

Annuaire de l'Afrique du Nord XXXIV. L'encyclopédie annuelle du Maghreb contemporain 1995, Paris, CNRS, 1997, 1342 p.

La notion d'État de droit, qui désigne le système juridico-politique limitant les prérogatives de l'État au bénéfice du citoyen, reçoit un traitement particulier dans les pays du Maghreb. D'une part, l'État des indépendances s'y est voulu en priorité le garant et l'agent du développement collectif et les opinions publiques sevrées d'aisance et de consommation l'attendent encore de lui. D'autre part, dans les pays musulmans, les dispositions culturelles des individus ne sont pas censées les porter à désirer les droits et les libertés occidentaux. D'où le thème de la première partie de l'annuaire (p. 1-402). Dans la section Prolégomènes, on y présente l'État de droit comme paradigme, le concept d'État de droit au regard du droit international, le sous-développement et la spécificité culturelle dans la justification de l'État autoritaire, l'universalisme et les identités juridiques: les droits de l'homme et le monde arabe, les droits de l'homme et l'État de droit dans la pensée politique tunisienne du XIXe siècle (Noureddine Sraïeb, p. 93-99). La deuxième section est consacrée aux relations entre religion et État de droit: rapports entre l'islam et l'État en Algérie et en Tunisie: de leur revalorisation à leur contestation (Frank Frégosi, p. 103-123), «La *chari'a* est la source de la législation»: interprétations jurisprudentielles et théories juridiques, la liberté religieuse au Soudan: du système moderne au système antique, la laïcité turque. La troisième section passe en revue la question de l'État de droit au Maghreb: la question des droits de l'homme au Maghreb: acteurs et espace d'une revendication, conseils constitutionnels et État de droit au Maghreb, l'État de droit en Tunisie (Rafâa Ben Achour, p. 245-256), l'État de droit en Algérie: quels acteurs et quelles stratégies? le mouvement des droits de l'homme au Maroc: du Makhzen à l'État de droit, État de droit et droits de l'homme au Maroc: réflexions à propos du Conseil consultatif royal des droits de l'homme, la construction de l'État de droit en Mauritanie: enjeux, stratégies, parcours. La dernière section est consacrée à l'État de droit au Machrek: en Égypte: mythe idéologique et réalités politiques, en Arabie Saoudite: quel État et quel(s) droit(s), puis les institutions politiques de 1992, les droits de l'homme et l'État de droit, en Turquie: aspects juridiques et politiques, en Égypte de nouveau: Nasser et les magistrats égyptiens: l'affrontement de 1969 et le débat sur la souveraineté de la loi.

Suivent trois notes de synthèse: la question hydraulique au Maghreb, la problématique partisane dans les systèmes politiques du Maghreb, Berque et Gellner ou le Maghreb vu du Haut-Atlas (p. 405-512). les trois textes sont accompagnés d'une abondante bibliographie.

L'année maghrébine comporte sept rubriques. L'Algérie et le Maroc se voient gratifiés d'une centaine de pages chacun. Pour la première: chronique intérieure et documents, l'économie, chronique juridique, le Haut commissariat à l'amazighité ou les méandres d'une phagocytose; l'AAN offre enfin le texte d'une conférence de Pierre Claverie, évêque d'Oran, donnée à Marseille cinq mois avant son assassinat

(p. 591-599). Pour le Maroc: chronique intérieure et documents, chronique juridique, l'effet « Banque Mondiale » et la conjoncture économique, les labyrinthes et l'alternance. Concernant la Mauritanie, signalons Le prétexte de la berceuse: femmes, poésie populaire et subversion politique. Chronique intérieure, documents, chronique législative ou juridique sont présentées pour la Libye et la Tunisie (Noureddine Sraïeb et Edouard Van Buu). Les relations internationales forment une sixième rubrique: chronique, les enjeux de la conférence de Barcelone, les conférences parallèles de Barcelone, les associations féministes maghrébines et la conférence de Pékin. Enfin la dernière rubrique parle des Maghrébins en Europe: en France, l'islam à Strasbourg, la télévision et l'image des femmes immigrées, la problématique marocaine de l'émigration-immigration, les aspects les plus récents de la migration internationale marocaine.

