

RECENSIONS

ARKOUN Mohamed : *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982, 175 p.

Voici un de ces livres - recensé trop tardivement - qui rassemble en un volume des études publiées en divers lieux et à différents moments. On nous offre ici sept études écrites entre 1970 et 1980 dont certaines sont le fruit d'une participation 'quelque colloque.

La 1ère étude (p. 1-26) pose la question du comment lire le Coran aujourd'hui. Cette question n'est pas impertinente dans la mesure où l'on doit prendre en compte les exigences de l'intelligence contemporaine. La lecture du texte coranique reçu comme Parole de Dieu devrait comporter trois moments : un moment anthropologique qui reconnaît dans le langage de structure mythique une expression symbolique de réalités originelles; un moment linguistique qui permet de découvrir l'ordre structurel du texte et donc sa signification; et un moment historique qui évalue, dans leur portée et leurs limites, les exégèses successives du texte. Cette triple opération devrait aider à dépasser les exclusives théologiques, à développer une recherche sur les rapports entre Révélation, Vérité et Histoire et à reformuler un humanisme à la mesure de l'époque contemporaine. Cet appel à un renouveau de la lecture du Coran rencontrera des résistances, car les 'Ulamâ' qui prolongent l'enseignement classique ne sont pas prêts à considérer la Parole de Dieu comme engagée dans l'histoire du fait qu'elle s'est fait entendre dans un langage humain. En outre, cet appel ne supprime absolument pas la lecture faite par une conscience religieuse qui veut s'alimenter à un texte inspirant.

La 2ème étude (p. 27-40) envisage "le problème de l'authenticité divine du Coran", problème que l'A. considère comme un des lieux stratégiques d'une réflexion novatrice sur la signification de la religion. Ce problème se posait déjà aux contemporains de Muhammad qui réclamaient des preuves pour accepter le Coran comme Livre Céleste. L'authenticité du Livre a une base essentiellement linguistique et la littérature sur l'Igâz dans ses formes lexicales et syntaxiques en est un signe. Cette base linguistique doit être étudiée dans toutes ses dimensions, cela permettra de réactiver la pensée islamique.

Le chapitre III (p. 41-67) propose une lecture linguistique critique de la Fâtiha. Ce faisant, l'A. est conséquent avec les propositions énoncées au 1er chapitre. Cette lecture prend ses distances par rapport à la lecture exégétique classique à base de grammaire et de philologie et cherche à livrer le sens du texte à lire ... ou plutôt à réciter. Au chapitre suivant (p. 69-86), M. A. suggère, sur la base d'outils qui ne sont pas ceux de la tradition classique, une lecture de la sourate 18 qui rassemble trois récits profondément enracinés dans la mémoire collective du Proche-Orient. On aurait souhaité pouvoir aller plus loin dans la lecture proposée par l'A. qui a, cependant, la franchise de reconnaître que l'on "commence à peine à entrevoir la possibilité des cheminements qu'on vient de tracer" (p. 84).

Le 5ème texte (p. 87-108) est la communication faite à un colloque, c'est pourquoi elle est suivie d'une discussion (p. 109-144). "Peut-on parler de merveilleux dans le Coran ?" La réponse est positive si l'on admet que le merveilleux a une dimension anthropologique : ce merveilleux serait alors l'émerveillement que Dieu demande à l'homme devant la création. Dans le Coran, ce merveilleux joue son rôle pour instaurer un sens consistant de la transcendance. Ici encore l'A. applique les méthodes d'analyse linguistique qui ne relèvent pas de l'exégèse classique. L'exposé est prolongé par un large échange de vues sur la signification du merveilleux. Cet échange apporte bien des éclaircissements en particulier sur l'élaboration d'une sémiotique du langage religieux.

Les deux dernières études ont un rapport oblique avec le thème général du livre. La première (p. 145-156) se veut une "Introduction à une étude des rapports entre Islam et politique" sous l'angle d'une étude de l'émergence d'une Raison islamique et d'une Raison d'État à l'époque fondatrice (610-661). La seconde (p. 157-175) présente "le Hajj dans la pensée islamique". Ce faisant, M.A. réaffirme que l'ordre traditionnel des questions posées par le Hağğ dans le Coran doit être déplacé par un retour aux bases linguistiques de la Révélation.

Par l'ensemble de ces études, l'A. a tracé l'une ou l'autre avenue pour renouveler la lecture du Coran. Dans le cadre de ces études déjà publiées, il ne pouvait aller plus loin. Une introduction inédite (p. V-XXXIII) permet de mieux cerner le projet de recherche qui habite l'A. Ce dernier constate qu'il y a une disproportion entre la consommation idéologique du Coran et la prise en considération par une "pensée libre et critique" de

tous les problèmes que le Coran pose aujourd'hui. Cette pensée doit prendre en compte trois concepts inconnus tant de la pensée islamique classique que de la science orientaliste. Ces trois concepts, qui sont "le pensable, l'impensable et l'impensé", seraient aptes à dynamiser la pensée islamique contemporaine par delà les refoulements accumulés au cours des siècles. Une telle approche ouvrirait des perspectives pour les études coraniques à mener par des explorations synchroniques, diachroniques, anthropologiques ...

On s'aperçoit que M. A. se refuse aux raccourcis et que sa visée est bien de tracer de nouvelles avenues pour une lecture qui prend au sérieux les exigences de l'intelligence contemporaine. C'est tout un programme de travail qui est ici esquissé. Puisse-t-il se réaliser dans le temps par des chercheurs aussi convaincus que l'auteur.

Gérard DEMEERSEMAN

ARKOUN Mohamed : *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984, 378 p.

Les douze textes réunis dans ce volume ont déjà été publiés en divers lieux de 1976 à 1983. L'A. qui n'est plus à présenter tant ses travaux l'ont fait connaître, propose ici des jalons pour écrire une histoire de la pensée islamique, histoire qui se voudrait ouverte aux méthodes et aux interrogations des sciences de l'homme et de la société, qui se voudrait aussi appliquée aux besoins, aux attentes et aux retards de la pensée islamique face à la modernité.

C'est dans l'introduction inédite (p. 7-38) que l'on trouvera les clés de lecture qui unifient, pour ainsi dire, les 12 textes ici repris. L'une de ces clés énonce que les controverses les plus vives dans les sociétés musulmanes contemporaines reposent sur des systèmes d'idées qui sont restés "impensés", ce qui laisse entendre que le problème des relations entre sciences religieuses et sciences rationnelles demande à être traité dans ses véritables dimensions. Pour aborder ce problème, M. A. aimerait mettre au jour les conditions de validité de toutes les connaissances produites par la raison dans le cadre du fait islamique. Cela est sous-tendu par le souci de réactiver la pensée islamique par delà l'imaginaire social. Ce souci suppose tout un travail d'appropriation des instruments d'analyse et de compréhension offerts par les sciences modernes : linguistique, anthropologie, ethnologie, psychologie, sociologie. ... Un tel

travail n'est pas à la portée d'un seul chercheur, l'A. en est bien conscient; il entend seulement indiquer une direction de recherche.

Le 1er texte (p. 43-63), intitulé "pour une islamologie appliquée", vise à prendre des distances par rapport à "l'islamologie classique" définie comme un discours occidental sur l'Islam, discours qui a ses limites, voire ses réductions, car il ne prend pas suffisamment en compte l'Islam vécu, non écrit, non majoritaire. En revanche, "l'islamologie appliquée" voudrait dépasser ces limites en embrassant la complexité des situations vécues par les musulmans, tout en résolvant les problèmes du "passage d'une *épistémé* médiévale à une *épistémé* moderne" (p. 51). Ce terme qui a la faveur de l'auteur désigne "le système de pensée profond" (p. 304). Une telle islamologie voudrait donc assumer la modernité tout en entretenant un lien vivant avec le *turath*.

