

RECENSIONS

BEN MAMI Muḥammad al-Bāḡi : *Madāris madinat Tūnus min al-ʿahd al-ḥafṣī ilā l-ʿahd al-ḥusaynī (7/13ème - 13/19ème)*. Diplôme de Recherche Approfondie, Tunis, Fac. des Lettres, 1981, 3 vol., 668 p., dactylogr.

Cette thèse de D.R.A. est une contribution importante à la connaissance de la ville de Tunis et de sa vie culturelle au cours de la longue période qui s'étend du début des Ḥafside à la moitié du XIXème siècle, soit 6 siècles environ. L'auteur, membre de l'Institut National d'Archéologie et d'Art, a d'abord rassemblé tous les renseignements qu'il a pu trouver dans les sources écrites - et l'on sait combien cette glane laisse le chercheur sur sa faim et limite beaucoup son entreprise -; il a d'autre part étudié les bâtiments encore existants du point de vue architectural et décoratif. L'A. nous signale lui-même que l'étude approfondie des actes de *Waqf* pourrait apporter ultérieurement d'autres lumières sur l'histoire des *Madrassa*-s. Les limites de l'étude sont donc celles de la documentation, et elles commandent la composition de l'ouvrage en deux grandes parties : 1) la première est une étude générale sur les *madrassa*-s de Tunis, intitulée «La *madrassa* et ses fonctions», où est abordé tout ce qui concerne la *Madrassa* comme lieu d'habitation, d'étude, de prière (vol. I, p. 19-233); le chap. 2 situe la création des *madrassa*-s à Tunis par rapport à l'évolution de cette institution dans les autres régions du monde musulman; le chapitre 5 traite longuement des méthodes et des matières d'enseignement; le chapitre 6 étudie les diverses influences (andalouse, marocaine, orientale, ottomane) qui ont marqué cette institution sous différents aspects, tandis que le chap. 7 présente la création des diverses *madrassa*-s dans leur contexte historique précis; à travers ce chapitre, comme en d'autres lieux (p. ex. 39-45), on peut saisir davantage l'institution dans ses particularités et découvrir les facteurs divers qui président chaque fois à sa création; le rôle du Pouvoir par rapport à la *madrassa* est étudié notamment au chap. 3. 2) La deuxième partie retrace l'histoire de chaque *madrassa*, ou plutôt regroupe les quelques renseignements concernant chacune d'elles. Le volume 2, p. 234-545, étudie celles dont les bâtiments sont encore totalement ou partiellement existants (au nombre de 23); celles dont les bâtiments ont totalement disparu sont étudiées dans le vol. 3, p. 547-595 (au nombre de 17). A côté de tous les renseignements sur l'histoire de la *madrassa*, sa fondation, son emplacement, les circonstances de sa création, ses restaurations, ses «professeurs», les étudiants connus qui l'ont fréquentée, l'A. décrit les caractéristiques architecturales et décoratives du bâtiment.

Dans ce domaine de l'architecture des *madrassa*-s, l'A. signale le changement important survenu à l'époque ḥusaynite par rapport à celle de l'époque ḥafside. Une autre différenciation apparaît entre les *madrassa*-s fondées par des privés, généralement marquées par la simplicité du bâtiment et du décor, ou l'absence totale de ce dernier, et les *madrassa*-s fondées par le Pouvoir; ces dernières, d'autre part, ont joué un rôle plus important, dû à la célébrité de leurs «professeurs» et de leurs disciples, qui ont occupé souvent des charges officielles élevées (juges, muftis, imams). Cette étude, qui fait le point sur l'histoire des *madrassa*-s de Tunis, de l'origine à la fin de cette institution, permet de mieux la situer par rapport aux autres régions du monde musulman; elle représente un apport précieux pour la connaissance de la ville, à un moment où l'on s'efforce précisément d'en sauvegarder les monuments anciens; elle permet d'apprécier à sa juste valeur le système d'enseignement spécifique à la société islamique qui s'est développé et s'est perpétué sur de nombreux

siècles, notamment grâce aux *madrasa*s : celles-ci ont permis, entre autre, à des non tunisiens de bénéficier de la formation la plus élevée de leur temps et d'occuper ainsi par la suite des charges auxquelles elle donnait accès, et ceci grâce au logement qu'offraient les *madrasa*-s et à l'aide qui était parfois fournie aux étudiants plus nécessiteux. Cet aspect social de l'institution peut être affirmé : il ne peut malheureusement pas être apprécié quantitativement. La publication de cette étude avec les clichés nécessaires, et les index bien établis, rendra les plus grands services à tous.

Roger MAURY

CIPERLY Pierre : *Professions de foi ibâdites. Contribution à l'étude de l'ibâdisme et de sa théologie*, Paris IV, Sorbonne, Thèse de doctorat d'État, 1982, 653, 210 et 76 p.

Dans la première partie l'A. présente les professions de foi ibâdites sur lesquelles repose son étude. Il les fait précéder d'une introduction contenant des rappels historiques sur la naissance de cette voie médiane basée sur la pureté de la foi ; ainsi que sur les premiers thèmes doctrinaux affleurant au sein des groupements hârigites, la différenciation de leurs sectes selon leurs théoriciens, les branches modérées avec la naissance de l'ibâdisme dès la fin du VII^{ème} siècle, formation enfin des *'aqâ'id* : l'ensemble constitue une excellente mise au point technique et bibliographique. Le chapitre premier veut donner un aperçu des principales sources de la théologie ibâdite (p. 47-70) ; auteurs occidentaux de *rasâ'il* ou de véritables traités de *tauhîd* et d'ouvrages de *kalâm*, et ce jusqu'au XX^{ème} siècle ; auteurs orientaux ('Umân), bilan déjà dressé par Smith et commentaires. L'A. ne manque pas d'indiquer où l'on peut trouver les ouvrages dont il parle et il mentionne également les études orientalistes qui lui ont ouvert la voie.