Les bibliographies couvrent plus de 300 pages et sont divisées en neuf chapitres: anthropologie où l'on observe une propension à centrer les études sur le « religieux » sans que diminuent les études sur la littérature orale; en droit et institutions, il s'agit de la production juridique; le secteur économie-démographie regroupe aussi l'urbanisation, l'aménagement du territoire et l'environnement, en remarquant que les documents sur la Libye et la Mauritanie sont presque inexistant; l'histoire est classée selon le plan suivant: historiographie, histoire générale, précoloniale, coloniale, mouvement national et indépendances, actualité; la littérature est touchée par la disparition de quelques auteurs, la bibliographie est le fruit du travail de sept collaborateurs, les analyses en langue européenne prennent beaucoup de place; dans la vie politique, c'est l'islamisme qui nourrit l'essentiel des publications citées, avec le nationalisme arabe et la démocratisation; la sociologie voit l'apparition de plus nombreuses études sythétiques avec surtout la question de l'identité et de l'intégration de l'individu, ainsi que celle de la sexualité et la psychanalyse, les femmes et l'islam; la chronique bibliographique berbère montre une augmentation significative des documents; les recherches sur les Maghrébins en Europe sont divisées selon les grandes disciplines de la bibliographie générale.

XXX

CHAMMAM Dorra: *Le miroir*, Tunis, l'Or du temps, 1997, 70 p.

Tout a commencé en 1989 avec *Le divan* (Tunis, La Nef, 47 p.), qui en arabe veut dire le recueil de poèmes, pour édifier un château de l'enfance jamais construit. Epiméthée, à savoir celui qui réfléchit trop tard, frère et contraire de Prométhée, c'est la première partie. La poésie y est souvent composée de binômes se succédant au fil des lignes, par exemple: « traçages certains, bâcleurs d'amour, terre infertile ». La couverture noire du livre semble correspondre au caractère sombre des pensées, ou plutôt des chimères: le passé est perdu, le chaos est en mal de chair, nos habitudes partagées ont de faux-plis, les villes sont verrouillées sans pancartes, les

seins hargneux éjectent la sève à l'enfant, le néant exsude de silence. Cependant la misère banalisée est invitée à chanter, rire et danser, les corps mêlés font une flamme à la froideur des matins gris et, si le corps est une camisole de force, la liberté s'y immisce en billets de saltimbanques. La deuxième partie regroupe les blessures. Le soleil se couche avant l'aube. Être un ou deux, peu importe. L'amour inachevé a le goût clair-obscur d'un songe immaculé, le mal de vivre est là. On vit dans l'éphémère, l'amertume. Pourtant, même si nous sommes des acteurs, la folie n'a pour nom que l'amour et, dans les lignes de la main, des étoiles se sont nichées pour mieux câliner. On peut alors aller à deux vers le monde.

