

de Pierre le Vénérable, avec traduction allemande (très bienvenue!) et de nombreux commentaires et notes bien documentés (241-302). Un très bon et solide début pour cette nouvelle série qui mérite admiration et louange, avec l'espoir de voir paraître aussi prochainement que possible les autres œuvres annoncées.

Raif Georges KHOURY
(Université de Heidelberg)

Ludwig HAGEMANN, *Propheten, Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen.* (Prophètes, témoins de la foi, interprétations coranique et biblique). Islam und Westliche Welt, 7. Styria, Graz, 1985. 207 p.

Le but de cet ouvrage est de donner au dialogue islamo-chrétien une base solide de référence sur la prophétie et les prophètes à partir des textes eux-mêmes, la Bible et le Coran. Il se présente comme une analyse systématique et alternée des deux livres sacrés sur cette question centrale. L'A. étudie tout d'abord la position du Coran par rapport aux révélations antérieures et donne un aperçu sur la prophétologie coranique et biblique. Il énumère ensuite en détail ce qui est dit des principaux prophètes : Abraham, Moïse et Jésus, en insistant plus particulièrement sur la christologie et la mariologie, et en soulignant les points d'accord et de désaccord entre le Coran et les Evangiles. Parmi les correspondances possibles entre d'autres textes chrétiens et le récit coranique de la naissance de Jésus, il relève en particulier la mention du voile (*hiğāb*) dans l'Evangile de Jacques et celle du palmier dans le Pseudo-Matthieu. L'avant-dernier chapitre, consacré à Muḥammad tel qu'il apparaît dans le Coran, et le dernier, sur les positions anciennes et actuelles du Christianisme vis-à-vis de l'Islam et de la personne du Prophète, visent à délimiter les perspectives d'un dialogue avec l'Islam et à évaluer les possibilités qu'offre aujourd'hui le Christianisme de reconnaître la vérité du message muhammadien.

Il s'agit d'un travail scrupuleux, strictement limité à une présentation analytique, ce qui ne permet pas toujours de saisir avec évidence les différences d'orientation essentielles entre les deux religions, non plus que leur unité.

Denis GRIL
(Université de Provence)

Olivier CARRÉ, *Mystique et politique (Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Quṭb, Frère musulman radical)*. Paris, le Cerf, 1984. 14 × 23 cm., 248 p.

Qu'en est-il des commentaires modernes du Coran et comment viennent-ils renouveler la lecture, musulmane ou islamique, du texte fondateur de l'Islam? Après ceux d'al-Alūsī (1217/1802-1270/1854) (*Rūḥ al-ma'ānī*), de Muḥammad 'Abduh (1266/1849-1323/1905) et Rašid Riḍā (1282/1865-1354/1935) (*Tafsīr al-Manār*) et de Muḥammad al-Ṭāhir Ibn (Ben) 'Āšūr (1296/1879-1393/1973) (*Tafsīr al-tahrīr wa'l-tanwīr*), et à côté des études partielles qu'en donnent l'algérien Ibn (Ben) Bādīs (1307/1889-1359/1940) et nombre de chercheurs égyptiens — entre

autres Kāmil Ḥusayn (1319/1901-1398/1977) et Muṣṭafā Maḥmūd —, le *tafsīr* de Sayyid Quṭb (1326/1906-1387/1966), intitulé *Fi ṣilāl al-Qur'ān*, se présente à la fois comme le plus récent et le plus « engagé » des commentaires, ou plutôt, comme le dit l'A., c'est « en tant que non-*tafsīr* que le *Ṣilāl* nous intéresse ». « Collection de prêches » ou « commentaire apologétique », c'est surtout « une prise immédiate et passionnée sur le Coran comme récit mythique de l'origine de l'*umma*, en vue, non pas de s'exclamer lyriquement sur une merveille à jamais passée, mais de tracer la voie pratique de l'utopie de l'*umma* de demain. C'est le catéchisme de l'Etat islamique ».

On sait que l'auteur du *Ṣilāl* s'est « re-converti » à l'Islam en 1951, au retour d'un stage professionnel aux U.S.A., et qu'il a longuement connu les geôles de l'Egypte nassérienne : il est le porte-parole de la pensée des Frères Musulmans égyptiens et leur a laissé un ensemble de livres fondamentaux comme testament religieux et politique tout à la fois. Son *tafsīr*, dont les rééditions et traductions abondent, est aujourd'hui répandu partout dans le monde arabe, ainsi que dans les autres pays musulmans de l'Asie, profondément marqué qu'il est par Mawḍūdī et Nadawī. C'est le mérite de l'A. d'en préciser *La méthode de lecture du Coran* au ch. 1^{er} (p. 31-74), après avoir précisé, dans un très dense *Avant-propos* (p. 7-8) ce que sont *Les Frères Musulmans*, Quṭb et les « Quṭbistes », et dans l'*Introduction* (p. 19-30) ce qu'est le *Texte* ici analysé (surtout mis en confrontation différenciée avec le *tafsīr al-Manār*). Sayyid Quṭb s'en prend, en effet, à « l'école de 'Abduh » alignée sur l'orientalisme, récuse tout l'apport linguistique et historiciste tant des *tafsīr*-s classiques et modernes que de l'orientalisme sympathique ou critique. Ce qui importe, pour lui, c'est le Coran mecquois en tant que « discours religieux prophétique » car « le Coran dit ce que le Prophète fait ».