Les cinq chapitres suivants sont consacrés aux professions de foi. Le but de l'A. a été de saisir la pensée ibâdite dans toute son aire géographique : Mzab, Ouargla-Sadrâra, Jerba, Nafûsa, 'Umân. Dans l'ensemble, ces oeuvres s'inscrivent entre le 5^{ème} et le 8^{ème} s.H./11^{ème}-14^{ème}. Elles sont situées dans le climat historique et culturel où elles sont nées. C'était le seul moyen pour que ces textes concis et d'apparence juridique puissent prendre vie : les règles reflètent des manières d'exister. Voici la liste de ces professions de foi : Abû Zakariyyâ' Yahyâ b. al-Hayr b. Abi l-Hayr al-Gannâwuni (Nafûsa, première moitié du 5^{ème}/11^{ème} s.) ; Abû Hafş 'Umar b. Gami' (Tâhart, fin du 8^{ème}-début du 9^{ème}/14^{ème}-15^{ème} s.) ; Tibgûrin b. Dâwûd b. 'Isâ al-Malsûti (Nafûsa, 6^{ème}/12^{ème} s.) ; Abû Sahl Yahyâ b. Ibrâhim al-Warglâni (Ouargla, 6^{ème}-7^{ème}/12^{ème}-13^{ème} s.) ; Abû Tâhir Ismâ'il al-Ġiţâli (Nafûsa et Jerba, 8^{ème}/14^{ème} s.) ; chronique anonyme intitulée *Kaşf al-ġumma* ('Umân et Afrique orientale). Chacune des professions de foi est analysée en détail et comparée avec les autres, en particulier sur le plan de l'évolution des idées et des pratiques.

La deuxième partie du livre (p. 305-560) étudie cinq grandes questions : unicité et attributs divins, création du Coran, décret divin, vision de Dieu, imamat. L'A. s'appuie évidemment sur les textes présentés dans la première partie. Mais il les déborde en faisant appel aux commentateurs et théologiens anciens et modernes. Bien que son propos ne soit pas directement de procéder à des comparaisons, la situation même des questions dans l'histoire l'oblige à recourir aux définitions des autres sectes islamiques. C'est en fait le seul moyen de pouvoir discerner l'originalité de la vision des ibâdites sur les cinq problèmes

évoqués successivement dans des chapitres indépendants et de longueur assez inégale. L'évolution du thème est toujours notée et les affirmations souvent étayées par des documents traduits intégralement. Ainsi, concernant le théologie ibâdite, un consensus apparaît assez tôt. Mais elle n'apparaît pas comme un ensemble monolithique : l'impact des courants de pensée voisins s'y fait sentir. On sent une activité intellectuelle intense. Comme minorité confessionnelle, l'ibâdisme manifeste ses différences : *istişâ'a*, *qadar*, position intermédiaire du pécheur, noms et statuts, refus des présupposés rationnels de la preuve de Dieu et des fondements rationnels de l'imamat, intercession du prophète, attitude de rupture contre la compromission. Le problème des origines de certaines de ces croyances serait éclairé par la découverte des textes complets d'ouvrages aujourd'hui disparus : l'auteur essaie cependant de rétablir le noyau primitif (p. 566). Il dresse un bilan des principaux points de doctrine (p. 571-584) à partir des neuf thèses du Cheikh Şammâhî (m. 792/1389-90).

Suivent une bibliographie et un index détaillés, ainsi que de nombreux documents annexes en français (Profession de foi d'al-Gannâwuni, Sermon d'al-Muhtâr b. 'Awf al-Azdi, Document d'Abû Sufyân Maĥbûb b. al-Rahîl, Profession de foi d'Abû Sahl Yahyâ, Bases d'al-Şammâhî, Chapitre XXIX du *Kaşf al-ġumma*) et en arabe (Textes 1, 4, 5 et 6 traduits en français). Muni de ces références, le lecteur peut ainsi vérifier les affirmations de l'auteur et amorcer des analyses ultérieures. L'ensemble de cette thèse frappe par le sérieux avec lequel l'étude est menée. Traitant de thèmes aussi délicats, on ne s'étonnera pas trop que le texte soit parfois touffu.

XXX

DÉJEUX Jean : *Situation de la littérature maghrébine de langue française (1920-1978)*, Alger, OPU, 1982, 271 p.

Bibliographie méthodique et critique de la littérature algérienne de langue française (1925-1977), Alger, OPU, 1982, 271 p.

Avec ces deux ouvrages, Jean Déjeux livre à nouveau aux étudiants et chercheurs des outils méthodologiques de la plus grande utilité, tant il est vrai que toute recherche de fond en littérature se doit de s'appuyer sur un inventaire sérieux et précis. Or, dans le genre de la bibliographie et de la recension relatives à la littérature (et plus largement à la culture) maghrébine, Jean Déjeux est sans aucun doute le plus sûr spécialiste. Ses travaux font désormais autorité au Maghreb comme en Europe, et même au delà, à tel point qu'ils sont bien souvent repris et plus souvent encore plagiés. «La bibliographie est le lieu privilégié du plagiat» souligne amèrement l'A., en introduction à sa *Bibliographie méthodique et critique* (p. 9) ; grands et misères de cette tâche obscure et cependant indispensable !

En réalité, ces deux ouvrages débordent largement le cadre strict de la littérature maghrébine de langue française qu'ils se fixent dans leur titre, pour embrasser des sujets aussi variés que la culture, l'enseignement ou le bilinguisme en Afrique du Nord. La *Bibliographie...* s'intéresse en outre à l'abondante réception critique de la plupart des oeuvres considérées, ainsi qu'aux nouvelles, contes et saynètes parus en français dans les journaux ou revues maghrébines ou étrangers. Tâche énorme, à laquelle nous nous permettons d'adresser un léger reproche : J.D. affirme lui-même très justement, à propos du *Répertoire des chercheurs en littérature maghrébine* de Charles Bonn (Paris, CNRS, coll. Cahiers du CRESM, 1976, 54 p.) : «A notre avis, rédiger un mémoire de maîtrise sur cette littérature et s'occuper ensuite d'autre chose ne suffit pas pour être classé parmi les chercheurs sur la littérature maghrébine» (*Bibliographie...* p. 121). Peut-on dire pareillement qu'il suffit de présenter une nouvelle ou un poë-

me quelconque dans *Algérie-Actualités* ou le *Moudjahid culturel* pour prétendre participer à la littérature maghrébine ?