Le texte suivant (p. 65-99) veut préciser "le concept de raison islamique" en répondant à trois questions : quel est le statut épistémologique de la raison islamique classique ? Quelle continuité y a-t-il entre cette raison islamique et l'ordre des raisons invoquées dans les discours islamiques contemporains ? Que dit la pensée islamique actuelle sur l'historicité de la raison islamique ? Il faut une courageuse honnêteté pour poser de telles questions et pour tenter d'y répondre par delà les discours récupérateurs qu'ils soient idéologiques ou politiques.

Le chapitre III (p. 101-127) tend à esquisser le "profil de la conscience islamique" à partir de ses revendications et de ses manifestations actuelles. Pour cela l'A. critique les positions exprimées par al-Jundi qui reflètent la conscience collective commune avant de privilégier le concept de tradition vivante qui serait le seul qui permettrait de justifier l'existence d'une conscience islamique et de repérer un islam refuge qui tendrait à se substituer à un islam religion.

Le chapitre IV (p. 129-153) s'énonce sous forme de plaidoyer : "Pour un remembrement de la conscience islamique". L'étude part d'un débat qui a opposé le shi'ite al-Amali au sunnite Abû Zahra à propos de l'Imâm al-Sâdiq. L'A. en arrive alors à avancer quelques propositions comme celle-ci : "Le Coran est un texte ouvert qu'aucune interprétation ne peut clore de façon définitive et orthodoxe" (p. 132); ou encore celle-ci : "Tous les problèmes théologiques traités par les Anciens doivent être rouverts et réexaminés en fonction des mutations épistémiques en cours" (p. 133). De telles propositions laissent émerger la conviction que la pensée

islamique doit sortir de son dogmatisme classique pour retrouver le "sens" du fait islamique; mais qui aujourd'hui partage cette conviction jusqu'à oser l'exprimer ?

Le 5ème texte (p. 155-192) a pour titre : "Autorité et pouvoirs en Islam". Dans cette étude, l'A. pense que si la période des premiers califes a été transformée en âge mythique c'est parce que la conscience musulmane a voulu sauvegarder l'instance de l'Autorité face à l'arbitraire des pouvoirs. On perçoit du coup comment peut fonctionner le rapport Autorité et pouvoirs pour la période contemporaine : l'Islam est mobilisé comme force mythologique et sociale pour atteindre des objectifs politiques définis par les pouvoirs ... Ici encore, l'A. souhaite que l'on repense l'Islam, mais que faire pour permettre aux penseurs de sortir de leur réserve ?

Le 6ème texte (p. 193-247) est une réflexion sur le rapport entre "religion et société d'après l'exemple de l'Islam". Une fois de plus, on sent combien M. A. est soucieux de confronter les énoncés islamiques classiques avec les énoncés théoriques de la pensée contemporaine pour répondre à des questions que l'on continue de rejeter dans "l'impensable". Ce souci est ici appliqué à la notion de société musulmane qui repose sur le postulat de la production de cette société par une explicitation de la Parole de Dieu. On pourrait changer de perspective si on laissait parler les sociétés musulmanes perçues comme groupes ethno-culturels dans lesquels la religion se vit "en situation". De cette façon, on dévoilerait tout ce que ces sociétés se voilent à elles-mêmes et on rendrait possible des prises de conscience que l'A. estime indispensables.

Le chapitre VII (p. 249-258) est intitulé : "Les fonctions de la religion : l'exemple de Lépante". En étudiant cette bataille engagée en réalité pour la maîtrise de la Méditerranée, M. A. en arrive à conclure qu'Islam et Christianisme ont rempli "les mêmes fonctions d'occultation du réel, de travestissement des significations, de transcendantalisation des conduites profanes" (p. 250). Ne faudrait-il pas alors se demander en quoi ces fonctions perdurent aujourd'hui quand on fait appel à la religion ?

Le chapitre VIII (p. 259-271) est une réflexion sur "les unions mixtes en milieu musulman", réflexion qui laisse entendre que l'enjeu de telles unions n'est pas d'abord d'ordre religieux ou social, mais que l'enjeu réel est celui de l'intégrité morale, psychologique et culturelle de la famille élargie. Le chapitre IX (p. 273-296) veut introduire à la lecture

compréhensive du *Jāvidān Khira* (Sapientia perennis) rédigé par Miskawayh. On sait combien l'A. a étudié cet historien et philosophe du Xème siècle.

Tous ces textes forment la 1ère partie du livre intitulée : "approches de la pensée islamique". La seconde partie consacrée à la "lecture de l'espace maghrébin" ne regroupe que trois textes. Le premier présente les "modes de présence de la pensée arabe en Occident musulman" (p. 299-325). Par cette étude, l'A. veut contribuer à livrer une connaissance historique qui puisse répondre à l'attente du peuple maghrébin en quête d'identité. Une telle histoire convenablement étudiée permettrait aux nations maghrébines de retrouver leur authenticité qui n'est pas à confondre avec l'ensemble des données qui ont forgé la conscience commune classique.

Le 2ème texte (p. 327-348) est une "présentation de Ibn Ṭufayl"; ce médecin philosophe mort en 1185, issu de la société hispano-mauresque soumise à l'idéologie almohade. Il représente un exemple éclairant du type de recherche préconisé par M. A. dans le texte précédent. Après une présentation du personnage, on s'interroge sur la façon de lire son oeuvre. Une telle interrogation est pertinente car "il y a nécessité scientifique à réévaluer les différentes lectures tentées jusqu'ici et à fonder épistémologiquement un nouveau rapport aux textes à multiples résonances" (p. 336).

Le dernier texte (p. 349-378) traite du rapport entre "Islam et développement dans le Maghreb indépendant". On y signale la distortion qui existe entre une revendication religieuse affirmée et l'adoption de modèles de développement importés. On en vient même à se demander si l'islam n'intervient pas comme discours d'appoint pour recouvrir d'un voile d'authenticité des pratiques politiques, économiques, sociales hétérogènes à l'inspiration de l'Islam.

Ce livre, écrit en un langage de haute tenue universitaire, a l'avantage de rendre accessibles des études publiées en divers lieux. On y a affiné la translittération, adapté certaines notes, corrigé certaines coquilles, mais en ces matières il était difficile de ne rien laisser échapper. Il faut surtout dire que ce livre est d'une honnête lucidité qui fait honneur à son auteur et à l'attachement qu'il a pour l'Islam comme religion. C'est la réflexion d'un muṭahid qui ne biaise pas avec les données de son temps. En cela, il dérange car il appelle à redéfinir la raison islamique mise en

place par la science des uṣūl al-dīn. L'A. reconnaît que c'est un risque nécessaire que de s'engager dans la voie d'une reprise critique du fait islamique pour l'intégrer dans le contexte contemporain. Ce risque a été perçu ici puisqu'il a été difficile de trouver un ami qui ne vienne pas de "l'islamologie classique" pour présenter un tel ouvrage.

G. D.

ARNALDEZ Roger : *Jésus dans la pensée musulmane*, Paris, Desclée, 1988, 281 p.

