même temps qu'elle se découvre elle-même créant et exprimant dans un texte ce qu'elle crée : PÉTRIR ET/OU ÉCRIRE (Ch.III), « équilibre aux effets croisés »(p.54). Puis ce sera la découverte des INGRÉDIENTS et des recettes (Ch.IV). On retiendra ce qui est dit en conclusion de ce chapitre, les réflexions sur le champ de l'artisanat, la question de l'authenticité et le recours obligé au modèle de référence immuable baptisé patri-moine. « Toute la relation vivante ne peut être envisagée en dehors de l'histoire, ni être soustraite au changement »(p.67). L'auteur y reviendra après avoir décrit les MODES DE FAIRE (Ch.V) quand elle abordera la réalisation des bijoux (Ch.VI, p.89).

Avec le chapitre suivant : SKHAB (Ch.VII), l'auteur, sans s'écarter de l'aspect descriptif, élargit sa réflexion et passe de la fabrication à l'usage SACRÉ/PROFANE (Ch.VIII), citant le fameux hadith : « Il m'a été donné d'aimer de votre bas-monde trois choses, les femmes, les parfums et la prière qui est la prunelle de mes yeux » (p.111). Sommes-nous avec le parfum à la frontière entre le sacré et le profane, ou bien cette frontière n'existe-elle pas, le parfum pénétrant (c'est le cas de le dire) l'un et l'autre ? Un exemple concret en est donné : les chapelets de pâte d'ambre dits « chapelets de baume » en raison de l'odeur qu'ils dégagent à la manipulation (p.112-117). Il y aurait certes là matière à un réflexion plus approfondie au sujet de cette « union intime de la sensualité la plus vive et de la foi la plus spirituelle »(BOUHDIBA), p.118). Est-ce à cause de la nature indicible du parfum qui signale la présence d'un autre et incite à la rencontre de l'Autre ?

OLFACTION ET ATMOSPHÈRE (Ch.IX) en étudiera certains aspects. L'auteur parlera du « nimbe atmosphérique » qui entoure chaque personne, emplit chaque maison familiale, signe chaque métier, crée attirance ou répulsion »(p.132). « Objets inanimés, avez-vous donc une âme... ? », s'était écrié Lamartine, dans un tout autre contexte, dans un vers célèbre qui revient à la mémoire en abordant le chapitre intitulé ANIMISME (Ch.X) et qui traite de la « vie » des parfums qui apparaissent et disparaissent, mènent une vie autonome, changent selon la personne qui les porte... présentant des « caractères qui les relient au surnaturel, au sacré, au principe de la vie »(p.146). Est-ce à cause de la nature insaisissable du parfum ? On le fixe en un support, mais il ne se confond pas avec lui, il s'évade, et il le doit au risque de n'être plus lui-même, s'inscrivant ainsi dans la DURÉE (Ch.XI). En conclusion, Aïcha Filali forme un souhait : que son livre « suscite en chacun le désir d'entreprendre, l'envie de faire des choses par vous-mêmes »(p.167). Nous ne pouvons à notre tour que souhaiter qu'elle soit exaucée. FICHES INGRÉDIENTS, RECETTES (p.171-211) pourront y aider ainsi que les NOTES et la bibliographie (p.214-219).

Serait-il permis d'exprimer un regret ? Mais ce ne peut être un reproche car c'était inéluctable : l'absence de l'olfactif au bénéfice du visuel (pourtant splendide tout au long de l'ouvrage). L'artiste elle-même en est consciente quand elle écrit : « La spécificité de ces bijoux fait que le sens de la vue, à lui tout seul, ne peut rendre compte de leur portée multisensuelle »(p.94). Mais, étant donné ce qu'elle dit en plusieurs en-

droits, au sujet de la mémoire olfactive, cette dimension devait lui être très présente alors qu'elle rédigeait son texte !

