montage privilégie la vision multiple d'une même réalité. Ou l'exposé des variations autour d'un thème. Qu'est-ce que l'islam, qui a bousculé l'histoire de ces dix ou quinze dernières années ? À cette question centrale, l'auteur répondra presque toujours par ce que l'islam n'est pas ou bien par ce qu'il est d'autre. Ou encore par ce qu'il n'est pas seulement. La méthode d'analyse, profondément sociologique, consistera en fait à déplacer la question ou le regard. Qui sont les groupes, les acteurs sociaux qui crient : islam, islam ? Dans quels contextes politiques, économiques, sociaux évoluent-ils, localement, internationalement ? Quels sont leurs intérêts de groupe, c'est-à-dire, suivant les cas, corporatifs, ethniques, nationaux, minoritaires, sectaires, d'opposition, de contestation, etc. ? L'actualité des courants islamistes (intégristes plutôt selon l'auteur) fournit son contingent de données et d'analyses dans le cadre de ces questions : Khomeyni, à plusieurs reprises, les communautés religieuses libanaises. Chemin faisant, des interrogations latérales mais de base surgissent : rapports entre religion et société, différentes modalités de l'inscription religieuse dans un système étatique, modèle mohammadien des débuts de l'islam et tendance à sa poursuite ou à son recommencement.

Un seul article développe, nous semble-t-il, une problématique dont le ton et le fond renverraient plutôt à l'époque de *Marxisme et Monde musulman* du même auteur : le chapitre VII qui porte sur « Histoire économique et histoire des classes sociales dans le monde musulman (1967) ». Mais Maxime Rodinson conviendrait bien volontiers que l'écriture et les idées scientifiques font elles-mêmes partie de l'état d'évolution d'une société à un moment donné. À propos d'écriture, il reste justement à indiquer le degré de clarté et de synthèse d'une langue française dont l'auteur se sert avec une rigueur et une aisance qui en font l'agrément du lecteur. Ce dernier, non spécialiste mais cultivé et intéressé ou interrogateur sur le pourquoi et le comment de la présence de l'islam dans nos sociétés, est le principal invité de Maxime Rodinson.

On terminera en lui demandant la ou les raisons de la majuscule à Islam, alors qu'il écrit christianisme, boudhisme, marxisme. Cela méritera peut-être un addendum lors de la prochaine édition...

Constant HAMÈS
(CNRS, Paris)

Muḥammad al-ṬĀLBĪ (Maʿa), *ʿIyāl Allāh (Afkār ǧadīda fī ʿalāqat al-Muslim bi-nafsi-hi wa-bi-l-āḫarīn)*. Dār Sirās li-l-našr, Tunis, 1992. 13 × 21 cm, 194 p.

Historien de classe internationale et spécialiste du haut Moyen Âge tunisien, en même temps qu'homme de foi et de culture, engagé dans le dialogue islamo-chrétien, Muḥammad al-Ṭālbī consent, dans ce livre, à livrer des éléments d'une autobiographie intellectuelle et spirituelle, à exprimer des opinions originales sur les problèmes cruciaux de l'Islam moderne et à affirmer ses convictions quant à la rencontre des cultures et des religions. À l'historien, on doit *al-Muḫaṣṣaṣ d'Ibn Sīdah* (Tunis, Impr. El-Asria, 1956, 192 p.), *L'Émirat aghlabide* (Paris, A. Maisonneuve, 1966, 768 p.), *Tarāǧim aġlabiyya mustaḫraǧa min madārik al-Qāḍī ʿIyāḍ* (Tunis, Impr. Off., 1968,

BCAI 11 (1994) M. al-Ṭālbī (Maʿa): ʿIyāl Allāh (Afkār ǧadīda fi ʿalāqat al-Muslim bi-nafsi-hi wa-bi-l-aḫārīn), recensé par M. Borrmans
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