L'aventure littéraire se poursuit, quatre ans après le premier recueil, avec *La Profanation* (Tunis, l'Or du Temps, 111 p.). Dans ce récit en prose, assez bref (50 pages de texte illustré de calligraphies de Nja Mahdaoui), on retrouve le rythme binaire des poèmes. Cette fois, Dorra Chammam raconte une histoire d'amour. Mais c'est surtout le point de vue de Hafna, la femme, qui l'intéresse. Rahfane, le protagoniste masculin, est évoqué avec plus de discrétion. Cet ensorceleur sait aimer en silence et cache ses sentiments. En fait, il a peur des femmes et vit des petits bouts de passion. Il se sent esclave de la femme. Il souhaite aimer Hafna sans la toucher. Pourtant, il a peur de la perdre. Quant à Hajir, homme au prénom de femme, voilier barricadé dans ses misères, dans ses chimères, peut-être joue-t-il seulement le rôle de catalyseur. Donc, c'est de la femme qu'il s'agit. L'objet qui la révèle, sans cependant manquer de la dissimuler aussi, c'est le voile-linceul. La trentaine dépassée, Hafna se devait d'être ce qu'elle voulait: qu'a-t-elle fait réellement de son sexe? Le ludisme est sa perle de vie. Son approche des êtres s'assimile à la manière des animaux, séduire était habitude. La vie est si belle par son côté aventure. La rencontre de Hafna et Rahfane est intense, brève, sans lendemain. En effet, rien de ce qu'elle espérait n'est dans l'âme de Rahfane. L'amour, une autre balustrade. La solitude est aussi une forme d'accompagnement. Y a-t-il de plus fidèle psyché que se regarder de l'intérieur? S'aimer est si beau à assumer. Avant la mort, vient l'heure de la purification, par le recours aux pratiques confrériques musulmanes. Hafna a vaincu une peur.

Et voici, de nouveau après quatre ans, ce troisième livre: *Le miroir*. Dorra Chammam nous offre là une parabole qui évoque celle de Salman Rushdie: *Haroun et la mer des histoires* (trad. Jean-Michel Desbuis), Paris, Christian Bourgeois, 1991, 250 pages. Elle reprend sa démarche où elle l'avait laissée dans son précédent livre, là où l'on commence à se regarder de l'intérieur (p. 17 et 53). Il s'agit de l'ascension mystique de l'être humain figurée par un couple d'enfants Molka et Fatim qui, à partir de leur ville Mor, traversent la cité inversée Rom, à la recherche d'un miroir, après le génocide des miroirs à Mor. Cette fresque est divisée en sept sections en binômes miroir/reflet, où interviennent douze personnages symboliques: - insomnie (araq): un tunnel, c'est la lumière au bout, la peur donne des ailes pour s'évader,

- années (Sinin): une chute est une montée pour qui se mire dans l'anonyme, les mots sont des buts détournés;
- temps/sommeil (zaman/nawm): la vie coupe les ailes à ceux qui veulent voler et taillade le cœur à qui aime un être de son clan différent;
- ennui (qalaq): les hommes ont besoin de miroirs pour voir leur enveloppe majeure, alors que les jours sont les miroirs de la nuit;
- douceur/ amour (lotf/mahabba): c'est la symorgue des mystiques musulmans, le volatile de l'ascension mystique, qui permet à l'homme de se mirer dans le ciel;
- destin (qadar/masir): étreinte de la verticalité quand l'horizon sert aux humains, chemin, perle donnée au-dedans de Molka;
- tour (borj), aveugle qui trône à Mor, cité de la formidable course quotidienne des hommes et des femmes: aveugle est celui qui cherche sans regarder;
- patience (sabr): solitude et ténacité, marche lente des esprits, quête et repli, levain de vos pains;
- silence (samt): berceau de la paix qui permet seul de se complaire dans son intérieur, chemin vers la voie lactée;
- oubli (nisyân): miroir de la patience, caravane de la vie, hécatombe des douleurs, efface les plaies;
- amour: enveloppe suprême que l'on traque pour mieux sombrer, il n'est pas dans le miroir;
- fortune ou paon métamorphosé en cygne, rencontre sur la route.

L'itinéraire est ainsi balisé par le truchement du symbolisme numérique cher aux Sémites, eux-mêmes l'ayant reçu de Babylone. La langue de l'auteur est limpide. Elle exprime une expérience intérieure indéniable. Mais, près avoir traversé la forêt, une fois l'ascension achevée, que l'être humain va-t-il découvrir ? Peut-être faudra-t-il attendre le quatrième livre de Dorra Chamam pour le soupçonner!

Jean FONTAINE

CHELLI Zoubir: *La Tunisie au rythme des cartes géographiques - Inventaire des cartes et plans relatifs à la Tunisie*, Tunis, CERES, 1996, 326 p., 21x27 et 1997, 163 p.