On peut penser à Michel-Ange lançant son marteau de sculpteur contre le Moïse qu'il venait de terminer et s'écriant : « Parle-donc ! » La statue restera muette. Supériorité du parfum qui s'exhale d'un objet inanimé sur la parole qui ne peut venir que d'un vivant, mais l'un comme l'autre continue sa vie en celui qui l'a reçu.

CHARLES MAYAUD

Tarif KHALIDI

*The Muslim Jesus*

Cambridge, Harvard University Press, 2001, 245 pages

**P**réserver l'Évangile musulman, d'après la tradition littéraire pré-moderne (VIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle), de l'Espagne à la Chine, tel est le propos de ce livre. L'introduction (p.3-45) essaie de répondre à la question suivante : comment devient-on un prophète musulman ? Jésus était connu en Arabie avant l'islam. Dans le Coran (37 mentions dans 15 sourates), son image est différente de celle de l'Évangile. Il se démarque des écrits contemporains en y ajoutant une polémique concernant la crucifixion et la trinité, surtout en réaction contre le polythéisme ambiant. Le Coran ne cite que deux fois de manière explicite les textes de la Torah et de l'Évangile, tout en soulignant leur altération. Il est le dernier critère de vérité. Les sources non-arabes des informations sur Jésus sont adaptées au vocabulaire coranique.

La communauté musulmane souhaite trouver un supplément aux enseignements moraux du Coran. Cette solution est le *hadith*. Alors que les clercs l'utilisent pour faire allégeance à l'autorité, les prédicateurs insistent sur l'ascèse nécessaire pour se détacher des biens de ce monde. S'appuyant sur le piété populaire, ils illustrent, dans les *Qisas al-anbiyâ'*, les vertus représentées par chaque prophète. Le Coran rectifiait l'image doctrinale de Jésus. Utilisant les apocryphes, une tradition religieuse réalise un cépage dans une autre qui est le christianisme moyen oriental. Pendant un siècle environ (700-800), les hommes de piété itinérants réagissent contre le pharisaïsme des officiels. Ils puisent dans des lectionnaires. Jésus y devient le saint patron de l'ascétisme musulman (pauvreté, humilité, silence, patience). Puis il se transforme en allié pour les prises de position dans les polémiques entre les Musulmans, en faveur du désengagement quiétiste (*irja'*), de la prédestination et du pardon des péchés par la miséricorde de Dieu. On trouve ces textes surtout chez Ibn al-Mubarak, décédé en 797 (20 mentions) et Ibn Hanbal, décédé en 855 (50 mentions).

Une deuxième étape est franchie sous l'influence des Belles Lettres (*adab*), avec Ibn Qutayba, décédé en 889 (13 mentions) et Ibn Abî l-Dunyâ, décédé en 894 (25 mentions). On trouve alors des citations directes, témoins de la sagesse des nations. Une influence chi'ite s'y fait sentir (comparaison entre Jésus et Husayn). Le ministère public de Jésus y est présenté par ses rencontres (avec les hommes, les animaux et la nature) et ses miracles, montrant qu'ils est aussi maître de la création. Dans la troi-

sième étape, en particulier chez Ghazali, décédé en 1111 (45 mentions), Jésus devient le sceau des saints, le prophète du cœur, le modèle moral.

Le corps du livre (p. 51-218) est constitué du texte anglais de 303 dits ou faits de Jésus, alors qu'en 1919 Miguel Asín y Palacios en présentait 225 seulement. Chaque citation est accompagnée d'une bibliographie qui s'efforce d'en restituer la source et d'un commentaire la replaçant dans son contexte historique. Il apparaît, à la fin, que Jésus devient un prophète musulman, mais qu'il marque une distance par rapport aux autres. On voit ainsi comment une religion emprunte les héros spirituels d'une autre religion pour renforcer sa propre piété. Cet exemple montre combien l'islam et le christianisme ont besoin de complémentarité.