C'est, pour l'A., la nécessité d'éclaircir, de compléter et de corriger qui a motivé la rédaction de ces deux ouvrages.

1. *Éclaircir* d'abord certains points depuis longtemps débattus. Avant tout le point le plus important, lorsqu'on traite de littérature maghrébine, celui de ses limites : qui est algérien, tunisien ou marocain en la matière ? Comment définir la «maghrébinité» en littérature ? Faut-il s'en tenir au plus strict critère de la généalogie et du lieu de naissance, auquel cas des écrivains comme Jean Sénac, Anne Gréki ou Henry Krea seraient à écarter de tout inventaire, bien que leurs oeuvres expriment sans ambiguïté les choix qu'ils ont faits et assumés et la patrie qu'ils se sont choisie. Mais si l'on tient compte de la nationalité spirituelle, plutôt qu'administrative, les écrivains précités sont évidemment à retenir, alors que d'autres - tels que Chaukri Khodja ou Abdelkader Hadj Hamou, lesquels appelaient de leurs vœux «la naissance d'une Algérie, région intégralement et totalement française» (Hadj Hamou, cité par J. D. in *Bibliographie...*, p. 272) - sont plus discutés. Et plus encore un écrivain tel que Mahmoud Aslan, francophile invétéré, de père égyptien et de mère turque et qui, après son mariage avec une française, en prit la nationalité !

Le critère de la religion serait tout aussi ambigu : maghrébinité et islamité se confondraient-elles toujours, de Tatahouine à Tanger ? J. D., pour sa part, affirme : «Nous ne retenons pas dans nos inventaires les auteurs d'origine juive en Algérie : le décret Crémieux de 1870 faisait des français les ressortissants de la communauté juive d'Algérie. Par contre, en Tunisie et au Maroc, ils étaient citoyens tunisiens et marocains à part entière, sauf cas de nationalisation». (*Situation...*, p. 8). Et, de fait, écartant de ses inventaires des noms comme ceux de Bensoussan ou de Ben Aych, juifs algériens n'ayant pourtant rien renié de leur maghrébinité, J. D. retient ceux des juifs tunisiens tels que Benattar, Nehel, Danon, Memmi ou Ryvel (orthographié à tort avec un «i» et dont toutes les oeuvres poétiques et théâtrales sont néanmoins oubliées). La liste mériterait d'être plus complète. Mais, d'une part, il n'est pas toujours facile de distinguer à posteriori le juif du musulman (ainsi pour Salem El Koubi, juif de Tlemcen, que l'A. a longtemps retenu dans ses inventaires avant de pouvoir le considérer comme tel). D'autre part, beaucoup de ces écrivains juifs tunisiens ou marocains ont, comme Albert Memmi, obtenu la nationalité française en cours de carrière. D'autres semblent avoir carrément renié leur judéité : ainsi un auteur comme Claude Bénady donne-t-il l'impression de vouer lui-même aux gémonies ses propres créations antérieures à sa venue en France. A l'instar de ces «juifs repentis» dont parle Memmi dans son *Portrait d'un Juif*, il se comporte désormais bien davantage comme un écrivain français que judéo-chrétien, laissant par exemple écrire à Maurice Tossa, en préface aux *Remparts du Bestiaire* (Paris, Falaise, 1955), qu'il s'agit là de son «tout premier roman». Sans doute abusé par cette affirmation, J. D. - comme d'ailleurs d'autres bibliographes avant lui - omet de mentionner que Benady écrivit d'autres oeuvres, en vers et en prose, avant ce roman, et notamment un autre «roman tunisien» intitulé *Hammamet, fleur d'amour*. En réalité, la littérature judéo-maghrébine pose un cas de spécificité. Parfois assimilée à la littérature occidentale d'inspiration maghrébine (Ryvel, Jean Daniel, Albert Bensoussan), souvent méprisée, fondue, dans le meilleur des cas, avec la littérature maghrébine (Memmi), elle mériterait à présent d'être reconnue et étudiée en tant que telle. D'autant plus qu'elle n'est négligeable ni en quantité (nos propres bibliographies font apparaître plus de 100 oeuvres d'auteurs judéo-maghrébins entre 1896 et 1982), ni en qualité.

Un autre point méritait d'être éclairci : depuis les prudentes affirmations d'Albert Memmi en 1957 - «la littérature colonisée de langue européenne semble condamnée à mourir jeune» - il ne se passe guère d'année sans qu'un critique, journaliste ou universitaire, ne vienne diagnostiquer sans ambages la mort de cette littérature. Une fois encore, et sans doute possible, les statistiques présentées par J. D. dans ses deux ouvrages viennent contredire d'aussi aventureuses affirmations. Les tableaux des pp. 66-67, les diagrammes des pp. 69, 70 et 71 de *Situation...* sont sur ce point particulièrement explicites : la production se porte toujours pour le mieux; en 1978 - dernière année considérée par le bibliographe - ce sont plus de dix ouvrages en prose et une vingtaine de recueils de poèmes qui ont paru en français. La production des années ultérieures jusqu'en 1982 confirmerait cette belle vitalité.

2. *Compléter* est aussi l'un des soucis constants de J. D. Et tout d'abord, compléter ses propres travaux. Sans prétendre pour autant à l'exhaustivité, mais avec une patience et un sérieux jamais démentis, il peaufine, oeuvre après oeuvre, mois après mois, en toutes circonstances, les données déjà obtenues. En ce sens, ces deux derniers ouvrages viennent préciser et compléter les résultats obtenus dans de précédents inventaires, comme la «Bibliographie... (1954-1970)», publiée en 1971 dans la *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*. Il s'agit donc d'un travail tout à fait nécessaire d'actualisation, d'autant plus intéressant que J. D. ne fait pas seulement le point sur la production, mais également sur la critique et la recherche universitaire en la matière. On constate ainsi que cette littérature intéresse bien au delà des frontières du Maghreb : en Europe occidentale évidemment, car c'est là en général que les oeuvres d'écrivains maghrébins sont éditées. Mais aussi en Europe de l'Est, en URSS, en Amérique du Nord et au Canada, et jusqu'en Australie et au Japon.