64-568 p.) et *Études d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale* (Tunis, Publ. Univ., 1982, 432 p. français, 213 p. arabe). Au croyant engagé, on doit *Islam et dialogue* (Tunis, M.T.E., 1972, 51 p.), *Réflexions sur le Coran* (en collaboration avec Maurice Bucaille, (Paris, Seghers, 1989, 244 p.) et *Un respect têtu* (en collaboration avec Olivier Clément, Paris, Nouvelle Cité, 1989, 311 p.). Ici interrogé par Ḥasan b. ʿ Uṯmān, directeur de la collection *Silsilat šawāġil,* il répond aux mille questions que celui-ci lui pose sur sa « courbe de vie », puis sur les « problèmes de l'heure », qu'ils soient théoriques ou pratiques. Genre littéraire nouveau en littérature arabe, mais qui engage le lecteur à poursuivre jusqu'au bout la découverte d'un homme et d'une pensée afin d'en mieux mesurer toute la richesse intellectuelle et spirituelle.

La *première partie* du livre, *Souvenirs et précisions* (11-61), constitue une brève autobiographie où l'A. évoque ses souvenirs d'enfance : ses premières études à l'école primaire française et au *kuttāb*, à l'ombre d'une *zāwiya*, puis sa formation secondaire dans un climat où rivalisaient l'université de la Zaytūna et le collège al-Ṣādiqiyya, enfin ses études supérieures à l'université de Paris (licence et doctorat ès lettres) où il arriva en 1947 et où le climat universitaire et la vie intellectuelle de l'époque lui permirent de fréquenter tous les cercles de la capitale (marxistes, existentialistes et chrétiens). Effervescence de l'esprit et richesse des connaissances qui ne l'empêchent pas de maintenir la religion enracinée en sa vie comme elle l'était en sa famille. D'où sa parfaite double culture qui lui permet d'être « chez lui » à Tunis comme à Paris ! À propos de sa carrière universitaire, de retour en Tunisie où il enseigne dans les deux langues et devient professeur d'histoire à la faculté des sciences humaines, il apporte d'utiles précisions sur la situation de l'université tunisienne naissante, après l'indépendance, sur le sens de l'*umma* à son triple niveau local, arabe et islamique, sur la science « prise entre les nécessités de la morale et l'inéluctabilité de la connaissance », sur la lecture de l'histoire « entre marxisme et spiritualisme » et sur la sincérité et l'impartialité que requiert la science historique : tout cela pour savoir d'autant mieux écrire l'histoire tout en étant profondément marqué par le Coran.

Avec la *deuxième partie*, *L'islam et les questions difficiles* (64-121), l'A. entend livrer sa pensée sur les problèmes de l'heure. Dans la *première section*, *Le Coran et les exigences de notre temps*, il précise ce qu'il entend par pluralisme interne face au texte coranique (« unité au niveau du culte et de la piété, pluralisme au niveau des orientations intellectuelles et des modèles sociaux ») puisque les interprétations (variété des écoles et des tendances en exégèse) en sont nombreuses et parfois contradictoires. Comment interpréter (*ta'wīl*) le « texte » religieux ? Pour lui, « la crise est aujourd'hui celle de l'*iǧtihād* et de l'*iǧmāʿ* au niveau de la *Šarīʿa* et du régime du pouvoir », d'autant plus qu'en islam, il n'y a pas de « siège apostolique » comme dans l'Église : qui donc y est habilité à exprimer l'interprétation authentique et la théologie orthodoxe ? L'histoire des peuples musulmans est là pour rapporter mille conflits idéologiques (et sanglants) à ce sujet. La politique de l'« anathème et de l'hégire » (*takfīr wa-hiǧra*) qui ressurgit aujourd'hui (l'islam « radical ») n'a-t-elle pas des racines lointaines dans le ḫāriǧisme des origines ? En bon historien qui est le témoin impartial des errements des sociétés humaines, il rappelle qu'en ce domaine il convient de toujours rester objectif, humble et respectueux de tous les « acteurs » en vue de mieux discerner la vérité historique (laquelle ne saurait jamais être absolue).