JEAN FONTAINE

Dahris MARTIN

*Among the Faithful,*

London, Sickle Moon Books, 171p. 2001.

Parler du voyageur anglophone dans la Tunisie des années vingt ou trente, c'est évoquer des images de personnes élégantes qui prennent le frais sur la terrasse de l'hôtel *Majestic* dans la lumière bleutée d'une soirée tunisoise, ou qui débarquent d'un hydravion à Kheireddine sous le regard attentif du commandant Delavoye, ancien officier de la Marine devenu chef d'escale. Dahris MARTIN, originaire de la région new-yorkaise, a séjourné à Kairouan vers la fin des années vingt, et échappe à ces stéréotypes du voyageur aisé en quête de quartiers d'hiver comme elle a pu échapper à l'emprise des conventions coloniales en descendant avec une compatriote américaine à l'hôtel de Sfax, en réalité un caravansérail fréquenté par les bédouins dans la vieille ville de Kairouan. Ils font la connaissance d'un ancien guide, Kalipha ben Kassem, empêché d'exercer son métier par la justice française à cause de son refus de témoigner contre son frère condamné à l'exil en Guyane. La narration de son séjour à Kairouan est rythmée par des descriptions des grands moments de la vie : la mort, le mariage, le Ramadan. D'autres chapitres sont consacrés aux Djinn et à une visite chez les bédouins. Dahris Martin n'était encombrée ni par des connaissances livresques du milieu ni par les préjugés qui pouvaient exister à l'époque, ce qui peut expliquer la fraîcheur et l'enthousiasme qui caractérisent son livre. L'ethnologue y trouvera abondance de détails sur la vie quotidienne kairouanaise, celle des citadins aussi bien que celle des nomades. Les récits de voyage ont quelquefois tendance à se justifier par une quête pour des villes perdues ou par des exploits surhumains d'endurance, mais *Among the Faithful* est plutôt un regard attentif et émerveillé sur la vie quotidienne dans les quartiers traditionnels de Kairouan. Édité à Londres en 1937, la même année qui a vu la parution du premier numéro de la revue *Ibla*, ce livre, par sa bienveillance et par sa précision, aurait sûrement suscité l'intérêt, voire l'admiration des fondateurs de cette revue. Cette réédition par Sickle Moon Books (Londres) se distingue par sa présentation élégante et par la clarté de sa mise en page. Elle enrichira la bibliographie anglophone sur la Tunisie tout en sauvant de l'oubli un ouvrage remarquable.

DAVID BOND

Stéphane RUSPOLI

*Le Traité de l'Esprit saint, de Rûzbehân de Shirâz*

Paris, Le Cerf, 2001, 362 p.

Stéphane Ruspoli offre aux fervents de mystique musulmane un livre composite, formé de trois parties bien distinctes. La première est une longue « Étude préliminaire » qui avec ses cent quarante pages couvre les trois cinquièmes du volume. Elle est suivie par la traduction intégrale annotée du *Traité de l'Esprit saint (Risâlat al-quds)*, complétée par le « Lexique du soufisme » du même Rûzbehân, traduit et commenté.

L'« Étude préliminaire » nous présente d'abord Rûzbehân. Né près de Shirâz en 1128 (H.522), c'est un des représentants du soufisme iranien du XII<sup>e</sup> siècle, sunnite, et dans la lignée mystique de Hallaj. Entré très jeune dans la voie mystique, il se met pendant dix ans à l'école d'un maître soufi d'obédience hallajienne, puis d'un cheikh kurde. Il devient prédicateur à la grande mosquée de Shirâz et construit son propre khâgah (ou *ribât*) en 1165 (H.560). Sa mystique est imprégnée par le culte de la Beauté et de la Majesté au point que, selon un de ses disciples, l'on pouvait voir « la trace de l'intimité divine sur son front lumineux tant le rayonnement intérieur de sa personne devenait visible dans ce reflet ». On peut penser ici à ce que dit la Bible à propos de Moïse descendant de sa rencontre avec Dieu sur le mont Sinaï (Ex. 34,29-35). Il eut « le culte de la Splendeur divine qu'il décelait aussi bien dans ses contemplations mystiques que dans les êtres et dans les choses de ce monde, les sources, les oiseaux, les fleurs, tout le symbolisme de la nature, transmué par la vision du cœur » (p.20). Il décéda le 15 Muharram 606 (1209 A.D.).