L'Auteur, dans un ouvrage paru en 1980 dans la même collection : ("Jésus et Jésus-Christ") : *Jésus fils de Marie, Prophète de l'Islam*, avait présenté un dossier sur la figure de Jésus dans le Coran et les commentaires coraniques. Par sa connaissance des textes de commentateurs et de docteurs, Roger Arnaldez était bien placé pour prolonger et élargir son enquête à ce qu'il appelle "la pensée musulmane". C'est donc un 'Īsā inséré dans le moule de la pensée musulmane qui nous est ici présenté et dans ce moule il apparaît comme un paradigme spirituel et moral parmi d'autres figures musulmanes.

La première partie, intitulée : "Jésus, figure du soufisme et maître de sagesse et de spiritualité" est articulée en trois chapitres. Le 1er chapitre (p. 29-64) étudie la figure de 'Īsā dans le commentaire de Qushayrī avec une attention spéciale aux versets 2, 253; 4, 172; 5, 110; 19, 31 et 19, 33. Il ressort de la lecture de ce chapitre que 'Īsā est situé dans le cadre des valeurs mystiques du *tasawwuf* : à partir de la méditation de versets coraniques, 'Īsā est celui qui s'est laissé saisir par Dieu, celui qui a abandonné son être à Dieu, celui qui est entré dans la mystique de l'amour, celui qui a reçu une bénédiction pour faire le bien parmi les hommes. Tout cela brosse une figure coranisante que l'Auteur présente en s'appuyant non seulement sur Qurayshī mais aussi sur d'autres auteurs et commentateurs.

Le 2ème chapitre (p. 65-104) s'intitule : "La place de Jésus dans les livres d'adab". L'Auteur livre ici le résultat d'une enquête sur la référence à 'Īsā dans la culture générale du musulman. Deux auteurs ont été particulièrement explorés : Jāhīz et Ibn 'Abd Rabbīhī. Il y apparaît que la place qu'occupe 'Īsā est proportionnelle à celle qu'il occupe dans le Coran. De plus, les propos attribués à 'Īsā, venant sans doute de certains

convertis à l'Islam, relèvent essentiellement d'une sagesse musulmane qui a quelque analogie avec d'autres sagesse religieuses. Faut-il pour autant faire de cette sagesse musulmane de vie une source de la pensée mystique ? La question reste ouverte.

Le dernier chapitre de cette première partie (p. 105-145) veut cerner la place de 'Īsā dans les oeuvres des mystiques musulmans principalement dans le *Qūt al-quṭūb* d'al-Makkī et dans l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn* de Ghazālī. Ce faisant, l'Auteur articule son exposé sur différents états spirituels décrits dans ces deux oeuvres et s'attache à montrer comment 'Īsā est situé par rapport à ces états. C'est ainsi qu'il est une illustration du *tawakkul* tel que l'entendent les soufis, qu'il est un type de l'ascète et un représentant de l'esprit de pauvreté.

La seconde partie de l'ouvrage veut envisager "Jésus sceau de la sainteté dans le soufisme d'Ibn 'Arabī, sa place dans la mystique ésotérique". Seul le 1er chapitre est consacré à Ibn 'Arabī. On y étudie les notions de *awliyā'* et *walāya* : entre l'être humain et son Seigneur subsiste un rapport de *walāya* qui fonde, aux yeux de Dieu, la sainteté humaine (p. 155). Les pages qui suivent ont leur densité propre et il faut saluer ici la présentation de l'Auteur pour rendre somme toute accessible ce qui est ésotérique.

Le 2ème chapitre (p. 185-226) s'intéresse plus spécialement à la figure de 'Īsā dans la pensée chi'ite. 'Īsā y est situé non seulement après Muḥammad, mais également après les imāms. Ici l'Auteur se réfère à Kulaynī, aux *Iḥwān al-Ṣafā'*, à Haydar Āmalī et à Semnānī. Pour ce chapitre, il a su exploiter les acquis de Henri Corbin sur un sujet somme toute ardu : la représentation gnostique chi'ite sur laquelle le dernier mot n'est pas dit.

Un dernier court chapitre (p. 227-239) veut traiter à part la pensée de Hallāj, déjà connue par H. Massignon. Hallāj envisage 'Īsā dans la perspective eschatologique de son retour sur terre à la fin des temps.

Que conclure au terme d'une enquête aussi fouillée et aussi érudite, fruit d'une longue fréquentation des textes ? Signalons près d'une vingtaine de mots dont la translittération aurait été complète en ajoutant soit le signe de la longue soit un point diacritique. Ce ne sont là que des détails auxquels s'ajoutent de rares coquilles d'imprimerie. Cela n'enlève rien à la valeur et à la précision de l'ensemble.

On peut penser - et l'Auteur y fait allusion - que certains lecteurs chrétiens trouveront particulièrement ardue la seconde partie, tandis que certains lecteurs sunnites diront que la pensée du *tasawwuf* et celle du chi'isme ésotérique ne représentent pas la pensée musulmane commune. Il n'empêche que la visée de l'Auteur est des plus utiles : montrer et établir que le Jésus de la foi chrétienne et le 'Īsā d'inspiration coranique sont portés par deux traditions différentes, sont insérés dans deux pensées religieuses : pour la foi chrétienne, le rôle de Jésus est constitutif; pour la pensée musulmane, la place de 'Īsā n'est qu'exemplaire. L'Auteur a le grand mérite d'opérer cette clarification, elle est un préalable à un échange en vérité entre chrétiens et musulmans.

G. D.

BURGAT François : *L'Islamisme au Maghreb*, Paris, Karthala, 1988, 307 p.

Qu'il ait été séduit par son sujet, ou même fasciné par lui, l'auteur ne s'en cache pas. C'est qu'il croit percevoir dans cet islamisme, si méconnu, si caricaturé et par l'Occident et souvent par les Pouvoirs en place, une "Voix du Sud", entendue et écoutée par un public de plus en plus nombreux, de plus en plus convaincu, de plus en plus agissant.

Ce que l'auteur appelle "Islamisme" est un phénomène qui a sa spécificité, mais se manifeste aussi dans une grande diversité. Pour cerner cette spécificité, l'auteur, dans les deux premiers chapitres, le distingue soigneusement d'autres phénomènes à la fois proches et très différents : les Islamistes sont rarement "intégristes", à distinguer radicalement des "khomeinistes"; ils ne sont pas que des "Frères musulmans". "L'arabisme" s'est développé en dehors d'eux. Les "extrémistes" eux-mêmes sont rarement parmi eux. Le simplisme occidental qui, sur ce sujet, réduit tout, mélange tout, ne peut être que profondément étonné.

Les chapitres suivants essaient, au-delà des diversités (que l'on retrouvera ensuite), de trouver la "matrice explicative historique" à laquelle les courants islamistes pourraient être rattachés. D'après l'auteur, c'est dans "le cadre dialectique colonisation/décolonisation" qu'il faut situer le phénomène islamiste si l'on veut se donner quelque chance d'en saisir la teneur. La domination économique du colonisateur avait été aussi destructrice de tout le substrat social de l'ancien système de production. Corrélativement, les valeurs, les modèles traditionnels

sont devenus "archaïques", contraires, sinon obstacles au progrès. Or l'Indépendance politique semble, dans un premier temps, n'avoir qu'intensifier cette déstructuration et cette dépendance économique et culturelle.