3. *Corriger* enfin. Par insuffisance de documentation ou irrespect des données les plus sérieuses, bien des étudiants et chercheurs continuent d'avancer quantité de bêtises sur cette production. On ne soulignera donc jamais assez l'intérêt des travaux de J.D. en milieu universitaire. Notre A. est un de ces chercheurs consciencieux et intègres dont, sans vouloir se l'affirmer, se nourrit régulièrement le «brillant» de tant d'autres. Nous avons, en ce qui nous concerne, si souvent rendu compte de recherches pratiquement inutilisables en milieu scolaire ou universitaire, que nous sommes ici bien aise de pouvoir conseiller l'usage de ces deux instruments didactiques.

Terminons par une remarque de forme. Les maisons d'édition algériennes, l'OPU et la SNED en tête, font, depuis des années maintenant, de louables efforts afin de faire connaître la littérature nationale et nord-africaine, en arabe comme en français. Mais deux aspects restent néanmoins à améliorer : les ouvrages de l'OPU présentent trop souvent des imperfections de reliure, ceux de la SNED des faiblesses typographiques, lesquelles rendent parfois difficile une lecture correcte de cette *Bibliographie méthodique et critique...* D'autre part, la diffusion à l'étranger : il est regrettable que la SNED, par exemple, ne dispose pas en France de correspondant susceptible d'assurer la diffusion des ouvrages qu'elle édite.

Guy DUGAS
Université Mohamed Ier
Oujda (Maroc)

LELONG Michel : *L'Islam et l'Occident*, Paris, Albin Michel, 1982, 260 p.

Ce livre touffu contient une multitude d'informations qui serviront au lecteur non initié. La démarche générale de la pensée se suit assez bien. Trois chapitres commencent par présenter l'Islam (p. 15-50), le Christianisme (p. 53-58) et le Judaïsme (p. 91-117), même si dans les titres l'A. montre le bout de l'oreille : réveil pour l'un, essor ou déclin pour l'autre. Le gros chapitre 4 est une vue synthétique : divergences et convergences (p. 121-178), ainsi que le ch. 6 : dialogue nord-sud et religions (p. 207-263). Reste donc le ch. 5 : du Christ à Dieu, qui vient comme en annexe au développement de la pensée.

Un ouvrage d'une telle richesse invite le lecteur à fournir un effort pour en dégager les idées maîtresses. L'appel à l'estime mutuelle, à la compréhension de l'intérieur, au regard en profondeur de la tradition religieuse de l'autre : tout ceci apparaît parfois voilé par les citations qui dépassent, en certains cas, quatre pages. On pourrait regretter que la presse arabe ne soit pas davantage utilisée. L'A. dit (p. 15) qu'il l'a suivie, mais il n'y a recours qu'une seule fois (p. 28). Sa pensée se développe ainsi sur des textes publiés essentiellement en français.

La comparaison des trois systèmes monothéistes recouvre des aspects séduisants. Elle se heurte cependant à un écueil de taille, celui de la perspective historique. Si l'on prend en exemple la notion d'Écriture, ne voit-on pas que celle-ci s'est développée lentement pour la Bible et l'Évangile. Au VII^e siècle de notre ère, quand le Coran apparaît, le concept de livre révélé est déjà au point. Nul doute que cette évolution soit perceptible dans les textes eux-mêmes. Un deuxième fait nécessite également de tenir compte de l'histoire, ce sont les perspectives possibles d'accord (pp. 117, 121 et 225). L'appel est clairement entendu. Mais mettre en parallèle une communauté avec l'autre demande que l'on tienne compte de leurs différents degrés d'évolution. D'autre part, relever des jugements portés sur ces mêmes communautés suppose que l'on mette en facteur l'époque où ces jugements ont été émis.

La présentation du «réveil islamique» repose, en grande partie, sur deux courants intellectuels centristes : les réformistes et les libéraux. Les intégristes sont seulement cités p. 43 (mise à part la place originale de Khomeiny). En revanche les positivistes ne sont pas mentionnés. Il semble pourtant qu'ils tiennent une place grandissante dans l'évolution de l'Islam. On peut s'en rendre compte à travers deux prises de position : celle de Béchir Ben Yahmed dans *Jeune Afrique* du 12 décembre 1979 et celle de Mme Zakya Daoud dans *Lamaliq* d'avril 1980. Un Abdallah Laroui qui a publié cinq ouvrages en français y aurait eu sa place, comme Jalal Sadok el-Azm ou Zaki Najib Mahmoud. On doit tenir compte également de Bassam Tibi et Taieb Tizini, très appréciés des jeunes du monde arabe. De cette manière, ce qui est dit de la sécularisation (p. 193) en aurait été éclairé.

Il est certain que la source de l'énonciation est importante pour l'A. A sept reprises, il rappelle ses vingt ans de présence au Maghreb. Il n'en reste parfois que son style incisif aura un effet stimulant sur le lecteur. Les réserves émises ici ne se placent qu'au niveau de la mise en oeuvre de l'argumentation. Même si le seul Occident chrétien est concerné par le livre, il demeure urgent pour ses populations de revoir leur mode de considérer l'Islam.

Jean FONTAINE

MAHFOUDH Muhammad : *Tarağim al-mu'allifin al-tūnusiyyin*, Beyrouth, Dār al-ğarb al-islāmī, t. I, 1982, 291 p.