L'on ne peut séparer ces deux ouvrages qui sont, de toute évidence, le double fruit d'une recherche qui s'est poursuivie durant les "trois dernières décennies" et qui a exigé de son auteur "un grand nombre de déplacements à travers l'Europe et les pays du Maghreb" (Ahmed Kassab, Préface de l'*Inventaire*..). On en aura une idée en consultant la liste des institutions et organismes auxquels l'A. adresse ses remerciements (*Inv.* p.9). L'*Inventaire* a été conçu, au départ, comme un chapitre du livre sur *La Tunisie au rythme des cartes géographiques*; son volume et son importance ont fini par imposer une publication séparée. Il ne peut être question de le résumer. Nous nous contenterons d'en indiquer les grandes subdivisions. Après

quelques pages d'introduction, l'A. répartit ses découvertes en cinq chapitres: AFN-Barbarie, Tunisie-Algérie, Tunisie-Italie, Tunisie-Libye, Tunisie. Ce dernier chapitre comprend lui-même deux parties inégales: A. Cartes générales (p.43-53) et B. Cartes particulières (p.55-143). Celle-ci suit l'ordre alphabétique des lieux cartographiés, de Achichina (ou Hachichina) à Zeramidine. Le livre se termine par la Bibliographie et l'Index des cartes. Chaque carte ou plan est accompagné d'une référence indiquant l'organisme détenteur et la cote de classification.

La Tunisie au rythme des cartes géographiques, d'une tout autre ampleur, et, chronologiquement antérieure à l'*Inventaire*, est une exploitation des données recueillies et énumérées dans celui-ci. Ce qui frappe en premier lieu -et on le comprendra aisément puisqu'il s'agit de cartes, élément visuel s'il en fut- ce sont les reproductions de cartes et de plans. Les accompagnent commentaires et notices biographiques sur les géographes, leurs auteurs, ou contemporains de la carte reproduite. Une bibliographie, plus ou moins étendue, accompagne généralement ces données.

Si la Tunisie reste le point focal de la recherche tout au long de cet ouvrage, l'intérêt que lui porte l'A. se manifeste de différentes façons, mais passe toujours par la mention et l'étude des géographes qui l'ont visitée ou décrite. Les premiers chapitres ont la perspective la plus large: le monde entier tel qu'il a été connu et décrit dès l'Antiquité (Ch.1), en particulier par les géographes arabes. L'A. fait une grande place à ces derniers et leur consacre même tout un chapitre(Ch.2). Après avoir analysé l'œuvre des plus connus: Ibn Hawkal, Edris, Aboulfida ...il relève chez chacun les pages consacrées à la Tunisie et à ses principales villes. Avec le Moyen-Age et les Portulans (Ch.3), la vision se rétrécit et c'est surtout le Bassin Méditerranéen qui est au centre de l'attention, vu toujours à travers l'œuvre des cartographes d'alors comme: Piri Reis, Charfi, Ettounsi Haj Ahmed ...(Ch.4). Avec le XVII^e siècle les géographes européens commencent à prendre une plus grande place (Ch.5) qui se confirmera au XVIII^e siècle. Dix-sept d'entre eux sont répertoriés pour ce siècle (Ch.6) et trente-trois pour le XIX^e (Ch.7). Commencent alors à apparaître les reproductions de cartes et plans, à moindre échelle, de la Tunisie dans son ensemble ou de certaines de ses parties. L'intérêt porté par tous ces cartographes n'est pas purement scientifique! Cela se remarquera plus spécialement avant et pendant le Protectorat: la science cartographique sera mise au service de la conquête d'abord et de la colonisation ensuite: cartes de reconnaissance, cartes hydrographiques, cartes topographiques, cartes géologiques seront alors dressées (Ch.8). L'A. nous donne ensuite comme aide à la consultation: un certain nombre de "Repères", un Glossaire, la Table des soixante-six illustrations, la liste des Tableaux, douze pages de Bibliographie et un Index des Noms propres.