La percée islamiste serait d'abord une remise en cause de tout cela, un refus de l'aliénation à l'Occident, du langage de celui-ci, de ses valeurs, de sa domination. Et c'est en même temps l'affirmation d'une toute autre culture, l'affirmation d'une "identité" qui plonge ses racines dans l'Islam et qui est source de fierté. Mais le discours islamiste permet aussi de se libérer de toutes sortes de frustrations, de contester l'État et d'exprimer des revendications démocratiques.

Et pourtant, il y a des différences! Elles vont être étudiées à partir du chapitre V (p. 119-142) et surtout du chapitre VI (p.143-269) de l'ouvrage. Si, bien sûr, "l'Écriture" est intangible, les hommes et les femmes qui s'en réclament sont marqués par leur environnement. La formation du mouvement, le discours qui en découle, varieront avec la forme de l'État, qu'il s'agisse du socialisme algérien, du modernisme laïque de Bourguiba, du modernisme coranique de Kadhafi ou du "bastion de l'Islam d'État" au Maroc. Son histoire varie aussi en fonction de la possibilité d'ancrage dans la société, en fonction enfin du degré de répression. F. B. entre donc à l'intérieur de chaque pays. Page après page, nous trouvons des hommes et des femmes qui, certes, nous disent leur conviction, mais qui, souvent, sont aussi "en recherche" tant sur la tactique à employer pour entrer sur la scène politique et sociale que sur le contenu même de leur doctrine.

Cette recherche est surtout évidente à l'intérieur du mouvement tunisien sur lequel l'auteur va presque conclure. Son histoire est, en effet, plus complexe et plus mouvementée qu'ailleurs. Surtout, la relative liberté laissée aux islamistes tunisiens les a obligés à "confronter leurs pré-supposés doctrinaux aux réalités de l'environnement", de clarifier les "zones d'ombre". Si cette clarification, indispensable à l'élaboration d'un projet politique, a fait éclater des contradictions, elle suppose cependant des remises en question et des recherches souvent douloureuses mais fécondes.

A travers toute cette étude, F. Burgat prouve abondamment à celui qui en aurait besoin que l'islamisme est fait "d'hommes et de femmes et non de formules d'un dogme", que "l'homo islamicus" est bien "né sur la même

planète que nous". Il affirme que, partout, les classes dirigeantes vont avoir à prendre en compte ce mouvement. Il suggère enfin à l'Occident méfiant d'écouter cette nouvelle "voix". Demain, sans doute, il devra voir en l'Islamisme une "composante à part entière du paysage politique méditerranéen".

Janine GRENIÉ

DJEDIDI Hafedh / COISSARD Guy : *Chassés-Croisés*, Paris, L'Harmattan, Col. Écritures Arabes, 1987, 81 p.

Cantate à deux voix, l'une tunisienne et l'autre française, modulant harmonieusement une ode moderne à la Femme et à travers laquelle se dessine l'attachement à son pays natal de chacun des deux héros et en même temps un élan spontané vers la terre de l'autre, ce livre est un roman sur la reconnaissance de l'altérité (de par le sexe mais aussi la nationalité, les racines) et sur l'attrait puissant qu'elle exerce, mystérieuse et irrésistible, tel un chant de sirènes.

Mélo die du désir et de l'amour née de l'accord parfait de deux sensibilités parallèles et pourtant dissemblables car nourries de cultures sans références communes et engendrées par la mémoire de peuples très différents, ce récit est sans conteste une réussite. Réussite tout d'abord parce que le ton d'un bout à l'autre du roman ne souffre d'aucune discontinuité, d'aucun trop grand écart de langue et de style entre les passages alternés de l'un et de l'autre auteur, mais réussite aussi parce que les personnages, sitôt découverts par le lecteur, lui deviennent très vite familiers et sympathiques, lui tendant même parfois leurs aspirations vers l'inconnu amoureux comme un miroir où refléter ses propres envies de rencontres susceptibles de faire basculer le cours du quotidien.

Les situations des protagonistes principaux, des deux narrateurs grâce au regard desquels nous faisons connaissance de Dorsaf la Française au prénom bizarrement arabe et de Sonia la Tunisienne, sont similaires. Majid, en effet, journaliste tunisien venu passer quelque temps à Sousse la ville de son enfance, rencontre, le jour de son départ pour la France où il doit retrouver sa jeune femme Sonia, une étrangère pour le moins déconcertante qui possède entre autres la nationalité tunisienne et qui vit, ainsi que ses parents pourtant français, en Tunisie : Dorsaf.

De son côté, Julien, archéologue au passé bourbonnais mais qui réside le plus souvent en Tunisie avec Dorsaf son amie, rencontre dans le train qui le conduit à Paris, Sonia, la compagne de Majid, française mais issue de parents tunisiens.

Les deux couples, éclatés par la séparation, se reconstituent l'espace d'un voyage au bout duquel chacun des deux hommes retrouvera le pays de l'autre après s'être croisés dans le ciel de la Méditerranée, Sonia et Dorsaf allant respectivement attendre leur compagnon à l'aéroport d'Orly et à celui de Carthage. Mais la combinaison est nouvelle, Majid-Dorsaf et Julien-Sonia se sont substitués pour quelques heures à Majid-Sonia et Julien-Dorsaf.

"Combien sommes-nous ?

Quatre : toi et moi, Sonia et Julien

Pourquoi cette lecture par deux ?

Toutes les lectures sont possibles : toi et Julien, Sonia et moi, toi et Sonia. Quel couple choisirais-tu ?" (p. 61)

Et l'attraction réciproque qui pousse les jeunes gens les uns vers les autres peut se justifier par le fait que chacun découvre en l'autre un être inconnu, fascinant par la complémentarité qu'il pourrait lui apporter.

Pour Julien, Dorsaf est l'amante-soeur, la pareille, la jumelle :

"... une compagne qui me ressemble, un visage et un esprit semblables au mien" (p. 49)

tandis que Sonia symbolise la Tunisie :

"Sonia détient ma Tunisie toute entière, les quelques éléments du puzzle que je me suis glanés au hasard de ces deux ans" (p. 46)

De même, pour Majid, Dorsaf est l'étrangère qui captive :

"Cette femme qui m'habite" (p. 57)

par la singularité qui se dégage d'elle :

"... tout ... est étranger, singulier, déroutant" (p. 34).

Familiers, attachants, Majid, Dorsaf, Julien et Sonia nous forcent ainsi, sans ostentation ni violence, à réfléchir aux rencontres fugitives mais essentielles qui se produisent parfois entre les êtres et que l'on croit dues au hasard, mais qui sont peut-être les fruits inconscients d'une espèce de volonté intérieure inavouée, tentée par les remises en question des choix d'individus et de sociétés. Qui est qui ? L'un est né en delà de la frontière, l'autre en deçà. Mais quelle frontière pourra jamais empêcher les hommes de se rencontrer, de se comprendre, de se reconnaître et de s'aimer ?

Le futur est au métissage affectif, culturel, philosophique, car lui seul sauvera la race humaine :

"Quand l'homme parviendra-t-il à universaliser sa conscience, à étendre sa sensibilité à celle de l'humanité toute entière ? Il percevra alors toute joie, toute jouissance, tout malheur, toute plaie. Chaque homme sera enfin la conscience du monde." (p. 71)

Le chemin de vie de chacun est long et les voies qui le coupent nombreuses comme autant d'invites à la recherche de l'autre, quête éternelle et bienfaisante vers laquelle tend la soif des désirs et des passions toujours renouvelées.

Telle est la morale de ce beau livre tout au long duquel on suit les personnages comme dans un paysage d'automne en une promenade doucement nostalgique avec au coeur le regret de ce que l'on aimerait faire naître mais qui ne se peut encore concevoir.