La *deuxième section*, *La connaissance et la politique en islam*, voit l'A. tenter une analyse plus précise des diverses tentatives faites pour mettre « l'islam en prise avec son temps ». Il évoque les

BCAI 11 (1994) M. al-Ṭālbī (Maʿa): ʿIyāl Allāh (Afkār ǧadīda fi ʿalāqat al-Muslim bi-nafsi-hi wa-bi-l-aḫārīn), recensé par M. Borrmans
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

« nouvelles lectures du texte religieux » que font les réformistes, les modernistes et les fondamentalistes, afin de déterminer, par là, les rapports, souples ou stricts, entre la *Šarīʿa* et la politique (la pensée d'al-Māwardī et d'Ibn Taymiyya est par lui contextualisée). Qu'en est-il alors de « l'Islam politique et (de) la religion » ? L'historien s'interroge à nouveau sur « l'*Umma* islamique et les réalités de l'histoire » et affirme que cette *Umma* (depuis la « grande *fitna* ») ne fut jamais une « unité politique », mais bien plutôt une « unité spirituelle, unité de témoignage et de culte ». Que faut-il alors penser des « expériences politiques au nom de l'islam » que prétendent réaliser la république islamique d'Iran et le royaume wahhābite d'Arabie Saoudite ? Une longue analyse historique de ces deux régimes lui permet de conclure que la religion y est utilisée et desservie beaucoup plus qu'elle n'y est promue et servie, d'autant plus que les « autres », fussent-ils musulmans, y sont marginalisés, sinon persécutés. L'A. s'efforce donc de circonscrire davantage les concepts et les réalités de démocratie et de théocratie (ou de nomocratie) pour envisager une possible harmonie entre « foi et modernité », qui respecte les droits de tous les hommes, sans pour autant tomber dans les contradictions de la laïcité. Pragmatique, il déclare œuvrer pour « islamiser la modernité et moderniser l'islam ».

La *première section*, *Statut personnel et religion,* de la *troisième partie*, *Questions civilisationnelles importantes* (123-191), traite surtout de la famille et de la promotion de la femme. L'A. s'y révèle aussi sociologue et anthropologue, relativisant au maximum les diverses solutions que sociétés et religions fournissent quant à l'organisation de la famille. Il rappelle que la polygamie (jusque quatre), en islam, n'est qu'une *permission* (soumise à condition) et qu'elle est *une* solution pour résoudre maintes situations sexuelles exceptionnelles (qui vaut mieux, dit-il, que les relations extraconjugales ou les situations concubinaires du « monde occidental »). Occasion pour lui de réfléchir sur les formes que revêtent le patriarcat et le matriarcat dans les diverses sociétés humaines et de dire quelles sont « les qualifications du mariage *šarʿī* » (ne sont pas conformes à la loi religieuse le mariage *mutʿa,* le « mariage coutumier » et le « mariage à l'essai ») : l'idéal demeure la monogamie dans le cadre d'un mariage qui tend à être stable et durable, et où la future épouse ne se voit plus contrainte par son père (*iǧbār*). Ici encore il convient de relire le texte coranique en se conformant aux règles d'une saine herméneutique.

C'est dans la *deuxième section, En vue du dialogue entre toutes les religions*, que l'A. reprend ce qu'il a déjà dit en de multiples articles et conférences. Rappelons ce qu'il en a dit dans *Islamochristina* : « Une communauté de communautés (Le droit à la différence et les voies de l'harmonie) », 4 (1978), 11-25 ; « *al-Islām wa-l-ḥiwār* : *afkār ḥawla mawḍūʿ yašġulu bāl al-ʿaṣr al-ḥadīṯ* », 4 (1978), arabe 1-26 ; « Foi d'Abraham et foi islamique », 5 (1979), 1-5, « Islam et Occident au-delà des affrontements, des ambiguïtés et des complexes », 7 (1981), 55-77 ; « La foi d'Abraham : le sens d'un non-sacrifice », 8 (1982), 1-11 ; « Religious Liberty : A Muslim Perspective », 11 (1985), 99-113 ; « Liberté religieuse et transmission de la foi », 12 (1986), 27-47. Il pose la question des relations entre « l'Islam et les institutions religieuses et temporelles », car le problème demeure de la « représentativité » des organisations islamiques internationales et autres instances à caractère musulman. Il fonde ensuite la légitimité du « dialogue islamo-christiano-juif » à partir du Coran et de la responsabilité globale des religions : inéluctabilité d'un dialogue où l'on n'a pas à choisir le partenaire mais à l'accueillir tel qu'il est et se veut être. Ne sous-estimant nullement les dangers du dialogue qui semble être utilisé par certains comme instrument de prosélytisme (le