La liste de ses écrits, tant en arabe qu'en persan, n'a pas encore été établie avec certitude. Ils embrassent aussi bien l'exégèse spirituelle que la théologie dogmatique ou la mystique, signe de sa vaste culture religieuse (*fiqh, kalâm, hadîth*, etc.). La traduction du *Traité*, présentée ici, est faite à partir de deux manuscrits persans.

À partir du chapitre III de cette « Étude préliminaire » et jusqu'au chapitre VIII compris, nous avons la véritable introduction au *Traité de l'Esprit saint*. « C'est la quête du sens de la beauté divine immanente aux êtres qui caractérise le mieux la spiritualité de Rûzbehân » (H. Corbin, p.27). Le terme de cette recherche : l'annihilation mystique, l'extase en Dieu, le dépouillement de toute conscience créaturelle, pour que soit réalisé le *hadîth* : « Il y avait Dieu et rien avec Lui », parce que le monde et ses créatures ne sont que néant devant Lui, l'unique Existant. Le *Tawhîd* postule cet anéantissement du mystique en Dieu. La Kabbale juive parlera du « Dieu qui se retire » pour faire place à sa créature. La mystique chrétienne maintiendra l'identité personnelle du mystique dans l'union d'amour transformante avec son Dieu, grâce à l'Esprit Saint.

Là il importe de préciser qu'il faut garder tout au long de la lecture de cet ouvrage une grande attention pour une juste compréhension des citations de Rûzbehân comme de celles de son présentateur. La tentation pourrait être double, soit de christianiser la

mystique de Rûzbehân, soit de ramener les réflexions mystiques chrétiennes au niveau de celles de ce dernier (cf. p.43. note 14 où l'auteur se réfère à Siméon le Nouveau Théologien, à Maxime le Confesseur ou à Clément d'Alexandrie). La proximité et même la ressemblance littéraire de deux formulations poétiques ou mystiques n'exprime pas nécessairement l'identité des messages. Cela est particulièrement vrai de l'expression « Esprit saint » et de certains rapprochements faits entre les affirmations des diverses traditions religieuses (juives, chrétiennes et musulmanes) basés sur des ressemblances et des approximations de compréhension. Pour ne citer qu'un exemple, je renverrai le lecteur (p. 97), à la relation mise entre la théophanie du Buisson ardent (Ex. 3,1-6), le buisson d'épines de l'apologue de Yotam (Juges 9,14-15) et la vision du Buisson de roses de Rûzbehân.

Après un chapitre sur la place de l'Esprit saint dans le soufisme de Rûzbehân, l'auteur analyse très finement tout le symbolisme auquel ce dernier a recours pour exprimer son expérience mystique : « Le musicien de l'âme et son *sama`* (ch.v), le langage des oiseaux (ch.vi), la symbolique des fleurs et la Rose adamique (ch.vii). Il cite en particulier la parabole hallajienne du papillon « prêt à sacrifier son existence éphémère pour s'identifier à Dieu en devenant Lui, c'est-à-dire Pure lumière »(p.81). Le chapitre VIII revient d'ailleurs longuement sur « le modèle hallajien de l'expérience mystique ». Il y est fait une allusion à « la tradition des Pères de l'Église grecque qui, -dit l'auteur- semble rejoindre l'aspiration des grands maîtres du soufisme quand elle assigne aux adeptes de la vie chrétienne parfaite le but vertigineux de la *théosis* ou déification »(p.133). Mais il ajoute aux dernières lignes de ce même paragraphe : « Ce n'est point le lieu ici d'approfondir ces affinités et d'en méditer les nuances doctrinales et mystiques ». Il y aurait là, de fait, beaucoup à dire.