Somme toute, c'est toute une histoire de la Géographie et de la cartographie qui est ainsi développée par l'A. autour de la description du Bassin Méditerranéen, d'abord dans son cadre le plus vaste: le monde, puis en lui-même et enfin dans une

RECENSIONS

de ses parties, et non la moindre: la Tunisie. Vaste domaine dans lequel il a conscience de ne pas avoir tout dit. A plusieurs reprises (p. ex. p.107,124,130,134...) il attire l'attention des chercheurs, tunisiens ou autres, sur l'une ou l'autre carte qui mériterait une plus ample exploitation et les invite à reprendre le travail et à aller plus loin. Pour sa part, il a ouvert la route de façon magistrale et même tracé le chemin puisque ses successeurs ont désormais à leur disposition, non seulement un inventaire des documents les intéressant, mais surtout la connaissance des lieux où ils sont conservés et peuvent être consultés. A ce propos, on nous permettra de signaler que, si la revue *IBLA* est mentionnée dans la bibliographie de *La Tunisie...*, nulle mention n'est faite de la collection de cartes de l'Institut homonyme que l'A. semble ne pas connaître.

Ch.MAYAUD

CLEMENT François: *Pouvoir et Légitimité en Espagne musulmane à l'époque des Taïfas (V^e/XI^es.) -L'Imam fictif, Paris, L'Harmattan, 1997, 365p.*

L'Auteur ne prétend pas se livrer à une étude exhaustive des *Taïfas*. Par exemple, "il laisse de côté les détails de l'histoire politico-militaire, ainsi que l'histoire économique et sociale". L'objet de son travail, c'est "le problème du pouvoir ... dans l'Andalus du XI^e siècle, ...de sa légitimité, dans une réflexion à la fois historique et politologique" ... "problème encore, dans une large mesure, au cœur de bon nombre de difficultés que connaît le monde musulman actuel" (P.Guichard, Préface). Les sources de son travail sont les textes arabes, parfois difficiles et non-traduits, et la numismatique, encore peu étudiée. Au sujet de ces textes, il fait remarquer que "les sources arabes sont unanimes à condamner cette époque jugée navrante" (Intr.p.13), soulignant qu'il est notoire que les écrivains du Moyen-Age, notamment Ibn Hazm et Ibn Hayyân, manquent totalement d'impartialité dans leurs jugements sur les *Taïfas*. L'A. les aborde, lui, avec un regard qui se veut plus objectif.

Les *Taïfas* représentent une trentaine de principautés qui se sont constituées dans les dernières années du califat et après la fin de celui-ci (422 H.) jusqu'à l'arrivée des Almoravides et la prise de Séville (484 H.). Elles constituent "une des premières expériences concrètes d'éclatement du pouvoir dans le Moyen-Age musulman" et posent "le problème de la multiplicité des souverainetés effectives et de la rupture de la communauté" (Intr.). Se posant en rupture, apparente ou réelle, avec un modèle classique de gouvernement, elles prennent racine dans l'évolution des centres de décision locaux vers une autonomie politique complète.

Pour pouvoir saisir et qualifier cette rupture, l'A., dans une I^{re} Partie, prend pour tâche de préciser "les concepts et leur évolution". Le premier de ceux-ci est celui de "pouvoir" -qu'il faut distinguer de celui d'"autorité", (voir p.16, note 1)-. Il est étudié dans le cadre de l'islam sunnite (Ch.I), vu l'orthodoxie à peu près générale