BCAI 11 (1994) M. al-Ṭālbī (Maʿa): ʿIyāl Allāh (Afkār ǧadīda fi ʿalāqat al-Muslim bi-nafsi-hi wa-bi-l-aḫārīn), recensé par M. Borrmans
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

« dialogue-hameçon »), il n'en convient pas moins de la nécessité de s'ouvrir aux autres, avec respect et cohérence. Regrettant une certaine « absence des musulmans dans le champ du dialogue » alors que les initiatives de l'Église catholique et du Conseil œcuménique des Églises sont nombreuses et harmonisées, il en appelle à un effort renouvelé, car « il ne saurait y avoir d'alternative au dialogue et à la coexistence » : tous les humains ne forment qu'une seule famille, « la famille de Dieu » (*'Iyāl Allāh,* c'est le titre du livre). Pour lui, toute violence religieuse devrait désormais être exclue, au nom même d'une relecture du Coran en fonction de ses « significations vectorielles ». C'est d'ailleurs dans cette perspective qu'il entrevoit, pour l'islam lui-même, une correspondance rajeunie à sa « mission » (*risāla*) universelle, laquelle devrait s'épanouir, un jour, en des perspectives eschatologiques.

Il faut se féliciter de ce qu'un tel ensemble de souvenirs personnels, d'opinions originales et de propositions généreuses trouve ici place en trois parties qui sont toutes d'un grand intérêt : Muḥammad al-Ṭālbī représente certainement une « famille intellectuelle » de musulmans qui se veulent en même temps enracinés dans leur foi et « à l'aise » dans le monde scientifique. Bien des lecteurs arabophones sauront donc y retrouver certaines de leurs intuitions. Certes, le genre littéraire adopté ne permettait pas d'approfondir tous les sujets abordés : on peut espérer que l'A. le fera dans une publication ultérieure, diversement rédigée. Il n'empêche : témoignage d'une vie, d'un engagement et d'une espérance, cette autobiographie de Mohamed Talbi, qui est aussi un recueil de « confessions » très personnelles, devrait aider au dialogue interculturel de demain.

Maurice BORRMANS
(PISAI, Rome)

Larry POSTON, *Islamic Daʿwah in the West : Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam.* Oxford University Press, New York/Oxford, 1992. 22 × 15 cm, 220 p., bibliogr., index.

On a une assez bonne connaissance aujourd'hui du processus de conversion à l'islam à l'époque ancienne, notamment grâce au livre de Richard Bulliet (*Conversion to Islam in the Medieval Period,* Harvard University Press, 1979) [3]. Sur les relations et le dialogue entre l'islam et le christianisme, beaucoup a été dit. On connaît moins bien par contre les attitudes conquérantes de l'islam en Occident, à la fois du point de vue de la stratégie de mission et du point de vue des moyens utilisés. Or, les Occidentaux convertis à l'islam sont le témoignage qu'il y a – là d'où partaient, il y a encore peu d'années, les missionnaires chrétiens, pour évangéliser le monde musulman – des personnes qui font aujourd'hui le choix inverse. Est-ce le résultat d'une politique missionnaire délibérée d'une autorité musulmane, ou bien le fruit d'une tradition religieuse désormais présente par l'immigration, qui attire spontanément ceux que les autres doctrines, et notamment le

3. Cf. *Bulletin critique,* n° 2 (1985), p. 308-310.

BCAI 11 (1994) M. al-Ṭālbī (Maʿa): ʿIyāl Allāh (Afkār ǧadīda fi ʿalāqat al-Muslim bi-nafsi-hi wa-bi-l-aḫārīn), recensé par M. Borrmans
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net