Les titres donnés aux six chapitres qui suivent témoignent des centres d'intérêt de la pensée du *Ṣilāl* en fonction de sa vision « manichéenne » du monde, lequel est divisé en société d'errance (*ḡāhiliyya*) et en société islamique (où règnent les lois de Dieu). Il s'agit d'affirmer d'abord l'*Emancipation coranique de la femme* et (de la) *famille musulmane* (ch. 2, p. 75-102) contre les faux féminismes, musulmans ou occidentaux, car les femmes sont « bafouées en sociétés d'errance et personnalisées en société coranique » (ce qui permet au *Ṣilāl* de tout justifier de la législation coranique en matière familiale). Le ch. 3 (p. 103-122) rappelle ce que doit être la situation des *Juifs et Chrétiens dans la société islamique idéale* (tolérance et *ḡizya*, islamité essentielle du judaïsme et du christianisme, foncière hostilité juive et chrétienne à l'Islam, le combat contre les juifs et les chrétiens). Tout ceci permet au ch. 4 (p. 123-142) d'insister sur *Le combat pour Dieu* et de préciser la « synthèse quṭbienne sur la guerre comme épuration et comme mission », car l'Islam doit développer un « esprit de combat » pour « la cause de Dieu ». On passe alors, avec le ch. 5 (p. 143-166), à l'organisation économique de la société : « *Les biens et la justice sociale* ». Dans l'orbe du pacte de Dieu avec l'humanité, les biens ont une finalité spéciale, d'où les grands principes islamiques concernant la propriété, la *zakāt* et l'interdiction du *ribā*. Le ch. 6 (p. 167-190) décrit longuement les caractéristiques de *La société islamique, société sui generis* : il s'agit, en effet, d'une « *umma* du milieu » qui doit savoir vivre « *fitna*-s, ruptures et *hiḡra*-s » afin de réaliser la société modèle du Coran mecquois puis du Coran médinois. Ce faisant, « la société islamique a ses 'classes de foi' (et) organise le respect des unités familiales ... et des esclaves ». C'est enfin le ch. 7 qui brosse les grandes lignes de *L'Etat islamique de demain selon*

le « *Fiqh dynamique* » revendiqué par le *Zilāl* (p. 191-220) : le rôle essentiel de l'*imām* et du pacte d'allégeance (*bay'a*) ainsi que la *šūrā*, application des dispositions coraniques quant aux délits et aux peines. Sayyid Quṭb y veut un « *fiqh dynamique* » suscitant ainsi un « *ba't* islamique » car, face aux *ḡāhiliyya*-s modernes que connaissent les pays musulmans (comme les autres), il s'agit de restituer à Dieu sa *ḥākimiyya* (Dieu « premier obéi, servi et adoré »).

Comme on le voit, le *Zilāl* est l'expression d'un projet institutionnel en même temps que d'une méditation personnelle. L'A. a su en extraire les thèmes essentiels et reconstruire, autour de chacun d'eux, toute la pensée de Sayyid Quṭb, laquelle vise essentiellement à l'édification d'une nouvelle « société coranique », libérée enfin des apports d'une tradition islamique qui n'a fait qu'engendrer de nouvelles *ḡāhiliyya*-s ! L'intérêt de la présente étude est de fournir de constantes comparaisons avec le *tafsīr* de Muḥammad 'Abduh et de Rašīd Riḍā (pour signaler combien « on en est loin » !) et les re-lectures contemporaines du Coran (pour en évoquer certaines convergences secrètes). On regrettera l'absence de traductions prolongées, mais le contenu de l'analyse est trop riche pour qu'une quelconque place puisse leur être faite. Une abondante *Bibliographie* (p. 221-228) et d'excellents *Index* (p. 231-246) donnent à l'ouvrage toute sa valeur, même s'il risque de n'intéresser que les spécialistes. En effet, sa lecture suppose plus qu'une simple initiation aux problèmes d'exégèse du Coran et d'interprétation de la *Šarī'a*.

Puisque tout arbre est jugé à ses fruits, la question reste alors de savoir ce qu'il advient de la lecture du *Zilāl*. L'expérience religieuse du musulman en sort-elle enrichie, existentiellement et/ou culturellement ? L'engagement des activistes islamistes en sort-il ravivé et motivé ? Questions qui ne sont pas sans importance, car on est en droit de se demander quels sont les motifs du succès actuel d'un tel *tafsīr* qui n'est, somme toute, que celui « du Coran lu et expérimenté avec la sincérité et le bon vouloir d'un grand persécuté » qui se trouve en prison. Des études complémentaires devraient tendre à analyser ces autres *tafsīr*-s que sont les manuels scolaires d'enseignement islamique et les *ḥuṭba*-s du vendredi, reprises et diffusées par la radio et la TV. Car la question demeure : quel type de viatique va chercher le Croyant dans le « livre sacré » qui lui est donné ? C'est vrai du Musulman et du Juif, comme du Chrétien, et bien des études comparées seraient à faire quant aux « lectures » que font aujourd'hui les uns et les autres de leur « texte fondateur ».

Maurice BORRMANS
(P.I.S.A.I., Rome)

Mohamed ARKOUN, *Pour une critique de la raison islamique*. Paris, Maisonneuve et Larose, 1984. 15,5 × 24 cm., 378 p.

Tel est le titre provocateur que Md Arkoun donne à ce recueil de douze articles qui ont paru en diverses revues, de 1976 à 1983, mais dont l'accès était difficile. En voici les titres et les références :

- I — *Pour une islamologie appliquée* (*Le mal de voir*, coll. 10/18, 1976, p. 267-287).
- II — *Le concept de raison islamique* (*Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol. XVIII, 1979, CNRS, 1981, p. 305-339).