(Hafedh Djedidi est né le 30 juin 1954 à Hammam-Sousse. Il a publié *Rien que le fruit pour toute bouche*, Paris, Silex, 1986, 98 pages et *Intempéries*, Tunis, La Nef, 1988)

Marie-Paule ANFOSSI-CHERIF

FONTAINE Jean : *Histoire de la littérature tunisienne par les textes, Tome I Des origines au XIII^{ème} siècle*, Tunis, Turki, 1988, 194 p.

On croyait l'Auteur surtout spécialisé dans la littérature tunisienne plus moderne, sinon contemporaine. Il nous donne cependant là une vision

d'ensemble, et ce manuel sera précieux pour tous ceux qu'intéressent la Tunisie et sa littérature. La présentation en est très claire, vraiment didactique; elle facilite la lecture de l'ouvrage et en rend la consultation commode et efficace.

Le livre se divise en trois parties : "Les origines" essentiellement berbères et puniques; la "Carthage latine"; "Kairouan", c'est-à-dire les débuts de la littérature arabo-musulmane en Tunisie du VIIème au XIIème siècle.

"Les origines" à vrai dire, sont brossées rapidement. C'est ailleurs qu'il faudrait étudier la préhistoire de la Tunisie. De bons renseignements bibliographiques nous sont d'ailleurs donnés. Cette brièveté est normale, car les quelques textes "puniques" connus ne peuvent être atteints qu'indirectement, par des citations, quelques traductions latines ou grecques, inscriptions sur pierre ou sur bronze. Elles sont à la fois intéressantes et décevantes, lorsqu'on sait, comme dit l'auteur à quel point "l'implantation de cette civilisation venue d'Orient est un facteur déterminant pour l'avenir du pays".

Et c'est l'invasion romaine et "l'occupation" du IIème au VIème siècle de notre ère. A noter, nous dit l'auteur, que le latin sera écrit en Tunisie pendant huit siècles (donc encore pendant l'ère arabo-musulmane).

Ici, nous sommes en pleine "littérature". Manifestement, l'auteur s'y intéresse et nous y intéresse. Historiquement, on perçoit les limites de l'implantation romaine en Tunisie et les résistances des populations locales de langue berbère et punique. C'est par les émigrés à Rome que commence la jeune littérature latine africaine, avec un latin dont l'auteur présente les "déformations" (ou transformations) qui, en tous cas, deviennent typiques de ces "Africains". On perçoit aussi l'arrivée des Africains au pouvoir à Rome même, la naissance du christianisme que l'on retrouve bientôt à Carthage. En Tunisie même, littérature païenne et littérature chrétienne vont commencer à se côtoyer, se ressemblant souvent, s'opposant parfois, et J. Fontaine le montre bien par ses textes choisis, introduits et cités.

La richesse de cette littérature latine africaine intéressera le lecteur. Certains pourront en rechercher la spécificité, ce qui en fait l'originalité : combinaison entre "l'imagination orientale phénicienne" avec "la culture gréco-latine", "sous l'action du tempérament africain" ? C'est du moins ce

qu'indique l'auteur et c'est, me semble-t-il, ce qui reste à approfondir, à confirmer ou à infirmer, en tous cas à compléter.

Que l'auteur s'intéresse particulièrement à Augustin, qu'il multiplie les résumés de textes, nous faisant ainsi connaître toute la vie d'Augustin, et de longues et belles citations, cela n'étonne pas; il donne envie d'aller plus loin dans cette étude pour y découvrir en sa philosophie et sa foi "l'Absolu de l'Amour" qui unit si totalement "aimer Dieu" et "aimer son frère".

Occupation des Vandales qui vont lutter à la fois contre le pouvoir romain et contre le catholicisme, agitation continue des Berbères, occupation byzantine : tout cela entraîne peu à peu le déclin de la vie urbaine, l'affaiblissement de l'Eglise, le renforcement des tribus berbères. Le pays est prêt pour une nouvelle invasion.

Cette invasion sera décisive et la 3ème partie "Kairouan, du VIIème au XIIème siècle" n'est en somme que la première partie d'une longue histoire littéraire arabe et musulmane. À la différence de la latinisation restée somme toute limitée dans le temps comme dans l'espace, l'arabisation se fera de manière irréversible. Ici aussi (p. 113), une explication peut-être un peu rapide est donnée par l'auteur; elle pourra inciter à une étude plus approfondie par des chercheurs spécialisés.

Les débuts de la littérature arabe en Tunisie, nous montre J. Fontaine, sont dépendants encore du Proche-Orient et spécialement de l'Iraq. Pourtant, dès le IXème siècle, il y a "prise de conscience de la spécificité des Arabes autochtones vis-à-vis de ceux de l'Orient", dans une société qui reste cependant longtemps hétérogène. "École de spiritualité et de droit" encore fortement influencée par l'Orient, "école de médecine et de philosophie" où une bonne place est donnée aux penseurs juifs, et enfin une célèbre "école de critique" où l'on retrouve les noms prestigieux du XIème siècle. La distinction n'est pas totalement chronologique. Ascètes et juristes se retrouvent pendant l'apogée même de l'époque critique. Kairouan est en effet "capitale" à tous points de vue, même si Mahdia prend de l'importance avec l'arrivée des tribus hilaliennes... Ici aussi chaque auteur est présenté par une rapide biographie; chacune de ses oeuvres est nommée, parfois résumée; un texte, souvent long, est choisi certes pour son intérêt, et selon des critères connus de J. Fontaine seulement. C'est normal : ce "manuel" qui renseigne le plus complètement possible est aussi "morceaux choisis".

Cet ouvrage remplit donc bien la fonction que lui a attribuée l'auteur. Il a l'intérêt et les limites d'un "manuel - morceaux choisis". Il est plus documentaire et descriptif que "critique" ou "explicatif". Il soulève des questions. Quelques unes sont capitales : Y a-t-il vraiment des "facteurs communs" entre ces périodes apparemment si hétérogènes, des "constantes" entre ces différentes traditions linguistiques ? L'auteur laisse la réponse aux chercheurs intéressés ! D'autres sont aussi fort importantes : Qu'est-ce qui explique une latinisation si passagère, malgré l'importance des auteurs, et une arabisation si radicale ? Et là, l'auteur suggère quelques éléments de réponse.

Quoiqu'il en soit, étudiants et chercheurs pourront trouver dans cet ouvrage la documentation dont ils ont besoin : synthèse bien faite des connaissances qu'ils veulent avoir, ou jalons précieux pour leurs recherches, 'informations précises sur le passé culturel écrit de la Tunisie'. Il occupe donc une place indispensable, puisque 'personne jusqu'à présent, n'avait entrepris d'écrire une histoire de la littérature en Tunisie qui tienne compte de toutes les époques'.

J. G.

al-ĠĀBRĪ Muḥammad al-Ābid : *Binyat al-'aql al-'arabi*.
Beyrouth, Center for Arab Unity Studies, 1986, 600 p.

Cet ouvrage est le deuxième que l'A. consacre à une étude analytique et critique du patrimoine culturel intellectuel de la civilisation musulmane des origines au 14ème siècle. A partir de l'examen des oeuvres majeures d'écrivains, de philosophes, de juristes, de grammairiens, d'historiens etc ..., al-Ġābrī retient trois types de structure de la pensée ayant dominé durant cette période la vie intellectuelle arabo-musulmane : la pensée de type énonciatif (*bayāni*), la pensée de type gnostique (*'irfāni*) et la pensée de type apodictique (*burhāni*).