de l'islam andalou". L'A. interroge, pour ce faire, "les auteurs qui (lui paraissent) les plus représentatifs de chaque conception de l'Etat et du gouvernement au cours du Moyen-Age": Ibn al-Muqaffa, Abû Yûsuf, Jahiz, Ibn Qutayba, Baqillani et Baghdadi. D'une part, Mâwardî, Ghazzâlî, Ibn Taymiyya et Ibn Hazm, d'autre part. Et il conclut "L'évolution des doctrines correspond toujours à une nécessité de 'faire coller' la théorie aux faits" (p.58). C'est ce qu'il appelle: "le réalisme du sunnisme". Il termine en traçant, en un court chapitre, le portrait idéal du "Prince légitime", nécessaire même si sa légitimité demeure ambiguë et constamment en danger d'être contestée par un rebelle qui trouve sa propre justification "dans la bannière qu'il brandit" (p.71). En lieu et place d'une légitimité idéale impossible, on devra souvent se contenter de la "reconnaissance d'une légitimité de fait".

Ces prémisses un fois posées, l'A., dans sa II^e Partie, porte sa réflexion sur l'histoire mouvementée des "Rois des *Taïfas*" qui se terminera par, dit-il, "un transfert d'obéissance" en faveur des Almoravides. "Le rejet des *Taïfas* émane en premier lieu des 'ulamâ' tels que Ibn Hayyân avec, surtout, Ibn Hazm et Ibn 'Arabi-père. Les principaux reproches qu'ils font aux *mulik al-tawa'if* est d'opprimer la société musulmane, de l'affaiblir, par les exemples de leur mauvaise conduite, en face des attaques incessantes de l'ennemi chrétien. Mais, ajoute l'A., "l'on pourra toujours se demander si la condamnation eût été moins violente sans la victoire des royaumes du Nord et sans l'essor almoravide" (p.98). La position des *fuqaha'* est tout aussi ambiguë partagée qu'elle est entre la collaboration avec le pouvoir, la prudence à l'heure du choix, et, pour terminer, le ralliement aux Almoravides. Mais, cette situation de transgression des normes de la part des *mulik* était-elle tellement exceptionnelle? Quant à la *khâssa* (notables et principaux citoyens), elle est trop liée au pouvoir pour qu'on puisse s'attendre de sa part à une critique ouverte. Des raisons d'opportunisme politique et de réalisme l'en empêchaient, comme elles la pousseront, plus tard, à s'accommoder des Almoravides. La '*amma* (le peuple, le commun de hommes), elle, semble incapable, dans la plupart des cas, de dépasser le stade de l'émeute. Elle n'a aucun projet politique. "Le ralliement du peuple andalou aux Almoravides nous semble davantage dicté par l'opportunisme", remarque l'A. en concluant (p.202).

Il reste que, malgré tout, les princes andalous jouirent d'une légitimité de fait, même s'ils ne disposèrent pas toujours de tous les "éléments concrets d'une légitimité de droit" (Ch.IV): origine ethno-culturelle, succession au pouvoir, titulature, monnayage. Légitimité cependant fragile vu "le handicap d'une situation critiquable sur le plan des principes. Le consensus populaire dont ils furent l'objet ne s'exerçait pas tant à l'égard du souverain en tant qu'individu, mais plutôt vis-à-vis de la fonction et de la souveraineté dont il était le symbole" (p.281).

La conséquence en fut "l'instabilité politique" ... "dénoncée à l'envi par nombre d'auteurs tant médiévaux que contemporains" (Ch.V). Mais cela n'est pas propre aux *Taïfas*. C'est "une des données de l'histoire du monde arabo-musulman médiéval"

رقمنة المكتبة الوطنية التونسية

ce que le Coran dit de Dieu et de l'homme». Pour cela, l'ouvrage touchera «des points les plus essentiels de la sensibilité religieuse» tout en s'efforçant d'aborder le sujet «en s'effaçant pour laisser parler les textes et la vie»(p.7, Avant-propos).

Le 1^{er} ch. envisage la question de la relation entre Dieu et l'homme, telle qu'elle se pose actuellement, principalement du côté des musulmans et des chrétiens. Cela demande à l'A. de préciser au préalable de quel Dieu il s'agit, en lui-même, et dans les conceptions -comme chacun sait: différentes- que s'en font chrétiens et musulmans.