Après ce long préliminaire, vient la traduction du *Traité de l'Esprit saint*, objet de cette étude. Après un prologue et un exorde, on trouve douze chapitres traitant successivement des réalités de l'union (*tawhîd*), de la connaissance divine (*ma`rifâ*), des états mystiques (*ahwâl*), des œuvres spirituelles (*mu`âmalât*), du dévoilement et de la contemplation (*mukâchafa wa muchâhada*), du prône divin (*khitâb*), de l'audition spirituelle (*sama`*), de l'extase (*wajd*), de la connaissance des esprits (*arwâh*), de la connaissance du cœur (*qalb*), de la connaissance de 'intellect ('*aql*), de la connaissance de l'âme (*nafs*) (p.155-254). Vient ensuite le *Commentaire du lexique du soufisme* traduit et commenté par S. Ruspoli. Il comporte 175 termes. Il n'est pas le seul de son espèce, mais le premier à être traduit (p.257-340).

Je ne m'étendrai ni sur l'un ni sur l'autre, non pas principalement pour faute de place, mais avant tout pour manque de compétence en la matière. Car pour juger d'un tel ouvrage, il faudrait non seulement pouvoir le comparer avec les autres ouvrages de mystique musulmane, mais aussi poursuivre l'investigation dans la mystique des autres religions, spécialement juive et chrétienne. Ce que je ne puis me permettre. Je laisse le lecteurs éventuels juger par eux-mêmes.

Il reste que l'expérience mystique de Rûzbehân et la description qu'il cherche à en faire pose le problème de la place de la mystique en islam comme dans les autres religions. Quelques grands mystiques émergent de la masse des croyants. Mais cette hauteur et profondeur de la rencontre entre le fidèle et son Créateur est-elle réservée à quelques privilégiés ou est-elle le terme ultime d'une vie religieuse proposée à tous ? Fut-ce ce terme atteint pour la plupart seulement dans l'au-delà.

Ch. M.

Naomi SHEPHERD

*Ploughing Sand, British Rule in Palestine 1917-1948*

London, John Murray, 1999, 290 pages.

Ce livre présente un portrait de la Palestine basé sur la documentation laissée par les administrateurs britanniques pendant la période du Mandat (1917-1948). Ce Mandat, formalisé par la Société des Nations, en 1922, ne faisait pas d'allusion à la Déclaration de Balfour de 1917, par lequel l'Angleterre s'est engagée à établir un 'National Home' pour les Juifs en Palestine. Les Anglais espéraient tenir leurs engagements envers les Juifs, sans déposséder les habitants arabes de Palestine : comme l'a noté un haut fonctionnaire britannique vers la fin du Mandat, autant vaut passer une charrue sur un terrain sablonneux.