Un dictionnaire des auteurs tunisiens, quelle aubaine ! Combien de temps le chercheur ou l'historien de la littérature ne perd-il pas à trouver la date de naissance ou de mort d'un auteur, à vérifier le titre d'un livre ancien ou d'un manuscrit ? Mais qui aura la patience d'accumuler une telle documentation ? Aussi faut-il, de prime abord, relever le courage de l'auteur qui a commencé, depuis 1964, à rassembler des données bio-bibliographiques sur les auteurs tunisiens. Il s'agit, bien entendu, des auteurs décédés.

Le premier tome propose ainsi 105 biographies de longueur très inégale : en effet le numéro 2, Ibn al-Abbār (13^e siècle), reçoit généreusement 28 pages, alors que le n° 11, al-Uṣūlī, de la même époque, est expédié en 4 lignes. C'est inévitable dans ce genre d'ouvrage. Les chiffres relevés ici se veulent simplement une indication des extrêmes, la plupart des auteurs étant traités en quelques pages. Les auteurs sont classés par ordre alphabétique du nom de famille, ce qui facilite considérablement la consultation du dictionnaire : le classement par prénoms devient vite inutilisable (cf ZURUKLI : *al-A'lam* et KAHHALA : *M. al-mu'allifin*).

Dans son introduction, l'auteur insiste sur son effort d'avoir inclus dans son dictionnaire les auteurs ibādites souvent ignorés des autres compilateurs ou historiens. Il n'y a pas lieu de s'étonner si l'on trouve les notices de Burzuli, Tijani, Tujibi, Abdallah Turjumân ou de la famille Bayram. Pour ma part, j'ai particulièrement remarqué les auteurs contemporains : n° 1 Mustafa Agha (12-15), n° 40 Sadok Bsaies (130-136), n° 42 Mohamed Bachrouh (140-141), n° 46 Said Abou Bakr (146-151), n° 49 Ali Belhaouane (157-162), n° 104 Habib Thameur (278-280) et n° 105 Abdelaziz Thaalibi (281-291).

Ce premier tome qui comprend les lettres A, B, T et T me paraît assez complet malgré ses inégalités. On ne peut que souhaiter à son auteur le souffle suffisant pour persévérer dans son entreprise jusqu'à son achèvement.

J. F.

MAHJOUBI Ali : *Les origines du mouvement national en Tunisie, 1904-1934*, Tunis, Publ. de l'Univ., Fac. des Lettres, série Histoire, vol. XXV, 1982, 698 pp., bibl. et index alphabétique.

Cette thèse de doctorat d'État est le fruit d'une recherche poursuivie par l'A. depuis 1972 sous la direction du professeur André Nouschi. Qu'apporte-t-elle de neuf ? Il semble que l'on puisse trouver une grande part de sa nouveauté dans la prise en charge synthétique des principaux faits relatifs au mouvement national tunisien et dans l'interprétation adoptée pour préciser les reliefs de ce mouvement et ses aspects essentiels.

Voyons d'abord ce qui a trait à l'ensemble des faits, sans entrer dans des détails dépassant les limites de notre propos. Certes, la plupart des événements exploités dans la considérable documentation de l'A. ont déjà fait l'objet de prospections diverses. Quiconque a vécu ou étudié cette période de l'histoire ne manquera pas de retrouver les meneurs de jeu bien connus et nombre d'événements familiaux. Ceci près cependant, pour ne souligner que cet aspect, que la consultation des Archives du Quai d'Orsay, des Archives générales de

Gouvernement tunisien, des Archives du Centre de Documentation nationale (CDN) a permis de greffer sur les connaissances déjà acquises des compléments de valeur positive et des données nouvelles qui rectifient maintes fois la vue des choses.

L'A. retrace les grandes étapes du mouvement national, sans voiler les inévitables tâtonnements d'une quête d'identité prenant appui sur une communauté de territoire, de langue, de culture et de religion (101-108). Une distinction nuancée, comme il convient, est faite entre les origines du mouvement national (1904-1920), son développement (1920-1925), sa mise en veilleuse (1926-1930), son réveil et sa radicalisation (1930-1934). L'importance de la période de la première guerre mondiale du point de vue de l'influence sur l'évolution des esprits est loin d'avoir échappé à l'A. qui rappelle que le mot d'indépendance est apparu parmi la population autochtone à cette époque (83). D'autre part, on notera que la période 1918-1934 bénéficie d'un traitement privilégié.

Une source originale d'inspiration a été trouvée dans l'étude du Protectorat, désigné ici par son nom historique, selon la sérénité qui convient à l'historien. La définition qui en est proposée nous semble assez neuve en elle-même et sous la forme où elle est exploitée. Le régime du Protectorat est vu, en effet, comme un système dont la nature même est d'engendrer des antagonismes tels qu'ils prendront racine dans tous les milieux vitaux, mettant à nu une fragilité qu'on essaiera en vain de voiler. De surcroît, ce système, par des discriminations successives, provoquera des réactions nationales aux ondes longues qui favoriseront l'émergence d'un esprit public et finalement l'apparition «musclée» d'une authentique conscience nationale. C'est ainsi, par exemple, que l'introduction d'un enseignement moderne va jouer le rôle d'un ferment dans la prise de conscience des jeunes tunisiens (109). La méthode de l'A. consiste à mettre en relief une sorte de dialectique de rupture qui finira par refuser toute conciliation avec le système. Qu'on lise particulièrement à ce sujet ce qui est dit des Autorités du Protectorat. Quiconque feuillettera cet ouvrage de la page 84 à la page 433 touchera du doigt des discriminations de toute nature, décelées comme telles et appelées par leur nom, y compris ce qui a été dénommé «décrets scélérats», voire «hyper-scélérats».

On remarquera que la corrélation organique des différentes parties de l'analyse fait ressortir une sorte de continuité dans l'histoire du mouvement national. On soulignera aussi les nuances dans l'appréciation des faits : c'est ainsi, par exemple, qu'est mise en valeur l'irruption des masses sur la scène politique (129, 134, 461), mais ne sont pas oubliés tel repli tactique avec réduction d'impact sur la population (338), tel isolement du parti destourien (309), telle indifférence à sa propagande (326).