Tout venant de Dieu créateur, et de nul autre (ch.II), tout l'univers -et l'homme au sein de cet univers- annonce cette Unicité de Dieu. L'islam intervient comme un rappel aux deux niveaux, de la connaissance (de cette Unicité) et de la conformité de la vie à ce qui est reconnu. Le Coran est ce rappel des vérités constatables par quiconque réfléchit. Celui-ci trouve dans le spectacle de la nature et de ses phénomènes la trace du Dieu Tout-Puissant, et donc Unique, et est ainsi conduit à une adoration exclusive et à la reconnaissance (ch.III). Nous sommes ici au niveau d'une théologie naturelle, c'est-à-dire accessible à la seule raison. Cette vision musulmane se reflète sur l'histoire humaine d'avant l'islam. Et les exemples pris dans cette histoire ne sont là que pour illustrer ce que l'homme doit être en face de Dieu. Abraham est le premier à donner cet exemple (ch.IV). «L'évocation de cette histoire par le Coran est un moyen de réaffirmer la ligne biblique de l'islam, ou tout au moins sa place en fin de série des manifestations de l'unique et éternelle religion»(p.75). «Le passé sert seulement à mieux comprendre le présent»(p.78) et à étayer «la conviction quasi viscérale que le secret du bonheur consiste à écouter le prophète-envoyé et à lui obéir»(ch.V). Celui-ci jouit de relations privilégiées avec Dieu; il est le modèle de l'homme parfait (p.93-98). Et, comme il a été souvent dit dans les chapitres précédents, les autres hommes, dans leur relation à Dieu, restent sur le plan naturel, soumis à la morale naturelle exprimée dans le Décalogue. Ils sont en cela aidés par le Coran qui prescrit et conseille, pour les soutenir dans le bon choix (ch.VI).

Le jugement dernier viendra confirmer ou infirmer le choix fait par chacun en toute responsabilité, l'introduire dans l'au-delà ou l'en chasser à jamais (ch.VII). «Ce jour-là», l'homme se trouvera seul en face du Dieu Transcendant, dont la Présence est suggérée (Nuée, Trône) plus qu'affirmée car, malgré tout, Dieu reste du domaine de l'invisible. Et, pour un certain nombre de croyants, «personne ne peut dire ce que seront, en fait, les joies du Paradis»(p.129). Mais c'est sur le plan naturel que se situera le bonheur ou le malheur, le voile qui sépare l'homme de Dieu demeurera (p.130).

Après cette longue description de l'anthropologie coranique, l'A. se pose une question: que devient celle-ci dans le monde moderne (ch.VIII)? Il cherche la réponse soit dans le *Commentaire du Manar*, soit auprès de Muhammad Iqbal (1876-1938), ou encore auprès de Abû l-'Alâ al-Mawdûdî (1903-1979). «La grande question est

celle de l'interprétation et non pas celle du texte lui-même du Coran... Seuls les musulmans sont compétents pour décider quel genre de lecture adopter» (p.159-160)... tout en sachant que «l'anthropologie musulmane ne coïncide pas toujours avec l'anthropologie coranique»(p.156).

Un aspect de cette anthropologie musulmane est «la certitude psychologique du musulman»(ch.IX) qui fait que «sûr de sa foi, persuadé qu'elle est évidente, il ne comprend pas que tous ne pensent pas comme lui»(p.161). Cette certitude est basée sur «la simplicité et l'évidence du contenu doctrinal du Coran et sur les qualités propres du style coranique qui en font une prédication géniale»(p.162). L'A. revient plusieurs fois tout au long de son livre sur cette «puissance convaincante» du Coran et sur la force du style coranique, plein d'une forte «charge émotive». Tout cela fait naître dans les esprits et les cœurs «le sens de la grandeur de Dieu»(ch.X). Si ce «sens» n'est pas propre aux musulmans, il faut reconnaître que «la contemplation de la Grandeur de Dieu est vraiment caractéristique de l'homme coranique»(p.190) et qu'elle suscite chez lui l'espérance de la victoire promise aux croyants en ce monde et dans l'autre.