La pensée de type énonciatif (*bayāni*) a pour trait fondamental sa référence radicale aux textes sacrés de l'Islam, Coran et Sunna, sources inépuisables de la connaissance. Ne peuvent évidemment y accéder que les personnes qui maîtrisent suffisamment la langue arabe. Dans les ouvrages des savants qui travaillent dans cette ligne, la dimension linguistique occupe une place éminente. Autre trait distinctif de la pensée de type énonciatif : le fréquent recours au raisonnement par analogie (*qiyās*).

surtout à partir de l'analogie que les *fuqahā'* ont discerné la manière d'appliquer concrètement la charī'a aux circonstances sans cesse changeantes de la vie dans la société arabo-musulmane : nouvelles normes, nouvelles déterminations de la loi, codes éthiques etc... L'A. décèle deux points faibles dans le jeu de la pensée de type énonciatif. Le premier provient de la prépondérance des discussions linguistiques propres à la langue arabe, laquelle a contribué à marginaliser, dans le climat intellectuel qui en résultait, l'importance du principe de causalité dans l'explication des phénomènes. Le deuxième point faible tient aux limites même du raisonnement par analogie, qui est loin d'offrir la solidité des prémisses et la rigueur des conclusions de la logique aristotélicienne.

Dans la pensée de type gnostique (*'irfāni*), ce sont les inspirations spirituelles et divines qui, avant tout, conduisent à l'acquisition de la connaissance et de la vérité. Il suffit de penser ici aux soufis musulmans. Selon l'auteur, la pensée se replie pour ainsi dire sur elle-même. Celui qui cherche la connaissance et la vérité la cherche en lui-même. D'où le risque de rester étranger au monde extérieur, par manque de curiosité : on n'a pas le désir d'explorer d'autres sources de connaissance.

Finalement, la civilisation arabo-musulmane a connu la pensée de type apodictique (*burhāni*). Le principe de causalité y est la clef de la compréhension et de l'explication des phénomènes. D'où découle un mode de connaissance positiviste dans le sens moderne du terme. La *Muqaddima* d'Ibn Khaldoun, par son analyse des forces qui ont façonné les sociétés arabo-musulmanes jusqu'au 14ème siècle, est un illustre exemple de cette structure de pensée. Et précisément, estime l'auteur, les sociétés arabo-musulmanes ne pourront s'intégrer dans la vie de notre époque qu'en se pliant aux exigences de cette pensée de type apodictique, lequel, il vient de le montrer, fait éminemment partie du patrimoine culturo-intellectuel de la civilisation arabo-musulmane.

Al-Ġābrī se range, on le voit, dans le camp des intellectuels arabes "rationalistes-modernistes". Dans un certain sens, il est anti-salafi, car il ne pense pas que les intellectuels qui en resteraient aux types de pensée traditionaliste et conservatrice puissent faire progresser le monde arabo-musulman. Mais, à son tour, n'est-il pas, lui aussi, trop unilatéral ? On peut estimer que les reproches qu'il adresse aux méthodes de raisonnement analogique (*qiyās*) de la pensée de type énonciatif (*bayāni*) ne sont pas sans refléter quelque préjugé. Le raisonnement par analogie n'est-il pas constamment utilisé par les sciences pures et les sciences

humaines de notre monde contemporain ? Qu'on songe aux analogies entre le genre humain et le genre animal dont l'utilisation aboutit si souvent à d'importantes découvertes dans le domaine biologique et médical ? Les théoriciens et les chercheurs des sciences humaines font de même. D'immenses différences structurelles et sociales existent certes entre le monde développé et le monde sous-développé ou en voie de développement, il s'agit d'en tenir compte pour faire passer les pratiques du premier au second ou au troisième, mais elles ne sont point telles qu'elles aliènent les traits fondamentaux communs de toute activité humaine, et donc l'usage fondé et fructueux de l'analogie, qui précisément consiste à identifier le point commun sur lequel on peut faire fond au milieu de multiples divergences. L'analogie (*qiyās*) qui fut un instrument utile de compréhension et de connaissance pour les *fuqahā'* du moyen-âge, le reste encore, quoi qu'on en dise, pour les scientifiques et les chercheurs de notre temps.

Mahmoud DHAOUADI
Université Laurentienne
Ontario, Canada

GIMARET Daniel : *Les noms divins en Islam, Exégèse lexicographique et théologique*, Coll. Patrimoines/Islam, Paris, Le Cerf, 1988, 448 p.

L'auteur a eu l'attention attirée par l'importance particulière donnée aux noms divins dans l'Islam, ces noms que le Coran, le Hadith et la théologie, relayés par la piété populaire, citent avec une prolixité qui ne se retrouve en aucune autre religion. Bien que l'étude des noms divins ait jusqu'ici peu retenu l'attention des islamologues, il y a vu "peut-être la meilleure voie d'approche pour une intelligence, en profondeur, de la religion islamique". Son livre constitue un inventaire méthodique du Dieu de l'Islam. Il est la mise par écrit d'un cours professé à l'École des Hautes Études entre les années 1984 et 1987. Sa lecture demande un certain effort, la phrase française étant très souvent émaillée et interrompue de citations en arabe (selon la translittération dite internationale) de tous (ou presque) les lexicographes et théologiens ayant écrit sur le sujet. À la fin du volume, un Index des "personnes, écoles et communautés diverses", de plus de cent noms, est instructif à cet égard.

Une première partie, intitulée "Préliminaires", aborde en six chapitres, les problèmes généraux posés par les noms divins : leur origine,

leur regroupement en plusieurs listes qui ne sont pas exactement identiques, leur ordre au sein de ces mêmes listes ou dans les commentaires s'y rapportant. Une place particulière est donnée au "Nom suprême" (Ch. V).

La deuxième partie, de beaucoup la plus importante à tous points de vue, regroupe en dix-huit chapitres l'étude des quelques 273 noms inventoriés par l'auteur, qu'ils soient attestés dans le Coran et les diverses traditions, qu'ils relèvent du langage technique des théologiens ou même récusés par eux. Chaque chapitre forme une rubrique particulière d'un classement thématique au sujet duquel l'auteur s'explique à la fin de sa première partie (Ch. VI). Ce classement est inspiré à la fois par celui de Halimī (p. 101-106) et par l'index de la traduction du Coran de Blachère. Cent trente noms y sont passés en revue, en quelques pages ou quelques lignes selon l'importance respective de chacun. Quelque soit le thème central auquel il est rattaché, le développement consacré à chaque nom envisage toutes les interprétations auxquelles ce nom a pu donner lieu. Ceci permet de se rendre compte comment ces dernières se commandent ou se relativisent l'une l'autre, et quelles sont les plus couramment admises ou les plus fondées. Si besoin est, et pour respecter la polysémie du nom, un renvoi est fait à d'autres rubriques. L'auteur est ainsi amené à considérer successivement les divers aspects de la personne divine. Et, tout au long des pages, nous entendons grâce à lui l'écho suscité au cours des âges par chacun des noms divins et par les diverses listes qui nous les ont transmis.

Ces commentaires, cependant, se bornent, comme il est indiqué dans le sous-titre de l'ouvrage, et comme l'auteur s'en explique dans son introduction, au domaine lexicographique et théologique. Tout l'aspect "spirituel", mystique et partant, peut-être, plus authentiquement religieux du commentaire des noms divins est pratiquement laissé de côté. Avec l'auteur lui-même, nous souhaitons que cette lacune soit comblée. Mais, tel quel, son ouvrage ne manque pas d'intérêt et d'ouvertures proprement spirituelles.