Examinons maintenant l'interprétation générale donnée aux faits. La problématique de l'A. vise nettement à découvrir «le lien étroit entre la situation socio-économique et l'évolution du mouvement national» (625). Sa conviction est que «dans l'histoire du mouvement national tunisien les facteurs déterminants sont incontestablement d'ordre économique et social» (526). Ce thème majeur est articulé sur divers plans de réflexion. Ce n'est pas par hasard que l'ouvrage débute par la description du bouleversement des structures économiques, sociales, politiques, dont les conséquences seront mises en lumière tout au long de la recherche. Avec d'ailleurs beaucoup de discernement et sans accorder créance aux exagérations de la propagande. Les mises au point portant sur l'exactitude d'un chiffre (185), sur un jugement concernant la paupérisation (456), sur l'usure et les usuriers (81) - choisies ici à titre d'exemple - font penser au beau principe emprunté par l'A. à Montesquieu : «On peut mourir pour sa patrie, on ne doit pas mentir pour elle».

Que pensera-t-on finalement de l'interprétation proposée par Ali Mahjoubi ? Que la problématique et la grille dominantes de sa recherche ont effectivement bien fait ressortir, avec toutes les nuances imposées par l'analyse, les faits majeurs qui leur sont consonants.

Constatons que le facteur religieux, non éliminé comme tel certes, joue tout au plus un rôle d'appoint (105). Qu'une situation explosive surgisse, alors la religion jouera le rôle de détonateur à condition que, déjà, ait émergé la conscience nationale (106).

Si nous comprenons bien la pensée de l'A., une distinction de base est établie entre une causalité principale, dite déterminante, et une causalité secondaire, dite d'appoint, la première étant celle des facteurs socio-économiques, la seconde celle des facteurs politiques, culturels, religieux, psychologiques etc. Cette vue des choses a son originalité qui permet de faire ressortir des données dont devront tenir compte des recherches qui ne partageraient pas une telle problématique.

En ce qui me concerne, je me pose tout de même une question : dans la perspective indiquée, l'influence de tels ou tels hommes - qui n'est pas oubliée, encore moins niée - ne risque-t-elle pas d'être notablement minimisée par dévotion à des structures ? Poser cette question ne va nullement à l'encontre de la démarche d'Ali Mahjoubi; elle représente pour moi, en effet, «une ligne d'accès possible vers une des faces de la vérité».

André DEMEERSEMAN

WANSBROUGH John : *Quranic Studies. Sources and Methods of scriptural Interpretation*, London Oriental Series, vol 31, Oxford University Press 1977, 256 pp.

Il n'est peut-être pas trop tard pour rendre compte de cet ouvrage. Malgré son volume restreint, il soulève des problèmes qui dépassent l'actualité. Ce retard permet, de plus, à cette recension de profiter de celles qui en ont déjà été faites, et tout particulièrement de celle de Josef Van Ess dans la *Bibliotheca Orientalis* t. XXXV n° 5/6 (sept.-nov. 1978), 349-353, qui ne ménage pas ses critiques.

L'A. professeur à l'École d'Études Orientales et Africaines (S.O.A.S.) de Londres, ne sous-estime pas ses lecteurs. Le matériau qu'il traite est abondant, son style touffu et certaines pages à la limite de l'intelligibilité (p. ex. p. 235, qui résume un article de l'A.), sans parler des textes cités en arabe et surtout en langue et en caractères hébraïques, sans traduction et parfois sans références. Nous pensons faire oeuvre utile en dégageant une thèse qui court tout au long de l'ouvrage sous diverses formes, puis en suivant sa démonstration à travers ses quatre chapitres qui traitent successivement de la formation du canon coranique et des types de l'exégèse primitive du Coran.

La thèse, qui est parfois désignée comme une hypothèse, voire une «impression», et parfois une conclusion assurée, est que le texte actuel du Coran n'a été fixé, au plus tôt, qu'à la fin du II^{ème}/V^{ème} siècle ou au début du III^{ème}/IX^{ème} s. Auparavant, il y avait une seule coulée de traditions orales issues du Prophète, qui englobait, sous le nom de «révélation» (*wahy*), ce qu'ensuite on partagera entre ce qui est Coran, ce qui est *hadîth nabawî*, *hadîth qudsî*, *sîra* tradition des Compagnons... Ce n'est donc qu'au II^{ème}/III^{ème} siècle que «la révélation devient Coran» et *muṣḥaf*. Tout le travail d'élaboration et de précision du texte

s'est fait dans un contexte de polémique avec les Juifs pendant les premières générations après la mort du Prophète. Un lecteur bien au fait des recherches actuelles en exégèse biblique, notamment l'exégèse du Nouveau Testament, reconnaît spontanément une transposition de ces méthodes et de ces résultats au cas du Coran. Reste à savoir si la transposition est fondée. Nous y reviendrons.

Le premier chapitre étudie le texte actuel du Coran. A l'aide des méthodes de la recherche biblique, principalement la méthode des formes (*Formgeschichtliche Methode*), déjà ancienne, auxquelles il joint des méthodes plus récentes comme l'analyse structurale, il repère dans le texte coranique un grand nombre de répétitions (des «doublets»), parfois dans les mêmes termes ou presque. Si on supprimait tous les doublets, le texte actuel serait réduit de 40 à 50 pour cent. Pour l'A., ces textes parallèles ou identiques ne sont que le même texte, ou plutôt la même prédication orale, transmise par plusieurs auditeurs, avec parfois quelques variantes; puis, ces diverses traditions ont été insérées à divers endroits du Coran. Plusieurs exemples sont donnés, dont celui de l'histoire de l'«envoyé» arabe Su'ayb, racontée trois fois dans le Coran (7.85-93; 11.84-95; 26.176-190) en des versions identiques à quelques mots près; de même, les deux versions de la parabole des deux jardins (55.46-60 et 61-78), que Blachère met sur deux colonnes parallèles. (Mais pourquoi ces doublets ou triplets ne seraient-ils pas le fait du Prophète lui-même ?) Des hadiths ou récits auraient aussi été incorporés au Coran. L'exemple en serait le récit de l'émigration en Abyssinie, où l'on voit Ga'far b. Abi Tâlib réciter au Négus l'histoire de la naissance de Jésus en mélangeant des passages de la sourate 19 (mekkoise) et de la sourate 3 (médi-noise). (Mais ne serait-ce pas ce récit qui est reconstruit après coup ?). Enfin, des gloses explicatives seraient rentrées dans le texte, p.ex. 77.13 expliquant 77.12; 81.19 et 81.18; 83.20 ss et 83.18-19, etc...