Cette même grandeur n'a que faire d'intermédiaires entre Dieu et l'homme (ch.XI). «Le Coran est, en vérité, la grande médiation entre Dieu et l'homme, dans l'islam, celle du Prophète la complète et l'éclaire, tandis que l'ensemble des musulmans en profite grâce à l'Oumma»(p.218).

En guise de conclusion, l'A. s'arrête sur «la conception de Dieu et de l'homme dans le Coran» en ce qu'elle a de propre: Dieu, Maître et Seigneur de l'Univers, Unique, «le plus miséricordieux des miséricordieux», d'une altérité absolue, reconnu et adoré par les «patriarches». Le seul véritable péché est le polythéisme. Servir Dieu, notre Maître et aimer le servir: tel est le code de vie essentiel du croyant.

A bien y réfléchir, l'objet de ce livre est triple: Dieu, certes, l'Homme, bien sûr, et les relations entre l'Un et l'autre, mais aussi le Coran dont l'unique but est d'aider l'homme dans sa relation avec Dieu. Et l'on pourrait presque dire que l'A. nous en apprend autant sur le Coran (cité plus de 600 fois), son style, «direct, haletant, d'une force persuasive exceptionnelle»(p.146), ses caractéristiques, «ni livre d'histoire, ni code législatif, ni recueil de psaumes, ni livre de sagesse, ni apocalypse», mais rien d'autre que «lui-même»(p.54), que sur Dieu et sur l'homme.

Mais la grande idée-force sur laquelle l'A. revient sans cesse (il n'est pas de chapitre où elle ne revienne plusieurs fois), c'est celle de l'islam, religion naturelle, ou bien s'il s'agit du Coran, de théologie naturelle, qui se veut, se vit et s'exprime au niveau de la «nature» de l'homme et de sa raison. Comme il l'écrit lui-même: «l'islam est une religion de situation. Il prend l'homme tel qu'il est... Le musulman reste au niveau de la nature. Contrairement aux religions de participation, rien d'intrinsèquement surnaturel ne lui est proposé»(p.129). Certains pourront considérer cela comme un manque, d'autres comme une qualité. L'A. ne se prononce pas; il se contente d'analyser, tout en faisant remarquer, sur le plan général ou sur

RECENSIONS

viendrait-il pas du fait qu'il n'a pas, dans sa vie intellectuelle et spirituelle, ou dans sa vie tout court, vécu d'expériences avec le peuple juif de la profondeur de celles qu'il a eues avec Sodome et avec l'islam ? Il a certes eu des contacts avec des juifs réfugiés d'Allemagne et d'Europe centrale. Il a participé en 1936/37 à un groupe judéo-chrétien autour d'une juive convertie. Mais il passera en 1938 par une crise d'anti-sémitisme qu'il se reprochera : « Je tâcherai, écrit-il, de me remettre en prière, afin d'achever ma troisième prière d'Abraham en toute charité » (*ibidem*, 256). Peut-être aussi son attachement à l'islam et aux musulmans l'empêche-t-il d'adhérer sans faille à l'établissement de l'État d'Israël et de communier pleinement avec les descendants d'Isaac.

Ces quelques notes rapides donneront, je l'espère, au moins une idée de la place que tiennent *Les trois prières d'Abraham* dans la vie et la pensée de Louis Massignon. Elles forment, comme l'écrit son fils, « un acte de recherche, une prospective, bien plus qu'une œuvre d'érudition achevée. Rédiger ce type de synthèse l'aide à unifier sa vie et à développer sa recherche dans un dialogue amical, une recherche qui ne cesse de s'approfondir » (Avant-propos, p. 15). On ne peut prétendre connaître Louis Massignon sans en prendre connaissance. C'est pourquoi il nous faut remercier ceux qui ont offert cet ouvrage au plus grand nombre.

Ch.M.