Les cinq chapitres de cette étude explorent successivement les débuts du Mandat, sa structure législative qui a évolué à partir d'un mélange complexe entre les systèmes britannique et ottoman reconduits par les autorités mandataires, ainsi que les politiques mises en œuvre dans les domaines de l'agriculture, de l'éducation et de la médecine. Le dernier chapitre étudie la politique sécuritaire (vers la fin du régime mandataire le budget sécuritaire était cinq fois plus grand que celui de l'éducation). Les autorités britanniques avaient pour but la fondation d'un état fait de communautés juives, chrétiennes, et musulmanes autour une appartenance commune au Palestine mais une telle appartenance était compromise dès l'instauration du Mandat, avec le début des protestations arabes en avril 1920 contre l'immigration sioniste. Les tentatives britanniques de limiter l'immigration juive et les acquisitions de terrains ne satisfaisaient pas la population arabe tout en suscitant de l'animosité chez les Juifs. Dans les domaines de la santé et de l'éducation, l'administration n'arrivaient pas à intégrer les différentes communautés même si Juifs et Arabes étaient soignés ensemble dans certains hôpitaux étatiques et privés, ainsi que dans les quelques établissements pour les malades mentaux. Les autorités mandataires ont toutefois fait des progrès dans la lutte contre le typhoïde, la trachome et la vérole. Dans le domaine de l'éducation, dès le départ il n'y avait pas de politique uniforme car l'Article 15 du Mandat stipulait que chaque communauté pouvait entretenir ses propres écoles. Les directeurs de l'enseignement public étaient en plus inféodés à une vision traditionaliste selon laquelle la population arabe devait recevoir une formation rigoureusement agricole (et manuelle).

Le postscript de ce livre rappelle que l'État d'Israël a adopté les structures légales et administratives du Mandat ainsi que son arsenal répressif. La documentation britannique présentée de façon magistrale par l'A. nous révèle des fonctionnaires, des

militaires, des clercs, des médecins et des érudits qui agissent et s'agitent contre une arrière-fond d'incohérence et, quelquefois, de duplicité. La lucidité et la bonne volonté, là où elles existaient, venaient toujours trop tard.

D. B.

Abdulaziz al-SUDAIRI

*A vision of the Middle East : An intellectual biography of Albert Hourani*

London, John Murray, 221 pages, 2000.

Albert Hourani (1915-1993) est l'un des plus célèbres historiens du Moyen-Orient. Né à Manchester (Angleterre) dans une famille d'émigrés libanais protestants, il a enseigné à Oxford entre 1948 et 1978, ayant auparavant participé aux activités de l'Arab Office, un organisme qui plaidait la cause des Arabes de Palestine et qui tentait de contrer la propagande sioniste. Ces grandes lignes de la vie de Hourani sont présentées dans le chapitre I (p.15-46). Le chapitre II est consacré à la période ottomane de l'histoire du Moyen-Orient, qui, selon Hourani, était loin d'être une période de stagnation politique et culturelle. En 1962, Hourani a publié *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939*, sur l'élite intellectuelle arabe face aux défis de la modernisation. Al-Sudairi, au chapitre III (p.77-105), montre comment Hourani a souligné, peut-être de façon excessive, le rôle des idées libérales dans le développement du nationalisme. Le chapitre V évoque le séjour de Hourani à l'Université américaine de Beyrouth à la fin des années trente et la vision élaborée par Hourani du rapport entre la Ville et la Montagne au Liban. Le chapitre VI (p.153-179) résume les grands axes de la pensée de Hourani : l'importance de la ville dans la culture musulmane, le rôle des notables, la continuité entre la période ottomane et l'histoire contemporaine du Moyen-Orient, les racines libérales du nationalisme arabe, la question palestinienne, le Liban et les tensions d'un état-mosaïque, ses interrogations autour de la rencontre entre l'Orient et l'Occident. L'œuvre de Hourani a ses lacunes : il avait du mal à examiner la violence et ses causes, ainsi que celles du déclin économique. Il a étudié les villes levantines, plutôt que la Péninsule arabique et l'impact du pétrole.

Cet ouvrage est une biographie d'Albert Hourani et en même temps une élogie, celle de toute une génération de savants et d'intellectuels en train de disparaître. Al-Sudairi s'arrête à la fin de son étude pénétrante sur le personnage de George Antonius, (1891-1942), chrétien libanais pris, comme Hourani, dans la tourmente palestinienne : "il était un citoyen d'Alexandrie dans la dernière phase de la civilisation franco-ottomane, la ville où tout homme pouvait être chez lui et où toute question pouvait se résoudre par un compromis délicat. Il appartenait à un monde perdu et irrécupérable".

D. B.