Tout en comprenant les raisons qui ont poussé l'auteur à citer le Coran et les commentateurs en arabe (avec translittération) sans les traduire (cf p. 10), on peut regretter que, du fait d'un tel choix, des lecteurs potentiels arabisants soient écartés de la lecture d'un tel livre qui les aurait aidés à mieux comprendre ceux qu'ils rencontrent, sans toutefois

en parler la langue, en comprenant mieux une de sources de leur vie religieuse profonde.

Charles MAYAUD

JOMIER Jacques : *Pour connaître l'Islam*, Paris, Cerf, 1988, 195 p.

Cet ouvrage reprend, revue et complétée (en une très belle édition, format 21 x 21, papier glacé), une étude déjà publiée par l'A. en 1982, à la Faculté de Théologie de Kinshasa (Zaire). Dès la première page, l'A. précise son angle d'approche en définissant l'Islam : "un mouvement politico-religieux ... qui assimila les peuples conquis par lui tant sur le plan social et politique que sur le plan religieux". Ce double point de vue commande le déroulement de l'ouvrage. Les premiers chapitres décrivent l'apparition de l'Islam (I) et son expansion (II), spécialement à travers l'Afrique au sud du Sahara (III). Puis vient l'étude de l'aspect socio-religieux : dogme (IV), loi (V), leur influence dans la vie sociale (VI) et religieuse personnelle (VII).

Tout au long de ces chapitres, l'on trouve, évidemment, les données de base décrites dans tous les ouvrages similaires. Et là, comme dans les études sorties de sa plume, l'A. cherche à mettre en avant les côtés positifs, en évitant d'insister sur les aspects négatifs qu'il faudra bien pourtant "rappeler à un moment ou à un autre pour que le tour d'horizon soit complet" (p. 10). Vive sympathie et profonde estime, auxquelles l'A. nous a déjà habitués, qui ne suppriment pas la franchise. Cette attitude positive se manifeste en particulier par les nombreuses citations du Coran, dans le texte ou encadrés hors-texte, et par des comparaisons établies, en cas d'usages ou de pratiques qui pourraient étonner ou même scandaliser, avec des pratiques, anciennes ou actuelles, du monde occidental ou chrétien. Et ce, en vue d'une meilleure compréhension des premières, remises dans leur contexte historique ou simplement humain. Ces comparaisons donnent aussi parfois à l'A. l'occasion de préciser ce qui, au-delà des ressemblances, est spécifique de l'Islam ou du Christianisme (Ramadan/Carême, p. 79; Pèlerinage, p. 84-85).

On sent également tout au long de ces pages que l'ouvrage fut d'abord écrit dans un contexte africain, et pour des chrétiens d'Afrique. Sans minimiser en quoi que ce soit la valeur de ces premiers chapitres et l'intérêt qu'ils susciteront chez le lecteur, je dirais que c'est surtout dans les chapitres suivants que le livre acquiert toute son originalité et prend

sa place dans une littérature déjà abondante sur le sujet. Avec une grande délicatesse, mais aussi une grande clarté - et cela n'étonnera aucun de ceux qui le connaissent -, l'A. y passe d'une vue plus théorique de l'Islam, tel qu'il est dans sa physionomie quelque peu idéale, fondamentalement constante à travers les siècles, à la réalité islamique d'aujourd'hui telle qu'elle est vécue face à un monde que la civilisation musulmane a, çà et là, influencé, certes, mais que la Foi musulmane n'a pas façonné : monde moderne, monde chrétien, l'un n'étant pas l'autre, mais l'un et l'autre se pénétrant profondément.

Le chapitre VII : "Le Christianisme tel que l'Islam le voit", étonnera peut-être certains lecteurs peu informés, ou qui préfèrent se réfugier dans "une sorte de syncrétisme égalitaire ... qui procède davantage d'une démission de l'esprit que d'une largeur de vue", comme le dit l'A. lui-même (p. 9). Mais il était nécessaire pour pouvoir traiter objectivement des relations islamo-chrétiennes (X) et de l'Islam face au monde moderne (IX), car c'est bien cet Islam que l'on rencontre aujourd'hui, avec ses refus de la modernité ou ses évolutions à son contact. C'est là plus que jamais que l'A. applique son souci de mettre en avant les côtés positifs, sans que soient occultées les nuances et les réticences.

Dans cette ligne, on appréciera particulièrement les deux chapitres suivants : le premier (XI) aborde le problème posé par la personne et la mission de Muhammad. Après avoir bien situé ce problème là où il se trouve véritablement, l'A. énumère plusieurs positions visant à lui donner une réponse qui tienne compte, sans parti pris, aussi bien de la foi chrétienne que des réalités en cause. Quant à lui, tout en conseillant d'éviter le mot "Prophète", trop chargé de sens de part et d'autre, et porteur d'acceptions différentes, donc d'incompréhensions, il cherche la solution dans la ligne des réformateurs religieux dont le message et l'action ont pour mission de rappeler des vérités oubliées ou occultées, et de "piquer d'émulation l'Eglise et pousser les chrétiens eux-mêmes à se réformer sans abandonner les autres vérités que l'explosion réformatrice méconnaissait" (p. 174).

Cette vue valorisante n'efface pas les points de divergence, en particulier ceux sur lesquels insiste l'apologétique musulmane (XII) : l'authenticité divine du Coran, l'annonce de Muhammad dans l'Ancien et le Nouveau Testaments, la corruption de la Torah et des Évangiles, le problème de Jésus et de l'Unité divine. A propos de chaque point, l'A. expose sereinement les thèses musulmanes et propose des éléments de

réflexion. Il termine en revenant sur le cas du pseudo Évangile de Barnabé, "texte sous-jacent dans bien des polémiques" (p. 183), et qui ne mérite pas l'intérêt que trop de musulmans lui portent. Une bibliographie essentielle, chapitre par chapitre, et un index concluent cet ouvrage. On ne peut que remercier l'A. d'avoir condensé dans ces pages sa longue expérience et sa science et de les monnayer avec tant de clarté.

C. M.

LARIF-BEATRIX Asma : *Édification étatique et environnement culturel. Le personnel politico-administratif dans la Tunisie contemporaine*, Paris/Alger, Publisud/O.P.U, 1988, 317 p.

Pourquoi une telle résurgence du sacré dans une Tunisie que l'on a supposée moderne et sécularisée ?

Pourquoi une telle "sous-institutionnalisation", pourquoi de telles pratiques patrimoniales ?

Pourquoi, en fin de compte, en cette fin de régime de Bourguiba, éprouvons-nous un tel désenchantement face à l'évolution du régime tunisien ?

L'ouvrage de Asma Larif veut répondre à ces questions. Elle le fait, à mon sens, de manière pertinente et convaincante. Le fil directeur de sa recherche est dans l'étude historique de "l'édification de l'État" liée à l'environnement culturel. La conviction qui naît très vite et qui servira d'hypothèse d'étude est la concurrence du religieux et du politique dans une société musulmane : c'est la "prédication religieuse" qui serait à l'origine d'un système politique... et c'est encore la prédication religieuse qui, par la suite, le sapera. C'est ce que, déjà, disait Ibn Khaldoun et c'est ce qui, à travers l'histoire, semble être corroboré par les faits. La religion favoriserait toujours l'éclosion d'une "utopie messianique" de "l'utopie de l'État musulman parfait". Et il se trouverait ensuite toujours "une force politico-religieuse susceptible d'exploiter à son profit le hiatus entre le modèle et sa concrétisation".