On objectera, bien sûr, la tradition des divers *mašâhif* de la première génération. L'auteur la récuse, aussi bien que celle de la *'arḡat al-nḥira* (l'ultime récitation de tout le Coran, que le Prophète aurait faite avant sa mort). L'histoire des divers *mašâhif*, dont on n'a de traces qu'après le III^{ème} s., aurait été inventée de toutes pièces pour mettre en valeur le mythique *mušḡaf* de 'Utmân, dans un but apologetique : prouver l'«origine hijâzienne de l'Islam» (qui aurait donc été mise en doute ?).

Passons rapidement sur les deux chapitres suivants, dans lesquels l'auteur étudie les caractéristiques de la prophétie (ch. 2) et l'origine de l'arabe classique (ch. 3). Le premier est un tissu de monographies sur les termes coraniques de la révélation. Le second reprend la question mille fois débattue sur la langue de l'Arabie préislamique et celle du Coran. Pour lui, la langue arabe classique date et vient de la chancellerie omeyyade. Ce n'est qu'ensuite qu'on a coulé la langue du Coran dans son moule (mais alors, on aurait pu mieux faire !).

Le quatrième et dernier chapitre, qui représente plus de la moitié de l'ouvrage, étudie l'exégèse des deux premiers siècles. Empruntant, une fois de plus, les catégories de l'exégèse biblique, et plus précisément rabbinique, il distingue 4 types d'exégèse : l'haggadique (= narrative), la halakhiste (= juridique), la massorétique (= étude du texte) et le mašal (= l'allégorie et la métaphore), auxquels il ajoute, en transcrivant le mot allemand presque intraduisible «*Deutungsbedürftigkeit*», la recherche du sens.

Les 4 types d'exégèse se seraient succédé chronologiquement dans l'ordre. D'abord la haggada, dont le type est le *tafsîr* de Muqâ'il b. Sulaymân (m. 150/767) et celui de Md Kalbi (m. 145/763), qui alignent, dans leur texte le Coran, les gloses, des hadiths *qudsî*, si bien qu'on ne peut distinguer ce qui relève de l'un ou des autres.

L'explication du sens (*Deutungsbedürfniskeit*), à laquelle invite le Coran lui-même dans le verset-clé 3,7 sur les *muḡkamât* et les *mutašâbihât*, vise à lever les contradictions apparentes du texte, en particulier par le recours à des traditions disparates mises sous l'autorité d'Ibn 'Abbâs. Cette harmonisation du texte a pour but l'*i'šgâz*, qui est ainsi non pas constaté ou perçu mais proprement «créé» (p. 166).

La halakha, exploitation juridique de la révélation, serait postérieure à la haggada narrative. A la suite de J. Schacht, l'A. constate que le fiqh primitif, p. ex. le *Muwatta'* de l'imâm Mâlik (m. 179/795) se réfère indistinctement à la révélation (*waḡy*), qui est à la fois Coran et Sunna; mais en fait, le Coran n'est pratiquement pas cité. Ce qui est, pour l'A., une des preuves les plus évidentes que le texte n'était pas encore fixé. Il ne l'est que lorsqu'il est devenu source de la Loi, au III^{ème} siècle toujours. Et c'est alors qu'apparaît l'exégèse massorétique. (Mais pourquoi l'obligation de lapider l'adultère, *âyat al-raḡm*, est-elle restée *sunna* et n'est-elle pas entrée dans le Coran ?).

La fixation du texte ressort donc de l'exégèse massorétique, avec l'apparition de la tradition des *mašâhif* et des 7,10 ou 14 «lectures» canoniques. On ne trouve aucune trace de cette activité avant le II^{ème} s. Son but est avant tout liturgique. On se préoccupe aussi de relier les péripécies disparates et de surmonter les anacoluthes par des explications périphrastiques, par le recours à la polysémie et à la synonymie (*al-wuḡûḡ wa-l-naẓâ'ir*), par la restitution des éléments sous-entendus (*taqḡir*), par la métaphore (*maḡâz*)... On obvie ainsi aux «fautes» (*aḡruf*) du texte, comme le cas classique de 20,63 (l'*ism* de *inna* au *marfûc*), qu'une tradition de 'A'îsa attribuait aux copistes et une autre de 'Umar aux lecteurs. C'est donc à cette époque (fin II^{ème} s. - début III^{ème} s.) que le texte révélé est «produit» et que la révélation devient «Écriture». L'examen des manuscrits du Coran les plus anciens confirmerait que deux siècles au moins ont été nécessaires pour la fixation du texte (pp. 207-208-226).

Enfin, l'exégèse rhétorique et le recours à l'allégorie ont pour but de purifier le texte du soupçon d'anthropomorphisme. La rhétorique arabe, déjà très élaborée, fournit ses nombreux procédés : la métaphore (*isti'âra*), l'inversion (*qalb*), l'ellipse (*ḡaḡf*), l'allusion (*ta'riḡ*), la métonymie (*kinâya*), le syllogisme implicite ou enthymème (cf. Coran 21,22), le symbole (*maṡal*) opposé au réel (*ḡaḡiqaw*), l'allégorie (*išâra*, *i'tibâr* et *ta'wil*). On est déjà ici dans l'exégèse mystique, qu'on fait remonter à l'imâm Ga'far al-Šâdiq (m. 148/765) ou déjà à son père Md al-Baqir (m. 119/737) et qui est en tout cas nettement définie par Sahl Tustari (m. 283/896) avec les quatre niveaux de sens : l'apparent (*zâhir*), le caché (*bâṡin*), le juridique (*ḡadd*) et le spirituel (*maṡal*). La typologie permet de voir dans les fameux «sept *maṡânî*» de Coran 5,87 les sept imâms des Ši'ites, dans al-Ḥidd, le guide mystérieux de Moïse (sour. 18), Muḡammad ou même 'Ali, et le *ta'wil* mystique commence, mais seulement alors, à se différencier du *tafsîr*.