Mais c'est là une synthèse bien faible pour rendre compte de l'étude fine et fouillée d'Asma Larif. C'est à chaque période qu'elle cherche comment se fait ou ne se fait pas l'ancrage de l'État dans la Société. L'échec de cet ancrage apparaît évident jusqu'au XVIIème siècle. Mais ensuite le régime hussaynite s'installe en fait jusqu'à l'indépendance en 1956. Sa domination ne pouvait être que de type patrimonial, orientée

donc dans le sens de la tradition, mais exercée en vertu d'un droit personnel et absolu, et cela sous le signe de la force. De cette façon, il ne pouvait trop souffrir de la concurrence de la religion!

Au XIXème siècle, la Tunisie devenant "objet de convoitise coloniale", l'auteur rappelle toute la richesse et l'intérêt de la pensée et du mouvement réformiste. Les efforts de modernisation, entraînant sécularisation et rationalisation de la vie publique aboutirent même à la promulgation d'une constitution en 1861 (après le "Pacte Fondamental" de 1857). C'est vraiment "le réformisme" de cette Époque qui a jeté les bases intellectuelles d'une institutionnalisation du pouvoir. Cependant, dans les faits, malgré tous ces efforts précédant la colonisation et en dépit de celle-ci, il n'y aurait eu que juxtaposition de la tradition et de la modernité, tout au plus une certaine contamination de l'une par l'autre! C'est donc toujours une scission profonde entre la base et l'élite pensante et moderne, l'apparente impossibilité d'ancrage d'un État "moderne" dans

Si tous les Tunisiens ont entendu le discours de Bourguiba, c'est qu'il était ambivalent. Son recours à la tradition et à la religion allait de pair avec "l'usage d'un raisonnement critique" et l'appel aux idées universelles. Il sut, pour lutter contre le colonialisme, exalter l'intégrisme populaire et faire appel, de l'autre, à une sorte d'universalisme humaniste : tous les Tunisiens, traditionnalistes,

Cependant, peu à peu, le but de Bourguiba s'éclaircissait : sa volonté était de construire un État moderne; manipulant le code religieux, il est peu à peu arrivé à "légitimer du point de vue islamique son réformisme hardi". Il s'agissait pour lui de "désacraliser la société sans trop la traumatiser, puis assurer sa prééminence". Pour y parvenir, Bourguiba s'est servi de son charisme, de son droit comme chef d'État musulman à l'ijtihad, mais aussi à la lutte contre toute forme d'opposition et à une centralisation quasi totale du pouvoir! Et l'auteur essaie de montrer comment peu à peu, à travers les soubresauts de changements de premier ministre, un divorce s'établit une fois de plus entre le système politique

Une dernière partie, essentielle pour l'auteur, est une étude du "personnel dirigeant de la Tunisie bourguibienne". Cette étude est scientifique. Niveau et type d'études de ces hauts cadres, origine géographique, âge etc..., tout cela est présenté en statistiques rigoureuses. Tout montre finalement qu'aucun changement politique n'a eu de répercussion sur le recrutement des élites dirigeantes. C'est dire à quel

point ces cadres sont dépendants du leader et, malgré les apparences, ont peu de rôle politique. C'est dire aussi à quel point elles sont coupées de la société tunisienne plus dominée qu'intégrée. Si donc le régime se maintient, nous dit l'auteur, ce ne peut être que par des pratiques patrimoniales qu'il est aisé d'observer. Mais la distance entre le pouvoir et la base se fait de plus en plus grande.

Dans ce vide, à la fois idéologique, politique et culturel, a pu pénétrer en force le discours religieux portant à nouveau le mythe d'un État théocratique, donc parfait. Faudra-t-il, pour enlever de la force à ce discours, l'autoriser davantage à s'exprimer, c'est-à-dire démocratiser foncièrement le régime ? D'après l'auteur, il faudrait plus qu'une mutation de régime, mais une mutation culturelle, mutation qui restituerait "à l'Islam sa spiritualité et aux hommes leur liberté critique". Seule cette mutation culturelle permettrait de construire un

La "fin" est claire et on ne peut être que d'accord avec l'auteur, mais par quels moyens y parvenir ? Elle ne nous le dit pas, et sans doute a-t-

La rédaction de ce livre, édité en 1988, a été terminée avant la fin de 1987, et il ne nous livre aucune réflexion de l'auteur sur les changements de fin d'année. Mais les questions demeurent les mêmes, même si l'auteur n'a pu les réactualiser.

Cet ouvrage, tout à fait passionnant, l'est peut-être encore plus dans la réalité d'aujourd'hui. Il mérite plus que cette rapide synthèse, plus qu'une lecture superficielle. Il mérite qu'on s'y attarde : certes il éclaire la réalité passée, mais il permet, par rapport à celle d'aujourd'hui, lourde de commencements et de promesses, de se poser les vraies questions.

J.G.

TLILI Mustapha : *La montagne du lion*, Paris, Gallimard, 1988, 187 p.

Dans cette même revue, j'ai recensé les trois premiers romans de l'auteur : *La rage aux tripes* (IBLA, 1975, p.350-351), *Le bruit dort* (IBLA, 1978, p. 148-149) et *Gloire des sables* (IBLA, 1983, p. 155-156).

Celui-ci se passe dans la steppe tunisienne, ocre (à la première et la dernière page du livre, 13 et 186), sur le parcours de la route à Grand Parcours n° 15, celle qui relie Bou Chebka (sur la frontière au sud de Tebessa) à Gabés, par Gafsa. Le personnage principal est Horia al-Gharub, veuve, dont la propriété s'étend au-dessus du village. Celui-ci a été fondé par des seigneurs savants-guerriers venus d'Andalousie. Elle a deux fils. D'abord le narrateur, vivant habituellement aux Etats-Unis, racontant les faits un an après leur déroulement et décidant de quitter définitivement le village. Ensuite Petit-Frère, vivant à Paris, pour qui est écrit le récit et qui, condamné à mort comme révolutionnaire, avait réussi à s'enfuir.

Dans son travail, Horia trouve de l'aide auprès de Saad, serviteur fidèle, parti à la guerre 39-45, revenu sans une jambe. A son retour, Horia reçoit l'autorisation de sortir seule pour pouvoir assurer sa subsistance. C'est un opposant au Parti au pouvoir. Monsieur Faure, chef de la gendarmerie avant l'indépendance, est un allié de Horia. Il lui prête sa camionnette pour aller vendre ses produits. L'Imam Sadek est le troisième adjuvant. C'est lui qui autorise Horia à sortir. Quand Saad est torturé, il prend position publiquement dans la mosquée et contraint ainsi le Parti à reculer et à libérer Saad. Mais quand un grand projet touristique est prévu sur les terres de Horia, il cède : les temps ont changé.

L'opposant est représenté par le Délégué du Parti, Visage-de-Variole. C'est lui qui fait arrêter et torturer Saad et le fait disparaître après son deuxième refus. Il censure les lettres adressées à Horia par ses enfants. Il parle toujours au nom du Président, qualifié par le narrateur de Grand Fou. Le roman se termine tragiquement, le jour de l'inauguration du grand projet touristique. Saad qui a retrouvé une vieille mitrailleuse ouvre le feu, mais un char d'assaut réplique et détruit la maison de Horia.

Jean FONTAINE