Une telle analyse de la structure de l'ouvrage ne peut évidemment pas rendre compte de la richesse des monographies dont cet ouvrage est truffé. Basé le plus souvent sur des manuscrits peu connus d'ouvrages des deux premiers siècles de l'Islam (mais dont plusieurs ont été publiés depuis, ou même avant, la parution de son livre), il permet de déterminer le sens de nombreux vocables à cette époque, avant qu'ils ne recouvrent d'autres réalités. Ainsi pour *waḡy* et *ilhâm* (pp. 34. 58-59. 205), *tanzîl* (60), *kitâb* (75-77), *i'šgâz* (79-84) *tafsîr* et *ta'wil* (154-157. 191-192), *taqḡir* et *maḡâz* (219-221. etc.). C'est là, à mon sens, l'apport le plus intéressant de l'A.

Mais on ne peut cacher les réserves que suscitent sa thèse et sa méthode. Signalons d'abord les lacunes de l'information pour un travail qui se veut fondé sur les textes les plus anciens. Et d'abord sur les premiers *tafsirs*. Ceux qu'il exploite ne sont connus que dans des réélabores postérieures au III^e siècle. L'A. entend bien faire le tri et retrouver la couche primitive. Mais quelle est la fiabilité d'un tel travail ? Ne pourrait-on lui retourner les objections qu'il oppose à un « *Urtexte* » du Coran ? En l'occurrence, le serpent de la critique se mord la queue. De plus il se trouve que nous avons des manuscrits non réélaborés de certains de ces premiers *tafsirs*, que l'auteur semble ignorer. Mentionnons seulement le plus important : le *Tafsir* de Yahyâ ibn Sallâm (m. 200/815), qui est à la fois haggadique et halakhiste. La Bibliothèque Nationale de Tunis en possède deux manuscrits. Ils ont été édités en trois thèses de 3^eme cycle à Tunis et en librairie à Ankara (voir références dans J. Van Ess, *art. cit.*, p. 351 A, qui signale d'autres *tafsirs* du même genre).

Dans la même ligne de l'information déficiente, l'étude des plus anciens manuscrits du Coran est invoquée mais pas réellement approfondie. Même si le célèbre *mushaf* personnel de 'Utmân (et taché de son sang) est un mythe (on montre plusieurs exemplaires), les études sérieuses de A. Grohmann, de G. Lévi della Vida et de Herzfeld datent le plus ancien manuscrit connu du Coran de la fin du I/VII^eme s. De même pour tout le domaine de l'épigraphie. J. Van Ess indique également de nombreuses études qui touchent le domaine étudié par l'A. et dont il ne tient pas compte. J'y ajouterai, en plus de l'ouvrage de J. Van Ess lui-même, *Anfänge muslimischer Theologie*, publié, il est vrai, en 1977 et à Beyrouth, donc encore difficilement accessible, l'ouvrage, important pour la thèse de l'A., de William A. Graham, *Divine Word and Prophetie Word in early Islam*, La Hague et Paris, Mouton 1977, qui situe bien le hadith *qudsi* comme indifférencié entre le Coran et le Hadith.

J. Van Ess signale aussi, *art. cit.* p. 352, un champ d'information délaissé par l'A. : celui des auteurs arabes chrétiens qui, dans leurs oeuvres apologétiques et polémiques, citent souvent le Coran, littéralement ou par périphrases. On constate dès le II^eme/VIII^eme s. (Dialogue entre le patriarche Timothée et le calife al-Mahdi; papyri sinaitiques...) des variantes du texte reçu, dans le titre des sources par exemple, mais dans l'ensemble une grande fidélité. On peut toujours se demander si les textes n'ont pas été « restitués » par les copistes postérieurs, ou au contraire s'ils ne l'ont pas déformé. Quoi qu'il en soit, il y a là un domaine d'observation qui reste à étudier.

Dans la ligne de la critique formelle, signalons rapidement quelques coquilles dans cet ouvrage pourtant soigneusement édité : « Midian » pour « Madyân » 2 fois (pp. 21 et 23) et « *zawhu-ka* » pour « *zawghu-ka* » deux fois également p. 214.

Mais la critique de fond porte sur la méthode et sur ses résultats. Nous l'avons dit : c'est l'application sans nuances des méthodes de la critique biblique au cas du Coran. Cela ne date pas d'aujourd'hui et le grand Orientalisme allemand (juif allemand surtout) des XIX^eme-XX^eme siècles a fait un travail fondamental sur le texte et les sources bibliques ou para-bibliques (rabbiniques) du Coran, que l'A. ne fait que reprendre et prolonger. Sans nier la part de vérité et de profit que peut fournir cette méthode, sans nier non plus l'intérêt de voir remis en cause un certain nombre d'évidences musulmanes ou orientalistes, on peut se demander si le recours constant aux parallèles bibliques et rabbiniques ne risque pas de méconnaître l'originalité du phénomène coranique et de son

« *Sitz im Leben* ». Il est de plus en plus évident à beaucoup que le Coran s'est constitué dans des délais et selon des méthodes bien différents que ceux de la Bible, Ancien comme Nouveau Testament.

Terminons par cette remarque de J. Van Ess, qui me semble être féconde non seulement pour les études critiques du texte coranique, mais aussi et surtout pour ceux qui se penchent aujourd'hui sur la phénoménologie (et la théologie) de la révélation biblique et coranique : Le Coran apparaît à une époque et dans un milieu où la notion d'« Écriture » révélée, si tardive dans la Bible, est depuis longtemps une catégorie fondamentale (*art. cit.* p. 353).

Robert CASPAR